



KÓDZKIE STUDIJA ETNOGRAFIČZNE

NIEMATERIALNE



TOM IV

**NIEMATERIALNE**

ŁÓDZKIE STUDIA ETNOGRAFICZNE  
TOM LV

## NIEMATERIALNE



Polskie Towarzystwo Ludoznawcze  
Wrocław–Łódź 2016

**Redaktor naczelny:** Grażyna Ewa Karpińska

**Redaktor tematyczny:** Anna Weronika Brzezińska

**Redaktor językowy (j. polski):** Krystyna Kossakowska-Jarosz

**Redaktor językowy (j. angielski):** Robert Lindsay Hodgart

**Sekretarz redakcji:** Aleksandra Krupa-Ławrynowicz

**Członkowie redakcji:** Anna Weronika Brzezińska, Małgorzata Chelińska

**Komitet redakcyjny:** Maja Godina Golja (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana), Božidar Jezernik (Univerza v Ljubljani, Ljubljana), Katarzyna Kaniowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Padriac Kenney (Indiana University, Bloomington), Bronisława Kopczyńska-Jaworska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Katarzyna Łeńska-Bąk (Uniwersytet Opolski, Opole), Ewa Nowina-Sroczyńska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Katarzyna Orszulak-Dudkowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Peter Salner (Slovenska akademija vied, Bratislava), Marta Songin-Mokrzan (Akademia Górniczo-Hutnicza, Kraków), Jan Święch (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Andrzej Paweł Wejland (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

**Recenzenci:** Katarzyna Barańska, Janusz Barański, Piotr Dahlig, Róża Godula-Węclawowicz, Janina Hajduk-Nijakowska, Arkadiusz Jełowicki, Jolanta Ługowska, Jan Kajfosz, Ewa Klekot, Waldemar Kuligowski, Anna Nadolska-Styczyńska, Teresa Smolińska, Katarzyna Waszczyńska, Violetta Wróblewska, Magdalena Ziółkowska-Kuflińska

**Projekt okładki:** Michał Urbański

**Korekta streszczeń angielskich:** Klaudyna Michałowicz

**Skład:** HAPAX Kamil Sobczak

**Wydano we współpracy z Uniwersytetem Wrocławskim**

**Indexed in:**

IBSS – International Bibliography of Social and Cultural Anthropology

IBSS – CD-ROM

Bibliografia Etnografii Polskiej (<http://www.ptl.info.pl/odie/>)

Wersja on-line „Łódzkich Studiów Etnograficznych” jest wersją oryginalną czasopisma.

Czasopismo dostępne na: <http://www.ptl.info.pl/lse/>

© Copyright by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

**ISSN** 2450-5544

**ISBN** 978-83-64465-13-0

**Wydawca:** Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

50-383 Wrocław

ul. Fryderyka Joliot-Curie 12

tel.: (+48 71) 375 75 83, fax: (71) 375 75 84

[www.ptl.info.pl/](http://www.ptl.info.pl/); e-mail: [ptl@ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl)

**Adres redakcji:** „Łódzkie Studia Etnograficzne”

90-236 Łódź

ul. Pomorska 149/153

tel.: (+48 42) 635 61 50

e-mail: [lse.redakcja@gmail.com](mailto:lse.redakcja@gmail.com)

# SPIS TREŚCI

## WPROWADZENIE

**Anna Weronika Brzezińska** W pięciolecie ratyfikacji przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. . . . . 7

## DZIEDZICTWO NIEMATERIALNE RÓŻNORODNOŚĆ ZJAWISK

**Piotr Grochowski** Polskie pieśni pielgrzymkowe i kalwaryjskie . . . . 23

**Anna Kwaśniewska** Niematerialne dziedzictwo kulturowe na terenach postmigracyjnych (na przykładzie Pomorza) . . . . . 46

**Mariola Tymochowicz** Pieczywo obrzędowe na Lubelszczyźnie i jego współczesne uwarunkowania . . . . . 80

**Andrzej Stachowiak** Zwyczaje religijne i miejsca kultu jako elementy niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza Wschodniego . . . . 99

## OCHRONA I DOBRE PRAKTYKI

**Katarzyna Smyk** Działania na rzecz ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego na przykładzie obrzędu *brodacze* ze Sławatycz. . . . . 110

**Weronika Grozdew-Kołacińska** W stronę etnomuzykologii stosowanej – Pracownia Muzyki Tradycyjnej IMiT . . . . . 140

**Marta Machowska** Turystyka i niematerialne dziedzictwo kulturowe: przegląd szans i zagrożeń. Na przykładzie rzemiosła i rękodzieła tradycyjnego . . . . . 161

**Artur Trapszyc** Nazwy miejscowe – przekaz i świadectwo rzeczywistości kulturowo-historycznej. Ochrona, eksploracja, upowszechnianie . . . . . 193

**Mikołaj Smykowski** Niematerialne, ale czy dziedzictwo?  
Tradycje wynalezione w Połajewie (powiat czarnkowsko-trzcianecki)  
i ich popularyzacja na gruncie społeczności lokalnej . . . . . 218

**Tymoteusz Król** Czym jest dla dzisiejszych Wilamowian język  
wilamowski? Różne funkcje, różne postawy językowe . . . . . 241

## **Z TERENU**

**Tomasz Kalniuk** Świętość po góralsku – opowieść  
o Kundusi z Siwcówki . . . . . 266

**Dobrawa Skonieczna-Gawlik** *Misie* z Niegowy – przeszłość,  
teraźniejszość, przyszłość. . . . . 274

**Ewa Retecka** Wesele kresowe na Śląsku Opolskim . . . . . 287

# **WPROWADZENIE**

**Anna Weronika Brzezińska**  
**Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej**  
**Wydział Historyczny**  
**Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

## **W pięciolecie ratyfikacji przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

**Streszczenie:** Konwencja UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego została ratyfikowana przez Polskę w 2011 roku. Od tego czasu podejmowane są liczne działania na rzecz upowszechnienia wiedzy o Konwencji, jej celach i możliwościach promowania wiedzy dotyczącej dziedzictwa kulturowego. W Polsce wdrażaniem jej postulatów zajmuje się Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Narodowy Instytut Dziedzictwa. W działania aktywnie włączają się przedstawiciele organizacji pozarządowych, w tym członkinie i członkowie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Artykuł omawia okoliczności wprowadzenia Konwencji w Polsce oraz charakteryzuje główne działania na rzecz jej upowszechniania.

**Słowa klucze:** Konwencja UNESCO, niematerialne dziedzictwo kulturowe, społeczność lokalna, upowszechnianie kultury

### **On the Fifth Anniversary of Ratification of 2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage by Poland**

**Summary:** The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage from 2003 was ratified by Poland in 2011. Since then numerous activities have been undertaken to popularise the knowledge of the Convention, its objectives and opportunities of promoting knowledge referring to cultural heritage. In Poland, the Ministry of Culture and National Heritage and the National Heritage Institute are engaged in implementing its postulates. Members of non-governmental organizations, including members of the Polish Ethnological Society, actively participate in these activities. The article discusses circumstances accompanying the introduction of the Convention in Poland and characterizes main activities for its popularisation.

**Key words:** UNESCO Convention, intangible cultural heritage, local community, culture popularisation



## Wprowadzenie

W 2016 roku mija pięć lat od czasu ratyfikowania przez Polskę *Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* z 2003 roku. Według definicji zawartej w dokumencie niematerialne dziedzictwo kulturowe obejmuje:

praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności [*Konwencja... 2003*].

Jest zatem okazja do tego, by podsumować prace podejmowane na rzecz upowszechniania wiedzy o idei Konwencji w ciągu ostatnich pięciu lat. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze aktywnie włączało się w działania, a jego członkinie i członkowie uczestniczyli w konferencjach naukowych oraz konsultacjach odbywających się w regionach. Są też organizatorami wystaw i warsztatów promujących idee ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Momentem ważnym dla rozpropagowania wiedzy o Konwencji był Rok Oskara Kolberga, obchodzony w Polsce w 2014 roku w przypadającą wówczas dwusetną rocznicę urodzin etnografa i folklorysty, którego dorobek nadal stanowi punkt odniesienia dla podejmowanych współcześnie badań naukowych. Rok Oskara Kolberga został ustanowiony uchwałą Sejmu III RP 6 grudnia 2013 roku, odbywał się także pod auspicjami UNESCO. Stosowna uchwała została podjęta na 37. Sesji Konferencji Generalnej Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury. Postać patrona okazała się być dobrym pretekstem do tego, by w środowiskach lokalnych upowszechniać idee Konwencji i niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, będące współorganizatorem obchodów roku Kolbergowskiego, aktywnie uczest-

niczy we wszelkich działaniach związanych z Konwencją. Pewnego rodzaju podsumowaniem jest i prezentowany kolejny tom „Łódzkich Studiów Etnograficznych”, w którym zebrane zostały artykuły przygotowane przez specjalistów związanych z różnymi instytucjami naukowymi i kulturalnymi, a także z organizacjami pozarządowymi. Reprezentują oni kilka dyscyplin naukowych (etnologia, językoznawstwo, folklorystyka, muzealnictwo), prowadzą własne badania w tym zakresie, posługując się odmiennym i oryginalnym spojrzeniem na opisywane zjawisko. Czytelnik zyskuje zatem nie tylko dostęp do katalogu zjawisk, ale i do sposobów ich opisywania i interpretowania. Warto w tym momencie przypomnieć okoliczności powstania samej Konwencji oraz początki jej wdrażania i upowszechniania w Polsce, by dokonać podsumowania dotychczasowych działań.

### **Okoliczności powstania Konwencji UNESCO z 2003 roku**

*Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* została przyjęta 17 października 2003 roku podczas Konferencji Generalnej Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury, odbywającej się w Paryżu. Efektem działań podejmowanych w ramach jej założeń ma być stworzenie „żywej mapy”, która pokazywałaby zróżnicowanie kulturowe świata z jednoczesnym wzbudzaniem refleksji nad samą istotą niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Co ważne, mają to być tradycje nadal kultywowane w środowiskach i przez same środowiska, z jak najmniejszą ingerencją instytucji zewnętrznych [Ratajski 2013: 23].

Powstanie tej Konwencji było poprzedzone licznymi działaniami i wcześniejszymi traktatami międzynarodowymi poświęconymi różnym aspektom dziedzictwa, by wymienić najważniejszy z nich – *Konwencję o ochronie dziedzictwa kulturowego i naturalnego* z 1972 roku. Kładła ona jednak nacisk przede wszystkim na materialny aspekt dziedzictwa, stąd pojawiały się z czasem kolejne dokumenty podkreślające bardziej aspekt niematerialny i społeczny, który obejmował znacznie więcej zjawisk kulturowych wartych uwagi i ochrony. W 1989 roku opracowane zostały *Zalecenia dotyczące ochrony kultury tradycyjnej i ludowej* (ang. *Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*) i to

one stały się bezpośrednią przyczyną do podjęcia opracowania tekstu osobnego dokumentu, w którym podkreślony zostały i niematerialny charakter dziedzictwa (ang. *Intangible Cultural Heritage*).

Ważnym elementem polityki UNESCO są nie tylko traktaty międzynarodowe, ale i programy opracowywane z myślą o poszczególnych elementach dziedzictwa kulturowego. Dla interesującej nas Konwencji jest ich kilka, w bezpośredni sposób nawiązujących do idei ochrony niematerialnego dziedzictwa: *Tradycyjna muzyka świata* (ogłoszony w 1961 roku, efekt współpracy UNESCO z Międzynarodową Radą Muzyki), *Zagrożone języki* (lata osiemdziesiąte XX wieku), *Pamięć Świata*<sup>1</sup> (1992 rok) oraz *Żywe skarby kultury* (1990 rok). Natomiast działaniem, którego następstwem było ostateczne przygotowanie treści Konwencji, stało się opracowanie *Listy Arcydzieł Ustnego i Niematerialnego Dziedzictwa Ludzkości* [Schreiber 2005: 8–10]. Warto też dodać, że od momentu uchwalenia Konwencji już nie są ogłaszane nowe listy i tym samym przyjęto, że Konwencja z 2003 roku ma za zadanie chronić wszystkie aspekty i przejawy niematerialnego dziedzictwa.

Obecnie w ramach samej Konwencji prowadzone są trzy międzynarodowe spisy zjawisk: (1) *Lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego wymagającego pilnej ochrony*; (2) *Lista reprezentatywna niematerialnego dziedzictwa kulturowego* oraz (3) *Rejestr programów, projektów i działań mających na celu ochronę niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (nazywany *Rejestrem Najlepszych Praktyk*). Zjawiska ubiegające się o wpis na daną listę muszą przede wszystkim dotyczyć tych przejawów kultury, które są istotne dla ich nosicieli, być emanacją ich tożsamości oraz być przekazywane następnym pokoleniom. Nadrzędna jest zatem wola i chęć samych depozytariuszy niematerialnego dziedzictwa kultury, by podejmować działania na rzecz ochrony i upowszechniania elementów własnego dziedzictwa kulturowego. By dane zjawisko mogło znaleźć się na liście światowej, musi wpierw być zarejestrowane na listach krajowych tych państw, które Konwencję ratyfikowały.

1 Aktualnie Lista obejmuje 238 dokumentów, a polskie dziedzictwo reprezentuje 9 wpisów. Więcej na temat programu: <http://www.unesco.pl/komunikacja-i-informacja/pamiec-swiata/>.

## Ratyfikacja Konwencji przez Polskę

Do roku 2016 Konwencja została ratyfikowana przez 168 krajów, które w dokumentach określane są mianem „państwa – strony”. Polska była 135 krajem, który podpisując ten akt prawa międzynarodowego, podjął się zbudować krajowy system ochrony niematerialnego dziedzictwa zgodny z polskim prawem. Poprzedzone to było pracami zespołów ekspertów, które dotyczyły przede wszystkim tłumaczenia tekstu samej Konwencji na język polski, ale i szeroko zakrojonych konsultacji prawno-organizacyjnych. Ze strony państwa instytucją odpowiedzialną za realizację jej postulatów jest Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, a koordynatorem prac odpowiedzialnych za skonstruowanie między innymi krajowej listy jest Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Ważnym wydarzeniem, rozpoczynającym środowiskowe konsultacje, było zorganizowanie debaty 20 września 2011 roku na zaproszenie ówczesnego Prezydenta RP – Bronisława Komorowskiego. W ramach Forum Debaty Publicznej, w obszarze *Twórczość, dziedzictwo kulturowe i przyrodnicze bogactwem Polski* zaproszeni goście – naukowcy i praktycy – dyskutowali nad problematyką identyfikacji dziedzictwa niematerialnego. Jednym z dyskutantów był prezes Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego – prof. dr hab. Michał Buchowski [Brzezińska 2013: 114].

Od ratyfikacji Konwencji do ogłoszenia *Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego* minęły dwa lata. W tym czasie odbyło się wiele ważnych wydarzeń naukowych, w organizację których zaangażowani byli także członkowie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Były to konferencje naukowe, których efektem są między innymi dwa tomy wydane w specjalnie powołanej serii *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona* [*Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy...* 2013; *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła...* 2015] oraz konsultacje społeczne dla ekspertów związanych z instytucjami kultury i organizacjami pozarządowymi.

Pierwsza edycja konsultacji społecznych w formie warsztatów odbyła się 18 czerwca 2012 roku w Warszawie, ich organizatorami byli Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Narodowy Instytut Dziedzictwa, Stowarzyszenie Twórców Ludowych oraz Instytut Stosunków Międzynarodowych

Uniwersytetu Warszawskiego. Druga edycja miała miejsce w dniach 25–26 października 2012 roku w Lublinie, a do grona współorganizatorów dołączył Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Każdorazowo brało w nich udział kilkadziesiąt osób z całej Polski, reprezentujących różne regiony, instytucje i organizacje pozarządowe [Brzezińska, Schreiber, Smyk 2013: 353–367]. Wspólnie wypracowane wnioski zostały przekazane Narodowemu Instytutowi Dziedzictwa, wiele z nich zostało uwzględnionych w projektowanym krajowym systemie ochrony.

Efektom prac przygotowawczych było uroczyste ogłoszenie 15 stycznia 2013 roku uruchomienia *Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Podczas zorganizowanej w Olsztynie konferencji prasowej, z udziałem ówczesnego Wiceministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego – Piotra Żuchowskiego oraz Marszałka Województwa Warmińsko-Mazurskiego – Jacka Protasa, obecni byli także przedstawiciele licznych organizacji pozarządowych, które angażowały się we wcześniejsze prace przygotowawcze. Nieprzypadkowy był też wybór Olsztyna jako miejsca ogłoszenia uruchomienia listy krajowej. Samorząd województwa warmińsko-mazurskiego jako pierwszy utworzył osobne stanowisko pracy dla urzędnika, który miałby zajmować się tylko i wyłącznie prowadzeniem rejestru zjawisk z zakresu niematerialnego dziedzictwa kulturowego na terenie województwa.

### ***Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego***

Integralnym elementem krajowego systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest prowadzenie rejestru zjawisk. Centralną bazę prowadzi Narodowy Instytut Dziedzictwa, który na stronach serwisu internetowego [[ww.niematerialne.nid.pl](http://www.niematerialne.nid.pl)] publikuje aktualną listę zawierającą szczegółowy opis danego zjawiska, jego historię oraz stan aktualny. Jak czytamy na stronach NID:

Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest spisem przejawów żywego dziedzictwa niematerialnego z terenu Polski. Lista ma charakter wyłącznie informacyjny i zawiera opis zamieszczonych na niej zjawisk, ich rys historyczny, informacje o miejscu występowania, znaczeniu dla

praktykujących je społeczności, a także materiały fotograficzne [[http://nie-materialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/](http://nie-materialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/)].

Wszystkie zjawiska ubiegające się o wpis muszą spełniać kilka kryteriów oraz przejawiać się w dziedzinach określonych przez Konwencję, a są to: (1) tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego; (2) sztuki widowiskowe; (3) zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne; (4) wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata; (5) umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym. Wniosek przygotowywany w oparciu o dostępny formularz muszą poprzedzić konsultacje społeczne, których celem jest przede wszystkim uniknięcie konfliktów i napięć w środowiskach lokalnych. Wszak UNESCO promuje idee szeroko pojętego dialogu, a przedsięwzięcia podejmowane na rzecz ochrony wybranych elementów mają społeczności integrować i zachęcać do wspólnych działań, a nie antagonizować.

W poczynaniach na rzecz budowy krajowego rejestru zjawisk Narodowy Instytut Dziedzictwa wspierany jest przez Radę ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego, która została powołana decyzją Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Stanowi ona jednocześnie organ doradczy. Jej zadaniem jest:

opiniowanie na rzecz Ministra KiDN wniosków o wpis na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, rekomendowanie rozwiązań systemowych, rekomendowanie propozycji elementów do wpisu na Listy Konwencji UNESCO, rekomendowanie priorytetów w ochronie dziedzictwa niematerialnego [[http://nie-materialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/system\\_ochrony\\_w\\_Polsce/struktura\\_administracyjna/](http://nie-materialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/system_ochrony_w_Polsce/struktura_administracyjna/)].

Obecnie w Radzie zasiada 20 osób<sup>2</sup> reprezentujących instytucje naukowe i instytucje kultury z całego kraju oraz organizacje pozarządowe, w tym Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Każdorazowo członkowie Rady zapoznają się z wnioskami przygotowanymi przez deponentariuszy

2 Pełen skład Rady: [http://nie-materialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/system\\_ochrony\\_w\\_Polsce/struktura\\_administracyjna/](http://nie-materialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/system_ochrony_w_Polsce/struktura_administracyjna/).

niematerialnego dziedzictwa kulturowego, a w oparciu o tak przygotowane rekomendacje minister podejmuje decyzję o umieszczeniu lub nie na liście danego zjawiska.

Wnioskodawcami ubiegającymi się o wpis na listę są przede wszystkim organizacje pozarządowe funkcjonujące w środowiskach lokalnych, których członkowie są bezpośrednimi spadkobiercami lokalnych tradycji oraz stowarzyszenia osób skupionych wokół idei upowszechniania w różnych środowiskach treści kultury. Według obecnie obowiązującej procedury, beneficjenci we wniosku składanym do Narodowego Instytutu Dziedzictwa zawierają nie tylko opis zjawiska, ale też przygotowują plan dalszej, celowej już ochrony danego zjawiska. Duży nacisk jest kładziony na te formy upowszechniania, w których uczestniczą najmłodszy przedstawiciele danych społeczności, często we współpracy z instytucjami kultury i oświaty. Wspólne opracowywanie strategii ochrony zgłaszanego elementu już samo w sobie jest pierwszym etapem ochrony i wymaga od członków danej społeczności namysłu i refleksji nad tym, czym taka ochrona powinna być i komu ma służyć. Nade wszystko działania te mają angażować w jak najszerszy sposób członków społeczności lokalnej i doceniać inicjatywy oddolne.

*Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, którą prowadzi Narodowy Instytut Dziedzictwa liczy obecnie 17 pozycji (patrz Tabela 1). Uroczyste wręczenie nominacji po raz pierwszy odbyło się w 2014 roku na Zamku Królewskim w Warszawie z udziałem ówczesnej Ministry Kultury i Dziedzictwa Narodowego, prof. dr hab. Małgorzaty Omilanowskiej. Znalezienie się na *Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego* jest wśród depozytariuszy tego dziedzictwa postrzegane jako niezwykle nobilitujące. Tak naprawdę jest dopiero początkiem drogi do rzeczywistej ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego i realizacji założonych we wnioskach działań. W jaki sposób krajowa lista będzie miała realny wpływ na rzeczywisty stan świadomości co do wartości zjawisk objętych ochroną w myśl Konwencji? Odpowiedź na to pytanie przyniosą lata następne, kiedy będą realizowane projekty edukacyjne i promujące lokalne dziedzictwo kulturowe.

Tabela 1. *Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego w 2016 roku*<sup>3</sup>

L.p.	Nazwa zjawiska	Województwo
1	Rusznikarstwo artystyczne i historyczne – wyroby według tradycyjnej szkoły cieszyńskiej	Śląskie
2	Szopkarstwo krakowskie	Małopolskie
3	Pochód Lajkonika	Małopolskie
4	Flisackie tradycje w Ulanowie	Podkarpackie
5	Procesja Bożego Ciała w Łowiczu	Łódzkie
6	Język esperanto jako nośnik kultury esperanckiej	Wpis ogólnopolski
7	Umiejętność wytwarzania instrumentu i gry na kozie (dudach podhalańskich)	Małopolskie
8	Hafciarstwo kaszubskie szkoły żukowskiej	Pomorskie
9	Sokolnictwo – żywa tradycja	Wpis ogólnopolski
10	Polskie tańce narodowe – polonez, mazur, kujawiak, oberek, krakowiak	Wpis ogólnopolski
11	Uroczystości odpustowe ku czci Św. Rocha z obrzędem błogosławieństwa zwierząt w Mikstacie	Wielkopolska
12	Tradycyjna technika ludwisarska Felczyńskich w Taciszowie	Śląskie
13	Przywołówki dyngusowe w Szymporzu	Kujawsko-pomorskie
14	Gwara warmińska jako nośnik tradycji ustnych	Warmińsko-mazurskie
15	Zabawkarstwo żywiecko-suskie	Śląskie
16	Bartnictwo	Podlaskie
17	Perebory – nadbużańskie tradycje tkackie	Lubelskie

3 [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/Krajowa\\_lista\\_NDK/](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/)



## Popularyzacja idei ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego

Niematerialne dziedzictwo kulturowe stało się tematem wielu projektów naukowych, których efektem są liczne publikacje. Coraz częściej badania te są prowadzone we współpracy ze społecznościami lokalnymi, które same poszukują kontaktów z instytucjami naukowymi, proponując współpracę w zakresie inwentaryzacji zjawisk z zakresu niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Przykładem są badania prowadzone przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w latach 2013–2015 dotyczące rzemiosł: hafciarstwa [www.snutki2013.blogspot.com], tkactwa [www.perebory2013.blogspot.com] oraz koronczarstwa [www.klocki2014.blogspot.com]. Jest to też okazją do bezpośredniego kontaktu z depozytariuszami niematerialnego dziedzictwa kulturowego i informowania ich o ideach Konwencji. Przywołane badania były podstawą do przygotowania dwóch wniosków o wpis na *Krajową listę*, z których jeden (perebory – nadbużańskie tradycje tkackie) [patrz: Tabela 1, pozycja nr 17] został już na niej umieszczony. Drugi wniosek (koronka klockowa z Bobowej) jest w przygotowaniu.

Osobną grupę stanowią studia dotyczące wytworzenia aparatu pojęciowego, związane z tłumaczeniem samej Konwencji na język polski, a także z dostosowaniem pojęć i terminów stosowanych na gruncie polskich badań nad dziedzictwem kulturowym. Termin „niematerialne dziedzictwo kulturowe” jest odpowiednikiem angielskiego *intangible*, co dosłownie należałoby przetłumaczyć jako nieuchwytny, ulotny. W polskiej tradycji nauk o kulturze nie istnieje takie pojęcie, stąd decyzja o wprowadzeniu określenia „niematerialne dziedzictwo kulturowe”. Stosowane jest ono zamiast dotychczas funkcjonujących i ugruntowanych w polskiej nauce określeń „folklor i tradycja” [Jasiewicz 2013: 54–56]. Podobne zastrzeżenia budzi określenie „wspólnota” zamiast „społeczność lokalna” (ang. *community*), które znajdujemy w tekście Konwencji [Jodełka 2005: 176].

Jednym z ważniejszych celów inicjatyw związanych z budowaniem krajowego systemu ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, są przedsięwzięcia o charakterze edukacyjnym. Dużą rolę odegrały w nich organizacje pozarządowe, szczególnie aktywne Forum Muzyki Tradycyjnej, które znakomicie wykorzystało możliwości dotarcia zarówno do nauczycy-

cieli, jak i do edukatorów nieformalnych. W trakcie trwania Roku Kolberga uruchomionych zostało kilka portali edukacyjnych wraz z dostępną bazą wiedzy pod postacią publikacji, nagrań video i audio. Działania te skierowane początkowo tylko na edukację muzyczną, stopniowo rozszerzały się i na inne dziedziny. Największym dorobkiem jest uruchomienie programu Mały Kolberg, którego celem jest przede wszystkim aktywizacja osób ze środowisk, w których jest utrudniony dostęp do kultury. W każdym z tych działań edukacja na temat Konwencji i jej treści odgrywa istotną rolę [<http://www.akademiakolberga.pl/project/malykolberg/>].

Ważnym krokiem było w roku 2016 uruchomienie przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego w ramach istniejącego programu *Dziedzictwo kulturowe – kultura ludowa i tradycyjna* specjalnego priorytetu o charakterze pilotażowym. Jego cele zostały określone w następujący sposób:

wspieranie procesu transmisji w obrębie danej wspólnoty kulturowej, przejawiającego się w bezpośrednim przekazie wiedzy, umiejętności, funkcji – ze szczególnym naciskiem na ich unikatowość, bądź zagrożenie zanikiem. Istotnym jest przy tym czynnik in situ – przekaz winien odbywać się pomiędzy osobami wywodzącymi się z tej samej wspólnoty i kultury lokalnej, bądź możliwie najbliższej [[http://www.mkidn.gov.pl/media/po2016/dokumenty/20151008Dziedzictwo\\_kulturowe-priorytet\\_3-Kultura\\_ludowa\\_i\\_tradycyjna\\_2016.pdf](http://www.mkidn.gov.pl/media/po2016/dokumenty/20151008Dziedzictwo_kulturowe-priorytet_3-Kultura_ludowa_i_tradycyjna_2016.pdf)]

Program cieszył się dużym zainteresowaniem mistrzów, przyznano 32 stypendia twórcom reprezentującym takie dziedziny rzemiosła, jak hafciarstwo (kaszubskie i cieszyńskie), wytwórstwo koronek (igiełkowych, klockowych), krawiectwo strojów ludowych, tkactwo dwuosnowowe, plecionkarstwo, kowalstwo, garncarstwo, snycerstwo i plastyka obrzędowa. Jeden program stypendialny obejmował flisactwo, a pozostałe są związane z przekazywaniem umiejętności muzycznych (gra na dudach, suce biłgorajskiej, bębnoch obręczowych, harmonii pedałowej, cymbałach i skrzypcach) oraz z białym śpiewem<sup>4</sup>. Warunkiem uzyskania rocznego

4 Dane uzyskane od Doroty Ząbkowskiej z Departamentu Narodowych Instytucji Kultury w Ministerstwie Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

dofinansowania była chęć przekazania swojej wiedzy i umiejętności przez mistrzów przedstawicielom młodszych pokoleń, wywodzących się z tych samych społeczności i kręgów kulturowych.

## **Podsumowanie**

Ratyfikacja przez Polskę Konwencji UNESCO z 2003 roku okazała się być wyzwaniem organizacyjnym dla instytucji odpowiedzialnych za wdrożenie jej postulatów. Ważną rolę odegrało środowisko naukowe, w tym członkowie i członkinie Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Wszystkie wspomniane wyżej działania na rzecz upowszechniania wiedzy dotyczącej ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego można podzielić na trzy grupy. Do pierwszej grupy zaliczam prowadzenie badań naukowych dokumentujących procesy transformacji dziedzictwa kulturowego oraz rejestrację zachodzących zmian [Czerwińska 2012; Drożdż 2012; Grozdew-Kołacińska, Wosińska 2012; Pieńczak 2012]. Drugą grupę stanowią studia teoretyczne nad redefinicją takich kluczowych pojęć, jak samo dziedzictwo kulturowe, tradycja, kultura tradycyjna oraz folklor, którym towarzyszą ważne refleksje natury metodologicznej [Mokrzan, Songin-Mokrzan 2012: 5–18]. Ostatnia grupa to działania na rzecz udostępniania wiedzy, edukowanie w zakresie dziedzictwa kulturowego oraz animacja różnych grup odbiorców w oparciu o zgromadzone zasoby wiedzy [Grozdew-Kołacińska 2014].

Ważnym elementem pozostają konsultacje społeczne i docieranie do grup lokalnych, będących bezpośrednimi spadkobiercami lokalnych tradycji kulturowych, i informowanie ich o możliwościach wykorzystania Konwencji dla celów promocyjnych, dokumentacyjnych i edukacyjnych.

Na pewno dużym wyzwaniem dla środowiska naukowego w najbliższym czasie będzie prowadzenie systematycznych i kompleksowych badań nad poszczególnymi zjawiskami, o których wspomina Konwencja. Z tym jest też związana kwestia kształcenia specjalistów, którzy wyposażeni w odpowiednie kompetencje będą potrafili dokumentować zjawiska z zakresu niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz wspomagać społeczności lokalne we wszelkich formach ochrony i edukowania w tym zakresie. Ważną kwestią pozostaje uruchomienie studiów podyplomowych

lub przygotowanie specjalizacji na studiach etnologicznych, których absolwenci posiadaliby wiedzę i umiejętności prowadzenia badań, konsultacji społecznych oraz opracowywania systemów ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Mamy nadzieję, że prezentując nasz tom<sup>5</sup> w całości poświęcony zagadnieniu niematerialności dziedzictwa, także Polskie Towarzystwo Ludoznawcze przyczynia się tym samym do budowania refleksji nad niematerialnym dziedzictwem, w jaki sposób je opisywać i chronić, a wreszcie – w jaki sposób zachęcać kolejne pokolenia do zastanawiania się nad tym, co nas otacza i co stanowi o naszej tożsamości: osobistej, lokalnej i regionalnej.

## Bibliografia

### **Brzezińska Anna Weronika**

**2013:** *Reifikacja dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO z 2003 roku.* „Nauka”, nr 1, s. 109–128.

### **Brzezińska Anna Weronika, Schreiber Hanna, Smyk Katarzyna**

**2013:** *Warsztaty dla ekspertów organizacji pozarządowych i instytucji kultury w sprawie Konwencji UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku Lublin, 25–26 października 2012 roku. Sprawozdania.* [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona.* Red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin–Warszawa, s. 353–367.

### **Czerwińska Kinga**

**2012:** *Umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym.* <http://www.ptl.info.pl/?p=3224> [ostatni dostęp: lipiec 2016].

### **Drożdż Anna**

**2012:** *Spoleczne zwyczaje, rytuały oraz uroczystości świąteczne.* <http://www.ptl.info.pl/?p=3224> [ostatni dostęp: lipiec 2016].

---

5 Podsumowaniem działań podejmowanych przez Towarzystwo jest nie tylko ten tom, ale i wystawa przygotowywana we współpracy z Muzeum Etnograficznym we Wrocławiu (Oddział Muzeum Narodowego) pt. *Niematerialne dziedzictwo regionu i skarby europejskiej kultury tradycyjnej*, której pomysłodawczynią i kuratorką jest Hanna Golla.

**Grozdew-Kołacińska Weronika**

**2014:** *Cele „Raportu”*. [W:] *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*. Red. W. Grozdew-Kołacińska. Warszawa, s. 12–39.

**Grozdew-Kołacińska Weronika, Wosińska Małgorzata**

**2012:** *Sztuki widowiskowe*. <http://www.ptl.info.pl/?p=3224> [ostatni dostęp: lipiec 2016].

**Jasiewicz Zbigniew**

**2013** *Przedmiot i funkcje Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Spojrzenie etnologa*. [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 51–63.

**Konwencja...**

**2003:** *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.* [W:] *Dziennik Ustaw*, 2011, nr 172, poz. 1018.

**Mokrzan Michał, Songin-Mokrzan Marta**

**2012:** *Artikulacje lokalności. Konwencja UNESCO dotycząca ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego jako praktyka dyskursywna*. „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 2 (17), s. 5–18.

**Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy...**

**2015:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacje – zagrożenia*. *Intangible Cultural Heritage: Scope – Identification – Threats*. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa.

**Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła...**

**2013:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona: Intangible Cultural Heritage: Origins – Values – Protection*. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa.

**Pieńczak Agnieszka**

**2012:** *Wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata*. <http://www.ptl.info.pl/?p=3224> [ostatni dostęp: lipiec 2016].

**Ratajski Sławomir**

**2013:** *Koncepcja ochrony dziedzictwa niematerialnego w Konwencji UNESCO*. [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 21–34.

**Schreiber Hanna**

**2005:** *Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. „Stosunki Międzynarodowe – International Relations”, nr 3–4, s. 169–187.

**Strony internetowe**

[http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Krajowa\\_inwentaryzacja/](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/) [ostatni dostęp: lipiec 2016].

[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/system\\_ochrony\\_w\\_Polsce/struktura\\_administracyjna/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/system_ochrony_w_Polsce/struktura_administracyjna/) [ostatni dostęp: lipiec 2016].

<http://www.unesco.pl/komunikacja-i-informacja/pamiec-swiata/> [ostatni dostęp: lipiec 2016].

<http://www.akademiakolberga.pl/project/malykolberg/> [ostatni dostęp: lipiec 2016].

[http://www.mkidn.gov.pl/media/po2016/dokumenty/20151008Dziedzictwo\\_kulturowe-priorytet\\_3-Kultura\\_ludowa\\_i\\_tradycyjna\\_2016.pdf](http://www.mkidn.gov.pl/media/po2016/dokumenty/20151008Dziedzictwo_kulturowe-priorytet_3-Kultura_ludowa_i_tradycyjna_2016.pdf) [ostatni dostęp: wrzesień 2016].

[www.snutki2013.blogspot.com](http://www.snutki2013.blogspot.com) [ostatni dostęp: wrzesień 2016].

[www.perebory2013.blogspot.com](http://www.perebory2013.blogspot.com) [ostatni dostęp: wrzesień 2016].

[www.klocki2014.blogspot.com](http://www.klocki2014.blogspot.com) [ostatni dostęp: wrzesień 2016].

**DZIEDZICTWO NIEMATERIALNE  
RÓŻNORODNOŚĆ ZJAWISK**

**Piotr Grochowski**  
**Katedra Kulturoznawstwa**  
**Wydział Filologiczny**  
**Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu**

## **Polskie pieśni pielgrzymkowe i kalwaryjskie**

**Streszczenie:** W artykule tym podjęto próbę opisu pieśni pielgrzymkowych, jako specyficznego gatunku tekstów wykonywanych przez pielgrzymów w trakcie wędrówki i podczas pobytu w sanktuariach. W pierwszej części omówiono dotychczasowe sposoby definiowania pieśni pielgrzymkowych oraz przedstawiono propozycję nowej definicji odwołującej się do elementów tekstowych, w których uwidacznia się specyficzny kontekst wykonawczy omawianych utworów. W drugiej części artykułu zaprezentowano szczegółową analizę tekstowych wykładników sytuacji wykonawczej, wskazujących na różne etapy pielgrzymki i różne działania pielgrzymów. Ostatnia część poświęcona jest analizie funkcji pieśni pielgrzymkowych w kontekście teorii procesów społecznych Victora Turnera. Analizy prowadzą do wniosku, że w szerszej perspektywie główna funkcja pieśni pielgrzymkowych polegała na kreowaniu określonych zachowań i sposobów myślenia pielgrzymów oraz na ochronie i stabilizowaniu podstawowych struktur społecznych, które na czas pielgrzymki ulegały zawieszeniu bądź rozluźnieniu.

**Słowa kluczowe:** religijność ludowa, katolicyzm, pielgrzymki, kalwarie, pieśni pielgrzymkowe

### **Polish Pilgrimage Songs**

**Abstract:** The paper describes songs performed by pilgrims on their way to sanctuaries and during their stay there, presenting them as a specific genre of texts. In the first part of the paper, the author discusses the way pilgrimage songs were understood in earlier works. Furthermore, he proposes their new definition, referring to these elements of the texts which demonstrate the specific context in which the songs were performed. In the second part of the paper, the author analyses in detail textual signs which indicate various activities undertaken by pilgrims and refer to the stages of their journey. Finally, he focuses on the functions of pilgrimage songs and analyses them in the context of Victor Turner's theory of ritual process. The conclusion of the analysis is that in a broad perspective, the main function



of these songs was to create certain behaviours and ways of thinking, as well as to protect and stabilise the fundamental social structures which were temporarily loosened or suspended during pilgrimage.

**Key words:** folk religion, Catholicism, pilgrimage, Calvary, pilgrimage songs

## Wprowadzenie

Polskie pieśni pielgrzymkowe i kalwaryjskie to grupa utworów, które z kilku powodów zasługują na uwagę badaczy kultury. Po pierwsze, podobnie jak samo zjawisko pielgrzymowania i zwyczaj obchodzenia drózek kalwaryjskich, mają one długą i bogatą tradycję, stanowiąc tym samym istotny element naszego niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Po drugie, należą one do tych zasobów tradycji, które obecne są we współczesnych praktykach kulturowych, choć oczywiście uległy i nadal ulegają daleko idącym przekształceniom. Jak słusznie zauważa Jolanta Ługowska, pielgrzymi odprawiający nabożeństwa drózkowe, „podtrzymując dawne zwyczaje i formy zachowania w miejscu uznanym za święte, stanowią żywe ogniwo łączące tradycję ze współczesnością” [Ługowska 1999: 78]. Sytuacja taka wywołuje zarazem wiele pytań o sposoby odczytywania i funkcjonowania niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w obliczu dynamicznych zmian dotyczących istotnych w tym kontekście sfer komunikacyjnych i światopoglądowych. Po trzecie, tradycyjne pieśni pielgrzymkowe i kalwaryjskie pełniły niezwykle ważne funkcje w obrębie praktyk pątnicznych, w związku z czym ich analiza może przyczynić się do lepszego zrozumienia istotnych aspektów fenomenu pielgrzymowania. Po czwarte wreszcie, z punktu widzenia folklorystyki utwory śpiewane przez pątników stanowią bardzo ciekawy, a zarazem słabo rozpoznany gatunek folkloru religijnego. Gatunek ten sytuuje się na pograniczu ustności i piśmienności, genetycznie przynależąc do tradycji popularnej, pisanej poezji religijnej, która jednak w znacznej mierze uległa procesowi folkloryzacji. Dokładniej rzecz ujmując, pieśni pielgrzymkowe funkcjonowały dawniej właściwie w trzech paralelnych i przenikających się obiegach. W przekazie ustnym odbywała się transmisja melodii, a częściowo także tekstów. Te ostatnie bowiem były zarazem powszechnie publikowane w postaci małych śpiewników lub druków ulotnych, które kupo-

wane przez pątników jako pamiątka z miejsca świętego, stanowiły istotne wsparcie w procesie memoryzacji pielgrzymkowego repertuaru. Uzupełnieniem tych dwóch trybów rozpowszechniania były zeszyty, w których ręcznie przepisywano teksty pieśni [zob. Niebrzegowska-Bartmińska 2011: 592].

W prezentowanym artykule skoncentruję się przede wszystkim na dwóch ostatnich aspektach śpiewów pątnicznych. Najpierw chciałbym dokonać swego rodzaju genologicznej diagnozy, która ma nakreślić pejzaż zjawisk związanych z interesującymi mnie zagadnieniami, a także wskazać, jak można opisać pieśń pielgrzymkową (kalwaryjską) w sensie gatunkowym. Następnie przeprowadzę bardziej szczegółowe analizy pieśni, których celem będzie wskazanie pewnych zależności pomiędzy specyficznymi właściwościami śpiewanych tekstów a pielgrzymką, jako kompleksem określonych działań, a także szerszym kontekstem pewnych praktyk i procesów społecznych. Moje rozważania skupiać się będą przede wszystkim na tekstach dawnych (tradycyjnych), które jednak w niektórych miejscach i sytuacjach (kalwarie, misteria Męki Pańskiej i Pogrzebu Matki Boskiej) są jeszcze wykonywane współcześnie. Na uboczu pozostawiam kwestię nowych pieśni pielgrzymkowych, które w zakresie stylistyczno-kompozycyjnym w żaden sposób nie kontynuują, czy nawet nie odwołują się do repertuaru tradycyjnego; będą one przywoływane jedynie okazjonalnie, jako kontekst porównawczy. Trzeba również wstępnie wyjaśnić, że pieśni kalwaryjskie są, w moim ujęciu, odmianą (subgatunkiem) pieśni pielgrzymkowych i ze względu na pewne charakterystyczne podobieństwa, generalnie traktuję je łącznie, choć w dalszej części rozważań spróbuję również wskazać istniejące między nimi różnice.

Podstawę materiałową analiz stanowią teksty pochodzące z trzech źródeł: wybranych kolekcji kramarskich druków ulotnych z przełomu XIX i XX wieku znajdujących się w zasobach polskich bibliotek i archiwów<sup>1</sup>,

---

1 Ze względu na problemy z identyfikacją druków ulotnych poprzez ich tytuły i daty wydania w odnośnikach zastosowałem skróty odsyłające do zestawu źródeł umieszczonego na końcu artykułu. W badaniach wykorzystano następujące kolekcje druków ulotnych: kolekcja ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej, zbiór „Pieśni kościelne, ludowe” (sygn. 2305 I, dalej skrót BJ); kolekcja ze zbiorów Biblioteki Narodowej – Oddział Dokumentów Życia Społecznego, „Pieśni kościelne i religijne” (sygn. XX B2t, dalej skrót BN); kolekcja zgromadzona w archiwum Muzeum Etnograficznego w Krakowie (dalej skrót MEK). Liczby po skrótach oznaczają numer druku w obrębie danej kolekcji.

opracowanego przez ojca Augustyna Chadama *Śpiewnika kalwaryjskiego* [1984] oraz zapisów etnograficznych zgromadzonych w Archiwum Etnolingwistycznym UMCS, które zostały wydane w lubelskim tomie serii *Polska pieśń i muzyka ludowa* [2011].

### **Status gatunkowy pieśni pielgrzymkowych i kalwaryjskich**

Próba genologicznej charakterystyki pieśni pielgrzymkowych i kalwaryjskich może być przeprowadzona z różnych perspektyw, z wykorzystaniem kilku odmiennych kategorii wyróżniających.

Pierwszą z nich jest perspektywa funkcjonalna z naczelną kategorią sytuacji wykonawczej. W tym ujęciu interesujące nas pieśni ujmowane są po prostu jako wszystkie utwory słowno-muzyczne, powszechnie śpiewane w trakcie pielgrzymek i obchodzenia drózek kalwaryjskich. Ujęcie takie stosowane jest bardzo często przez wydawców śpiewników, którzy pod hasłem „pieśni pielgrzymkowe / kalwaryjskie” umieszczają teksty zróżnicowane zarówno pod względem tematycznym, jak i stylistyczno-kompozycyjnym. Praktyka taka jest powszechna zwłaszcza w przypadku publikacji o charakterze użytkowym, zawierających pieśni, które w intencji wydawcy mają być przede wszystkim przydatne w trakcie wędrówki, a zarazem w jakiś sposób atrakcyjne dla dzisiejszego pielgrzyma. Współczesne śpiewniki pielgrzymkowe zawierają więc często także pieśni oazowe, maryjne czy patriotyczne [Niebrzegowska-Bartmińska 2011: 592]. Podobne podejście stosowane jest jednak także w przypadku wydawnictw gromadzących dawniejsze teksty. Wspomniany *Śpiewnik kalwaryjski* [1984], prócz specyficznych pieśni śpiewanych na kalwariach lub w drodze do nich, zawiera pokaźną liczbę innych tekstów religijnych, które niewątpliwie mogły być wykonywane przez pielgrzymów w różnych momentach ich peregrynacji. Z kolei w broszurze zatytułowanej *Śpiewniczek kalwaryjski. Pieśni przy zwiedzaniu drogi krzyża w kalwarii pod Wilnem* [BN 01] zaskakujący jest brak typowych pieśni kalwaryjskich, zamiast których pojawiają się wyłącznie znane pieśni pasyjne (np. *Już Cię żegnam Najmilszy Synu Chrystusie; Rozmyślajmy dziś wierni chrześcijanie; Ach mój Jezu, jak Ty klęczysz*). W takim ujęciu zarówno nowe, jak i tradycyjne pieśni pielgrzymkowe / kalwaryjskie trudno traktować w kategoriach gatunku ze względu na ich duże zróżnicowanie

tematyczno-strukturalne. Jest rzeczą dość oczywistą, że w trakcie dawnych i współczesnych pielgrzymek mogły i mogą, być używane różne gatunki pieśni (na przykład pieśni pasyjne, maryjne, do świętych, hymny, litanie, pieśni pokutne, dziękczynne, pochwalne itd.) [zob. Górecki 1994: 92–96, 197], a tym samym tak rozumiana pieśń pielgrzymkowa stanowi zjawisko ponadgatunkowe, a zarazem – w szerszej perspektywie – swego rodzaju fenomen kulturowy (podobnie jak na przykład piosenka turystyczna czy piosenka aktorska), którego wyznaczników należy szukać nie w samych tekstach czy melodiach, ale w kontekście wykonawczym.

W innym ujęciu badacze podejmują próby opisu pieśni pielgrzymkowych / kalwaryjskich w perspektywie strukturalnej, z zastosowaniem kilku kategorii ujmujących najbardziej charakterystyczne właściwości tekstów. Głównie wskazuje się na ich długość, a zarazem rytmiczność oraz, stanowiące ważny element, powtórzenia refrenowe. Ważną cechą jest także częste występowanie otwartej kompozycji składankowej, która polega na swoistej żonglerce motywami i formułami modlitewnymi, zestawianymi na zasadzie kolekcji tematycznych (na przykład wyliczanie prób i podziękowań, rodzajów grzechów, chorób, które zostały wyleczone). Kompozycja taka umożliwia stosunkowo łatwe wydłużanie tekstu poprzez dodawanie kolejnych zwrotek, w których wymianie ulega jedynie kilka słów, wprowadzających nowy motyw z danej kolekcji tematycznej [Bartmiński 1997/1998: 161–165]. Łatwo zauważyć, że w tej perspektywie gatunkowe cechy strukturalne pieśni pielgrzymkowych wynikają z ich uwarunkowań funkcjonalnych. Innymi słowy, gatunek jest swego rodzaju odpowiedzią na wymogi specyficznej sytuacji wykonawczej, która preferuje teksty wypełniające czas długiej wędrówki, a zarazem łatwe do zapamiętania, a nawet możliwe do częściowego śpiewania przez tych, którzy w ogóle nie znają słów. Takie pielgrzymkowe preferencje strukturalne prowadziły do powstawania tekstów o określonych właściwościach, albo też warunkowały modyfikowanie właściwości istniejących tekstów, dopasowywanych do wymogów aktualnej sytuacji wykonawczej. Proces takiej adaptacji gatunkowej pokazał Jerzy Bartmiński na przykładzie pieśni o duszach szukających miejsca wiecznego spoczynku [Bartmiński 1997/1998]. Warto dodać, że taka koncepcja pieśni pielgrzymkowych odnosi się w zasadzie wyłącznie do tekstów tradycyjnych,

ponieważ nowe utwory śpiewane obecnie podczas pielgrzymek, posiadają w większości zupełnie inne cechy strukturalne, co niewątpliwie wynika również z odmiennej sytuacji wykonawczej (powszechna umiejętność czytania, używanie nagłośnienia i gitar jako instrumentów akompaniujących).

Powyższy model opisu gatunkowego pieśni pielgrzymkowych i kalwaryjskich jest jednak, w moim przekonaniu, niewystarczający. Owszem, wskazuje on na te cechy, które są niewątpliwie typowe dla interesującej nas grupy utworów, jednak dość powszechnie występują również poza nią (na przykład w wielu pieśniach maryjnych czy pasyjnych). Powodem tego jest fakt, iż warunkująca opisywany wyżej kształt tekstów sytuacja wykonawcza charakterystyczna była nie tylko dla pielgrzymki, a tym samym strukturalne cechy „pielgrzymkowe” można odnaleźć, na przykład, w pieśniach o śmierci śpiewanych podczas tzw. pustych nocy. Zauważalna jest również wyraźna tendencja, polegająca na włączaniu pieśni pielgrzymkowych do repertuarów właściwych innym sytuacjom wykonawczym, na przykład nabożeństwom majowym, zmianie tajemnic żywego różańca czy peregrynacjom obrazu Matki Boskiej [Niebrzegowska-Bartmińska 2011: 593]. Ostatecznie stosowanie opisu strukturalnego sprawia, że granice gatunku pozostają nieostre i szeroko zakreślone, a tym samym mogą obejmować wiele pieśni religijnych, które zapewne nierzadko były śpiewane przez pątników, jednak nie mają pewnych cech właściwych wyłącznie tekstom śpiewanym na pielgrzymkach i kalwariach.

Jako sposób rozwiązania tego problemu, chciałbym zaproponować węższą definicję tradycyjnych pieśni pielgrzymkowych / kalwaryjskich i opis gatunku z perspektywy łączącej strukturalne i tematyczne właściwości tekstów. Wcześniej jednak trzeba podkreślić, że sam opis tematyczny prowadziłby niewątpliwie na manowce. W repertuarze polskich pieśni pielgrzymkowych i kalwaryjskich w zasadzie nie ma utworów, których centralnym tematem byłoby samo pielgrzymowanie do sanktuariów czy na kalwarię<sup>2</sup>. Można natomiast wyróżnić trzy zasadnicze grupy tematyczne,

---

2 Pojawiające się sporadycznie w repertuarze pielgrzymkowym rozbudowane pieśni narracyjne o cudach doznawanych przez pielgrzymów w miejscach świętych [zob. *Polska pieśń...* 2011: 608–610], należy zaliczyć raczej do wierszowanych legend lub pieśni nowiniarskich [zob. Grochowski 2010: 269–270].

koncentrujące się odpowiednio na postaciach Chrystusa, Matki Boskiej oraz świętych; ta ostatnia grupa tekstów jest przy tym najmniej liczna. Tradycyjne pieśni pielgrzymkowe nie mogą być więc ujmowane jako pieśni „o pielgrzymowaniu”. Jednakże kluczem do proponowanej przeze mnie tematyczno-strukturalnej koncepcji gatunku jest fakt, iż we wszystkich omawianych utworach sama sytuacja pielgrzymowania podlega stematyzowaniu poprzez wprowadzenie charakterystycznych motywów, które proponuję określić jako **tekstowe wykładniki pielgrzymkowej sytuacji wykonawczej**.

Specyfika kompozycyjna wielu polskich pieśni religijnych polega na tym, że główny temat jest w nich realizowany poprzez wykorzystanie i uaktualnianie w kolejnych strofach pewnego zestawu typowych strategii i środków retorycznych, które w obrębie jednego tekstu mogą być względnie jednorodne, ale mogą być też w różny sposób łączone. Tak więc zarówno pieśni o Chrystusie, jak i pieśni maryjne oraz pieśni do świętych zazwyczaj komponowane są z pięciu rodzajów formuł retorycznych<sup>3</sup>, a mianowicie formuł pokutnych (wyrażanie żalu za grzechy), formuł błagalnych (różnego rodzaju prośby kierowane do postaci świętych), formuł dziękczynnych (wyrażanie wdzięczności z powodu otrzymanych łask), formuł pochwalno-kontemplacyjnych (refleksja nad działaniami i cechami postaci świętych) oraz formuł informacyjnych (przekazywanie informacji o życiu świętych postaci, często ujęte w formę mikronarracji obejmujących jedną czy dwie strofy). Zasadniczą cechą pieśni pielgrzymkowych i kalwaryjskich, która w tym ujęciu odróżnia je od pozostałych pieśni religijnych, jest obecność wspomnianych tekstowych wykładników sytuacji wykonawczej. Owe wykładniki mogą być przy tym zarówno wkompono-

3 Pojęcie formuły retorycznej traktuję tu bardzo szeroko i rozumiem je jako pewne ogólne, utrwalone w tradycji strategie i sposoby wyrażania określonych treści. Np. temat męki Chrystusa może być realizowany nie tylko za pomocą narracji informacyjnej, ale też poprzez formuły pokutne (żał z powodu ludzkich grzechów, za które Chrystus umiera na krzyżu), dziękczynne (wyrażanie wdzięczności za poświęcenie się Chrystusa), błagalne (prośba o odpuszczenie grzechów, za które Chrystus umiera) czy kontemplacyjne (rozpamiętywanie poszczególnych etapów męki). Trzeba przy tym dodać, że tak rozumiane formuły retoryczne w omawianych przypadkach dość często przyjmują postać formuł słownych w ścisłym znaczeniu, czyli takim, jakie przypisuje się temu terminowi w badaniach nad literaturą ustną [zob. Bartmiński 1975].

wane w niektóre z wyróżnionych powyżej formuł retorycznych, mogą też jednak przybierać postać osobnych segmentów kompozycyjnych, tworząc kolejny rodzaj formuł odnoszących się do samej sytuacji wykonania pieśni (metawykonawczych).

### **Tekstowe wykładniki sytuacji wykonawczej**

W dalszej części rozważań chciałbym przedstawić bardziej szczegółową analizę pieśni pielgrzymkowych, skupiając się przede wszystkim na wspomnianych tekstowych wykładnikach sytuacji wykonawczej oraz ich funkcjach w odniesieniu do rzeczywistości pozatekstowej. W analizie tej będę zarazem dążył do rekonstrukcji wzorcowego układu owych elementów, odzwierciedlającego w przybliżeniu chronologiczny i strukturalny porządek działań pielgrzymów. W modelowej wersji ów pielgrzymkowy „scenariusz” zawarty w tekstowych wykładnikach sytuacji wykonawczej obejmuje następujące elementy, które można podzielić na dwie zasadnicze grupy:

#### **1. Elementy odnoszące się do momentów poprzedzających wyjście na pielgrzymkę lub do całej sytuacji pielgrzymowania:**

- wskazanie celu pielgrzymki i podkreślenie popularności oraz rangi miejsca pielgrzymkowego

Tam jest wielce sławna Góra Kalwaryjska,  
Że wiele pątników, że wiele pątników  
Na nią się tam ściąga [BJ 225].

Tu ludzie gromadami, ciśniemy się tłumami, [...]  
Idą z Węgier, z Podola, na których ciężka dola, [...]  
Idą różne kaleki, nie trzeba im apteki, [...]  
Głusi, ciemni i niemowy, odchodzą do domu zdrowi [BJ 208].

- zapowiedź pielgrzymki lub zachęta / wezwanie do pielgrzymowania

Na Kalwarię pójdę, tam się cieszyć będę,  
Mękę Jezusową, Mękę Jezusową  
Rozmyślać tam będę [BJ 225].

Ach pospieszmy, nie mieszkaćmy, ku Jeruzalem,  
A tam wszyscy zobaczymy Jezusa z żalem,  
Jezus tam był na krzyżu rozciągniony  
I umęczony [MEK 46].

Pójdźcie ku mnie dzieci, póki czas macie,  
Bom jest wasza matka, to mnie nawiedźcie [BN 17].

- prośba o szczęśliwą drogę

Matko Chrystusowa, użyż Twej miłości,  
Byśmy pątniczkowe, byśmy pątniczkowe  
Wnet do Ciebie doszli [BJ 225].

Użał się nad nami, nad pielgrzymią drogą,  
swym matczynym okiem ratuj nas przed trwogą [*Polska pieśń...*  
2011: 614].

- pożegnanie z domownikami

Żegnamy swych domowników,  
Jako Twoich służebników [BN 8a].

Domy swoje opuszczamy,  
Na tę górę pospieszamy [BJ 208].

Żony mężów, a mężowie żony pozostawiali,  
Na Kalwarię do Ciebie jak najprędzej się brali [MEK 20].

- wskazówki dotyczące trudów związanych z wędrówką

Chociaż ci różne przeszkody stają do tej drogi,  
Nieraz i nie ma pogody, tyś w pieniądź ubogi,  
Nie zrażaj się tym, człowiecze,



Chociaż słońce bardzo piecze,  
Tylko idź ochotnie [*Śpiewnik kalwaryjski* 1984: 257].

Ani żeśmy niewygody, ni trudów ważyli,  
Ażebyśmy jak najprędzej pod Kodeńskim stanęli [BN 3a].

Na zimne wiatry nic nie zważajcie,  
Miłością Bożą się zagrzewajcie. [...]   
Choć dogrzewają słońca promienie,  
Pamiętaj proszę na swe zbawienie [*Śpiewnik kalwaryjski* 1984: 171–172].

- wskazówki dotyczące zachowania podczas wędrówki i pobytu w sanktuarium, zwłaszcza śpiewania pieśni

A gdy w drogę pójde, pieśni śpiewać będę,  
Zdrowaś bądź Maryja, niebieska lilija,  
Tak serce podźwignę [BJ 225].

Z ludźmi, których w życiu naszym nigdyśmy nie znali,  
Będziem chodzić i nocować wspólnie, będziem śpiewała [MEK 20].

Dobranoc, Panienczko, Jezusowa Mateczko,  
gdy się spać już zabieramy, w kompaniji śpiewamy [*Polska pieśń...* 2011: 617].

## 2. Elementy odnoszące się do poszczególnych etapów pielgrzymki:

- dotarcie do miejsca, z którego po raz pierwszy widać cel pielgrzymki

Z wielką naszą radością na tym miejscu stajemy,  
Skąd Twój święty przybytek już oglądać możemy [*Śpiewnik kalwaryjski* 1984: 396].

Już ci stoimy na miejscu, skąd Twój klasztor widzimy.  
Jak królowej nieba, ziemi niski pokłon składamy [BN 3a].

Już ci stajemy na miejscu, skąd Twój kościół widzimy,  
Przed którym tu wszyscy krzyżem na ziemię upadamy [MEK 20].

- przybycie do sanktuarium i powitanie świętej postaci

Witamy Cię teraz, gdyśmy tu przybyli,  
Błogosław nam nasza Matko miła,  
Bo nadeszła powitania chwila,  
O Kodeńska Mario [BN 3a].

Witaj, Maryjo, cudami wstawiona,  
Tyś dla każdego potężna obrona,  
Patrz na nas wszystkich, do Ciebie idących,  
Twe święte miejsca chętnie zwiedzających [*Śpiewnik kalwaryjski*  
1984: 403].

- wskazówki dotyczące pobytu i zachowania pielgrzymów w sanktuarium lub na kalwarii oraz ważne informacje na temat miejsca pielgrzymkowego

Słuchaj pilnie i uważaj twoich przewodników,  
Mękę Jezusa rozważaj, szanowny pątniku,  
Natęż słuchu, bierz do głowy  
Życie Matki Chrystusowej [*Śpiewnik kalwaryjski* 1984: 258].

Godziny słodko każdemu spływają,  
Bo nawet w nocy nie śpią, lecz śpiewają.  
Miło dla serca, miło dla duszy,  
Wszędzie śpiewają, gdzie się człowiek ruszy [...]  
I przed Obrazem Cudownym w Kaplicy  
Padają na twarz stroskani pątnicy [*Śpiewnik kalwaryjski* 1984: 405].

Tam są piękne dróżki, gdzie można obchodzić,  
Mękę Jezusową, Mękę Jezusową  
W kaplicach nawiedzić.  
Kaplice są śliczne, pięknie sfundowane,  
Pięćdziesiąt ich i pięć, pięćdziesiąt ich i pięć  
Jest do obchodzenia.  
Jeśli wierzyć nie chcesz, miły chrześcijanie,

Tak je sobie policz, tak je sobie policz  
Potem wspomnisz na mnie.  
Gdy obchodzić będziesz, z uwagą przeczytasz,  
A tak przeczytawszy, a tak przeczytawszy,  
Zmów jeden Ojczy nasz. [...]  
Przed tym domem Bożym, są kamienne schody,  
Dwadzieścia ich i dwa. Dwadzieścia ich i dwa  
Dla ludu wygody. [...]  
Niedaleko stopni jest słup murowany,  
Tam wszyscy poklękną, tam wszyscy poklękną  
I swe skłonią głowy [BJ 225].

Zobaczysz, pielgrzymie, kul szwedzkich tu ślad,  
co z wrażeń możdzierzy leciały jak grad [*Polska pieśń...* 2011: 597].

- modlitwy za członków rodziny, którzy pozostali w domu

Domownikom naszym, Panno, daj, aby zdrowi byli,  
Współ z nami, gdy wrócimy, Ciebie, Matko, wielbili [MEK 20].

Błogosław wszystkich, co się tu zebrali  
i tych, co z dala w domu pozostali [*Polska pieśń...* 2011: 602].

- pożegnanie z sanktuarium / świętą postacią i powrót do domu

Ale nasi przewodnicy dzisiaj do nas mówili,  
Byśmy od Ciebie odeszli, a do domu wrócili [*Śpiewnik kalwaryjski*  
1984: 254].

Żegnamy Cię teraz, gdy już odejść mamy,  
Błogosław nam nasza Matko miła,  
Bo nadeszła pożegnania chwila,  
O Kodeńska Maryja [BN 3a].

Już od Ciebie pożegnany na drogę wychodzę,  
Do Twej macierzyńskiej obrony wcale się poręcę [MEK 45].

Żegnamy i ten Twój klasztor wspaniały,  
Gdzie nasze nogi tutaj w nim stały [MEK 10].

Poczekaj dziecię, gdy chcesz odejść, dam ci na drogę pas,  
Żebyś do swoich domowych szczęśliwie przyszedł w czas.  
To będzie twe ukazanie,  
Że im niesiesz pożegnanie,  
Ode mnie Matki twej [MEK 45].

W omawianych tekstach wskazane powyżej wykładniki sytuacji wykonawczej mają oczywiście charakter fakultatywny, w tym sensie, że występują one w różnym natężeniu oraz różnych konfiguracjach, i trudno byłoby znaleźć przykład pieśni realizującej opisany układ modelowy. Można nawet dostrzec wyraźną tendencję do tworzenia pieśni skupionych na poszczególnych sekwencjach działań pielgrzymów, a tym samym przeznaczonych do śpiewania w określonych momentach pielgrzymki. Tendencję tę dostrzegła Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska [2011], która – omawiając repertuar lubelskich pieśni pielgrzymkowych – wyróżniła w nim następujące grupy: pieśni-wezwania, pieśni śpiewane w drodze do sanktuarium, pieśni śpiewane w sanktuarium (prośby i podziękowania), pieśni opowiadające o objawieniach i cudach, pieśni zapowiadające koniec pielgrzymki oraz tak zwane pieśni na dobranoc, śpiewane przez pielgrzymów przed udaniem się na spoczynek.

Przeprowadzone przeze mnie badania na szerszym, ogólnopolskim materiale potwierdzają, ale zarazem – jak widać – nieco modyfikują i uzupełniają powyższą charakterystykę. Przede wszystkim wskazują one na to, że w poszczególnych grupach pieśni pielgrzymkowych mogą okazjonalnie pojawiać się odmienne różnego typu formuły retoryczne oraz rozmaite wykładniki sytuacji wykonawczej. Czyli na przykład, w pieśniach śpiewanych w drodze do sanktuariów znajdujemy elementy wezwań, prośb, podziękowań czy informacji o cudach i objawieniach. Z drugiej strony, istnieje pewna grupa tekstów, które wykorzystują bardzo szeroki zestaw wyróżnionych wcześniej wykładników. Trudno więc przypisać takie utwory do którejś ze wskazanych grup, ponieważ odnoszą się one do wielu aspek-

tów i momentów pielgrzymowania, równocześnie zawierając bardziej lub mniej szczegółowy, ale kompletny „scenariusz” pielgrzymki. Przykładem takich tekstów mogą być choćby pieśni o incipitach *Chcesz, człowiecze, łaski doznać* [Śpiewnik kalwaryjski 1984: 257], *Sieroty zebrane, idźmy do Matki* [Śpiewnik kalwaryjski 1984: 355] czy *Witamy Cię, Kalwaryjo, miejsce święte, wybrane* [Śpiewnik kalwaryjski 1984: 427].

Przeprowadzona przeze mnie analiza przebiega w poprzek wyróżnionych przez Niebrzegowską-Bartmińską grup funkcjonalno-tematycznych i prowadzić ma do zarysowania ogólnego modelu polskich pieśni pielgrzymkowych. Z analizy tej wypływa następujący wniosek. Otóż posługując się kategorią tekstowych wykładników sytuacji wykonawczej, można dość precyzyjnie wyróżnić pewną grupę utworów, które ze względu na obecność w nich wykładników odnoszących się bezpośrednio do sytuacji pielgrzymowania, należy uznać za pieśni pielgrzymkowe w ścisłym i zarazem dość wąskim znaczeniu tego terminu. W ten sposób tradycyjne pieśni pielgrzymkowe jawią się jako wyrazisty gatunek folkloru religijnego i popularnej literatury dewocyjnej, który jednak stanowił tylko pewną część bardzo obszernego repertuaru pieśni śpiewanych podczas pielgrzymek.

### **Charakterystyczne cechy pieśni kalwaryjskich**

Wśród analizowanych pieśni wyraźnie wyróżnia się pewna grupa utworów, które nie do końca mieszczą się w zrekonstruowanym wcześniej modelu. Zawierają one bowiem, co prawda, kluczowe dla omawianego gatunku, tekstowe wykładniki sytuacji wykonawczej, ale innego rodzaju, odwołujące się bowiem do praktyki obchodzenia drózek kalwaryjskich, a nie do szerszego kompleksu działań podejmowanych w trakcie pielgrzymki. Chodzi tu przede wszystkim o zespół pieśni pasyjnych, ukazujących Mękę Pańską w dość wyjątkowej pielgrzymkowo-kalwaryjskiej perspektywie. Ich charakterystyczną cechą jest to, że współwystępują w nich, zająbiają się i przenikają dwa typy narracji. Pierwszy z nich jest „zwykłą” narracją trzecioosobową, opowiadającą o ostatnich dniach i godzinach życia Chrystusa. Drugi zaś tworzy dość osobliwa forma, którą można by określić mianem narracji kalwaryjskiej. Jest ona najczęściej prowadzona w pierwszej osobie liczby mnogiej, choć nierzadko używa się w niej tak-

że pierwszej osoby liczby pojedynczej lub trybu rozkazującego i drugiej osoby liczby pojedynczej. Jest to zarazem zwykle swoista narracja przedstawiająca, a niekiedy nawet przepowiadająca, posługująca się czasem teraźniejszym lub przyszłym, w której mowa jest nie o tym, co zdarzyło się z Chrystusem, ale o tym, co właśnie się dzieje lub zdarzy się za chwilę. Nietypowość takiego ujęcia polega także na tym, że koncentruje się ono nie na postaci Jezusa, lecz na wędrujących za nim pielgrzymach, którzy są, lub za chwilę będą, widzami i świadkami jego pasji.

Przyjdziemy do wieczornika, gdzie Pan Jezus wieczerzał,  
Uczniom Ciało i Krew dając, w żalu się z nimi żegnał [MEK 20].

Idę w drogę mąk okrutnych Jego  
Do ogrojca, skąd go ujrzę pojmanego.  
Z żalem wprzód usłyszę, jak się żegnał z swemi  
Z uczniami miłemi, najukochańszemi [BJ 374].

Pójdźmy za Nim do ogrodu, tam zobaczymy,  
Jak się krwawym potem poci za ludzkie winy.  
Anioł ku niemu przystępuje, Boski dekret oznajmuje,  
Który przyjmuje [MEK 46].

Pójdźmy dalej do Cedronu, jak Go z mostu zrzucają,  
Za najświętszą szyję wiodą, o kamień uderzają [*Śpiewnik kalwaryjski*  
1984: 436].

O, idź tylko dalej z płaczem serca twego,  
Abyś ucierpienia Jezusa miłego  
Widząc, słysząc odtąd do Annasza,  
Jak biją i szarpią, prowadzą Jezusa [BJ 374].

Pójdźmy dalej, jak Go włóczą i nogami kopają,  
Z mostu w rzekę wrzucając, gwałtownie w wodę pchają [MEK 20].

I my też postąpmy córki i synowie,  
Adama i Ewy nędzni potomkowie,  
Wyżej w górę z boleścią, z żałością,  
Gdzie zdzierają szaty z Jezusa z nagłością [BJ 374].

Jak łatwo zauważyć, taki sposób relacjonowania męki Chrystusa byłby dziwny i niezrozumiały w przypadku „zwykłych” pieśni pasyjnych, jest on bowiem ściśle powiązany ze specyficzną sytuacją wykonywania tych utworów. Warto przy tym zaznaczyć, że ich teksty, z jednej strony, dość precyzyjnie odzwierciedlają topografię kalwarii (poszczególne pieśni są nawet niekiedy poprzedzane uwagami w rodzaju: „idąc od Kajfasza po spoczynku do Piłata” lub „idąc od mostu cedrowej wody ku bramie”); z drugiej strony, mogą być traktowane jako swego rodzaju „instrukcja obsługi” czy może nawet „regulamin” drózek kalwaryjskich. W tym kontekście zrozumiała staje się silna tendencja do stosowania trybu rozkazującego, który służy „projektowaniu” działań pątników, wyznaczając przebieg wędrówki oraz ustalając pewne standardy zachowań w określonych miejscach. Mamy tu jednak także do czynienia z próbą określania norm w zakresie rozumienia oraz przeżywania wydarzeń, w jakich biorą udział pielgrzymi. Chodzi przy tym o wydarzenia ulokowane na dwóch przenikających się planach: śpiewanie pieśni ma doprowadzić do tego, by emocje i refleksje związane z obchodzeniem drózek kalwaryjskich znalazły kontynuację bądź przełożyły się na emocje i refleksje związane ze wspomnianiem wydarzeń biblijnych.

Nieszczęśliwa duszo, która tędy idziesz,  
Bez żalu, bez litości taplając się, śmiejesz,  
Gdzie w łzach brodzić powinnaś w żałości,  
Iż Jezus tak cierpi za twe nieprawości [BJ 374].

Człowiecze z żałością tu pomyśli sobie,  
Spoczniesz, posilisz się, już jest lepiej tobie;  
Jezus pragnie napoju, posiłku,  
Nie dali onemu i w nocy spoczynku [BJ 374].

Z boleścią człowiecze tu pomyśl sobie,  
Jak pod tę górę iść ciężko jest to tobie,  
Choć nie dźwigasz nic, trudno wymówić,  
Jak tam Jezusowi krzyż ciężki było nieść [BJ 374].

Warto odnotować, że „instrukcje” zawarte w przytoczonych powyżej pieśniach z przełomu XIX i XX wieku, znajdują zaskakująco silne odniesienie do rzeczywistych zachowań pątników, utrwalonych w opisach etnograficznych z początku XXI wieku. Kamila Baraniecka, badająca odpust z okazji Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Kalwarii Pałacowskiej, notuje:

gdy otaczający figurę Matki Boskiej członkowie głównej pielgrzymki z zapartym tchem śledzili przekraczanie przez nią rzeki, inni pątnicy chlapali się w tym samym czasie w wodzie lub przepychali z członkami głównej pielgrzymki na kładkach. [...] przy kaplicy rozstawione były kramy z jedzeniem [...] można było wypocząć po trudach wędrówki, posilić się, wymienić uwagi z innymi [Baraniecka 2008: 143–144].

### **Sytuacyjne i kulturowe funkcje pieśni pielgrzymkowych i kalwaryjskich**

Charakterystyka pieśni pielgrzymkowych i kalwaryjskich nie może jednak ograniczać się wyłącznie do strukturalno-tematycznego opisu tekstowych wykładników sytuacji wykonawczej. Wykładniki te, jako kluczowe sygnały statusu genologicznego badanych tekstów, pozostają bowiem w ścisłym związku z pozatekstowymi uwarunkowaniami, stanowiącymi swoiste środowisko naturalne czy system ekologiczny, w którym kształtuje się i funkcjonuje interesujący mnie gatunek. Tak naprawdę, chodzi przy tym o dwa rodzaje uwarunkowań. Pierwsze odnoszą się bezpośrednio do okoliczności wykonywania pieśni, które w konkretnych sytuacjach pełnią określone funkcje modlitewne, informacyjne, dydaktyczno-moralizatorskie, integracyjne, a nawet ludyczne (umilanie czasu długiej i monotonnej wędrówki). Drugie pozostają w związku z szerszymi kulturowymi ramami, w jakich mają miejsce praktyki pątnicze. Specyfikę oraz wzajemne powiązania tych dwóch rodzajów uwarunkowań można wyjaśnić, stosując



koncepcję Victora Turnera, która w moim przekonaniu pozwala dostrzec nowe aspekty zarówno sytuacyjnych, jak i ogólnych funkcji pieśni pielgrzymkowych.

W swoich analizach Turner akcentuje ambiwalentny charakter pielgrzymek, które w jego ujęciu są przykładem procesów społecznych, „obejmując[y]ch” określoną grupę pielgrzymów – ich przygotowania do wyruszenia, zbiorowe doświadczenia z podróży, przybycie do ośrodka pielgrzymkowego, zachowania podczas pobytu i wrażenia z ośrodka oraz podróż powrotną” [Turner 2005: 140]. Odwołując się do koncepcji dynamiki społecznej, badacz ten kładzie zarazem nacisk na, widoczne w różnych perspektywach, napięcie i oscylację pomiędzy strukturalnymi i antystrukturalnymi elementami praktyk pątniczych. Przed wszystkim zauważa, że pielgrzymka, w której obecne są silne tendencje antystrukturalne (brak kierownika i sformalizowanej hierarchii uczestników, „równość” między kapłanami i wiernymi, tworzenie się przejściowej, nieustrukturyzowanej wspólnoty), jednocześnie ze względów praktycznych „wymusza pewien stopień zorganizowania i dyscypliny” [Turner 2005: 143]<sup>4</sup>. Poza tym Turner podkreśla, iż „w miarę jak pielgrzym oddala się od swoich domowych uwikłań strukturalnych, jego droga na jednym poziomie coraz bardziej się sakralizuje, a na drugim sekularyzuje” [Turner 2005: 153]. Rzadka okazja do intensywnych spotkań towarzyskich oraz poznawania świata, a zarazem obecność targów, jarmarków, miejsc rozrywki, wszystko to stanowi swego rodzaju konkurencję i wyzwanie zarówno dla religijnego celu wędrowki, jak i dla elementów jej strukturalnego uporządkowania. Diagnozę taką potwierdzają obserwacje dotyczące polskich kalwarii, a zwłaszcza odbywających się tam obrzędów gromadzących rzesze wiernych [Kubiakowie 1978: 146, 153–154; Ługowska 1999: 89; Baraniecka 2008: 139]. I wreszcie, w szerszej perspektywie Turner zwraca uwagę na to, że pielgrzymki, będąc ludowym żywiołem stanowiącym w istocie

4 Dobrą ilustracją tych rozbieżnych tendencji jest popularna dawniej „instytucja” świeckiego przewodnika pielgrzymki (*śpiwoka*), który organizował i w pewnym sensie nadzorował działania pielgrzymów, jednak jego szczególna pozycja wśród pątników oraz ważna rola nie były w żaden sposób sformalizowane ani oficjalnie legitymizowane przez duchownych [zob. Górecki 1994: 42–53].

pewne wyzwanie dla struktury systemu społeczeństwa klasowego czy feudalnego, w gruncie rzeczy jednak „na dłuższą metę okazują się podtrzymującymi go mechanizmami” [Turner 2005: 190]. Obca jest im bowiem idea „rozsadzenia systemu” czy wytworzenia jakichś form alternatywnych; przeciwnie, chodzi jedynie o pewne ożywienie w obrębie istniejącej społeczno-religijnej ortodoksji, o czasowe jej zawieszenie, a następnie powrót do jej obowiązujących struktur.

Koncepcja Turnera, zastosowana do analizy pieśni pielgrzymkowych, pozwala stwierdzić, że odgrywały one niezwykle ważną rolę, jako swego rodzaju stabilizatory czy regulatory nieco amorficznych i zarazem w pewnym sensie niebezpiecznych (subwersywnych) praktyk pątnicznych. Nie tylko znacząco ułatwiały one samą organizację pielgrzymki, wypełniając czas długich godzin marszu, a zarazem stanowiąc atrakcyjną dla wiernych formę modlitwy. Ich teksty zawierały również takie elementy, które w świetle koncepcji Turnera należy uznać za nośniki zagrożonych czy zawieszonych wartości strukturalnych. Mam na myśli przede wszystkim omawiany wcześniej „scenariusz” pielgrzymki stabilizujący jej przebieg i wyznaczający główne, obligatoryjne punkty działań. W tekstach pieśni mowa jest jednak także o odpowiednich sposobach podejmowania tych działań. Wspomniane formuły dyscyplinujące stoją na straży niepewnej granicy między sakralizacją a sekularyzacją praktyk pątnicznych. W omawianych pieśniach silnie wyeksponowana jest również idea pielgrzymki jako działania czy okresu o charakterze przejściowym. Motywy pożegnania z rodziną, drogi do sanktuarium oraz powrotu do domu, a zwłaszcza formuły modlitw za tych, którzy „pozostali w domach” należy rozumieć nie tylko jako elementy wspomnianego „scenariusza”. Wyrażają one bowiem zarazem bardziej ogólną zasadę, zgodnie z którą już w momencie opuszczenia miejsca zamieszkania, a tym samym uwolnienia się od obowiązujących tam form strukturalnych, zakłada się powrót do nich po określonym czasie. Można więc powiedzieć, że w tym aspekcie pieśni pielgrzymkowe, „programując” w określony sposób działania i kierunek myślenia pątników, mają zapobiegać temu, by pielgrzymki stały się formą ucieczkowych praktyk o charakterze schizmatyckim i przyczyną trwałej dezintegracji struktur społeczno-religijnych.

## Zakończenie

Jak wspominałem na wstępie, zaprezentowana analiza modelu gatunkowego oraz kulturowych funkcji pieśni pielgrzymkowych dotyczy tekstów tradycyjnych. Na zakończenie chciałbym jednak zasygnalizować kilka kwestii związanych z dzisiejszymi praktykami pątnicznymi oraz wyraźnie zmieniającym się repertuarem pieśni śpiewanych podczas pielgrzymek. Warto bowiem postawić pytanie, jak w porównaniu do opisanego modelu kształtują się funkcje nowszych tekstów oraz jakie są uwarunkowania i dalsze perspektywy wypierania tradycyjnego repertuaru przez współczesne piosenki religijne. Czy chodzi wyłącznie o wspomnianą wcześniej zmianę wąsko rozumianego kontekstu wykonawczego (nagłośnienie, akompaniament gitar) lub zmianę w zakresie preferencji estetycznych (gusta pielgrzymów ukształtowane w toku intensywnych kontaktów z popularną muzyką rozrywkową)? Wydaje się, że przyczyny zanikania tradycyjnych pieśni pielgrzymkowych mogą być głębsze i odnosić się nie tylko do ich funkcji sytuacyjnych, lecz także do funkcji kulturowych. Wyraźne zmiany w sposobach i funkcjach współczesnego pielgrzymowania [zob. Pabian 2009; Hajduk-Nijakowska 2011] skłaniają do postawienia hipotezy, iż dzisiaj mamy do czynienia już z innym modelem tekstowego „programowania” działań i sposobów myślenia pątników, w którym zabezpieczanie i podtrzymywanie strukturalnego porządku samej pielgrzymki oraz strukturalnych form pozapielgrzymkowego życia społeczno-religijnego nie jest stawiane na pierwszym miejscu. Posługując się kategoriami Turnera, można by zaryzykować twierdzenie, że współczesne pieśni pielgrzymkowe reprezentują raczej wartości antystrukturalne, kreując atmosferę żywiołowej radości, zabawy i wspomagając tworzenie niezhierarchizowanych wspólnot o zróżnicowanym charakterze (religijnym, narodowym, towarzyskim, turystycznym czy sportowym). Kwestia ta wymaga oczywiście bardziej szczegółowych badań i analizy konkretnego korpusu tekstów.

Osobnym problemem badawczym są przyczyny i uwarunkowania zmian, jakie zachodzą w obrzędach kalwaryjskich. Przede wszystkim mamy do czynienia z zanikiem grupowego śpiewu wiernych w przypadku misterii o względnie krótkiej historii [Kunczyńska-Iracka 1988: 101] oraz z modernizacją repertuaru w przypadku misterii o długiej tradycji [zob.

Baraniecka 2008: 149]. Jest to temat na odrębne studium, w tym miejscu można jedynie stwierdzić, że ze względu na wspomniane wyżej „głębokie” zmiany funkcjonalne, tradycyjne pieśni pielgrzymkowe i kalwaryjskie, wykonywane jeszcze obecnie w niektórych sanktuariach, należą niewątpliwie do zanikających obszarów niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W takiej sytuacji trudno przypuszczać, by w sposób spontaniczny i „naturalny” zostały one przejęte przez kolejne pokolenia młodych pielgrzymów i przetrwały w żywej tradycji.

## Bibliografia

### Baraniecka Kamila

**2008:** *Communitas a intencje pątników – typy uczestnictwa w pielgrzymce. Wielki odpust kalwaryjski Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Kalwarii Pałacowskiej.* „Etnografia Polska”, z. 1/2, s. 137–154.

### Bartmiński Jerzy

**1975:** *Wokół Lordowskiej koncepcji formuły.* „Literatura Ludowa”, nr 6, s. 3–11.

**1997/1998:** *Dusze rzewnie zapłakały. Odmiany gatunkowe pieśni o wędrówce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku.* „Etnolingwistyka”, t. 9/10, s. 149–168.

### Górecki Jan

**1994:** *Pielgrzymki na Górnym Śląsku w latach 1869–1914.* Katowice: Societas Scientiis Favendis Silesiae Superioris – Instytut Górnos Śląski.

### Hajduk-Nijakowska Janina

**2011:** *Tradycje pielgrzymowania do miejsc świętych w kulturze współczesnej.* [W:] *Tradycja w kontekstach kulturowych.* Red. J. Adamowski, M. Wójcicka. Lublin, s. 87–100.

### Kubiakowie Irena i Krzysztof

**1978:** *Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej.* „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3/4, s. 143–160.

### Kunczyńska-Iracka Anna

**1988:** *Misterium Męki Pańskiej w Górcie Klasztornej.* „Polska Sztuka Ludowa”, nr 1/2, s. 93–101.

**Ługowska Jolanta**

1999: *Folklor – tradycje i inscenizacje. Szkice literacko-folklorystyczne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

**Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława**

2011: *Pieśni pielgrzymkowe*. [W:] *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*. T. 4. *Lubelskie*. Red. J. Bartmiński. Lublin, s. 592–622.

**Pabian Barbara**

2009: *Pielgrzymowanie na Jasną Górę – tendencje innowacyjne*. [W:] *Tradycja i współczesność: folklor – język – kultura*. Red. D. Czubala, M. Miczka-Pajestka. Bielsko-Biała, s. 379–388.

**Polska pieśń ...**

2011: *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*. T. 4. *Lubelskie*. Red. J. Bartmiński. Lublin: Instytut Sztuki PAN.

**Śpiewnik kalwaryjski**

1984: *Śpiewnik kalwaryjski*. Oprac. A. Chadam, oprac. muz. M. Michalec, S. Szydełko. Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo „Calvarianum”.

**Turner Victor W.**

2005: *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

**Druki ulotne****BJ 208**

1885: *Pieśń nowa o Najśw. Pannie Maryi Kalwaryjskiej*. Drukiem Fr. Foltyna w Wadowicach [incipit: *Gwiazdo śliczna, wspaniała, Kalwaryjska Marya*].

**BJ 225**

1884: *Pieśń o Najświętszej Pannie Maryi Kalwaryjskiej*. Drukiem Fr. Foltyna w Wadowicach [incipit: *Winszowana wiosna, o niebieski raj*].

**BJ 374**

1888: *Pieśń o męce Pana naszego Jezusa Chrystusa*. Nakładem i drukiem Fr. Foltyna w Wadowicach [incipit: *Już wychodzę w drogę, mąk śmierci Jezusa*].

**BN 01**

1936: *Śpiewniczek kalwaryjski pieśni przy zwiedzaniu drogi krzyża w Kalwarii pod Wilnem*. Zebrał N. Pacyno. Wilno: Drukarnia „Promień”.

**BN 3**

*Pamiętka z Kodnia. Dwie pieśni dla udających się na pielgrzymkę.* Nakładca B. Rychlak. Podl[aska] Druk[arnia] Udz[iałowa] w Siedlcach, [b.r.w., incipit: *Zawitajże o Marjo tu cudami wstawiona*].

**BN 8**

*Pieśń nowa o Najświętszej Marji Pannie cudami słynącej w obrazie kodeńskim w Kodniu.* Wydawca Jan Linkiewicz. Podl[aska] Druk[arnia] Udz[iałowa] w Siedlcach, [b.r.w., incipit: *Witaj w obrazie kodeńskim, o Maryo, Maryo*].

**BN 17**

*Pieśń nowa o Najświętszej Marii Pannie. Śpiewa Ci słowiczek na rajskim dworze.* Nakładca Jan Wacław, Gorajowice. Drukarnia Bracia Skrudlik, Jasło, [b.r.w., incipit: *Śpiewa Ci słowiczek na rajskim dworze, / Pójdę ja go szukać w imię Marii*].

**MEK 10**

*Pieśń nowa o Najświętszej Maryi Pannie Leżańskiej objawionej na Piaszkach.* Drukiem katolickiego wydawnictwa Fr. Orła i Syna we Frydku, [b.r.w., incipit: *Już nam czas nadchodzi, Bracia pielgrzymi*].

**MEK 20**

*Pieśń do N. Marji Panny Kalwaryjskiej.* Nakład Jan Wacław, Gorajowice. Drukarnia Braci Skrudlik, Jasło, [b.r.w., incipit: *Witamy cię Kalwarjo, miejsce święte wybrane*].

**MEK 45**

*Pieśń albo rozłączenie się z Najświętszą Maryą Panną Kalwaryjską.* Nakład Karola Osiowskiego w Wadowicach. Druk J. Litwińskiego w Wieliczce, [b.r.w., incipit: *Ach, me miłe pocieszenie, O Matuchno moja*].

**MEK 46**

*Pieśń o męce Pana naszego Jezusa Chrystusa, którą śpiewa się przy większych stacjach kalwaryjskich.* Wydawnictwo Pieśni Odpustowych Drukarni Zygmunta Jelenia w Tarnowie, [b.r.w., incipit: *Ach pospieszmy nie mieszkajmy ku Jeruzalem*].

**Anna Kwaśniewska**  
**Instytut Archeologii i Etnologii**  
**Wydział Historyczny**  
**Uniwersytet Gdański**

## **Niematerialne dziedzictwo kulturowe na terenach postmigracyjnych (na przykładzie Pomorza)**

**Streszczenie:** Na Pomorzu po 1945 roku została przerwana ciągłość osadnicza (z wyjątkiem Kaszub i Kociewia). Nowi osadnicy przynieśli część dorobku materialnego i większość niematerialnego. Połączyli je z zastanym, obcym narodo- i kulturowo dziedzictwem materialnym.

Prowadzone przez autorkę wraz zespołem od 2013 roku badania pokazują, że na terenach postmigracyjnych mamy do czynienia z wyspowym i mozaikowym dziedzictwem niematerialnym, które jest wypadkową zwyczajów przywiezionych tu przez osadników z różnych części kraju, a także wzorów przekazywanych przez środki masowego komunikowania. Jego specyfika i intensywność zależą od następujących czynników: pochodzenia regionalnego i narodowego osadników oraz ich liczby w danej miejscowości; działalności instytucji podtrzymujących lub wymyślających dziedzictwo i tradycję; aktywności społeczności lokalnych, a zwłaszcza lokalnych liderów; aktualnych trendów kulturowych i politycznych. Grupami wyróżniającymi się na terenach postmigracyjnych są Kaszubi i Ukraińcy. Mieszkając w większych skupiskach, zachowują język, wyznanie religijne i związaną z nim obrzędowość doroczną, dowcipy, żarty. Do „autochtonizacji kaszubskiej” osadników przyczynia się działalność stowarzyszeń, domów kultury, szkół, muzeów. Także Kurpiowie mieszkający w miejscowości Klęcino w gminie Główny (pow. słupski) kultywują kulturę regionu pochodzenia. Tam, gdzie żadna z grup nie jest dominująca, mamy do czynienia ze zjawiskiem wymyślania tradycji lub sięgania do dziedzictwa kulturowego dawnych mieszkańców, np. mennonickiego na Żuławach.

**Słowa kluczowe:** dziedzictwo niematerialne, tereny postmigracyjne, Pomorze

## Intangible Cultural Heritage in Post-migration Areas (on the example of Pomerania)

**Abstract:** The continuity of settlement in Pomerania (with the exception of Kashubia and Kociewie) was interrupted after 1945. New settlers brought with them some of the tangible and most of the intangible heritage material. They combined them with an existing heritage material, which was nationally and culturally foreign to them.

Research conducted by the author and her team from 2013 shows that the intangible heritage in post-migration areas is insular and mosaic in its character, which is the net result of customs imported by settlers from various parts of the country, as well as the patterns provided by means of mass communication. Its specificity and intensity depend on the following factors: the regional and national origin of the settlers and their number in a given locality; the activities of institutions which support or invent heritage and tradition; the activity of local communities, especially local leaders; the current cultural and political trends. The Kashubians and Ukrainians are distinctive as groups in post-migration areas. Living in larger agglomerations, they retain the language, religion and the related annual rituals, sayings and jokes. The activities of various associations, community centres, schools and museums contribute to the "Kashubian autochthonization" of the settlers. Also members of the Kurpiowie group living in the village of Klęcino in the municipality of Główny (Słupsk district) cultivate the culture of the region of their origin. Where none of the groups is dominant, we are dealing with the phenomenon of inventing traditions or reaching to the cultural heritage of the region's ancient inhabitants, for example the Mennonites in Żuławy.

**Key words:** intangible cultural heritage, post-migration areas, Pomerania

Dziedzictwo kulturowe, zarówno materialne jak i niematerialne, nie jest ustalonym zbiorem elementów kulturowych, arbitralnie uznanych za istotne i cenne z punktu widzenia historii czy elit, lecz jest zmiennym w czasie konstruktem społecznym. Jest dynamicznym procesem uzależnionym od pochodzenia grupy lub jednostki, jej pozycji społecznej, ale także sytuacji politycznej i historycznej [Lubaś 2008: 15]. Dziedzictwo kulturowe jest przedmiotem dyskursu i kreacji, w których uczestniczą zarówno elity, jak i aktorzy społeczni. W procesie konstrukcji dziedzictwa przyjmowane jest to, co zostało uznane za ważne i znaczące dla tożsa-



mości grupy, odrzucane zaś wszystko to, co nie przystaje do autoportretu grupy w danym czasie.

W społeczeństwach tradycyjnych dziedzictwo było przejmowane bezrefleksyjnie. W społecznościach postmigracyjnych tradycja i dziedzictwo kulturowe są przedmiotem dyskursu, refleksji, a przede wszystkim kreacji. Przy czym dla członków grup regionalnych, etnicznych i narodowych często nie ma znaczenia, czy to co przekazywane jest zgodne z faktami historycznymi, czy też cechuje się luźnym związkiem z przeszłością lub wręcz zostało wymyślone [Tarczyński 2008: 5]. Istotna jest akceptacja społeczna i uznanie za „swoje”, unikalne. Dziedzictwo niematerialne na terenach postmigracyjnych ma funkcję integrującą i spajającą, stąd kontynuowane są te jego przejawy, które spełniają owe zadania.

### **Zmiany terytorialne i ludnościowe po drugiej wojnie światowej**

Po zakończeniu drugiej wojny światowej Polska otrzymała, jako rekompensatę za Kresy Wschodnie przyznane Związkowi Radzieckiemu, Ziemię Lubuską, Pomorze Zachodnie, Śląsk, Prusy Wschodnie oraz obszar byłego Wolnego Miasta Gdańska. Powierzchnia wymienionych ziem wynosi 102 855 km<sup>2</sup>, co stanowi 33 procent obecnego terytorium Polski. Przyznane tereny nazwano „Ziemiemi Odzyskanymi”, a termin ten funkcjonował zarówno w języku codziennym, prasie, jak i publikacjach naukowych do połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Obecnie większość badaczy używa neutralnej nazwy „Ziemie Zachodnie i Północne”.

Podczas konferencji w Jałcie i Poczdamie ustalono, że wschodnia granica Polski będzie przebiegała wzdłuż tak zwanej linii Curzona (z niewielkimi odchyleniami), następnie potwierdzono ją umową zawartą 16 sierpnia 1945 roku w Moskwie między Polską a ZSRR. Natomiast sytuacja prawna granicy zachodniej przez wiele lat pozostawała nieregulowana. Kwestię tę, a wraz z nią przynależność przyznanych ziem, unormowano dopiero układem między Polską a NRD z 1950 roku (układ zgorzelecki) oraz układem Polski z NRF z 1970 roku. Granica na Odrze i Nysie Łużyckiej została potwierdzona następnie przez Niemcy po zjednoczeniu dwóch państw niemieckich 14 listopada 1990 roku.

Oprócz zmiany granic, na konferencjach w Jaltce i Poczdamie podjęto także decyzję o transferze ludności pomiędzy państwami. Na mocy ustaleń, ludność niemiecka musiała opuścić przyznane tereny, a na jej miejsce przybyli osadnicy z różnych regionów Polski, Polacy z Kresów Wschodnich, reemigranci z Europy Zachodniej i Jugosławii. Ponadto latem 1947 roku została przymusowo przesiedlona na Ziemię Zachodnie i Północne ludność ukraińska i łemkowska – a cała operacja znana jest jako akcja „Wisła”. Migracje te, o niespotykanej w dziejach nowożytnej Europy skali, zmieniły strukturę narodowościową, kulturową, ale także gospodarczą przyznaczonych Polsce ziem.

Reforma rolna przeprowadzona w latach 1944–1948 tylko częściowo jednak doprowadziła do zmiany struktury agrarnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych, gdzie:

Miejsce dużych, z reguły przekraczających 500 ha majątków ziemskich zajęły gospodarstwa o przeciętnej wielkości około 8 ha, co i tak przewyższało średnią krajową. Gospodarstwa o powierzchni powyżej 100 ha były administrowane przez państwo, co później umożliwiło powstanie PGR-ów [Makowski 2006: 64–65].

Działania te miały na celu upodobnienie „nowych” ziem do pozostałych regionów Polski. Proces ten powiódł się tylko w pewnej mierze, a omawiane obszary zachowały do dzisiaj swoją odrębność między innymi z uwagi na dominację PGR-ów, następnie ich rozwiązanie i konsekwencje tego posunięcia. Na specyfikę kulturową, społeczną i gospodarczą Ziemi Zachodnich i Północnych decydujący wpływ wywarły następujące procesy, które nastąpiły tu po 1945 roku:

- wysiedlenie ludności niemieckiej;
- osiedlenie się ludności polskiej;
- przerwanie ciągłości osadniczej i kulturowej;
- zmiana struktury narodowościowej, etnicznej i regionalnej;
- zderzenie różnych wzorów kulturowych, tradycji, postaw;
- dezintegracja i tworzenie nowych społeczności;
- oddzielenie dziedzictwa niematerialnego od dziedzictwa materialnego.

Lata 1945–1950 były na Pomorzu okresem wielkich ruchów migracyjnych związanych z wysiedleniem Niemców oraz osiedlaniem się Polaków. Wysiedlenia trwały do końca lat czterdziestych XX wieku. Dane dotyczące liczby przesiedlonych Niemców, podawane przez poszczególnych autorów, różnią się. I tak według Bernadetty Nitschke było to 2 287 000 osób [Nitschke 2010: 49]. Natomiast Stanisław Wierzchosławski pisze, że wysiedlono 2 275 000 osób [Wierzchosławski 2006: 82]. Rozbieżności te wynikają przede wszystkim z trudności ustalenia liczby osób, które wyjechały w tak zwanym okresie przedpoczdamskim. Narodowy Spis Powszechny z lutego 1946 roku wykazał, że na Ziemiach Zachodnich i Północnych mieszkało 5 milionów osób, przy czym większość, czyli ponad 3 miliony 700 tysięcy to osoby, które mieszkały tu przed 1939 rokiem [Wierzchosławski 2006: 82].

Wyjazdy ludności niemieckiej trwały jeszcze w latach pięćdziesiątych. Były rezultatem podpisanych porozumień dotyczących łączenia rodzin. Jak podaje Stanisław Jankowiak, tylko w 1950 roku i czterech pierwszych miesiącach 1951 roku wyjechało z Polski 75 757 osób. Następna, największa fala wyjazdów ludności niemieckiej przypada na lata 1957–1958, co związane było z popaździernikową odwilżą i zmianą polityki emigracyjnej. W rezultacie w tych dwóch latach wyjechało z Polski ponad 200 tysięcy osób [Jankowiak 2006: 151]. Wyjazdy ludności autochtonicznej z Pomorza, Śląska i Mazur trwały, z różną intensywnością, aż do końca lat osiemdziesiątych. Ich przyczyną często była nie tyle chęć zmiany opcji narodowościowej, ile dążenie do poprawy warunków życia i krytyczny stosunek do systemu ustrojowego PRL.

Procesy migracyjne po zakończeniu drugiej wojny światowej dotknęły Pomorze Wschodnie w stopniu nierównomiernym. Najwięcej ludności niemieckiej wyjechało z terenów dawnego Wolnego Miasta Gdańska, Żuław, Powiśla, Ziemi Słupskiej i Łęborskiej. Natomiast migracje w niewielkim tylko stopniu objęły regiony zamieszkałe przez ludność rodzimą: Kaszubów, Kociewiaków, Borowiaków. W 1945 roku, w ówczesnym województwie gdańskim, ludność polska (wraz z kaszubską) stanowiła prawie 62 procent, natomiast niemiecka 39 procent [Latoszek 1996: 161]. Od lipca do listopada 1945 roku wysiedlono z tego terenu od 100 do 150 ty-

sięcy Niemców [Galus 2009: 25]. W końcu stycznia 1947 roku było tu 45 tysięcy Niemców.

Więcej ludności niemieckiej i Słowińców, uważanych przez osadników oraz część władz za Niemców, pozostało w powiecie słupskim (należącym wówczas do województwa szczecińskiego). W 1946 roku na obszarze powiatu (poza samym Słupskiem) mieszkało 73 068 Niemców [Sakson 2003: 132]. W 1950 roku stanowili oni jeszcze prawie 13 procent wszystkich mieszkańców [Sakson 2003: 132]. Wyjazdy Słowińców trwały jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku.

Z kolei wśród ludności, która napłynęła na Pomorze Wschodnie, dominowali osadnicy z Polski centralnej. W województwie gdańskim byli to przede wszystkim mieszkańcy bydgoskiego. Dużą grupę stanowili też przesiedleńcy z Kresów Wschodnich II RP – w województwie gdańskim 20 procent, a w słupskim od 12 do 15 procent [Latoszek 1996: 170]. W 1947 roku w ramach akcji „Wisła” na Pomorzu osiedlono przymusowo Ukraińców i Łemków. W województwie gdańskim znalazło się 6 838 osób z tej grupy, a w szczecińskim 48 465 osób [Drozd 2010: 94]. Skierowano ich do powiatów słupskiego, lęborskiego, bytowskiego i człuchowskiego. Około tysiąca Ukraińców osiedlono także w Gdańsku. Ich sytuacja była trudna, gdyż poddani zostali obserwacji milicji i służby bezpieczeństwa, co powodowało, że ludność polska unikała z nimi kontaktów. Od początku lat sześćdziesiątych nastąpiła poprawa, jednak część ludności ukraińskiej i łemkowskiej, w obawie przed represjami i brakiem akceptacji, długo ukrywała swoją tożsamość.

### **Zmiany powojenne a dziedzictwo niematerialne**

W wyniku powojennych migracji Ziemie Zachodnie i Północne utraciły swoje dawne kulturowe oblicze, gdyż przerwana została ciągłość osadnicza, a co za tym idzie międzypokoleniowy przekaz kulturowy. Pozostawione dziedzictwo materialne zostało oderwane od swoich wytwórców. Nowi osadnicy przenieśli tylko część swojego dziedzictwa materialnego i całość niema-

terialnego<sup>1</sup>. Zastane, obce narodowo i kulturowo dziedzictwo materialne musieli „oswoić” i dostosować do swoich potrzeb lub też odrzucić. Powojenna trudna sytuacja gospodarcza wymusiła pierwsze z tych rozwiązań. Natomiast przeniesione niematerialne dziedzictwo było kontynuowane, ale także poddawane różnorodnym wpływom wynikającym z nowej sytuacji.

Proces zasiedlenia Ziemi Zachodnich i Północnych przez osadników z różnych regionów obejmował zderzenie kultur, a następnie adaptację i akulturację. Cechowała je złożoność, intensyfikacja, a często też dramatyczny przebieg, który wpłynął na dalsze losy jednostek i całych grup ludności. Nowa sytuacja i związana z nią ocena różnych przejawów dziedzictwa powodowała, że jego część została porzucona lub utajona. Zależało to między innymi od pochodzenia grupy narodowej/regionalnej, jej sytuacji oraz roli i znaczenia przeniesionego dziedzictwa dla zachowania tożsamości. Procesy te spowodowały, że niematerialne dziedzictwo kulturowe na terenach postmigracyjnych Pomorza ma charakter mozaikowy i wyspowy.

---

1 Definicja niematerialnego dziedzictwa kulturowego zawarta jest w *Konwencji UNESCO z 2003 roku dotyczącej ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, ratyfikowanej przez Polskę w 2011 roku. W rozumieniu Konwencji: „Niematerialne dziedzictwo kulturowe oznacza praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności” [*Konwencja...*]. Ratyfikowanie konwencji wywołało dyskurs dotyczący zwłaszcza kwestii ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, ale także szerzej – jego dokumentacji i interpretacji. Pisali na ten temat między innymi Anna W. Brzezińska [2013], Michał Mokrzan i Marta Songin-Mokrzan [2012], Hanna Schreiber [2009] oraz badacze w artykułach zamieszczonych w pracach zbiorowych pod redakcją Jana Adamowskiego i Katarzyny Smyk [*Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy...* 2015; *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła ...* 2013] i Krzysztofa Brauna [*Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Identyfikacja...* 2013]. Uwzględniając specyfikę terenów postmigracyjnych, w swoich badaniach niematerialnego dziedzictwa kulturowego duży nacisk położyłam na takie zagadnienia stanowiące ważny składnik dziedzictwa na terenach postmigracyjnych, jak pamięć zbiorowa i jej przemiany, cmentarze i inne miejsca pamięci.

## Pamięć zbiorowa

Ważnym, wręcz kluczowym, elementem niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest pamięć zbiorowa. Barbara Szacka definiuje ją jako „Zbiór wyobrażeń członków zbiorowości o jej przeszłości, o zaludniających ją postaciach i minionych wydarzeniach, a także sposoby ich upamiętniania i treści przekazywanej o nich wiedzy, uważanej za obowiązkowe wyposażenie członka tej zbiorowości” [Szacka 2012: 16]. Pamięć jest pewnym konstruktem, a na jej kreowanie wpływ mają takie czynniki, jak aktualna sytuacja grupy, jej aspiracje i dążenia oraz szerszy kontekst polityczny. Znaczenie pamięci wynika z tego, że, jak zauważa Krzysztof Braun, to na niej

[...] w przeważającej mierze opiera się niematerialne dziedzictwo kulturowe, a głównie ta jego część, która nie jest związana z cyklicznie powtarzającymi się zwyczajami dorocznymi lub artystycznymi i rękodzielniczymi umiejętnościami twórców. Mam na myśli sferę wydarzeń, które stały się udziałem całej społeczności lokalnej. Bardzo często wynikiem tych wydarzeń była społeczna trauma, która głęboko zapadła w psychikę uczestniczących w nich ludzi [Braun 2015: 47].

W pamięci zbiorowej mieszkańców terenów postmigracyjnych najważniejszym wydarzeniem był okres pionierski, czyli pierwsze lata po osiedleniu. Na Żuławach związane było to z odwadnianiem do 1949 roku pól i pastwisk, celowo zatopionych przez wycofujące się wojska niemieckie. Był to czas adaptacji do nowego środowiska przyrodniczego i społecznego oraz oswojenie zastanego dziedzictwa materialnego.

Także w pamięci zbiorowej najstarszego pokolenia mieszkańców powiatu łębskiego i bytowskiego dominują wspomnienia o okresie pionierskim, mimo że nie był on tak trudny jak na Żuławach. Respondentka z Łebuni (pow. łębski) zauważa, że: „Ludzie mówią o latach powojennych, jak tu przyszli. Wszędzie byli szabrownicy” [LBR-AK-38]<sup>2</sup>. Zdaniem rozmówczyni z Baranowa (pow. bytowski) w pamięci

2 Cytowane wywiady zostały przeprowadzone w ramach projektu *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza wschodniego. Katalog i monografia*. Realizowany jest on w ramach grantu MNiSW – Narodowy Program Rozwoju Humanistyki, nr 0071/NPRH2/H11/81/2013.

zbiorowej mieszkańców zachowało się „Rodzinne osiedlanie się na terenach, ściąganie kolejnych członków rodziny. Ludzie do końca nie byli pewni, czy Niemcy nie wrócą i nie zostaną przesiedleni, trudne i ubogie czasy” [BYT-STD-39].

Dla ludności ukraińskiej i łemkowskiej szczególnie traumatycznym wydarzeniem było przesiedlenie latem 1947 roku z rodzinnych Bieszczad na Ziemię Zachodnie i Północne. Pamięć o tym jest żywa, zwłaszcza w starszym pokoleniu. Przykładem jest wypowiedź rozmówcy z Barcic (pow. sztumski):

W zasadzie treść wsze..., wszystkich snów, to było, że to my jesteśmy tam, mojego nie, bo ja cztery lata miałem nieukończone jeszcze, ale zawsze opowiadali i zawsze się spotykali. Tutaj nas tu przywieźli do tego domu, potem, z początku tutaj dwie rodziny były, potem dwa domy dalej zasiedlili jednego z sąsiadów i potem z tej samej wioski był jeszcze D..., też tutaj o, niedaleko, a oprócz tego były dwie rodziny z Bartnego [SZTM-PC-AS-01].

Niektórzy potomkowie podejmują próby uzyskania zadośćuczynienia od państwa polskiego za przesiedlenie, a także internowanie w obozie w Jaworznie. Mówiła o tym rozmówczyni z Wyszewa (pow. koszaliński):

Moja mama miała sześcioro czy siedmioro dzieci wtedy malutkich i ojca wtedy z wagonu wzięli do Jaworzna do tego obozu, nie? Dziewięć miesięcy tam siedział proszę pani i tu jeden pan też był z tego domu o co widać, ale

---

Transkrypcje wywiadów znajdują się w archiwum projektu. Badania te, wraz grupą etnologów, przy udziale studentów etnologii Uniwersytetu Gdańskiego, prowadzę od czerwca 2013. Termin zakończenia – 2017 rok. W badaniach biorą udział: Ewa Gilewska, Dawid Gonciarz, Joanna Jagoda, Alicja Janiak, Katarzyna Kulikowska, Maciej Kwaśkiewicz, Anna Kwaśniewska, Andrzej Stachowiak, Tomasz Siemiński, Sonia Klein-Wrońska. Badania obejmują swoim zasięgiem obszar województwa pomorskiego, a także powiaty tucholski i świecki w województwie kujawsko-pomorskim. W skład tego terenu wchodzi następujące regiony kulturowo-historyczne: Kaszuby, Kociewie, Bory Tucholskie, Żuławy, Powiśle, w większości zasięgiem swym pokrywające się z Pomorzem Wschodniego (z wyjątkiem Ziemi Chełmińskiej) [Karwica 1995:127; Burszta 1965: xx]. Ponadto w sierpniu 2015 roku prowadziłam etnograficzne badania terenowe niematerialnego dziedzictwa kulturowego w powiecie koszalińskim i sławieńskim (Pomorze Zachodnie).

on już też nie żyje. To proszę pani później wypuścili ojca, ale jak przyszedł to taki wychudzony, jak opowiadał co oni tam z nimi wyprawiali... no bo to niby, nie wiem czy wojsko polskie czy to ruskie, ale w każdym razie niewinnie siedział dziewięć miesięcy. A moja matka została tu rzucona z małymi dziećmi, ja też pisałam do Komisji Badania Zbrodni do Instytutu Pamięci Narodowej, że mój ojciec poniósł takie właśnie straty i rodzina, bo przede wszystkim małe dzieciątka zostali z matką [KOSZ-PĆ-ADP-01].

W pamięci zbiorowej mieszkańców powiatu łębskiego (także w drugim pokoleniu) zapisał się fakt, że w lutym 1945 roku przechodził przez ten teren „marsz śmierci” jeńców z obozu KL Stutthof. W Krępie Kaszubskiej znajduje się cmentarz ofiar, na który ekshumowano osoby zmarłe podczas tej tragicznej drogi. Mieszkańcy znają miejsca wcześniejszych pochówków związanych z tym wydarzeniem – na przykład w miejscowości Łebunia przez lata był grób trzech kobiet, po czym ich szczątki zostały ekshumowane i złożone do grobu zbiorowego na cmentarzu w Krępie Kaszubskiej.

Wielu respondentów z gminy Cewice (pow. łębski) pamięta, że proboszczem w Łebuni w latach 1947–1950 był ksiądz, późniejszy biskup Ignacy Tokarczuk (1918–2012). Z kolei w Cewicach upamiętnia się fakt, że w listopadzie 1939 roku został tam zamordowany przez hitlerowców ks. Edmund Roszczyniański (1888–1939) z Wejherowa, kaszubski działacz społeczno-kulturalny. Wokół tej postaci konstruowana jest pamięć zbiorowa i kaszubska tożsamość mieszkańców gminy Cewice.

Szczególnie trudny był pierwszy okres po osiedleniu na Ziemiach Zachodnich i Północnych, kiedy dochodziło do konfrontacji różnych postaw, praktyk, oczekiwań. Duży wpływ miały na nie zarówno przeżycia wojenne, krzywdy i straty wyrządzone przez niemieckich okupantów, jak też oficjalna polityka państwa, podkreślająca słowiańskie i polskie korzenie Pomorza oraz prawo Polski do tych ziem. Osadnicy swoje traumatyczne doświadczenia odreagowywali na ludności niemieckiej mieszkającej często od pokoleń na Pomorzu, a także polskiej ludności autochtonicznej, nazywanej powszechnie przez osadników „Niemcami”. Respondentka ze Sztumskiej Wsi (pow. sztumski), pochodząca z rodziny autochtonicznej, wspomina:



No ogólnie powszechnie było mówione, że „u tych Niemców” mimo tego, że moja babcia знаła bardzo dobrze język polski i niemiecki. Obydwa znała biegle i w czytaniu i w pisaniu. I mój tata też nauczył się biegle języka polskiego w odpowiednim czasie, czyli jak poszedł do szkoły i posługiwało się językiem polskim, zresztą [wcześniej – przyp. A.K.] nie wolno było używać języka polskiego [SZT-PC-NŚ, WA- 01].

Po latach obraz ludności autochtonicznej w oczach przybyszów zmienił się na pozytywny, jednak nadal mówiono na nich „Niemcy”. Respondentka z Gardny Wielkiej, pytana o Słowińców, stwierdziła: „Słowińcy to Niemcy – tak ich nazywano. Ludzie mieli do nich negatywny stosunek, kierowali się stereotypami. A tak naprawdę, byli to wspaniali ludzie, bardzo szlachetni” [SŁ-JJ-01].

Badania w powiecie słupskim nad jeziorami Łebsko i Gardno pokazały, że mieszkające tam już drugie i trzecie pokolenie osadników nadal stosuje określenie „Niemcy” w odniesieniu do dawnych mieszkańców tego terenu. Etonim „Słowińcy” jest rzadko stosowany. Nawet w Klukach (pow. słupski), gdzie od pół wieku działa Muzeum Wsi Słowińskiej, obecni mieszkańcy nazywają dawnych „Niemcami”. Potwierdza to hipotezę badawczą, że nazwa „Słowińcy” nie weszła do obiegu codziennego mieszkańców Kluk i gmin Smołdzino oraz Główny. Traktowana jest przez nich jako wytwór propagandy politycznej z okresu PRL, a w związku z tym odrzucana. Przykładem jest wypowiedź jednej z respondentek ze Smołdzina: „Tam w Klukach to podobno mówili, że Słowińcy, ale gdzie – to byli Niemcy. Nie wiem, dlaczego tych Słowińców wymyślili” [SŁ-IG-07].

Na Powiślu pozostała grupa ludności miejscowej. Respondenci wiedzą, w jakich miejscowościach rodziny te mieszkają oraz to, że w pewien sposób wyróżniają się: „Bardzo dużo osób pozostało w Mikołajkach Pomorskich. I to od razu widać. Chociaż tam też jest ludność napływowa, ale widać pewien taki klimat, takie zachowanie tych struktur tradycji, kultury, która gdzieś tam cały czas jest” [SZTM-PC-NŚ,WA-01].

Respondentka z Powiśla, pochodząca z rodziny autochtonicznej, pytana o relacje między ludnością napływową a autochtoniczną w okresie powojennym odpowiedziała: „A to różnie było, ale ja tego pani nie powiem.

Teraz to już nie ma różnicy. Wszyscy w gminie mówią, że nasza wieś to taka inna jest, bo jednolita. My się wszyscy trzymamy razem i nikt się nie wyróżnia” [SZTM-PĆ-WA, NS-06]. Wypowiedź ta pokazuje, że z czasem wyparto z pamięci konflikty i inne wydarzenia, które nie służą integracji i współdziałaniu. Potwierdza też tezę, że pamięć zbiorowa jest konstruowana z myślą o aktualnych i przyszłych celach grupy. Na ziemiach „nowych” często osadnicy ukrywali, czy też porzucali, tożsamość związaną z regionem pochodzenia na rzecz budowy nowej tożsamości postmigracyjnej, będącej płaszczyzną współdziałania.

Elementem pamięci zbiorowej są cmentarze. W powiatach łębarskim, bytowskim, słupskim, podobnie jak na całym obszarze Ziemi Zachodnich i Północnych, zachowały się cmentarze ewangelickie – obecnie w większości zdewastowane. Takie podejście było elementem zapominania, próbą wyparcia faktu, że ziemie te zamieszkiwała ludność niemiecka. Pamięć o przeszłości jest bowiem często znaczącym czynnikiem w sporach między grupami i narodami [Nowak 2011: 113]. Od pewnego czasu widać zmianę. W niektórych miejscowościach podejmowane są działania na rzecz uporządkowania i ogrodzenia cmentarzy. W kilku miejscowościach zostały urządzone pochówki symboliczne, na przykład w Bukowinie (pow. łębarski) przy kościele oraz w Pobłociu (pow. słupski) naprzeciw cmentarza katolickiego. Na terenie przykościelnym w tejże Bukowinie oraz w Cecenowie (pow. słupski) zachowano charakterystyczne obeliski z nazwiskami niemieckich mieszkańców miejscowości, którzy polegli w czasie pierwszej wojny światowej. Oznacza to zmianę podejścia obecnych mieszkańców do zastanego dziedzictwa kulturowego. Zostało ono zaakceptowane i stanowi część dziedzictwa regionu lub miejscowości będącej dla żyjących tam ludzi „ojczyzną prywatną”.

Na Powiślu i innych terenach postmigracyjnych, w pamięci najstarszego pokolenia zachowały się wspomnienia o regionie (miejscu) urodzenia i pochodzenia. Najżywsze są one wśród ludności ukraińskiej i łemkowskiej („Dziadek zawsze o Ukrainie mówił, niż tutaj, co się działo” [SZTM-AS-08]) oraz Kresowian. Ludność ta znalazła się bowiem na Ziemiach Zachodnich i Północnych wbrew własnej woli.

Z kolei lata drugiej wojny światowej są coraz mniej obecne w pamięci zbiorowej, za to aktualne są do dzisiaj opowieści wspomnieniowe o powojennej działalności na Powiślu Żołnierzy Wyklętych, na przykład majora Łupaszkę (Mikołajki Pomorskie). O czasach PRL na całym badanym obszarze postmigracyjnym mówi się raczej pozytywnie, ponieważ istniejące wtedy państwowe gospodarstwa rolne, czy też ośrodki doradztwa rolniczego, dawały mieszkańcom pracę, a także organizowały czas wolny. Mówiła o tym respondentka z Cecenowa (pow. słupski): „Za PGR było lepiej. Były wycieczki, występy. Do kina wozili. Rozrywki było więcej. Dzisiaj jest boisko i plac zabaw dla dzieci. W świetlicy jest komputer. [Obecnie – przyp. A.K.] praca jest tylko na prywatnych budowach. Prywaciarze wożą na budowy. Pracują też jako kierowcy” [SŁ-AK-33].

### **Tradycje i przekazy ustne**

Ważną częścią niematerialnego dziedzictwa kulturowego są tradycje i przekazy ustne, w tym opowieści związane z różnymi wydarzeniami z przeszłości. Na terenach postmigracyjnych w trakcie badań dość często powtarzały się przekazy dotyczące dawnych właścicieli pałaców lub ziem. Na przykład w powiecie łębskim znane są opowieści o dawnym właścicielu z Łebuni: „Był człowiek, co opowiadał, że dawny właściciel pałacu [w Łebuni – przyp. A.K.], Niemiec jeździł w nocy bryczką po Łebuni. Objeżdżał też swoje pola, jakby sprawdzał. Podobno utopił się on z bryczką zaprzęzoną w cztery konie na bagnach i odtąd straszy” [LBR-AK-38]; „Dawniej pałac w Łebuni miał Niemiec Rotek. Straszono dzieci, aby nie chodziły do lasu, gdzie są podobno pochowani właściciele pałacu. Ja staram się nie mówić dzieciom o tym” [LBR-AK-42].

Także rozmówca z Unichowa przytoczył znaną w okolicy opowieść o dawnym właścicielu:

W pałacu w Gostkowie był pokój, cały pomalowany na czarno. Dziedzic rozkazał pokojówce codziennie przynosić tam misy z jedzeniem. Posłyszano, że dziedzic ma pakt z diabłem. Gdy wyjechał na pewien czas z Gostkowa, różni miejscowi próbowali podkraść mu różne owoce i warzywa. Jednak

na każdą próbę, za ich plecami pojawiał się dziedzic. Podejrzewano, że to diabeł przyjmuje jego postać [BYT-STD-49].

Mówi się także o tajemniczych wydarzeniach na cmentarzu przykościelnym w Maszewie: „W Maszewie przy kościele w nocy chodził pan między częścią polską a niemiecką [cmentarza – przyp. A.K.]. Chodził jeszcze w 2005 roku. Ludzie nadal to sobie opowiadali, aż zostało to zgłoszone do księdza. Ksiądz poświęcił i przestało chodzić” [LBR-AK-39]. Z kolei w Jasieniu (pow. bytowski) mieszkańcy powtarzają, że „W lesie koło Barnowca słyhać płacz, bo podobno kiedyś Niemiec zabił tam swoją kochankę” [BYT-STD-14]. Natomiast rozmówca z Czarnej Dąbrówki (pow. bytowski) opowiadał, że „pomiędzy kościołem a pałacem było podobno przejście podziemne, w którym schowane były skarby, lecz nikt ich nie odnalazł. Nawet ksiądz próbował. Mówi się, że skarby zwały się razem z tym przejściem” [BYT-STD-06].

W gminie Smółdzino (pow. słupski) znajomość opowieści dotyczących przeszłości tej miejscowości i okolicy jest dość dobra, a dużą rolę w ich upowszechnieniu odgrywają wydane niedawno publikacje oparte na legendach zebranych i wydanych w końcu XIX wieku przez niemieckiego folklorystę Otto Knoopa [Knoop 2009; Włodarska, Soja 2006]. Do popularyzacji tej dziedziny twórczości ludowej przyczyniają się także szkoły i Internet. Legendy (drogą przekazu pisemnego) dotyczące Smółdzina dzieci poznają na lekcjach w szkole, zamieszczono je także na stronie internetowej gminy [www.smoldzino.com.pl]. Wspomniane działania powodują, że znajomość tej dziedziny niematerialnego dziedzictwa kulturowego wśród obecnych mieszkańców jest relatywnie duża, przy czym młodsze pokolenie zna legendy i opowieści często lepiej niż starsze.

Na Żuławach (pow. nowodworski i pow. malborski) oraz Powiślu (pow. sztumski i pow. kwidzyński) w przekazie ustnym rzadko występują legendy czy podania o miejscowościach. Wydawane są natomiast publikacje zawierające zbiory podań żuławskich. Mieszkańcy czytają je i w ten sposób wchodzą one ponownie do obiegu kulturowego. Mówili o tym respondenci z Jazowej (pow. nowodworski):

To są legendy żuławskie, z książki, książka wyszła dopiero w 2002, albo 2003 roku, to te legendy znamy. Wydawcą był [Marek – przyp. A.K.] Opitz, ale opracowała te legendy aktualna nasza dyrektor ośrodka żuławskiego. [...] – A to było tłumaczenie?

Więc one się posiłkowały tłumaczeniami i z tych wydawnictw niemieckich i to było na podstawie czegoś. Myśmy robili taki plener. Myśmy to robili na motywach właśnie tych baśni i legend. Każdy dostał do poczytania, artyści przestudiowali te legendy. Ona przez parę sezonów, ta wystawa krążyła po całym województwie pomorskim, Gdańsk, Nowy Dwór Gdański, Kociewie, Elbląg, w styczniu w tym roku, w bibliotece [NDW-AJ-17].

W społeczności postmigracyjnej podania są też wymyślane. W Ostaszewie (pow. nowodworski) rozpisano nawet konkurs na stworzenie podania dotyczącego własnej miejscowości.

Ważnym elementem pamięci zbiorowej, a tym samym dziedzictwa niematerialnego, są podania wierzeniowe [Wójcicka 2014: 290, 296]. Częstym bohaterem jest w nich diabeł lub nieokreślone „coś”. Rozmówca z Unichowa (pow. bytowski) opowiadał, że „Na drodze z Bytowa do Gostkowa często zdarzało się bardzo dużo wypadków. Raz, gdy pewien człowiek jechał tamtędy motocyklem, poczuł nagle, że ma za sobą pasażera. Bał się jednak odwracać. Potem podejrzewał, że sam diabeł z nim jechał” [BYT-STD-49]. Bardzo podobne jest podanie z Międzyborza (pow. człuchowski): „Na drodze do Czarnego jest takie miejsce. Facet mówił, że jak jechał motorem to mu coś na plecach siedziało” [CZŁ-AK-49]. Rzadsze są natomiast podania o zmorach lub innych postaciach demonicznych.

Jednym z przejawów niematerialnego dziedzictwa kulturowego są przezwiska grupowe. Ich tworzenie było wyrazem napięć i konfliktów związanych z zasiedleniem Ziemi Zachodnich i Północnych po 1945 roku przez osadników z różnych regionów. Przewiska nadawane „obcym” grupom regionalnym i narodowym były częścią składową stereotypów grupowych. Na przykład „Scyzorykami” nazywano osadników z Kieleckiego. Kresowiaków, niezależnie od pochodzenia regionalnego, inne grupy osadników nazywały „Zabugowcami”, „Zabugolami”. Z kolei Ukraińców i Łemków traktowano jako jedną grupę określaną jako „Ukraińcy” lub „Banderowcy”, a miejscowości, gdzie mieszkali w większych grupach

– „Ukraiń”. Natomiast wyróżniający się stylem życiem reemigranci z Francji byli powszechnie określani „Francuzami”, a wsie przez nich zamieszkałe „Francją”. Kaszubi na terenach postmigracyjnych, podobnie jak w rodzinnych stronach, osadników z innych regionów Polski określali „Bosymi Antkami”. Osadników z poznańskiego przezywano „Pyrusami”, „Pyrami” lub „Hanysami” (Jasień, pow. bytowski).

Na Powiślu respondenci pamiętają, że w pierwszym okresie po osiedleniu powszechne były epitety kierowane pod adresem Ukraińców („ty Ukraińcu”, „Banderowcu”) oraz Niemców („Niemaszki”, „Niemczury”), a także innej ludności napływowej, którą nazywano „Bose Antki”. W Ryjewie do dziś funkcjonuje podział na górną i dolną część miejscowości. Mieszkańców pierwszej nazywa się „Niemcami”, drugiej – „Rosjanami”. Przewiska nadawane członkom „obcych” grup narodowych czy regionalnych obecnie są rzadko stosowane, jednak pamięć o nich w starszym pokoleniu jest powszechna.

Innym przejawem niematerialnego dziedzictwa kulturowego są przewiska kierowane do „swoich” (mieszkańców tej samej wsi), przechodzące czasem z pokolenia na pokolenie. Kaszubi w powiecie bytowskim i łębskim kontynuują tę tradycję, chociaż przewiska mają już różne pochodzenie, nierzadko nawiązują do bohaterów aktualnych seriali i programów telewizyjnych lub działaczy politycznych. Przykładowe przewiska mieszkańców Jasienia (pow. bytowski), obecnie tam używane to: „Bakoma, Krecik, Bubek, Lepper, Krzykacz, Misiek, Sztynwny, Żydek” [BYT-STD-14]. Natomiast przewiska z Popowa (pow. łębski) to: „Paździoch”, „Mądry”, „Beka”, „Machula” – „niektórzy myśleli, że to nazwisko” [LBR-AK-40]. Respondenci z innych terenów postmigracyjnych także pamiętają, że używano czasem przewisk, nie były one jednak powszechne, a dzisiaj występują sporadycznie.

Rzadko natomiast na terenach postmigracyjnych występują żartobliwe opowieści, popularne w południowej części Kaszub. Wyjątkiem jest opowieść „O gorzelarce i pocztarce z Jasienia”, streszczona przez respondentkę z Baranowa (pow. bytowski): „Gorzelarka spod Jasienia i pocztarka z Jasienia lubiły się tak bardzo, że zamiast zajmować się sprawami poczty i gorzelnii – spędzały czas ze sobą. Kiedy odprowa-

działy się do domów zajmowało to im bardzo dużo czasu, bo odprowadzały się nawzajem kilka razy” [BYT-STD-39].

Na Powiślu pozostała grupa ludności miejscowej. Respondenci wiedzą, w jakich miejscowościach rodziny te mieszkają oraz to, że w pewien sposób wyróżniają się: „Bardzo dużo osób pozostało w Miłokajkach Pomorskich. I to od razu widać. Chociaż tam też jest ludność napływowa, ale widać pewien taki klimat, takie zachowanie tych struktur tradycji, kultury, która gdzieś tam cały czas jest” [SZTM-PĆ-NŚ-01]. Najstarsze pokolenie ludności autochtonicznej na Powiślu używa do dzisiaj gwary sztumskiej i ryjewskiej. Respondentka ze Sztumskiej Wsi, pochodząca z rodziny autochtonicznej, wyjaśnia specyfikę gwary sztumskiej:

Na pewno utrzymała się ta gwara sztumska, są jeszcze osoby, które się nią posługują. Trzeba znać niemiecki, żeby to zrozumieć. Na tej zasadzie. Bo to jest takie połączenie niemieckiego i polskiego, [...] osoby starsze dalej się nim posługują, może to trochę za dużo powiedziane, ale występują pewne wtrącenia czy specyficzny akcent i można od razu się domyślić, że nie jest to czysty polski [SZTM-PĆ-NŚ-01].

## **Zwyczaje i obrzędy doroczne**

Obrzędy doroczne oraz rodzinne na Żuławach i Powiślu były i są wypadkową tradycji przywiezionych tu przez osadników z różnych regionów, a także procesów globalizacyjnych, zwłaszcza rozwoju masowych środków komunikacji. Prowadzone badania pokazują, że po osiedleniu się w nowych miejscach odtworzono zwyczaje doroczne. Niektóre z nich trwały do lat osiemdziesiątych XX wieku, a nawet dłużej. Respondenci ze Starego Pola (pow. malborski) i Jazowej (pow. nowodworski) pamiętają, jak w sylwestra wynoszono bramy i zamalowywano szyby w oknach. Rozmówczyni ze Sztutowa (pow. nowodworski), porównując sytuację obecną z latami swojej młodości (już na Żuławach), mówiła:

Od czasu do czasu dzieci chodzą tak, aby zaśpiewali kolędę. Za moich czasów to się przebieraliśmy za Dziada, Babę, Diabła, Śmierć. Graliśmy na akordeonie, śpiewaliśmy kolędy. Aż w Kątach Rybackich byliśmy. Raz jechał facet na rowerze i był wypity, i tak się nas przestraszył, że spadł z roweru, jak zobaczył kolegę, co był za diabła przebrany, to mu kolega powiedział, że się on w piekle znalazł [NDW-AJ-19].

W Kwidzynie, miejsce dawnych pochodów kolędniczych zajmuje orszak Trzech Króli organizowany co roku w tym mieście. Oznacza to, że kultura zmienia się i ewoluuje, dawne zwyczaje zanikają, a ich miejsce zajmują nowe.

W powiatach bytowskim, łęborskim i wschodniej części słupskiego grupę wyróżniającą się stanowią Kaszubi. Przyjechali oni na te tereny po zakończeniu drugiej wojny światowej. Była to spontaniczna migracja ludności kaszubskiej z przedwojennych przygranicznych terenów polskich na sąsiednie ziemie poniemieckie. Część emigrantów stanowili robotnicy przymusowi zatrudnieni w czasie wojny w niemieckich gospodarstwach rolnych. Niektóre miejscowości zostały prawie w całości zasiedlone przez Kaszubów (Popowo, Bukowina, Cewice), w innych, jak w Czarnej Dąbrówce, stanowią oni około 30 procent. W gminach Cewice (pow. łęborski) i Czarna Dąbrówka (pow. bytowski) kultywowane są niektóre obrzędy i zwyczaje doroczne przyniesione z Kaszub, na przykład chodzenie *gwiazdek* w wigilię Bożego Narodzenia, kolędników w Boże Narodzenie i Trzech Króli (Bukowina, Popowo, Łebunia, Jasień, Czarna Dąbrówka), psoty sylwestrowe. W skład grupy kolędniczej w Jasieniu, dającej przedstawienie w języku kaszubskim, wchodzi: gwizdź, baba, dziad, anioł, kozioł, koń, bocian, niedźwiedź. Natomiast w Czarnej Dąbrówce skład został zmodyfikowany, gdyż tworzą go: „diabeł, bociek, rolnik, leśnik, kominiarz, Matka Boska i Józef. Te i inne zawody wymyśla dla przebierańców pani [E.K. – przyp. A.K.]” [BYT-STD-01]. Pokazuje to, że na terenach postmigracyjnych do dziedzictwa podchodzi się kreatywnie i wybiórczo. W zespołach kolędniczych coraz częściej występują też dziewczęta i kobiety, a nie, jak dawniej, wyłącznie młodzi mężczyźni (kawalerowie). W jednej z miejscowości odrzucono postać kominiarza, ponieważ brudził sadzą. Coraz



częściej, zamiast tradycyjnych zespołów kolędniczych, w Trzech Króli mieszkańców odwiedzają grupy przebranych dzieci. Zwyczaj ten stał się szczególnie popularny w Cewicach i Maszewie: „Chodzą Trzej Królowie, po kilka trójek. Są to dzieci. Drzwi się nie zamykają. Zaśpiewają kolędę lub dwie. Dostają słodczyce lub drobne pieniądze” [LBR-AK-39] .

Zwyczaj psot sylwestrowych w powiatach łębarskim i bytowskim był praktykowany powszechnie do lat osiemdziesiątych XX wieku, stąd też wiedza o nim jest powszechna. Obecnie występuje rzadziej (Jasień). W Czarnej Dąbówce nadal „Wyjmują bramy, drabiny, ławki na dach garażu, ścinają drzewo” [BYT-STD-12]. Rozmówca z tej samej miejscowości wspomina, że „Dawno temu kradli wozy, sznurowali bramy, brudzili sadzą okna” [BYT-STD-03]. Natomiast w Myśliborzu (pow. człuchowski) prócz wynoszenia bram, sypano w noc sylwestrową ścieżkę ze słomy od domu chłopaka do dziewczyny, którą był zainteresowany. Zwyczaj psot sylwestrowych szybko zanika, gdyż mieszkańcy obawiają się, że mogą one zostać uznane za wykroczenie i zgłoszone na policję.

Wszędzie zachowana jest natomiast tradycja wieczerzy wigilijnej, przy czym zestaw potraw wskazuje na pochodzenie regionalne, narodowe czy wyznanie mieszkańców. Rozmówca z Myśliborza (pow. człuchowski), gdzie połowę mieszkańców stanowi ludność ukraińska, mówił: „Grekokatolicy to mają drożdżowe pierogi, kutię, gołąbki z tartymi ziemniakami, zupę grzybową. Na stole stoi bułka i miód. Moczą bułkę w miodzie. Nie dzielą się opłatkiem. Małżeństwa mieszane przeważnie robią podwójne święta – katolickie i grekokatolickie” [CZŁ-AK-49]. Dla Kaszubów charakterystyczna jest zupa z suszonych owoców i śledzie, dla Kresowian – kutia.

W miejscowościach zamieszkałych przez Kaszubów oprócz „mokrego dyngusa”, czyli polewania wodą, zachował się jeszcze „suchy dyngus”, czyli uderzanie gałązkami jałowca (głównie po nogach)<sup>3</sup>. Obydwie formy jednak zanikają. W Łebuni tradycję „suchego dyngusa” przypomina miejscowa nauczycielka języka kaszubskiego, która w drugi dzień świąt wielkanocnych wraz z dziećmi chodzi od domu do domu, uderzając miesz-

3 Nazwa wprowadzona przeze mnie na określenie opisywanej formy dyngusa. Nazwa kaszubska to *dëgùs*, *dëgowac*.

kańców zielonymi gałązkami i jałowcem. Tak jak dawniej, gospodarze obdarowują tych niecodziennych gości jajkami.

Także w miejscowościach, w których wielu mieszkańców pochodzi z jednego regionu, kultywuje się przeniesiony język i zwyczaje. Przykładem jest Klęcino w gminie Głównicyce (pow. słupski), gdzie większość mieszkańców jest z pochodzenia Kurpiami. Pielęgnowują oni gwarę i zwyczaje kurpiowskie, organizują między innymi zapusty, czyli *kusaki*, wykonują palmy wielkanocne do wysokości trzech metrów, które wiozą do kościoła w Głównicycach. Do lat dziewięćdziesiątych XX wieku urządzano tu również śródpoście. Tradycja pisanek kurpiowskich jest natomiast podtrzymywana dzięki konkursom organizowanym przez Gminny Ośrodek Kultury w Głównicycach. Od 1973 roku działa też zespół „Klęcinianki”, który wystawia między innymi wesele kurpiowskie. Kulturę kurpiowską kultywują w Klęcynie także osoby nie będące z pochodzenia Kurpiami.

### **Zwyczaje rodzinne**

W pierwszym pokoleniu, na Ziemiach Zachodnich i Północnych, regułą było zawieranie małżeństw z osobami z własnej grupy regionalnej czy narodowej. Wyjątek stanowiły małżeństwa zawierane z autochtonkami przez osadników – Polaków. Od lat sześćdziesiątych XX wieku widoczny był wzrost liczby małżeństw mieszanych. Natomiast tendencja do endogamii najdłużej utrzymywała się wśród ludności łemkowskiej i ukraińskiej, która liczyła na powrót w rodzinne strony. Podtrzymywał ją też, rozpowszechniony wśród osadników z różnych regionów Polski, negatywny stereotyp Ukraińców i związana z nim izolacja społeczno-towarzyska tej grupy narodowej. Spowodowało to, że Ukraińcy i Łemkowie długo zamykali się we własnym gronie i kultywowali swój język, zwyczaje doroczne oraz rodzinne. Z biegiem czasu zintegrowali się z osadnikami z innych grup. Dużą w tym rolę odegrały małżeństwa mieszane. Jednak jeszcze do dzisiaj wesela, w których przynajmniej jedna ze stron ma korzenie ukraińskie, zachowują swoją odrębność.

Mówiła o tym jedna z respondentek:

Ostatnie wesele tradycyjne [ukraińskie – przyp. A.K.] było we zeszłym roku [2013 – przyp. A.K.]. Ślub w Cyganku, a wesele w gospodzie. Jeszcze robią takie wesela. Jak są mieszane małżeństwa to się dogadują. Orkiestry są ukraińskie i ukraińskie pieśni śpiewają. Bardzo dużo umiemy takich ludowych ukraińskich piosenek śpiewać. Dużo par bierze ślub w cerkwi w Cyganku [NDG-AS-07].

W wielu miejscowościach w powiatach bytowskim, lęborkim, człuchowskim, zwłaszcza tam, gdzie mieszkają Kaszubi, popularny jest *polterabend*, nazywany też *pulter*, *polter*<sup>4</sup>. Wypowiedzi rozmówców wskazują, że ten zwyczaj tłuczenia szkła w przeddzień wesela, nie tylko nie zanika, ale staje się obecnie „małym weselem”. Na *polter* przychodzą sąsiedzi, koleżanki i koledzy młodych oraz znajomi rodziców. Jest poczęstunek, alkohol, a czasem nawet specjalnie zaproszona orkiestra. Zdaniem respondentki z Łebuni: „*Polterabend* – teraz to jest wielka biba. Ten moment wzrasta. Teraz musi być jedzenie i ciasto. Coś się jeszcze zmieniło. Teraz *polterabend* jest w czwartek po południu. Jak moja koleżanka wydawała córkę za mąż, to dostaliśmy powiadomienie esemesem” [LBR-AK-42]. W Unichowie (pow. bytowski) na „*pulter* ustawia się duży kamień, aby nikt nie tłukł szkła na schodach, przychodzi 30 – 40 osób, czasem dużo więcej” [BYT-STD-47].

Zwyczaj tłuczenia szkła w przeddzień wesela na badanym obszarze staje się coraz powszechniejszy. Zdaniem respondentów został on przejęty od Kaszubów – przy czym warto zauważyć, że na Żuławach i Powiślu nie występują nazwy *polterabend* lub *polter*, powszechne na Kaszubach. Popularność tego zwyczaju wynika z faktu, że przyjęcia weselne są obecnie zazwyczaj urządzone w restauracjach lub wynajętych salach, i uczestniczą w nich tylko zaproszeni goście. Jednak aby zrekompensować społeczności lokalnej brak atrakcji, jaką było i jest wesele, coraz większego znaczenia nabiera wieczór przed weselem. Wówczas do domu rodziców panny młodej może przyjść każdy mieszkaniec, przynosząc do zbitcia szkło (na

4 *Polterabend* to zwyczaj charakterystyczny dla całego zachodniego pasa kulturowego Polski od Śląska poprzez Wielkopolskę, Kujawy po Pomorze.

szczęście). Rodzina przygotowuje na tę okoliczność poczęstunek, alkohol i niekiedy muzykę. Ustawia się specjalne pojemniki, a nawet kamień, o który bije się szkło. *Polterabend* przeciąga się czasem do późnych godzin nocnych, stąd niekiedy jest urządzany tydzień przed weselem, aby rodzice i młoda para mogli odpocząć i przygotować się do uroczystości.

Na całym terenie postmigracyjnym powszechne jest stawianie bram na drodze orszaku weselnego; są one nieodłącznym elementem wesela. Stawiają je zarówno znajomi – wtedy zostają ozdobione kwiatami, jest stolik, są życzenia, jak też i przypadkowe osoby – wtedy jest to jedynie linka przeciągnięta przez drogę, którą jedzie orszak weselny. Liczba bram zależy od popularności rodziny panny młodej. Zazwyczaj jest ich od kilku do kilkunastu. Za każdą bramę para młoda musi się zrewanżować butelką wódki, a jeśli zrobiły ją dzieci – czekoladkami lub cukierkami.

W powiatach bytowskim i łębskim zanika natomiast zwyczaj przychodzenia na wesela przebierańców nazywanych *dziad i baba*, *dziady* lub *maszki*. Związane jest to ze zmianą miejsc odbywania się uroczystości weselnych – przebierańcy nie wiedzą, czy zostaną wpuszczeni do restauracji. Zdaniem rozmówczyni z Krępy Kaszubskiej (pow. łębski) „nie wszyscy to tolerują. Baba i dziad, przychodzą w 2 lub 3 osoby. Są tak poprzebierani, że trudno ich rozpoznać. Mówią wiersze, tańczą, przynoszą prezent dla młodych” [LBR-ADP-06]. Także na Żuławach i Powiślu coraz rzadziej przychodzą na wesela wspomniani goście. Respondentka z Kmiecina (pow. nowodworski):

Zdarza się, ale już rzadko, za dziadów [przebieraliśmy się – przyp. A.K.], żeby nas tylko nie poznali. Myśmy byli na Solnicy, [u S. – przyp. A.K.], moich swatów, oni mieli rok wcześniej ślub. Ile oni nam nakładli tego ciasta, tego wszystkiego, butla. Chłopaki się poprzebierali za dziewczyny, to nie mieli kałesonów, jak zimno im było. Ale fajnie było, to było wszystko przemyślane [NDW-AJ-18].

Należy dodać, iż zwyczaj przychodzenia przebierańców na wesela zamiera też na terenach, gdzie nie było migracji i przerwania ciągłości kulturowej, na przykład na Kaszubach. Związane jest z to procesem modernizacji i zmiany stylu życia. Wesela organizuje się według schematu dyktowanego

przez media i modę. Nie ma w nich miejsca na lokalną specyfikę i improwizację. Zdarza się jednak, że rodzina specjalnie zaprasza do restauracji *dziada i babę* – traktując ich występ jako urozmaicenie i atrakcję dla gości.

Z obrzędów rodzinnych na terenach postmigracyjnych zamieszkałych przez Kaszubów zachowały się jeszcze w niektórych miejscowościach (Bukowina, Popowo, Łebunia, Maszewo – wszystkie miejscowości w pow. lęborskim) *puste noce*, które prawie już zaginęły na rdzennym terytorium kaszubskim. Obrzęd ten praktykowany jest w ostatni wieczór i noc przed pogrzebem, kiedy to do domu zmarłego lub kaplicy przychodzi rodzina i sąsiedzi oraz wyspecjalizowani śpiewacy (głównie starsi mężczyźni). Zebrani modlą się i śpiewają pieśni religijne. *Pusta noc* trwała dawniej do rana, obecnie zazwyczaj do północy. Na zakończenie rodzina urządza w domu poczęstunek dla uczestników. Zwyczaj ten jest elementem tożsamości kaszubskiej, a jego kontynuacja wynika być może z tego, że Kaszubi na terenach „nowych” są bardziej przywiązani do swojego dziedzictwa niż w rodzinnych stronach.

Prowadzone badania pokazały też, że zwyczaje kaszubskie przyjęły osoby pochodzące z innych regionów, na przykład lubelskiego – szczególnie *puste noce*, a także rodzaj gry w karty znany pod nazwą *baśka*. Ta ostatnia staje się coraz powszechniejsza – wyszła ze sfery rozrywki rodzinnej i sąsiedzkiej do sfery publicznej. W gminie Cewice urządzone są turnieje, istnieje też klub zrzeszający miłośników tej gry.

### **Zwyczaje religijne i okołoreligijne**

Zebrane podczas badań materiały dowodzą, że na terenach postmigracyjnych jest znacznie mniej kapliczek i krzyży przydrożnych niż na Kaszubach i Kociewiu. Wynika to zapewne z faktu, że mieszkająca tu do 1945 roku ludność wyznania ewangelickiego nie znała tej praktyki. Wyjątkiem jest obszar między Tucholą, Chojnicami i Człuchowem, czyli tak zwana Kosznajderia zamieszkała przez niemieckich katolików, gdzie zachowały się kapliczki. O znaczeniu symboli religijnych świadczy to, że w wielu miejscowościach w powiatach malborskim czy lęborskim pierwszą czynnością osadników było postawienie krzyża, co miało nie tylko znaczenie religijne, ale i kulturowe, było wyrazem „przejęcia” miejscowości przez

nowych mieszkańców oraz jej „oswojenia”. Nowe obiekty kultu religijnego budowane były czasem z wykorzystaniem dawnych niemieckich elementów pomnikowych (Swołowo, Gardeja). W miejscowościach, gdzie nie ma kościoła, kultywowany jest w maju zwyczaj śpiewania pieśni i odmawiania modlitw przed kapliczkami lub krzyżami. „Majowe” prowadzi zazwyczaj starsza kobieta, która zna stosowne pieśni.

Z innych praktyk religijnych respondenci pamiętają, że w Jazowej, z inicjatywy miejscowego proboszcza, było przez wiele lat organizowane przedstawienie Drogi Krzyżowej z mieszkańcami jako aktorami:

To było w latach 60. Przyjeżdżały tłumy, w Jazowej to się odbywało przy kapliczce, jeszcze wtedy kapliczki nawet nie było, taka mała, drewniana, a później wybudowana kaplica. To było wydarzenie, nawet służby specjalnie przyjeżdżały. Ale to z udziałem parafian było, bo parafianie byli artystami. Była Droga Krzyżowa jak w Kalwarii dzisiaj, stroje i Chrystus był wieszany na krzyżu i męczennicy, na drzewie się Judasz wieszał, i filmowali to wszystko, i policja daleko stała i się przyglądała, co to jest. To było wydarzenie i tłumy ludzi były, aż się nie podobało władzy. I to dopóki był ten proboszcz [NDW-AJ-17].

Ważnym elementem niematerialnego dziedzictwa kulturowego są zwyczaje i praktyki religijne i okołoreligijne. Badaniami etnograficznymi objęto zjawiska pośrednio lub bezpośrednio związane ze sferą religijności (praktyk religijnych). Pokazały one, że na terenach postmigracyjnych powszechne jest święcenie kredy w święto Trzech Króli oraz świec w święto Matki Boskiej Gromniczej. Rzadziej święci się wianki w oktawę Bożego Ciała. Często jest święcenie ziół w święto Matki Boskiej Zielnej. Zanika jednak wiedza dotycząca zastosowania poświęconych przedmiotów. Niektórzy rozmówcy wiedzieli jeszcze jednak, w jakich sytuacjach były lub są one nadal stosowane. Rozmówczyni z Bukowiny (pow. łębarski) mówiła: „Kredą pisze się litery K, M, B na drzwiach. Świecę zapala się jak jest burza. Wianki robi się z macierzanki. One wiszą w domu” [LBR-AK-37]; w Wrześcach (pow. łębarski): „Zasuszone wianki z ziół ksiądz bierze na kadzidło i kopci. Ale my sobie sami wykadzimy mieszkanie, ja zapalam na

szufelce i kopci się” [LBR-ECZ-15]; „Wianki się zasusza. Chronią domostwo, mieszkańców przed chorobami. Zawiesza się je nad drzwiami na krzyżyku. Wiszą przez rok, potem się je pali” [LBR-ECZ-09]. Powszechne jest przekonanie, że poświęconych przedmiotów nie można wyrzucać do śmietnika, trzyma się je w domu przez rok, a następnie pali.

Na terenach postmigracyjnych praktykowane jest także święcenie palm w Niedzielę Palmową. Zauważalna jest różnorodność ich form i wymieszanie tradycji. Często w jednej miejscowości, obok palm z bazi wierzbowych i bukszpanu, występują małe palmy z suszonych i farbowanych traw, papierowych kwiatów. Palmy często robią dzieci w szkołach lub przedszkolach, a następnie sprzedają je przed kościołami. Podobnie jak w przypadku wianków czy bukietów, palmy są traktowane jako część tradycji, rzadko jednak przypisuje im się znaczenie lecznicze lub magiczne. Rozmówca z Myśliborza (pow. człuchowski) mówił: „Wszyscy zanoszą do święcenia, młodzi i starzy. Potem różnie, jedni mają w domu, drudzy wpychają za jakąś belkę w oborze. Kiedyś szedł ja do obory i głąskał bydło” [CZŁ-AK-49].

Respondentka ze Stegny, przedstawicielka mniejszości ukraińskiej, tak opowiadała o zwyczajach religijnych kultywowanych przez tę grupę narodową:

Palmy święcimy też, ale nie takie jak tu. To ma być łoża, te baze. Książd nacinał tego naręcze i to leżało, te patyki z tymi baziami. O to każdy sobie brał, jak wychodził z cerkwi, jeden drugiego bił na pamiątkę. „Palma bije, ja nie biję, a Wielkanoc za tydzień”, „kwitka” to nazywali [...]. Potem święcenia święconki w koszyku. „Paska” się u nas piecze. „Paska” trzeba święcić: jajka, chrzan, twaróg, masło, no kawałek mięsa pieczonego, słoniny, porrzywę – symbol zdrowia. [...] Na Uszenie święci się zioła, na Matki Boskiej 28 sierpnia, to się święci kwiaty, zboże to jest Matki Boskiej Zielnej. I się święci u nas 19 sierpnia na Przemienienia Pańskiego, na przeobrażenie Hospodina, na Spas, owoce się święci, śliwki, jabłka, gruszki, takie owoce się święci [NDG-AS-07].

Także popularnym zwyczajem dorocznym jest święcenie potraw w Wielką Sobotę. W tych miejscowościach, w których nie ma kościoła odbywa

się to pod krzyżem lub kapliczką. Mieszkańcy przynoszą o wyznaczonej godzinie koszyki z potrawami pod krzyż, a ksiądz przyjeżdża i je święci. W Uniechowie (pow. człuchowski) Ukraińcy święcą potrawy pod krzyżem greckokatolickim, a Polacy pod rzymskokatolickim.

Zachowanie wymienionych wyżej zwyczajów jest zasługą Kościoła, który, przypominając o nich wiernym, co roku wymusza w pewnym stopniu kontynuację dziedzictwa.

Badania pokazały ponadto, że częsty jest zwyczaj zabierania do domów gałązek z brzoźek ozdabiających ołtarze podczas Bożego Ciała. Zdaniem rozmówców chronią one od pożarów i piorunów: „mówią, że jak są te brzożki w domu z ołtarza to, że omijają pioruny, jak jest burza” [LBR-ADP-04]. W Łebniu (pow. łęborski) zrywa się z każdego ołtarza po jednej brzożkowej gałązce. Po powrocie do domu jedną z nich wsadza się w ziemię w ogrodzie, by chroniła przed kretami i by lepiej rosły warzywa.

W powiatach człuchowskim, bytowskim, słupskim, a także nowodworskim, grupą narodową wyróżniającą się są Ukraińcy. W powiecie nowodworskim najwięcej Ukraińców mieszka, zdaniem respondentów, w Ostaszewie, Marzęcinie, Stegnie, Jantarze. Mieszkając w większych skupiskach, kultywują oni wybrane elementy kultury etnicznej, zachowują język, wyznanie i związaną z nim obrzędowość doroczną. Ukraińcy z powiatów bytowskiego i człuchowskiego jeżdżą do odległych cerkwi greckokatolickich w Bytowie i Białym Borze, a z powiatu słupskiego – do Słupska. W Międzyborzu (pow. człuchowski) od 1947 roku do dzisiaj jedna świątynia służyła Polakom i Ukraińcom, obecnie ci drudzy budują własną cerkiew. Także na Żuławach społeczność ukraińska kultywuje język, pieśni i zwyczaje. W przeszłości miejscem spotkań (poza domami prywatnymi) był Gminny Ośrodek Kultury w Stegnie, a obecnie sala parafialna przy cerkwi w Cyganku (pow. nowodworski).

Po 1990 roku na terenach postmigracyjnych obserwowany jest renesans pielgrzymek religijnych. Organizują je księża i parafianie. Ich celem są zarówno ogólnopolskie ośrodki religijne (Częstochowa, Licheń), jak i zagraniczne (Rzym, Lourdes, Ziemia Święta). Zdarzają się jednodniowe pielgrzymki lokalne w okresie odpustów, na przykład



do Ryjewia (pow. sztumski) i Lubieszewa (pow. nowodworski), Wejherowa (pow. wejherowski). Ukraińcy jeżdżą na pielgrzymki do Kijowa, Lwowa, Zarwanyci (Ukraina).

### **Wierzenia demonologiczne, tradycyjne prognozy meteorologiczne**

Na terenach postmigracyjnych znacznie rzadsze niż na ziemiach „dawnych” Pomorza są wierzenia w zmyry, a także uroki – ich zadawanie i zdejmowanie. W Myśliborzu (pow. człuchowski) „Było kiedyś 5 – 6 osób, które zdejmowały uroki. Teraz jest jedna młoda, przejęła od swojej mamy. Zażegnuje różę, odejmuje uroki” [CZŁ-AK-49]. W tej samej miejscowości, zdaniem rozmówcy, nieszczęście przynosi spotkanie kobiety z pustym wiadrem (teraz to już rzadkość, gdyż na wsiach nie ma studni) oraz spotkanie czarnego kota.

Rozmówczyni z Krępy Kaszubskiej z pewnym oporem opowiedziała o zdjęciu uroku z dziecka jej siostry:

Ja nie wiem, jak by to nazwać, ale wiem, że była kiedyś u mnie w domu taka sytuacja: moja siostra miała dziecko, pamiętam, to było pierwsze dziecko, które strasznie płakało. Nie było wiadomo, dlaczego ona tak płacze. I wiem, że moja siostra z moją mamą poszły do pani takiej i ta pani odczyniała uroki. To z opowiadań ich to wiem, że wyglądało to tak, że dziecko leżało w łóżeczku, pani pod łóżeczko podstawiła miskę z woskiem. Nie wiem dlaczego. I w każdym bądź razie no po prostu coś tam mówiła, tak? Pani z pochodzenia, wiem, że była chyba Ukrainką. No i mówiąc szczerze po tych całych... nie wiem nawet jak to nazwać – odczynieniach czy odczarowaniach, trudno powiedzieć – problem się skończył, tak? Ale to ona właśnie powiedziała mojej siostrze, że kategorycznie ma w domu na łóżeczku zawiesić czerwoną wstążkę i założyć dziecku [LBR-ADP-11].

Na całym terenie postmigracyjnym dość powszechny jest zwyczaj zawieszania czerwonej wstążeczki lub medalika na czerwonej wstążeczce na wózkach lub łóżeczku dziecka. Respondentka z Krępy Kaszubskiej (pow. lęborski) powiedziała, że zaleciła jej to lekarka [LBR-ECZ-06].

Znany jest także zwyczaj obserwowania pogody w okresie od Bożego Narodzenia i prognozowania na tej podstawie pogody na następny rok (szczególnie w miejscowościach położonych w gminach Nowa Wieś Lęborska i Wicko – pow. lęborski). W dwóch zbadanych przypadkach rozmówcy obserwują pogodę od św. Łucji do Bożego Narodzenia. Pogodę prognozuje się także często na podstawie wyglądu księżyca i zachodzącego słońca. „Jak jest księżyc czysty, to będzie dobra pogoda. Jak jest księżyc za mgłą, ma wokół otoczkę, to będzie zła pogoda” [LBR-ADP-02]. Rozmówca z Darżkowa (pow. lęborski) mówił:

Ja patrzę, jak jest nów księżyca, na ten róg, bo takie jest powiedzenie, że jeżeli na księżycu można powiesić wiaderko z wodą, to będzie pogoda, to wróży nam pogodę, nie? A jeśli on jest tak ustawiony, że nie da się powiesić, to „z roga cieczę”. A jeśli on jest tak postawiony, że można wiaderko powiesić, to przewiduje nam miesiąc suchy [LBR-ADP-04].

Rozmówczyni z Lędziechowa powiedziała też, że „Jak księżyc dobiera, to wtedy można włosy obcinać” [LBR-ADP-07]. Z kolei inni rozmówcy mówili: „Jak słońce czerwone, to będzie gorąco i wiatr” [LBR-ADP-02]. „Jak słońce zachodzi na czerwono, to na wiatr idzie” [LBR-ADP-07].

### **Tworzenie tradycji**

Powojenna wymiana ludności na Ziemiach Zachodnich i Północnych oraz związane z nią procesy społeczno-kulturowe spowodowały, że wspólnie mamy tu do czynienia zarówno z kontynuacją dziedzictwa i jego porzucaniem, a coraz częściej – z jego tworzeniem [Hobsbawm 2008: 10]. Dużą rolę w wymyślaniu i upowszechnianiu dziedzictwa kulturowego na terenach postmigracyjnych odgrywają domy kultury, świetlice wiejskie, koła gospodyń wiejskich. W domach kultury organizowane są konkursy na palmy wielkanocne (Główczyce, Smołdzino). Także księża niekiedy organizują takie konkursy. Mówiła o tym rozmówczyni z Popowa (pow. lęborski): „Ksiądz w kościele robi konkurs na palmy. Dzieci robią palmy, nieraz takie na jeden albo dwa metry. Pomagam wnukom, żeby zrobić taką

dużą palmę. Książd daje za nie nagrody; różańce, czekolady. Wszyscy dostają” [LBR-AK-40].

Migracja, a następnie osiedlenie się w jednej miejscowości osób kulturowych różne zwyczaje spowodowały, że społeczności postmigracyjne cechuje większa akceptacja różnorodności oraz nowości. Obejmuje to zwyczaje znane z mediów. Jednym z nich jest Halloween. Zwyczaj ten praktykowany jest często w powiecie łęborskim (zwłaszcza we wsiach w gminach Wicko i Nowa Wieś Łęborska), a także w powiatach malborskim i nowodworskim. W miejscowości Klecie (pow. malborski): „Na Halloween się dzieci przebierają. Sami sobie wymyślają przebrania, albo rodzice. I chodzą, zawsze coś dostaną, cukierki” [MAL-AJ-06]. Podobnie w Kmiecinie (pow. nowodworski): „Chodzą teraz na Halloween, mają dynię. Ja kupiłam tych słodyczy, bo wiedziałam, że będą chodzić. To mój nawet już prawnuczek mówił, babciu, do ciebie najpierw. A później jeszcze były dwie grupy” [NDW-AJ-18].

Na Kaszubach, a także w niektórych miejscowościach w powiecie słupskim, na przykład w Smołdzinie, zwyczaj ten został skrytykowany przez księży, w związku z czym nie został zaakceptowany przez starsze pokolenie. Na terenach postmigracyjnych oddziaływanie i autorytet księży jest mniejszy, co sprzyja wprowadzaniu nowych zwyczajów.

Po 1990 roku renesans przeżywają koła gospodyń wiejskich. Ich działania na Powiślu wspierają lokalne władze samorządowe, a także Ośrodek Doradztwa Rolniczego w Starym Polu. Wywiady z paniami, członkiniami kół gospodyń wiejskich pokazały, że jedną z płaszczyzn ich aktywności jest upowszechnianie i promowanie dziedzictwa kulinarnego. Następuje tu wymieszanie różnych tradycji przyniesionych przez mieszkanki, a dziedzictwo żadnej z grup osadników nie zostało uznane za dominujące.

Przy kołach gospodyń wiejskich działają różnego rodzaju zespoły wokalne (w ogromnej ich większości członkiniami są kobiety). W Tychnowach (pow. sztumski) od 2004 roku działa zespół wokalny „Wesoła Gromadka”. Tworzy go jedenaście pań i dwóch panów grających na instrumentach. Miejscem spotkań jest remiza Ochotniczej Straży Pożarnej. Założycielka pytana o repertuar odpowiedziała: „My różnie, jak jeździmy na strażackie, to śpiewamy strażackie, śpiewamy też ludowe. Mamy nawet płytkę

nagraną. Folklorystyczne piosenki to mamy różne, a to od mam, a to od babć. A to pojedziemy gdzieś na przeglądy o coś nowego poznamy, to też śpiewamy” [SZTM-PĆ-WA,NŚ-06].

Z kolei przy KGW w Ryjewie (pow. kwidzyński), od 2011 roku działa zespół „Ryjewianki”. W Czerninie (pow. sztumski) działają dwa zespoły: „Powiślanie” i „Czerninianki”. Pierwszy jest zespołem wokально-tanecznym, który działał od 1975 roku przy Kombinacie Rolnym „Powiśle”. Założycielka zespołu, Albina Krzyśpiak, w Czerninie „odnalazła staruszkę, która znała przyśpiewki dożynkowe i weselne. Spotkanie to bardzo mocno zmobilizowało ją do stworzenia ludowego zespołu” [<http://powislane.art.pl/index.php?go=11>]. W latach osiemdziesiątych zespół stał się reprezentacyjnym dla regionu. Po kryzysie, spowodowanym między innymi rozwiązaniem kombinatu, zespół reaktywowano. W 2002 roku jego członkowie założyli Stowarzyszenie Miłośników Kultury Ludowej „Powiśle”, które sprawuje opiekę nad zespołem. Druga grupa, która działa od kilku lat przy miejscowym KGW, to kobiecy zespół wokalny, w którego repertuarze dominują pieśni biesiadne.

Natomiast w Wicku (pow. łębski) przywieziono przed miejscowy dom kultury kamień, który, według podania, rzucony został przez czarownicę. Wokół przemieszczonego artefaktu i podania buduje się działalność kulturalną, strategię promocji i kontaktów zagranicznych tej miejscowości oraz gminy:

Na bagnach w 1600 roku czy którymś palili czarownice, że tu czarownice chodziły. I jedna nie zdążyła na czas wrócić i świt się zrobił, skamieniała. I ten kamień leży pod Gminnym Ośrodkiem Kultury w Wicku. To tak mniej więcej ta legenda była. I jak są Dni Wicka, to przebierają się dziewczynki i starsze panie i chłopaki, nagrody dają za stroje. To jest ekstra! Zabawa jest, konkursy. Z Nawojowej goście przyjeżdżają, z Belgii, bo oni też te czarownice mają. Z Belgią to jest taka współpraca, nasze dzieci jeżdżą tam na kolonie, tamte dzieci tutaj [LBR-ECZ-06].

## Wiedza i umiejętności rękodzielnicze

Na terenach postmigracyjnych, podobnie jak na ziemiach „starych”, widoczny jest zanik wiedzy i umiejętności związanych z rzemiosłem tradycyjnym. Wiele wiejskich zawodów zaginęło raczej bezpowrotnie. Jedyną dziedziną jeszcze rozwijającą się jest haft kaszubski (pow. słupski, lęborski, bytowski) i ukraiński (pow. bytowski i człuchowski, nowodworski). Najbardziej prężne ośrodki haftu kaszubskiego znajdują się obecnie w Tucholi, Człuchowie, Przechlewie, Słupsku. Ośrodki te wytworzyły własne szkoły haftu, wpisujące się w tradycję haftu kaszubskiego.

W Marzecinie i Stegnie, gdzie znajduje się duże skupisko Ukraińców, zdaniem rozmówcy niektóre kobiety jeszcze kultywują tradycję haftu. Podobnie jest w gminie Rzeczenica (pow. człuchowski). W Tucholi i okolicach element haftu umieszczany jest na różnych przedmiotach, sięga się po niego w strategiach promocji regionu.

Niematerialne dziedzictwo kulturowe na terenach postmigracyjnych ma charakter mozaikowy zależy od pochodzenia narodowego i regionalnego osadników, ich liczby w danej miejscowości, działalności kół gospodyń wiejskich, domów kultury, Kościoła. Kultywowane, a także tworzone są te elementy, które odpowiadają współczesnym aspiracjom i zapotrzebowaniu mieszkańców tego terenu. Dziedzictwo niematerialne odgrywa ważną rolę w integracji ludności, jest formą spędzania czasu wolnego oraz budowania tożsamości lokalnej.

## Bibliografia

### Braun Krzysztof

- 2015:** *Mechanizmy pamięci – niematerialne dziedzictwo konstytuujące tożsamość grupową.* [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacje – zagrożenia. Intangible Cultural Heritage: Scope – Identification – Threats.* Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 47–51.

**Brzezińska Anna Weronika**

**2013:** *Reifikacja dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO z 2003 roku.* „Nauka”, nr 1, s. 109–128.

**Burszta Józef**

**1965:** *Pomorze Oskara Kolberga.* [W:] O. Kolberg, *Dzieła wszystkie.* T. 39. Wrocław–Poznań, s. xx–xxxiv.

**Drozd Roman**

**2010:** *Ukraińcy (do 1989 r.).* [W:] *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej. Wybrane elementy polityki państwa.* Red. S. Dudra, B. Nitschke. Kraków, s. 91–112.

**Galus Henryk**

**2009:** *Spółczesność Pomorza.* Gdańsk. <http://www.henryk.galus.vot.pl/hgalus/tom.07.htm> [ostatni dostęp: czerwiec 2016].

**Hobsbawm Eric**

**2008:** *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji.* [W:] *Tradycja wynaleziona.* Red. E. Hobsbawm, T. Ranger. Przeł. M. Godyń, F. Godyń. Kraków, s. 9–23.

**Jankowiak Stanisław**

**1996:** *Wyjazdy ludności niemieckiej z Pomorza, Warmii i Mazur w latach 1945–1949.* [W:] *Pomorze – trudna Ojczyzna? Kształtowanie się nowej tożsamości 1945–1995.* Red. A. Sakson. Poznań, s. 239–257.

**2006:** *Bilans wyjazdów Niemców z Polski w latach 1945–1989.* [W:] *Ziemie Odzyskane/Ziemie Zachodnie i Północne 1945–2005. 60 lat w granicach państwa polskiego.* Red. A. Sakson. Poznań, s. 143–154.

**Karwicka Teresa**

**1995:** *Etnologiczne badania regionu na przykładzie Pomorza Wschodniego.* „Lud”, t. 78, s. 127–145.

**Knoop Otto**

**2009:** *Legends pomorskie.* Przeł. D. Kaczor, I. Kowalska. Gdynia: Wydawnictwo Region.

**Konwencja...**

**2003:** *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.* [W:] *Dziennik Ustaw*, 2011, nr 172, poz. 1018, s. 10038–10065.

**Latoszek Marek**

**1996:** *Wielokulturowość mieszkańców Pomorza na tle procesów przemian społecznych (1945–1995).* [W:] *Pomorze – trudna Ojczyzna? Kształto-*

wanie się nowej tożsamości 1945–1995. Red. A. Sakson. Poznań, s. 155–187.

### **Lubaś Marcin**

**2008:** *Wprowadzenie. Tradycja a zmiana społeczna.* [W:] *Tworzenie i odtwarzanie kultury.* Red. G. Kubica, M. Lubaś. Kraków, s. 9–29.

### **Makowski Adam**

**2006:** *Ziemie Zachodnie i Północne w polityce gospodarczej Polski.* [W:] *Ziemie Odzyskane/Ziemie Zachodnie i Północne 1945–2005. 60 lat w granicach państwa polskiego.* Red. A. Sakson. Poznań, s. 59–78.

### **Mokrzan Michał, Songin-Mokrzan Marta**

**2012:** *Artykulacje lokalności. Konwencja UNESCO dotycząca niematerialnego dziedzictwa kulturowego jako praktyka dyskursywna.* „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 2, s. 55–67.

### **Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Identyfikacja...**

**2013:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Identyfikacja – dokumentacja – ochrona – interpretacja – pojęcia – poglądy.* Red. K. Braun. Warszawa–Węgorzewo.

### **Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy...**

**2015:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacje – zagrożenia.* *Intangible Cultural Heritage: Scope – Identification – Threats.* Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa.

### **Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła...**

**2013:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona: Intangible Cultural Heritage: Origins – Values – Protection.* Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa.

### **Nowak Jacek**

**2011:** *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej.* Kraków: Nomos.

### **Nitschke Bernadetta**

**2010:** *Niemcy.* [W:] *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej. Wybrane elementy polityki państwa.* Red. S. Dudra, B. Nitschke. Kraków, s. 37–65.

### **Sakson Andrzej**

**2003:** *Kształtowanie się nowej społeczności powiatu słupskiego po 1945 roku na tle przemian społecznych na Ziemiach Zachodnich i Północnych.* [W:] *Obrazy Ziemi Słupskiej. Społeczeństwo – administracja – kultura.* Red. A. Czarnik. Słupsk, s. 32–139.

**Schreiber Hanna**

**2009:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – idea, prawo, praktyka.* [W:] *Prawna ochrona dziedzictwa kulturowego. Wokół problematyki prawnej zabytków i dzieł sztuki.* T. 3. Red. W. Szafrąński, K. Zalesińska. Poznań, s. 115–130.

**Szacka Barbara**

**2012:** *Historia, pamięć zbiorowa i connertonowska pamięć kulturowa.* [W:] *Tradycja dla współczesności.* T. 6. *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej.* Red. J. Adamowski, M. Wójcicka. Lublin, s. 13–20.

**Tarczyński Andrzej**

**2008:** *Tradycja. Społeczne doświadczanie przeszłości.* Toruń: MADO.

**Wierzchosławski Stanisław**

**2006:** *Ludność Ziem Zachodnich i Północnych w świetle NSP'2002.* [W:] *Ziemie Odzyskane/Ziemie Zachodnie i Północne 1945–2005. 60 lat w granicach państwa polskiego.* Red. A. Sakson. Poznań, s. 79–142.

**Włodarska Gabriela, Soja Henryk**

**2006:** *Legendy słowińskie.* Gdynia: Wydawnictwo Region.

**Wójcicka Marta**

**2014:** *Pamięć zbiorowa a tekst ustny.* Lublin: Wydawnictwo UMCS.

**Strony internetowe**

<http://powislanie.art.pl/index.php?go=11> [ostatni dostęp: luty 2015].

<http://www.smoldzino.com.pl> [ostatni dostęp: luty 2015].



**Mariola Tymochowicz**  
**Instytut Kulturoznawstwa**  
**Wydział Humanistyczny**  
**Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie**

## **Pieczywo obrzędowe na Lubelszczyźnie i jego współczesne uwarunkowania**

**Streszczenie:** Pieczywo obrzędowe w kulturze tradycyjnej odgrywało bardzo ważną rolę. Wykonywane było przy okazji rytuałów dorocznycy i rodzinnych. Na Lubelszczyźnie na wyróżnienie zasługuje na pewno *korowaj* oraz chleb, który był często wypiekany. Nadto wypiekano jeszcze *busłowe łapy*, *szczodraki*, *andrzejki* czy małe chlebki w Woli Obszańskiej, *piróg bitgorajski* oraz *krzyżyki* wyrabiane w okresie Wielkiego Postu w Michałówce. Podczas obrzędów zyskiwały one sakralne właściwości, wykorzystywane były do realizowania różnych funkcji: religijnych, magicznych, mediacyjnych, ofiarnych, inicjujących i integrujących. Zmiany, jakie zaistniały w ostatnich kilkudziesięciu latach w obrzędach, sprawiły, że przedstawione formy pieczywa nie stanowią już ważnych rekwizytów, a te, które przetrwały, utraciły magiczno-religijne znaczenie i sakralny sens. Istotnym działaniem, jakie należy teraz podjąć, jest próba ich zachowania.

**Słowa kluczowe:** kultura ludowa, pieczywo obrzędowe, Lubelszczyzna

### **Ritual Bread in the Lublin region and its Contemporary Conditions**

**Abstract:** Ritual bread used to play a very important role in various annual and family rituals. In the Lublin region, *korowaj* – large round braided bread – as well as *busłowe łapy*, *szczodraki*, *andrzejki* or small breads from Wola Obszańska, *piróg bitgorajski* and the so-called crosses, baked during Lent in Michałówka, deserve special mention. They performed important ritual functions and could be considered in the contexts of religion, magic, mediation, sacrifice, initiation and integration. Changes that have occurred in recent decades in ritual customs and traditions caused the bread to lose its function of an important prop. The types of bread that survived until now have lost their magical and religious significance. In the author's opinion, it is crucial that actions are taken to protect the still existing traditional forms of bread.

**Key words:** folk culture, ritual bread, Lublin region

W kulturze tradycyjnej przygotowywanie specjalnego pieczywa na wyznaczone święta doroczne i rodzinne było czynnością powszechną i konieczną, aby mogło dokonać się mityczne ustanowienie ładu świata. Wypieki obrzędowe stanowiły ważne rekwizyty, które były wykorzystywane do praktyk magicznych, zabiegów ochronnych i działań wróżebnych. Były także darem dla Boga, demonów, ludzi i zwierząt. Ich spożywanie podczas biesiadowania pozwalało na zanurzenie się w sakralnej czasoprzestrzeni i zjednaniu z Kosmosem [Kowalski 2000: 202–203]. Święteczne pieczywo robione było z najlepszych składników, co miało podkreślać jego wyjątkowość. Przywiązywano także dużą wagę do wykonania oraz zdobienia. Przez udział w obrzędzie pieczywo zyskiwało jego sakralny charakter i traktowane było jak rzecz święta [Kubiak, Kubiak 1981: 113].

W ostatnich kilkudziesięciu latach pieczywo obrzędowe na Lubelszczyźnie zatraciło rytualne znaczenie i jest wypiekane sporadycznie. Popularność zyskały natomiast inne formy pieczywa, takie jak *cebularz* (okrągły, pszenny placek), który można kupić w każdej piekarni w Lublinie, czy maślany *kogut* z Kazimierza nad Wisłą. Te piekarnicze wyroby określa się mianem produktów tradycyjnych, choć ich historia jest stosunkowo krótka i w niewielkim stopniu powiązana z przeszłością omawianego regionu. *Cebularz* rozpowszechniony został przez piekarzy żydowskich na początku minionego stulecia, a *kogut* stał się symbolem Kazimierza dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Wyjątkowość *cebularza* wiązać należy wyłącznie z faktem, że jedynie w tym regionie taki typ pieczywa się przyjął i służył tylko do konsumpcji. Powstanie *koguta* kazimierskiego zainspirowane zostało legendą. Wzór tego pieczywa wypracował i wypromował jako symbol miasta Cezary Sarzyński w latach osiemdziesiątych XX wieku. Należy jednak zaznaczyć, że na Lubelszczyźnie przygotowywano, zwłaszcza w okresie świątecznym, inne formy pieczywa, które miały znacznie odleglejszą historię i rozbudowane znaczenie, których typy i funkcje kulturowe w tekście zostaną omówione. Podstawę materiałową opracowania stanowią opublikowane i archiwalne materiały z zakresu obrzędowości rodzinnej i dorocznej z terenu Lubelszczyzny.

Pieczywo obrzędowe towarzyszyło człowiekowi od momentu narodzin aż do śmierci, a także w różnych obrzędach dorocznych. Stawało się po-

średnikiem między dwoma światami, ułatwiało uczestnictwo w rytuałach recepcyjnych i zmianach dokonujących się w przyrodzie. Szczególną rolę zyskał chleb, który jako „jedna z postaci Boga traktowany był jako żywa istota o właściwościach sakralnych. Chleb będący najbardziej podstawowym i powszechnym rodzajem pożywienia był każdego dnia rodzajem komunii” [Kubiak, Kubiak 1981: 113]. O wyjątkowości tego pieczywa świadczyło zrytualizowanie czynności związanej z przygotowaniem ciasta i wypiekaniem nawet tych codziennych bochenków. Oprócz funkcji praktycznych, chleb pełnił także rolę magiczną i symboliczną. Był najczęściej wykorzystywanym rekwizytem, odnajdziemy go w większości obrzędów realizowanych na Lubelszczyźnie.

Chleb, będący ekwiwalentem dostatku i płodności, był ofiarowywany nowo narodzonemu dziecku.

We wsi Wierchowiska (pow. Janów Lubelski), zaproszeni rodzice chrzestni przynoszą na chrzciny po bochenku chleba, bo inaczej dziecko miałoby dorobek ciężki. Babka oddaje dziecko matce chrzestnej mówiąc: „Daję wam sokoła, przynieście nam anioła”. Po tym przykłada po trzykroć bochenek do twarzy dziecka mówiąc: „Od chlebaśmy wzięli do chlebaśma przynieśli”. Po czym odbywa się zwykły poczęstunek [Łopaciński 1902: 358].

Z chlebem i cukrem do domu, w którym narodziło się dziecko przychodzili w odwiedziny także inni mieszkańcy wsi. Każdy „niesie. Cukier, chleb przede wszystkim chleb, jakiś. A cukier to już zawsze, musi być, żeby miał słodkie życie. A chleb, żeby był zawsze bogaty w życiu, chleba mu nie brakowało” [Zarudzie, pow. Zamość, IB, kobieta, ur. 1949, AZKP UMCS]<sup>1</sup>. W okolicach Włodawy jeszcze w latach międzywojennych matka, przygotowując dziecko do chrztu, wkładała mu węzełek z kawałkiem chleba i soli [Peters 1999: 23]. Składniki te miały chronić dziecko w drodze do kościoła i zapewnić dostatek w dalszym życiu.

Chleb był także kilkakrotnie wykorzystywany podczas obrzędu weselnego. Pierwszy raz pojawiał się przy załotach. W okolicach Zamościa

1 Wywiady opisane skrótem AZKP UMCS znajdują się w Archiwum Zakładu Kultury Polskiej UMCS w Lublinie.

służył do odstraszenia niemile widzianego konkurenta. Dziewczyna podawała mu wówczas chleb z zakalcem i ser.

Parobek chytrze pochlebiał, że lubi taki chleb, w którym zakalec na dwa palce (lubo taki chleb zazwyczaj wcale niesmaczny, a nawet niezdrowy). Prostudusznie dziewczka odrzekła, że ten chleb nie ona lecz matka upiekła (i dlatego niewiele jeszcze w nim zakalca), a chwaliła się dla przypodobania parobkowi, że jak ona przecież sama piecze, wtenczas bywa zakalec na dwa palce [Kolberg 1962: 18].

Dziewczyna podczas tej rozmowy chciała zniechęcić zalotnika, wykazując, że jest złą gospodynią. W niektórych miejscowościach w okolicach Lublina młodzi wymieniali się chlebem podczas powitania pana młodego, gdy przychodził po młodą w dniu ślubu [Tymochowicz 2011: 52]. W miejscowości Luchów Górny odnotowano ciekawy zwyczaj użycia chleba podczas błogosławieństwa. Pierwotnie rodzice trzymali na kolanach dwa bochenki chleba zawinięte w białe płótno. W kolejnych latach zwyczaj ten uległ modyfikacji i „starosta brał chleb przyniesiony przez drużbę, czynił nad nim znak krzyża i wolno wznosił nad pochylone głowy państwa młodych” [Olesiejuk 1971: 39], po czym wygłaszał krótkie przemówienie:

Oto tych dwoje ludzi wybierają się do kościoła bożego,  
Do stanu małżeńskiego.  
Błogosław ich ojcze i matko, bo to są oboje Dzieci Twoje!  
Wieńczujem was wieńcem i srebrnym pierścieńcem.  
Białym obrusem i żytnim chlibusiem [Olesiejuk 1971: 44].

Po tych słowach rodzice udzielali im błogosławieństwa.

W wielu miejscowościach na Lubelszczyźnie panna młoda zabierała ze sobą – idąc do kościoła – kromkę chleba i trochę cukru, by zapewnić sobie i przyszłemu mężowi dobrobyt, „żeby nie brakowało tego chleba i żeby mieli słodkie życie” [Jezierna, MS, kobieta, ur. 1947, AZKP UMCS]. Chleb przekazywany był parze młodej także po ślubie, kiedy witani byli przez rodziców w domu. Pełnił on wraz z solą funkcję apotropeiku. Chleb i sól miały odpędzać wszelkie zło i przywrócić równowagę, jaka została

naruszona w momencie zmiany stanu cywilnego przez parę młodą. Powitanie było sygnałem wejścia w sakrosferę, a także przejawem magii dobrego początku [Wałęciuk-Dejneka 2010: 51].

Na Lubelszczyźnie powitanie państwa młodych odbywało się dwa razy. Pierwszy raz, kiedy przybywali do domu panny młodej po zaślubinach, a drugi raz po przenosinach, kiedy w ich nowym domu witani byli przez rodziców młodego. Wówczas następowało symboliczne przyjęcie młodej do rodziny męża. „Matka i ojciec szczególnie serdecznie całowali synową, co oznaczało, że przyjmują ją do swojej rodziny” [Olesiejuk 1971: 136]. W niektórych wsiach (np. Kocudza, Dzwola, pow. Janów Lubelski) dodatkowo podczas rytualnego powitania sprawdzano, czy przyszła gospodyni jest zaradna.

W tym czasie wnoszono chleb owinięty w płachtę i podawano młodej parze, prosząc do mieszkania. Gdy panna młoda wchodziła na progu drzwi stały stołki, drzewo itp. Jak się szybko uprzętnęła, to mówiono, że będzie dobrą gospodynią. Wszedłszy do mieszkania młodzi trzy razy obchodzili stół, potem kładli chleb na stole i młoda rozwiązywała węzły na płachcie, których było bardzo dużo. Jak panna młoda nie mogła rozwiązać, wyśmiewano się, że nie nadaje się na gospozię [Olesiejuk 1971: 85].

Zwyczaj ten stał się tym samym okazją do wykonywania testów, mających na celu sprawdzenie społecznej wartości, zdolności gospodarczych, skrzętności i zapobiegliwości [Kowalski 2000: 138].

Powitanie chlebem i solą, a często także alkoholem, stanowiło również formę przekazania życzeń państwu młodym, aby im w życiu nigdy chleba i soli nie brakowało, by im się dobrze darzyło. Rodzice przy tych czynnościach mówili do nowożeńców różne formułki: „Macie chleba dwoje, dorabiacie się oboje”; „Młode pocałują chleb i później chleb oddadzą starościnie i starości” [Godziszów II, SB, kobieta, ur. 1938, AZKP UMCS]. Młodych pytano także: „Młoda, co wybierasz? Chleb, sól, wodę, czy pana młodego?”. Żona zaś odpowiadała, że bierze „chleb, sól, wodę i pana młodego, żeby pracował na niego, na ten chleb” [Strzyżów, MK, kobieta, ur. 1952, AZKP UMCS]. W miejscowości Ratoszyn pieczywem obrzędo-

wym witani byli także inni goście: „W drzwiach do izby weselnej stawali starosta weselny ze starościną i każdemu wchodzącemu do izby gościowi, dawano kieliszek wódki i kawałek korowaja, mówiąc: oby i w waszym domu nie brakło zdrowia i chleba” [Olesiejuk 1971: 73]. Chleb stawał się także darem, który wręczano parze młodej po powrocie z kościoła na progu domu weselnego – na początku ich wspólnej drogi. We wsiach w okolicach Chełma młodzi otrzymywali dwa chleby: „następnie brali chleby i wchodzili do domu, gdzie zasiadali za stołem, kładąc chleb przed sobą jeden na drugim [młodej na dole, młodego na górze – przyp. M.T.]. Później chleb ten rozdzielano” [Olesiejuk 1971: 112]. Takie ułożenie pieczywa ukazuje zależność żony od męża. I niesie informację, że powinna być mu od tej pory podporządkowana.

W obrzędzie weselnym najważniejszy był *korowaj*, który uważano za pieczywo święte, ponieważ stanowił dar Boga, Jezusa Chrystusa, Najświętszej Panienki. Na weselu pełnił funkcję chleba, którym należało wszystkich obdzielić, co nasuwa analogie do Bożego Narodzenia [Bączkowska 1988: 79]. Ciasto to symbolizuje małżeństwo, urodzaj, dostatek i płodność, czyli wszystko to, czego życzono młodej parze. Na Lubelszczyźnie zasięg jego występowania obejmował cały wschodni pas od Biłgoraja, Bychawę aż po południowe Podlasie, z wyjątkiem obszarów zamieszkałych przez osadników z Mazowsza.

Przygotowanie *korowaja* stanowiło osobny rytuał, do którego przywiązywano bardzo dużą wagę, gdyż od powodzenia kolejnych czynności zależęć miało przyszłe życie nowożeńców. Pieczywo przystrajano na wierzchu ozdobami z ciasta: ptakami, księżycem, słońcem, szyszkami, ponadto kwiatami z bibuły, cukierkami, owocami, gałązkami kaliny, barwinkiem, gałązką z jabłkami, tak zwaną różdżką lub wieloma gałązkami, tak zwanym lasem<sup>2</sup>. Na jego obwodzie znajdował się warkocz lub łańcuch z ciasta [Bączkowska 1989: 80]. Bogactwo ozdób nawiązywało do drzewa

2 Na Lubelszczyźnie wykonywano trzy typy *korowaja*: w północno-wschodniej części było to niezbyt wysokie, okrągłe ciasto na wierzchu ozdobione figurkami z ciasta, a w południowo-wschodniej części miał on dodatkowo powkładane długie gałęzie ozdobione dookoła koralikami z ciasta, co sprawiało, że był znacznie wyższy. Trzecia forma – pośrednia, to ciasto, w które zatykano jedną rosochę rozgałęzioną lub kilka mniejszych patyczków, na których osadzone były od góry ptaszki z ciasta (powiaty radzyński i parczewski).

życia, świata kosmicznego, miało implikować dostatek oraz płodność. Wszystkie działania związane z jego przygotowaniem przyczyniały się do „otwarcia na *sacrum* w celu uzyskania Bożego błogosławieństwa (sakralizacja działań) oraz zapewnienia pomyślności (poprzez udany wypiek) przyszłym małżonkom” [Kraczoń 2014: 135]. Po upieczeniu, na podstawie jego wyglądu i wielkości wróżono, czy państwo młodzi będą szczęśliwi albo jakiego potomka mają się spodziewać. Jeśli „podczas pieczenia korowaj pękł, wróżono, że młodym urodzi się córka, jeśli nie pękł – syn” [Bączkowska 1989: 85]. Po wyjęciu z pieca ciasto było dobrze pilnowane, by go nikt nie ukradł, bowiem byłaby to zła wróżba zapowiadająca niepowodzenie dla młodych. W wigilię wesela wykonywano także *korowajki* w kształcie gąsek lub szyszek, które były przeznaczone dla dzieci.

W dniu wesela *korowaj* był przekazywany nowożeńcom w darze przez starościnę albo matkę chrzestną, a bywało, że przez każdą rodzinę uczestniczącą w obrzędzie (w powiecie chełmskim), aby pod koniec obrzędu mogli się nimi podzielić ze wszystkimi gośćmi. Zwyczaj ten miał uroczysty charakter i odbywał się według określonego porządku. W pierwszej kolejności starosta obdarowywał państwa młodych oraz drużynę weselną, następnie pozostałych gości, którzy najczęściej przy tej okazji przekazywali podarunki dla młodych. Spód *korowaja*, tak zwaną podeszwę, otrzymywali muzykanci [Bączkowska 1988: 80]. Gdy zabrakło *korowaja*, młoda rozdawała chleb z serem [Olesiejuk 1971: 46]. „Ta wzajemna wymiana darów przełamywała obcość pomiędzy młodymi i ich rodzinami, a jednocześnie realizowała podstawowy cel tej fazy obrzędu, którym było wzajemne budowanie więzi” [Kraczoń 2014: 140].

*Korowaj* zaprzestano przygotowywać na wesela w latach sześćdziesiątych XX wieku, jego funkcje częściowo transponowane zostały na tort. Ten cukierniczy wypiek jest wnoszony po oczepinach i dzielony przez państwa młodych, a nie, jak dawniej *korowaj*, przez starostę, następnie rozdawany tym gościom, którzy mają ochotę go zjeść. W ostatnich latach *korowaj* wykonywany jest najczęściej na konkursy kulinarne lub jako rekwizyt do scen odgrywanych przez zespoły odtwarzające tradycyjne wesele. Na współczesnych ucztach weselnych, jeśli jest wypiekany, stanowi atrakcję

regionalną nawiązującą do przeszłości. Nie pełni on żadnych tradycyjnie przypisanych funkcji.

Innym pieczywem, jakie wypiekano w powiecie biłgorajskim przed weselem, był *piróg*. Przygotowywany był on na spotkanie rodzin (zwane *pierogami*) w domu panny młodej, które odbywało się w trzecią niedzielę po zapowiedziach. Omawiano wówczas szczegóły związane z dalszą organizacją wesela.

Młody stawiał trochę wódki, a młoda *pierogi*, tj. pieczywo, w którym obok ciasta występuje ser, kasza jaglana i gryczana. Pierogi na biłgorajski sposób wypiekano w piecu i nożem krajano na plastry jak chleb. W Soli istnieje wiele sposobów sporządzania pierogów. Przysmakiem są pierogi jaglane [Olesiejuk 1971: 59].

We współczesnym weselu chleb jako rekwizyt występuje tylko raz, podczas powitania pary młodej przed domem weselnym. Wykonywany jest najczęściej na zamówienie w piekarni i zdobiony dekoracjami z ciasta, przypominającymi te umieszczane na *korowaju*, czego dawniej nie praktykowano. Dużą wagę przywiązuje się do jego dekoracyjności, a rytualne działania, jakie dawniej dokonywano w różnych sekwencjach obrzędu, ograniczono do składania życzenia pomyślności wszelkiej [Kowalski 2000: 10]. Gest przekazania chleba, który kiedyś stanowił symboliczną formę przyjęcia państwa młodych do grona obu rodzin, obecnie kojarzony jest głównie z gościnnością.

W obrzędzie pogrzebowym chleb był wykorzystywany do celów mediacyjnych – pozostawiano go zmarłemu nawet na kilka dni po pogrzebie, by w ten sposób zapewnić sobie jego przychylność. Jeśli został on nienaruszony „do rana oznaczało to, że dusza nie pozostała na pokucie” [Peters 1998: 334]. Chleb mógł być też rozdawany uczestnikom obrzędu. W ten sposób rodzina zmarłego chciała wyrazić podziękowanie za udział w czuwaniu i pogrzebie.



Jeszcze pani powiem, kiedyś taka była tradycja, że nasze dziadki to tak, gdzie umarł ktoś, to piekli chleb tylko w drugim domu. Raczej bułki takie w piecu. No i później, jak z pogrzebu (wracali) to stali w bramie i po kawałku dawali, że to było chleb zmarłego. To w naszym Biłgoraju tam Goraj, ja Goraj tam Frampol z tamtej strony. Taka była tradycja. A teraz już. Jeszcze i teraz niektóre tak tam robią. A niektóre do domu zapraszają. Nie, nie zapraszali tylko z cmentarza w bramie i każdego [Tuszów, kobieta, ur. 1940, AZKP UMCS].

Pozostawianie na stole pożywienia zmarłemu, najczęściej w formie kanapek, praktykowane bywa jeszcze przez mieszkańców wsi w powiatach radzyńskim, ryckim i parczewskim.

Pieczyno obrzędowe było rozdawane w okresie międzywojennym także w dniu Wszystkich Świętych. Wypiekano je w dużych ilościach. W północno-zachodniej części regionu było to nawet figuralne pieczywo i pierogi nadziewane serem, jagodami, kapustą, makiem, okraszone olejem. Przygotowywano je z myślą o zmarłych, obdarowywano nim dziadów kościelnych, którzy w tych dniach liczniej niż kiedykolwiek przybywali pod kościół i siadali wzdłuż drogi na cmentarz. Otrzymane wypieki chowali do worków, a w zamian modlili się głośno za dusze zmarłych z rodziny ofiarodawcy. „«I ludzie po prostu wierzyli, że taki człowiek może uprosić Boga, że może on sam nie jest godny tego, a że ten biedny człowiek może Boga uprosić» [KP, Wólka Kątna 1987]” [Adamowski 2001: 30].

Według zapewnień mieszkańców Wolicy pow. lubartowski, bardziej zabobonni mieszkańcy niektórych wsi w dniu święta zmarłych, przeważnie pod wieczór pierwszego dnia świąt, wynosić mieli duże ilości pieczywa wprost na mogiły zmarłych często z napojami w butelkach. Przeważnie wierzone, iż wówczas zmarli z danej parafii zjawiali się o północy w swym macierzystym kościele. Tam brali udział w specjalnie dla nich odprawianym nabożeństwie przez zmarłego księdza, po północy udawali się znowu na mogiły. W związku z tym nie brak fantastycznych zapewnień o widywaniu tej nocy oświetlonych kościołów wiejskich wypełnionych zmarłymi, głośnych odgłosów i dzwonów kościelnych, a nawet śpiewów zebranych [Kukier 1967: 210].

Obdarowywanie zmarłych pieczywem było działaniem o charakterze zabezpieczającym i mediacyjnym, chciano w ten sposób zdobyć ich przychyłność.

Bochenek chleba był wkładany do koszyka w Wielką Sobotę z innymi produktami przeznaczonymi do poświęcenia. Czyniono tak, aby go nigdy w domu nie brakowało. Był też wkładany do dzieży, na której spożywano kolację wigilijną i wyciągany dopiero w dniu św. Szczepana, wówczas „krają go, kładło na nim opłatek i dają bydłu” [Łopaciński 1902: 359]. Opłatek oraz chleb stawały się darem i miały zabezpieczyć zwierzęta przed wszelkim zagrożeniem. W tym też celu układano kawałki chleba na rogach stołu wigilijnego. Takie symboliczne „zamknięcie określonej przestrzeni z czterech stron chroni od niebezpieczeństw czyhających z zewnątrz, ponadto kromki te mają zapewnić pomyślność i dobrobyt w nadchodzącym roku” [Wójtowicz 2014: 124]. Zwyczaj ten jest już tylko sporadycznie praktykowany, najczęściej pod obrus wkładana jest niewielka ilość siana. Do zwierząt z opłatkiem i chlebem chodzi obecnie niewielu gospodarzy, gdyż nie wierzą oni w skuteczność tych działań.

Z kolei w okresie bożonarodzeniowym wypiekane były *szczodraki*, którymi obdarowywano kolędników. Podobnie nazywano jedną z form kolędowania – *szczodrowanie* (lub *podłazy*), kiedy to kolędnikom w darze przekazywano najczęściej *szczodraki*, czyli „obwarzanki upieczone z ciasta w kształcie uszka od haftki lub w kształcie cyfry osiem otwartej od góry” [Łopaciński 1902: 369]. Odbywało się to w dniu św. Szczepana, Nowy Rok lub wigilię Trzech Króli. Kolędnikami najczęściej były dzieci, które chodziły rano, a młodzi i starsi wieczorami. Rozpoczynano od śpiewów przed domem, by po zaproszeniu przez gospodarza przenieść się do izby. Wówczas domownikom składano życzenia w formie specjalnego tekstu wykonywanego jako rodzaj melorecytacji:

Szczodraki, kułaki powiadamy wam,  
szczodra pani, dobra pani  
dajcie żesz i nam,  
jak nie dacie szczodraka kułaka,  
dajcie chleba gleń,

zapłaci wam Pan Jezus za ten szczodry dzień.  
Na stoliczku siedziała,  
roso koso cesała,  
przyszedł do Niej Piotr Paweł:  
– Czegoś ty matulu struchlała?  
– Bo mi Synka zabili, zabili  
na krzyżyku rozpięci,  
przylecieli anieli z Niego krewkę zabrali  
ji zanieśli do raju, do raju,  
a w tym raju cztery kąty,  
Pan Bóg piąty, lylyja, lylyja,  
Zdrowaś Panno Maryja.  
A jak co dali, to:  
– Abyście zdrowi byli, żebyście się do nieba dostali jak anieli! [Adamowski 1995: 35].

A jak nie otrzymali za śpiewanie zapłaty, to wołali:

Ni dali, ni dali,  
żebyście na łopacie du piekła pujechali.  
Nie daliście, nie daliście,  
żebyście więcej nigdy nie mieli.  
I takie to różne przypowiadki [Karczmiska, HG, kobieta, TN UMCS 335 A]<sup>3</sup>.

We wsiach powiatu lubartowskiego w Nowy Rok „chodzono po nowy chleb”, śpiewając przy tym: *Nowe lato, scodre lato, dajcie ze num chleba za to* [Lindert 1959: 71]. *Szczodraki*, jak i całe kolędowanie, skoncentrowane były wokół idei zaklinalnia urodzaju i zapewnienia sobie dobrej przyszłości. Przygotowywane pieczywo miało także spotęgować działania wegetacyjne. Zwyczaj kolędowania na Lubelszczyźnie zanika, a jeśli się odbywa, kolędnicy oczekują zapłaty w gotówce, a nie w postaci pieczywa, które już od wielu lat nie jest wypiekane na tę okazję.

3 Wywiady opisane skrótem TN UMCS znajdują się w Archiwum Etnolingwistycznym UMCS w Lublinie.

W dniu Trzech Króli w Woli Obszańskiej (pow. biłgorajski) święcono małe bochenki chleba upieczone w okresie świąt z czosnkiem, opłatkiem i miodem. Chleb ten był przechowywany i dawany krowom po ocieleniu, aby były zdrowe i dużo mleka dawały [Petera 1986: 37]. Szczególna moc lecznicza tego chleba wiązała się zapewne z czasem jego przygotowania oraz z zastosowanymi dodatkami o złożonej symbolice, które miały przyspieszyć powrót do pełnej sprawności zwierzęcia.

Szczególne właściwości miał również chleb poświęcony razem z solą w dniu św. Agaty. Przechowywany w domu zabezpieczał go przed pożarem, a kobiety ciężarne chronił przed poronieniem. Nadto dawniej, jak podała jedna z mieszkank Łazorów: „jak się jedzie w drogę, to się daje św. Agaty sól i chleb, żeby szczęście było, żeby się jakieś zło nie czepiło. [...] bierze ze sobą. Może kogoś jakieś nieszczęście spotkać, że grozi jakieś niebezpieczeństwo, to się je bierze się do ust” [Łazorzy, JB, ur. 1932, TN UMCS 665/A]. Połączenie tych dwóch atrybutów – chleba i soli – było już stosowane w obrzędzie weselnym i wiązało się z magią dobrego początku, a w tym przypadku wykorzystywane były także ich cechy apotropaiczne [zob. Łeńska-Bąk 2002: 113, 129]. Zwyczaj święcenia chleba i soli w dniu 5 lutego, w wielu lubelskich parafiach został zaniechany w latach osiemdziesiątych XX wieku<sup>4</sup>. Zapomnieniu uległy też praktyki magiczne związane z tymi rekwizytami.

Wczesną wiosną pieczywo obrzędowe było wykorzystywane do różnych praktyk magicznych wpływających na urodzaj. Wypiekano wówczas *bustowe łapy* i inne ciasta w formie narzędzi rolniczych. Odbywało się to w dzień przed Zwiastowaniem Najświętszej Marii Panny, patronki budzącej się do życia przyrody, kiełkowania, plenności roślin, a przede wszystkim wschodzących zbóż.

To piekło się, jakby jutro Zwiastowanie, to mama dzisiaj piecze. Bociana holopa nazywało się, a dla dziewczyn – to łydki. To jak nas było trzy, to mama każdej po łydce upiekła. I bociana holope upiekła i brone, i teraz

4 Potwierdzone jest to w badaniach przeprowadzonych przez Janinę Peterę w latach 1958–1980 i uzupełniających w latach 1994–1995. Materiały znajdują się w Archiwum Materiałów Terenowych Działu Etnografii Muzeum Lubelskiego w Lublinie (AMTDEMLwL).

soche, sierpa. To wszystko takie wypieczone. Bo do Zwiastowania nikt nie wychodził w pole. To kiedyś tak było, że do Zwiastowania nikt nie wychodził w pole. Ni siać, ni bronować, nic. A już jak Zwiastowanie i na drugi dzień wychodzą wszystkie w pole. To teraz przynosi na stół te ciasto. I tak, nam po tej łydce da, każdej dziewczynie i przypowiada. Mówi: O, macie po łydecce, żeby przedziusieńko latali i was nóżki nie boleli. Tak nam przypowiadała. A teraz bociana nogie różnie na części. Wszystkim daje nam. I jeszcze brat u mnie był, i dla tata, i dla siebie, żeby dobrze fruwali jak ten bocian. Teraz potnie sierpa na kawałki i też da każdemu po kawałeczku i mówi, żeby żyto żeli i paluszków nie poobrzynał. A brone i sochie to przycina na pół. Pół dla tata, pół dla syna daje. To niby chłopci już. I mówi, żeby dobrze urali i równa rola była. To tak pudzieli i teraz my zjadamy to wszystko. To dzielenie było na Zwiastowanie rano przy śniadaniu (relacja Niny Nikołąjuk z Dobrynia Dużego) [Adamowski 1993: 41].

*Bustłowe łapy* wkładano także w bocianie gniazda, aby przyspieszyć w ten sposób nadejście wiosny. Działania te miały zainicjować wiosenne prace rolnicze i zapewnić urodzaj, a także dać siłę ludziom po zimowym okresie stagnacji. Współcześnie, jeśli starsze gospodynie pamiętają o wypiekaniu *bustłowych łap*, to czynią to tylko dla zachowania tradycji, a nie ze względu na ich magiczne właściwości.

W dniu św. Jerzego (patrona rolników, hodowców i pasterzy) gospodarz

wziąwszy pod sukmanę żytni chleb podługowaty zwany piróg i butelkę wódki w kieszeń, idzie miedzą wokół swego zasiewu. Doszedłszy do końca swych granic, siada i czeka przybycia gospodyni, która wzięwszy ze sobą obrus i przekąskę, podąża za nimi i na granicy się z nim schodzi. Tak samo czyni sąsiad jego i dalsi gospodarze. Doszedłszy do końca swych granic, zbierają się sąsiedzi w gromadki, rozścielają obrus na trawie, stawiają wódkę i zakąski, i wzajemnie się jadłem i wódką częstują. Chleb zaś przyniesiony (piróg) kładą na zagonie i takie żeń czynią wnioski: jeżeli się piróg schowa w życie, tak, że nie tylko z daleka, ale i z dość bliskich miejsc go nie widać, wtedy spodziewać się można urodzaju, i to tem większego, im bliżej piróg jest niewidzialny; jeśli skryć się w życie nie zdoła wtedy nader mała pozostaje nadzieja obfitości przyszłych plonów.

Następnie toczą pierogiem po zbożu, tam i na powrót, a w końcu krają go i spożywają przy ogólnej biesiadzie [Kolberg 1890: 143].

Taczanie pierogiem po ziemi było tu czynnością najważniejszą, mającą na celu rozbudzenie mocy witalnej ziemi i zapewnienie płodności [Moszyński 1965: 513]. Rytuał ten nie był już praktykowany w okresie powojennym, zapewne w związku z jego archaicznym znaczeniem.

W półpoście odnotowany został ciekawy zwyczaj w miejscowości Michałówka w powiecie chełmskim, gdzie wypiekano dla dzieci *krzyżyki* z pszennego ciasta [Petera 2001: 291]. Taka forma pieczywa nawiązywała zapewne do okresu postu i przypominała ukrzyżowanie Chrystusa. Krzyż był długo w przeszłości utożsamiany z cierpieniem, a później także z triumfem Chrystusa. Stał się symbolem chrześcijaństwa [Oesterreicher-Mollwo 1992: 76].

W tradycyjnych dożynkach obchodzonych na Lubelszczyźnie chleb odgrywał drugoplanową rolę. Gospodarzowi wręczany był tylko wieniec. Jedynie we wsi Białka wzmiankowano, że pod *przepiórkę* kładziono płaski kamień, przykrywano białym płótnem i kładziono na nim kawałek chleba dla *przepiórki*. Otaczano go dodatkowo wieloma drobnymi kamykami, „aby tyle kop żyta się urodziło” [Petera 1990: 105]. Chleb w tym przypadku miał zapewnić urodzaj. Współcześnie chleb stał się ważnym atrybutem obchodów dożynkowych. Jest darem składanym przez specjalnie na ten czas wybieranych gospodarzy (starostów) przedstawicielom władz lokalnych lub specjalnym gościom zapraszanych na tę uroczystość. Wypiekany i ozdobny chleb jest „symbolem zebranego plonu i jednocześnie znakiem społecznej solidarności” [Adamowski 2014: 17].

Za pośrednictwem pieczywa obrzędowego starano się także w przeszłości poznać przyszłość, która zawsze ludzi intrygowała, a szczególnie młode kobiety, które chętnie praktykowały wróżby matrymonialne. Najlepiej sprawdzały się te wykonywane w wigilię św. Andrzeja, patrona panien na wydaniu. Przygotowywano wówczas placki zwane *andrzejkami*, *kukielkami* lub *gomułkami*. Każda z dziewcząt

przynosiła ze sobą garść mąki lub żyta, które mielono w żarnach w odwrotnym kierunku, tj. w lewą stronę. Mąkę rozczyniały wodą przyniesioną w ustach z wiadra stojącego przy studni. Należało upiec te placki w piecu, pod który podkładano kradzione drewno od sąsiadów. Później każda z dziewcząt oznaczała placek swoim imieniem, smarowała tłuszczem i kładła na wieku dzieży lub maglownicy, po czym wpuszczano psa. Dziewczyna, której placek pies zjadł pierwszy, najszybciej wyjdzie za mąż. Jeśli pies złapał placek i pobiegł do progu, to ta panna szybko wyjdzie za mąż, a jeśli schował się pod łóżko, to wróżyło to szybką śmierć właścicielce placka. Jeśli tylko nadgryzł, to znaczyło, że kawaler ją rzuci [Adamowski, Tymochowicz 2001: 36].

Przy wykonywaniu tej wróżby ważny był sposób przygotowania ciasta, w którym występowały czynności na opak, kradzieże czy nietypowe przenoszenie wody. Szczególne znaczenie miał także czas, w którym się to wszystko rozgrywało. Opisane praktyki miały bowiem miejsce w okresie przełomu, czyli końcówki roku kalendarzowego i początku roku liturgicznego, który sprzyjał odkrywaniu przyszłości. Listopad to także miesiąc pamięci o zmarłych, których obecność podczas wróżenia była wręcz pożądana ze względu na ich wieszczą siłę [Zawistowicz 1933: 863].

Chleb i inne formy pieczywa obrzędowego były wielokrotnie wykorzystywane w różnych procedurach rytualnych, co zostało powyżej wykazane. Użycie ich zawsze miało religijno-magiczne uzasadnienie. Dzięki nim realizowane były w kulturze tradycyjnej rozliczne funkcje, które na koniec warto zestawić:

- religijne, których głównym celem było nadanie pieczywu sakralnego znaczenia (chleb, *korowaj*);
- magiczne o charakterze wegetacyjno-agrarnym, które miały zapewnić urodzaj, płodność i dostatek;
- apotropeiczne – miały ochronić przed wszelkim złem (chleb, *busłowe łapy*);
- mediacyjne – miały zjednywać przychylność istot boskich, demonicznych i dusz zmarłych, by opiekowały się całym dobytkiem i uczestnikami obrzędu, a także ułatwiały wędrówkę i powrót z tamtego świata (chleb);

- ofiarne – uroczyste dzielenie się pieczywem ze wszystkimi – Bogiem, bliskimi, obcymi, duszami, zwierzętami, demonami, co miało umożliwić jedność ze światem i zbliżyć do siebie ludzi oraz pozaludzkie byty, które chciano sobie zjednać (chleb, *szczodraki*, *piróg*);
- inicjujące, których celem było dążenie do odnowienia przyrody i przywrócenia mitycznego początku. Pieczywo uczestniczyło także w istotnych przemianach recepcyjnych, jakim poddawano człowieka (chleb, *korowaj*);
- wróżebne – projektujące pomyślną przyszłość państwa młodych, nowo narodzonego dziecka czy pańienek na wydaniu (*korowaj*, chleb, *andrzejki*);
- integrujące, czyli działań o charakterze wspólnotowym, wzmacniających więzi międzyludzkie (chleb, *piróg*, *korowaj*).

W ostatnich latach, gdy święta bardziej kojarzą się z odpoczynkiem a nie z powinnościami rytualnymi i magicznymi [Łeńska-Bąk 2014: 323], dużo rekwizytów, w tym pieczywo, zostało niemal całkowicie wyeliminowanych z obrzędów. Przeszto wierzyć w moc sprawczą pieczywa i zaprzestano je wypiekać. O ich znaczeniu i symbolicznym sensie trzeba jednak przypominać, aby – jak pisał Piotr Kowalski – w ten sposób zyskać klucz do rozumienia współczesnej kultury [Kowalski 2000: 12], w tym tożsamości kulinarnej regionu.

## Bibliografia

### Adamowski Jan

- 1992:** *Wierzenia i zwyczaje polsko-ruskiego pogranicza*. „Twórczość Ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych”, nr 3/4, s. 40–45.
- 1993:** *Bajki i opowieści Niny Nikołajuk z Dobrynia Dużego*. „Twórczość Ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych”, nr 3/4, s. 40–42.
- 1995:** *Zawieprzyckie zwyczaje, obrzędy i wierzenia w przekazach Edwardy Kowalczyk*. „Twórczość Ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych”, nr 1, s. 31–35.



**2001:** *Wierzenia i opowieści z zachodniej Lubelszczyzny (narodziny i chrzest dziecka oraz przekazy o dziadach wędrownych)*. „Twórczość Ludowa. Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych”, nr 2, s. 28–31.

**2014:** *Społeczne i kulturowe funkcje pożywienia*. [W:] *Tam na Podlasiu*. Cz. 4. *Pożywienie – czyli o czymś dla ciała i ducha*. Red. J. Adamowski, M. Wójcicka. Wola Osowińska, s. 13–22.

#### **Adamowski Jan, Tymochowicz Mariola**

**2001:** *Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru woj. lubelskiego (próba słownika)*. [W:] *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa*. Red. A. Gauda. Lublin, s. 35–62.

#### **Bączkowska Grażyna**

**1988:** *Korowaj*. „Etnolingwistyka”, nr 1, s. 79–99.

#### **Kolberg Oskar**

**1890:** *Dzieła wszystkie*. T. 33. *Chełmskie*. Kraków: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

#### **Kowalski Piotr**

**2000:** *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.

#### **Kraczoń Katarzyna**

**2014:** *Gesty i zachowania obrzędowe towarzyszące przygotowaniu i spożyciu weselnego korowaja*. [W:] *Tam na Podlasiu*. Cz. 4. *Pożywienie – czyli o czymś dla ciała i ducha*. Red. J. Adamowski, M. Wójcicka. Wola Osowińska, s. 129–141.

#### **Kubiak Irena, Kubiak Krzysztof**

**1981:** *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

#### **Kukier Ryszard**

**1967:** *Ludowe zwyczaje, wierzenia i obrzędy pogrzebowe mieszkańców pogranicza Powiśla lubelsko-podlaskiego*. „Studia i Materiały Lubelskie”. Lublin.

#### **Lindert Bronisław**

**1959:** *Zwyczaje ludowe ze Spiczyna i Zawieprzycy*. „Literatura Ludowa”, nr 5/6, s. 71–72.

#### **Łeńska-Bąk Katarzyna**

**2002:** *Sól ziemi*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.

**2014:** *Od obżarstwa do kulinarnego wyrzeczenia. Tradycja a współczesność...* [W:] *Praktykowanie tradycji w społecznościach posttradycyjnych*. Red. J. Hajduk-Nijakowska. Opole, s. 317–330.

### **Łopaciński Hieronim**

**1902:** *Obrzędy religijne i zwyczaje przy nich zachowywane. Z materiałów dostarczonych na wstawę Rolniczo–Przemysłową w Lublinie 1901 r.* Zebrał Hieronim Łopaciński. „Wisła”, r. 16, z. 3, s. 358–363.

### **Moszyński Kazimierz**

**1965:** *Kultura ludowa Słowian. Cz. 2. Kultura duchowa*. Warszawa: Polska Akademia Umiejętności.

### **Oesterreicher-Mollwo Marianne**

**1992:** *Leksykon symboli*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo ROK Corporation.

### **Olesiejuk Feliks**

**1971:** *Obrzędy weselne na Lubelszczyźnie. Materiały etnograficzne do badań nad obrzędowością weselną*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

### **Petera Janina**

**1986:** *Obrzędy i zwyczaje ludowe w okresie Bożego Narodzenia*. [W:] *Kołodowanie na Lubelszczyźnie*. Red. J. Bartmiński, Cz. Hernas. Lublin, s. 14–45.

**1990:** *Obrzędy i zwyczaje doroczne*. [W:] *Kultura ludowa południowego Podlasia*. Red. A. Mironiuk, J. Petera, C. Wrębiak. Biała Podlaska, s. 88–107.

**1998:** *Tradycyjne obrzędy i zwyczaje pogrzebowe na Lubelszczyźnie*. „Etnolingwistyka”, nr 9/10, s. 329–334.

**1999:** *Obrzędy i zwyczaje narodzinowe na Lubelszczyźnie z przełomu XIX i XX wieku*. „Twórczość Ludowa”, nr 2, s. 23–24.

**2001:** *Z materiałów folklorystycznych Lubelszczyzny. Obrzędy i zwyczaje wiosenne*. [W:] *Język i kultura. Na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim*. Red. F. Czyżewski. Lublin, s. 285–306.

### **Styk Józef**

**2008:** *Uwarunkowania i dynamika kształtowania się regionów w Polsce*. [W:] *Region w koncepcjach teoretycznych i diagnozach empirycznych*. Red. M. Dziekanowska, J. Styk. Lublin, s. 7–13.

**Tymochowicz Mariola**

**2011:** *Scenariusze wesel (lubelskie, zamojskie, chełmskie)*. [W:] *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*. T. 3. *Lubelskie*. Red. J. Bartmiński. Lublin, s. 47–67, 271–287, 403–419.

**Walęciuk-Dejneka Beata**

**2010:** *Chleb w folklorze polskim. W poszukiwaniu znaczeń*. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej.

**Wójtowicz Magdalena**

**2014:** *Chleb w działaniach magicznych*. [W:] *Tam na Podlasiu*. Cz. 4. *Pożywienie – czyli o czymś dla ciała i ducha*. Red. J. Adamowski, M. Wójcicka. Wola Osowińska, s. 117–128.

**Zawistowicz Kazimiera**

**1933:** *Wróżby w wigilię św. Andrzeja i św. Katarzyny*. „Wiedza i Życie”, nr 11, s. 863–866.

**Andrzej Stachowiak**  
Gdańsk

## **Zwyczaje religijne i miejsca kultu jako elementy niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza Wschodniego**

**Streszczenie:** Artykuł streszcza wyniki dotychczasowych badań prowadzonych na Pomorzu Wschodnim, dotyczących zjawisk religijnych i miejsc kultu jako elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Chociaż sama religia nie jest objęta *Konwencją UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, praktyki kulturowe i kulturowe środki wyrazu są silnie inspirowane tradycją religijną i wiarą. Dla ściślejszej systematyzacji problematyki dokonano podziału omawianych zjawisk na trzy grupy tematyczne (domeny): miejsca (prze-strzeń), gesty (praktyki), rok kościelny i obrzędowy (czas), przy czym pierwszą grupę opisano szczegółowo na podstawie zebranego materiału etnograficznego.

**Słowa kluczowe:** zwyczaje religijne, miejsca kultu, niematerialne dziedzictwo kulturowe

### **Religious Customs and Places of Worship as Components of the Intangible Cultural Heritage in Eastern Pomerania**

**Abstract:** The paper refers to the results of previous fieldwork referring to religious phenomena and places of worship as part of intangible cultural heritage in Eastern Pomerania. Even though religion is not strictly included in the *UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, cultural practices and cultural means of expression are strongly inspired by the religious tradition and faith. For more precise systematization of the discussed issues, these phenomena are classified into three thematic groups (domains): places (space), gestures (practice), the ritual year (time). The first group is described in detail on the basis of ethnographic material.

**Key words:** religious customs, places of worship, intangible cultural heritage

Artykuł jest pokłosiem badań, które prowadziłem wraz z zespołem od 2013 roku, w ramach projektu *Niematerialne Dziedzictwo Kulturowe Pomorza Wschodniego. Katalog i monografia*<sup>1</sup>. Badaniami etnograficznymi objąłem zjawiska niematerialnego dziedzictwa kulturowego, pośrednio lub bezpośrednio związane ze sferą religijności (praktyk religijnych) mieszkańców województwa pomorskiego. *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* z 2003 roku definiuje to dziedzictwo jako „praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego” [*Konwencja... 2003*: art. 2]. Sama więc religia (podobnie jak język) nie jest objęta Konwencją i nie podlega jej ochronie, niemniej praktyki kulturowe i kulturowe środki wyrazu są – w sposób oczywisty, zwłaszcza w społecznościach o wysokich wskaźnikach religijności – silnie inspirowane tradycją religijną i wiarą [*Pytania i odpowiedzi...: 7*].

Wiele badanych zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest związanych z religijnością lokalnych społeczności Pomorza Wschodniego, gdyż wiara i praktyki religijne wciąż stanowią dla tych społeczności niejako wartość rdzenną. Moje zainteresowanie skierowałem jednak na aspekt kulturowy wspomnianych zjawisk. Szczególną uwagę zwracają te z nich, które związane są z miejscami świętymi, jako miejscami kultu i uroczystości odpustowych oraz jako celu pielgrzymek. Ciekawe są również miejsca uświęcone (krzyże i kapliczki przydrożne), nabożeństwa przy nich odprawiane oraz codzienne praktyki wierzeniowe (na przykład nakaz niepodejmowania pracy w niedziele i święta czy wykonywanie znaku krzyża przed rozkrojeniem bochenka chleba). Na marginesie pro-

---

1 Grant MNiSW pod tą nazwą (11H 12 0363 81) realizowany jest w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki pod kierownictwem prof. UG dr hab. Anny Kwaśniewskiej. W 2013 roku przeprowadzono 265 obszernych wywiadów kwestionariuszowych, a badaniami objęto 140 miejscowości. Do 2014 roku przeprowadziłem (osobiście) 65 wywiadów kwestionariuszowych oraz 15 wywiadów swobodnych (pogłębionych). Te ostatnie dotyczyły omawianych w tekście zagadnień. Ponadto w badaniach wykorzystałem obserwację uczestniczącą oraz przeprowadziłem kwerendę źródeł zastanych [zob. Kwaśniewska, Kulikowska 2014].

wadzonych badań zająłem się też innego typu praktykami religijnymi, odbywającymi się w świątyni (rok obrzędowy) oraz poza nią (zwyczaje, obyczaje i obrzędy religijne), które należą do odrębnych aspektów niematerialnego dziedzictwa kulturowego (na przykład zwyczaje wigilijne, działalność chórów kościelnych, widowiska religijne czy zwyczaje pogrzebowe). Dla systematyzacji problematyki dokonałem podziału omawianych zjawisk na trzy grupy tematyczne (domeny): miejsca (przestrzeń), gesty (praktyki), rok kościelny i obrzędowy (czas). Zgodnie z tym układem zagadnień, przywołując przykłady z terenu badań, postaram się nakreślić współczesne, „sakralne” oblicze niematerialnego dziedzictwa kulturowego, przy czym w artykule skupię się na zjawiskach przypisanych pierwszej z grup, pozostałe zaś jedynie zasygnalizuję.

Teren badań – Pomorze Wschodnie – jest (w sposób nieco sztywny ze względów formalnych, metodologicznych) wyznaczony granicami województwa pomorskiego, co choćby w przypadku ruchu pielgrzymkowego, który przekracza naturalnie administracyjne delimitacje, stanowi dla badacza pewne ograniczenie. Obszar ten podzielić można – biorąc pod uwagę różny przebieg powojennych procesów demograficznych – na dwie kategorie terytorialne: ziemie „stare” i ziemie „nowe”. Ziemie „stare” to obszar, gdzie zachowana została ciągłość osadnicza, a wiele elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego przetrwało w zmodernizowanej formie od czasów przedwojennych. Ziemie „nowe” natomiast, cechuje przerwanie ciągłości osadniczej i kulturowej oraz poszukiwanie (rekonstrukcja) tożsamości przez zamieszkujące je społeczności lokalne. Zdecydowaną większość ziem „starych” zamieszkują autochtoniczne grupy regionalne: Kaszubi, Kociewiaci i Borowiacy, zaś ziemie „nowe” zasiedlone zostały po wojnie przez osadników z ziem sąsiednich, z dalszych regionów Polski, z Kresów oraz przez przesiedlonych w 1947 roku, w ramach akcji „Wisła”, Ukraińców i Łemków. Ze względu na historyczną, demograficzną i kulturową specyfikę, Pomorze Wschodnie podzielić można również na pięć subregionów kulturowych: Kaszuby, Kociewie, Bory Tucholskie, Powiśle i Żuławy [zob. Knieć, Goszczyński, Obracht-Prondzyński 2013: 19–32]. Specyfika wyznaniowa mieszkańców województwa pomorskiego nie odbiega od „średniej ogólnopolskiej”: zdecydowana większość ludno-

ści przynależą do Kościoła rzymskokatolickiego. Obrządek greckokatolicki związany jest z mniejszością ukraińską, zaś ewangelikami (Kościół ewangelicko-augsburski) są zwykle osoby pochodzenia niemieckiego [zob. *Rocznik statystyczny 2013*: 117]. Powyższe, powszechnie znane i jednocześnie stereotypowe fakty, mają niebagatelne znaczenie dla podjętego w tym artykule tematu, dlatego warto są podkreślenia. Jednocześnie uwypuklenia wymaga inna z charakterystyk Pomorza Wschodniego, a mianowicie to, że konsekwencją procesów demograficznych, jakie dokonały się na tych ziemiach po 1945 roku, były również głębokie zmiany na mapie wyznaniowej tego terytorium. Czasy powojenne kontrastują tu z okresem międzywojennym, kiedy na podzielonym między trzy organizmy państwowe Pomorza, ścierały się wyraźnie dwa etnosy (polski i niemiecki) i wyznania (katolicy i ewangelicy).

Pierwsza grupa zjawisk religijnych, uznawanych za elementy niematerialnego dziedzictwa kulturowego, związana jest z kategorią miejsca bądź przestrzeni jako wartości społecznej, którą człowiek od zarania dziejów starał się dzielić na „swoją” i „obcą”, a także uświęcać miejsca spotkania z bóstwem. Stąd też wynika inny podział przestrzeni społecznej: na sferę *sacrum* (to, co święte) i sferę *profanum* (to, co powszednie). *Sacrum* jednakże oznacza zarówno zorganizowaną świętość, jak i świętość niezorganizowaną (gdzie *sacré* odnosi się do tego, co święte w sensie pozytywnym, jak i do tego, co przekłete i niebezpieczne). Zorganizowana świętość występuje przede wszystkim w obrębie sanktuarium jako najświętszego miejsca świątyni, ale też jako przestrzeni objętej wyjątkowym kultem religijnym – w miejscu objawienia się bóstwa. Objawia się ona również w pobliżu kapliczek i krzyży przydrożnych oraz przydomowych. Natomiast świętość, charakteryzująca się wspomnianą wyżej ambiwalencją, pojawia się w przestrzeni cmentarza, na granicach osady oraz w otoczeniu elementów krajobrazu naturalnego, którym przypisywana jest wyjątkowa moc [zob. Czarnowski 1956].

Na Pomorzu Wschodnim sanktuaria – w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, jako miejsca szczególnego kultu – mają wielowiekową historię. Kult religijny sięga w niektórych z nich czasów średniowiecza, podobnie jak tradycja pielgrzymowania do tych miejsc. Dla Kaszubów szczególnymi

miejscami kultu są dwa sanktuaria maryjne – w Sianowie i Swarzewie. Matka Boska Sianowska nosi nawet tytuł Królowej Kaszub, co jest znakomitym przykładem etniczacji religii wśród Kaszubów. Zorganizowany, grupowy ruch pielgrzymkowy do tych miejsc odpustowych ma jednak niedługie tradycje, sięgające lat osiemdziesiątych XX wieku [Cichosz, Urbanowicz-Pluto 2010]. Znacznie dłuższą i nieprzerwaną tradycję mają dwie trasy pątników wiodące do Wejherowa. Pierwsza, której początek datuje się na 1669 rok, to pielgrzymka oliwska. Równie długą tradycję posiada kompania (wspólnota pątnicza) kościerska, która wyrusza do tego sanktuarium od 1674 roku [zob. Jażdżewski 2008]. Ale szczególnie pielgrzymka oliwska wydaje się być wartą uwagi dla badacza zjawisk religijnych. Zaliczyć ją należy do żywotnych elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza Wschodniego. Chodzi tu przede wszystkim o ściśle określoną (choć zmienioną po II wojnie światowej) trasę pątników, wzdłuż której „są kapliczki, które są postojami grupy pielgrzymkowej, są witane, żegnane” [WR13, Luzino, Puck, 56]<sup>2</sup> (szczególnie ważna jest „powitalna” kapliczka w Renuszewie, „miejsce strategiczne dla całej pielgrzymki” [WR14, Gdańsk-Oliwa, 29]). Co roku pielgrzymi przyjmowani są na nocleg przez mieszkańców Szemuda, co stanowi istotny moment integracji pątników z wiernymi z tej miejscowości. Ważnym elementem kaszubskiej tradycji pielgrzymkowej jest pokłon feretronów, który wyraża się w wykonywaniu określonych ruchów (kłanianiu się, oddawaniu czci) niesionym przez pielgrzymów świętym obrazem. Pokłony kierowane są ku świątyniom macierzystym i docelowym, kościołom napotykanym na szlaku, krzyżom i kapliczkom przydrożnym oraz sobie nawzajem. Ten religijny rytuał opisywany był już trzysta lat temu, jednak dopiero niedawno, dzięki Internetowi, stał się powszechnie znany [Łaga 2013].

To jest tak medialnie nagłośnione, ale ma to swoją znacznie dawniejszą tradycję. Pokłony odbywają się nie tylko podczas odpustu, ale też przy powitaniach, większych kapliczkach, kościołach. Feretron Matki Boskiej

2 Zapis w nawiasie oznacza: numer wywiadu, miejsce pełnienia posługi duszpasterskiej (w przypadku osób duchownych) i wiek respondenta. Wszystkie wywiady znajdują się w archiwum prywatnym autora.



Oliwskiej, zabytkowy, nie jest noszony przez cały czas trasy pielgrzymki, bo waży około 140 kilogramów. Po przejściu przez miejscowość, koło kapliczki, jest zwijany i wkładany do wózka, przyczepki samochodu, który jedzie, towarzyszy pielgrzymce. Nie przy każdej kapliczce czy krzyżu są pokłony, bo jest ich tyle, że byłoby to bardzo męczące dla niosących feretron. Feretron niesiony jest przez mężczyzn z Bractwa Krzyża Świętego [WR14, Gdańsk-Oliwa, 29].

Tradycja tego typu bractw kościelnych, których głównym zadaniem jest opieka nad feretronem i sztandarem parafialnym, jest również godna szerszego zbadania. Podobne bractwo działa przy parafii św. Wojciecha Chrzyciela w Gdańsku. Kult św. Wojciecha posiada na Pomorzu Wschodnim ponad tysiącletnią tradycję. Na odpusty w dzień patrona Polski przybywają rzesze wiernych, w tym przedstawiciele społeczności kaszubskiej, którzy corocznie, ubrani w stroje regionalne, składają na ręce metropolity dary. Pątnicy uczestniczą również w lokalnych pielgrzymkach do sanktuarium w Świętym Gaju – miejsca męczeńskiej śmierci św. Wojciecha. Pielgrzymki o charakterze lokalnym mają swoją specyfikę – są to zwykle jednodniowe, piesze peregrynacje do licznych na Pomorzu małych sanktuariów i miejsc odpustowych.

Jako chłopiec urodzony i wychowany na Kaszubach, dopiero od 15 roku życia „chodziłem” na pielgrzymkę (dwudniową) z Luzina do Swarzewa 40 km tam, następnego dnia 40 z powrotem – morderczy maraton, który słabszych raczej zniechęcał. A w drodze sporo „rozrywkowych” rówieśników: alkohol, papierosy, młodzieżowe rozróby „na noclegu” w Swarzewie. „Prawdziwe” pielgrzymowanie odkryłem później – wspomina wieloletni przewodnik Pielgrzymki Kaszubskiej na Jasną Górę [Perszon 2015].

Te dłuższe, kilkudniowe pielgrzymki to – jak wspominają informatorzy – swoiste „rekołacje w drodze”. Specyfiką kaszubskiej religijności jest również udział w pielgrzymkach i odpustach rybackich odbywanych łódziami (Puck [zob. Kownacka 2014], Swarzewo, Kąty Rybackie) lub łódziami i pieszo (na trasie Nadole – Żarnowiec). Na uwagę zasługuje również „odnowiony” niedawno kult Błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich na

Żuławach, sięgający XIV wieku (i jego współczesna recepcja), z dwoma sanktuariami: w miejscu narodzenia świętej oraz w Kwidzynie, gdzie dokonała ona żywota. Przyczyną „pewnego osłabienia kultu [bł. Doroty – przyp. A.S.] to była migracja, zabrakło autochtonów, ludzie zostali wypędzeni stąd, albo sami się przenieśli [...]. I dopiero teraz [...], po powstaniu nowej diecezji w dziewięćdziesiątym drugim roku, może trochę wcześniej, ten kult odżywa i dociera do świadomości tych ludzi” [WR9, Mątowy Wielkie, 48]. Lokalne odpusty i małe sanktuaria bliskie są „niekanonicznym” miejscom objawień. Doskonałym przykładem może być wieś Balewo, niedaleko Mikołajek Pomorskich, gdzie w pobliskim lesie ukazać się miała Matka Boska. „Miałam sen właśnie o tym drzewie i wizerunku Maryi, jakby do mnie przemawiał. Kazała mi powiedzieć ludziom, żeby się pod nim modlili” – wyznała jedna z mieszkanek pobliskiej miejscowości [Laudański 2009].

Kolejnymi – po sanktuariach – przestrzeniami świętości są krzyże i kapliczki przydrożne, tak zwane *bożemęki*. Są to miejsca uświęcone, w których wierni modlą się, spotykają się na nabożeństwach, oddają cześć Bogu. W wielu kaszubskich miejscowościach ciągle żywa jest tradycja odprawiania przy nich nabożeństw majowych, które integrują lokalną społeczność jako wspólnotę wiernych. Nabożeństwa odbywają się także w inne miesiące roku, aż do października. Zauważyć należy znacznie mniejszą liczbę tego typu praktyk poza Kaszubami, zwłaszcza na ziemiach „nowych”, jak również powszechniejsze występowanie nabożeństw w miejscowościach, gdzie brak jest świątyni. Interesujące dla badacza zjawisk religijnych są same obiekty kultu (krzyże i kapliczki), troska o ich wygląd oraz ich pochodzenie. Jeśli na ziemiach „starych” tradycja stawiania tych form małej architektury sakralnej jest dawna, tak na ziemiach „nowych” ma ona powojenną proveniencję – tam też kapliczki wykonywano często z materiału pochodzącego z niemieckich pomników. Również cmentarze, jako swoiste „teksty kultury”, są przestrzeniami, gdzie odbywają się praktyki ściśle związane z religijnością miejscowej ludności. W kontekście zwyczajów pogrzebowych, warta odnotowania jest wciąż obecna na Kaszubach tradycja odprawiania *pustych nocy*, czyli całonocnego czuwania modlitewnego przy zmarłym, które dziś zwykle odbywa się już nie w domu, lecz w kaplicy i trwa tylko do północy [zob. Perszon 1999]. Dodać należy,

że po śmierci Jana Pawła II w sanktuarium w Sianowie, w przeddzień jego pogrzebu, miejscowa społeczność kaszubska zorganizowała owe tradycyjne całonocne czuwanie w intencji zmarłego papieża.

Tego typu indywidualne i zbiorowe praktyki religijne (wypełniane w przestrzeni i w czasie), sprowadzane do sakralnych gestów i formuł, są drugim obszarem tematycznym, związanym ze zwyczajami religijnymi jako elementami niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Za przykład można podać oddawanie czci i dziękczynienie. Praktyki te ujawniają się (są obserwowane) nawet w miejscach zwyczajnych (zdejmowanie czapki przez ludzi starszych jadących trójmiejskim tramwajem czy autobusem podczas mijania kościoła, albo przeżegnanie się przed rozpoczęciem podróży). Wśród ważnych praktyk życia religijnego wymienić należy: akty modlitewne, śpiew, przedstawienia religijne, a także – wspomniane wcześniej – dekorowanie miejsc świętych i uświęconych oraz dbanie o nie. Do praktyk religijnych zaliczymy również sakralizację zjawisk i rzeczy codziennych (poza świątynią), co powszechniejsze jest na ziemiach „starych” [zob. Kwaśniewska, Kulikowska 2014]. Sakralizacja ta wyraża się w czynieniu znaku krzyża na chlebie (zwyczaj znany już niemal wyłącznie z przeszłości), dawaniu opłatka bydłu, ablucjach, a także święceniu pokarmów (przy kapliczkach), pól, budynków, małej architektury oraz sakramentaliów: ziół, świec, kredy i wody .

Trzecia badana grupa tematyczna zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego o religijnym rysie, wiąże się z kategorią (domeną) czasu i jest określona przez rok kościelny (liturgiczny). W ciągu roku, podzielonego na sześć okresów, w kościele wypełnianych jest wiele praktyk i rytuałów, które – jeśli tylko są specyficzne dla regionu czy miejscowości i posiadają „kulturowy koloryt” – warte są odnotowania przez badacza. Wydaje się jednak, że na omawianym terenie nie ma już przykładów, które zasługiwałyby na szczególną uwagę, jak choćby wpisana na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego* procesja Bożego Ciała w Łowiczu [*Niematerialne...* 2015: 28], która od kilkuset lat nieprzerwanie wyraża, w sposób niezwykle barwny, tożsamość i kulturę mieszkańców regionu.

## Bibliografia

### **Cichosz Wojciech, Urbanowicz-Pluto Lucyna**

**2010:** *Kaszubi i Królowa ich serc: Madonna Sianowska i Swarzewska*. „Studia Gdańskie”, t. 27, s. 119–129.

### **Czarnowski Stefan**

**1956:** *Podział przestrzeni i jej rozgraniczenie w religii i magii*. [W:] S. Czarnowski. *Dzieła*. T. 3. Warszawa, s. 221–236.

### **Knieć Wojciech, Goszczyński Wojciech, Obracht-Prondzyński Cezary**

**2013:** *Kapitał społeczny wsi pomorskiej*. Wierzyca: Kaszubski Uniwersytet Ludowy.

### **Konwencja...**

**2003:** *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.* [W:] *Dziennik Ustaw*, 2011, nr 172, poz. 1018, s. 10038–10065.

### **Kownacka Ewa**

**2014:** *Łodziowa pielgrzymka kaszubskich rybaków na odpust św. Piotra i Pawła do Pucka*. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie.

### **Kwaśniewska Anna, Kulikowska Katarzyna**

**2014:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego – stan zachowania, dokumentacja, problemy badawcze*. <http://www.slideshare.net/haniaop/prezentacja-niematerialne> [ostatni dostęp: luty 2015].

### **Laudański Roman**

**2009:** *Chodzą do lasu zamiast do kościoła. Bo na drzewie widać wizerunek Matki Boskiej*. „Kurier Poranny. Magazyn”. <http://www.poranny.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20090531/MAGAZYN/199229510> [ostatni dostęp: luty 2015].

### **Łąga Zuzanna**

**2013:** *„Feretron Dance”, czyli co Kaszub robi z feretronem*. <http://etnolodzy.pl/artykuly/ite/99-feretron-dance> [ostatni dostęp: luty 2015].

### **Niematerialne...**

**2015:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce*. [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Czytelnia/Dziedzictwo\\_niematerialne%20w%20Polsce.pdf](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Czytelnia/Dziedzictwo_niematerialne%20w%20Polsce.pdf) [ostatni dostęp: luty 2014].

### **Perszon Jan**

**1999:** *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Lublin: TN KUL.

**2015:** *Pielgrzymka – szkoła życia*. <http://pielgrzymka.diecezja-torun.pl/aktualnosci/pielgrzymka-szkola-zycia/> [ostatni dostęp: luty 2015].

***Pytania i odpowiedzi...***

**2015:** *Pytania i odpowiedzi na temat... niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. [http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo\\_niematerialne/Czytelnia/Pytania%20i%20odpowiedzi%20na%20temat%20dziedzictwa%20nie-materialnego%20\(UNESCO\).pdf](http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Czytelnia/Pytania%20i%20odpowiedzi%20na%20temat%20dziedzictwa%20nie-materialnego%20(UNESCO).pdf) [ostatni dostęp: luty 2015].

***Rocznik statystyczny..***

**2013:** *Rocznik Statystyczny Województwa Pomorskiego*. Gdańsk: Urząd Statystyczny w Gdańsku.

# **OCHRONA I DOBRE PRAKTYKI**

**Katarzyna Smyk**  
**Instytut Kulturoznawstwa**  
**Wydział Humanistyczny**  
**Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej**

## **Działania na rzecz ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego na przykładzie obrzędu *brodacze* ze Sławatycz**

**Streszczenie:** W pierwszej części artykułu zrekonstruowano definicję ochrony dziedzictwa niematerialnego na podstawie Konwencji UNESCO z 2003 roku oraz obowiązujących w Polsce wytycznych do składania wniosku o wpis na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. W drugiej części w skrócie scharakteryzowano obrzęd *brodaczy* ze Sławatycz (pow. Biała Podlaska, woj. lubelskie) – tradycyjne kolędowanie noworoczne. W trzeciej części omówiono systematycznie kolejne typy działań służących ochronie obrzędu *brodaczy*, jakie od lat osiemdziesiątych XX wieku podejmuje miejscowy dom kultury, lokalni animatorzy oraz władze miasta w porozumieniu z depozytariuszami niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W podsumowaniu autorka uzupełnia definicję ochrony o elementy praktykowane w podtrzymywaniu tradycji *brodaczy*, a także poddaje pod rozwagę kilka problemów: podmiotowego aspektu ochrony dziedzictwa, pojęcia działań edukacyjnych oraz potencjału praktykowanych w Polsce działań ochronnych.

**Słowa kluczowe:** niematerialne dziedzictwo kulturowe, ochrona dziedzictwa, tradycyjne noworoczne kolędowanie, obrzęd *brodacze*

### **Measures for the Protection of Intangible Cultural Heritage as Exemplified by the Ritual of *Brodacze* in Sławatycze**

**Abstract:** Part one of the article reconstructs the definition of intangible cultural heritage protection, based on the UNESCO Convention of 2003 and the Polish guidelines on applying for registration in the *National List of Intangible Cultural Heritage*. Part two briefly describes the ritual of *brodacze* [literally: bearded men] – traditional New Year's caroling – as practised in Sławatycze (Biała Podlaska district, Lublin province). Part three systematically discusses successive measures aimed at preserving the *brodacze* ritual that have been taken since the 1980s by the local community cultural centre, local cultural managers and the town authorities

in consultation with the depositaries of intangible cultural heritage. In conclusion, the author complements the definition of protection with the elements practised in maintaining the *brodacze* tradition and poses some problems for consideration: the subjective aspect of heritage protection, the concept of educational measures, and the potential of protective measures practised in Poland.

**Key words:** intangible cultural heritage, protection of intangible cultural heritage, traditional New Year's carolling, the *brodacze* ritual

Za cel artykułu przyjęto rozpoznanie funkcji działań na rzecz ochrony obrzędu *brodaczy* ze Sławatycz (pow. Biała Podlaska, woj. lubelskie), jakie od lat osiemdziesiątych XX wieku podejmuje miejscowy dom kultury, lokalni animatorzy kultury oraz władze miasta. Funkcje te zanalizowano w odniesieniu do *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* z 2003 roku. W tym celu, w pierwszej części artykułu zrekonstruowano definicję ochrony dziedzictwa niematerialnego, na podstawie Konwencji UNESCO oraz obowiązujących w Polsce wytycznych do składania wniosku o wpis na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. W drugiej części w skrócie scharakteryzowano obrzęd *brodaczy* ze Sławatycz. W trzeciej, zasadniczej części, omówiono systematycznie kolejne typy działań służących ochronie obrzędu, charakteryzując je pod kątem pojęcia ochrony dziedzictwa niematerialnego zrekonstruowanego w części pierwszej. W podsumowaniu zaś podjęto próbę uzupełnienia definicji ochrony dziedzictwa niematerialnego o elementy praktykowane w podtrzymywaniu tradycji *brodaczy*.

### **Pojęcie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego w myśl Konwencji UNESCO (na gruncie polskim)**

Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest wymieniana jako pierwszy – więc można rozumieć, że nadrzędny – cel *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* z 2003 roku. W art. 3. ust. 2. zamieszczono konwencyjną definicję ochrony:



[A]<sup>1</sup> „Ochrona” oznacza środki mające na celu zapewnienie przetrwania niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w tym jego identyfikację, dokumentację, badanie, zachowanie, zabezpieczenie, promowanie, wzmacnianie i przekazywanie, w szczególności poprzez formalne i nieformalne nauczanie, jak również rewitalizację różnych aspektów tego dziedzictwa [Konwencja...: art. 3. ust. 2].

Na stronie internetowej Narodowego Instytutu Dziedzictwa, czyli instytucji współpracującej z powołaną przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego Radą ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w głównej mierze odpowiedzialnej za wdrażanie w Polsce zapisów Konwencji UNESCO z 2003 roku, znajdujemy specjalną zakładkę zatytułowaną „Ochrona dziedzictwa”. Dla osób i instytucji zaangażowanych w ochronę dziedzictwa pozostaje ona pierwszym źródłem wiedzy, najzupełniej zgodnym z duchem Konwencji, dlatego przytoczmy publikowany tu opis ochrony dziedzictwa niematerialnego:

[B] Aby chronić niematerialne dziedzictwo kulturowe, potrzebne są środki różniące się od tych, wykorzystywanych do ochrony zabytków, miejsc i przestrzeni naturalnych.

[C] Ochrona rozumiana jest tutaj jako **utrwalenie, zachowanie i przekazanie dziedzictwa następnym pokoleniom**, co sprawia, że jest ono **wciąż żywe**, a jednocześnie **może się zmieniać i dostosowywać**. Dotyczy to przede wszystkim przekazywania umiejętności oraz wiedzy o jego znaczeniu.

[D] Ochrona skupia się głównie na **procesach przekazywania elementów dziedzictwa niematerialnego z pokolenia na pokolenie**, a nie na wytwarzaniu konkretnych środków, za pomocą których jest wyrażane (takich jak przedstawienia taneczne, pieśni, instrumenty muzyczne czy rzemiosło).

---

1 Literowe oznaczenia cytatów lub ich fragmentów pochodzą od autorki. Zostaną wykorzystane w podsumowaniu tej części artykułu.

[E] Polega głównie na **podtrzymaniu woli zachowania i przekazania** tych aspektów dziedzictwa niematerialnego, które są ważne dla następujących pokoleń przez wspólnoty, grupy i jednostki [[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/)]<sup>2</sup>.

W zakładce „Ochrona dziedzictwa” znajdziemy podstronę „Program ochrony”, a tam informację, że „Przygotowany w NID projekt Programu zakłada wdrożenie spójnych i wzajemnie uzupełniających się działań na trzech poziomach – centralnym, regionalnym oraz lokalnym” [[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Program\\_ochrony/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Program_ochrony/)]. Na tej samej stronie szczegółowiej omówione zostały także postulaty i ramy dotyczące realizacji programu ochrony dziedzictwa na poziomie centralnym, regionalnym i lokalnym; dodano następnie akapity dotyczące roli środowiska naukowego, jaką pełni ono na każdym z tych poziomów, oraz krótką charakterystykę *Krajowej listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, zamieszczając linki do odpowiednich dokumentów i komentarzy. W związku z tym, że celem zapowiadzianym w tytule niniejszego artykułu jest ochrona konkretnego obrzędu z niewielkiej miejscowości gminnej, cytację z internetowej strony NID ograniczmy do treści związanych z działaniami na poziomie lokalnym:

#### [F] POZIOM LOKALNY

Zgodnie z zapisami Konwencji najważniejszą rolę w ochronie dziedzictwa niematerialnego powinny odgrywać **społeczności**, dla których określone przejawy tego dziedzictwa stanowią istotny element tożsamości oraz reprezentujące je **stowarzyszenia i organizacje pozarządowe**. To właśnie zaangażowanie i aktywność społeczności lokalnych, grup, a czasami pojedynczych osób może zapewnić skuteczne trwanie przejawów dziedzictwa niematerialnego i ich przekazanie kolejnym pokoleniom jako żywej tradycji. Na poziomie lokalnym wdrażanie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego powinna być realizowane m.in. poprzez **działania organizacji pozarządowych** (w tym lokalnych), **lokalnych liderów, niezrzeszonych wspólnot i grup lokalnych oraz środowiska naukowego**.

---

2 W cytatach dokumentów NID zachowano oryginalne wytluszczenia i pochylenia.

[G] Rola środowiska naukowego

**[...] Na poziomie regionalnym i lokalnym**, środowisko naukowe i organizacje pozarządowe powinny zajmować się **badaniem, popularyzowaniem, identyfikacją i dokumentacją** zasobów dziedzictwa niematerialnego w porozumieniu z jego depozytariuszami, a także wspierać ich w kultywowaniu tego dziedzictwa [[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Program\\_ochrony/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Program_ochrony/)].

Kolejnym podstawowym polskim źródłem wiedzy dotyczącej praktycznej ochrony elementu dziedzictwa niematerialnego, jest komentarz do wniosku o wpis zjawiska na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, zawarty w poszerzonym o wyczerpujący instruktaż dokumencie. W dziale „Definicje stosowanych pojęć” czytamy:

[H] Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego: aby niematerialne dziedzictwo kulturowe żyło, musi pozostawać osadzone w otaczającej, zmieniającej się rzeczywistości. Oznacza to, że ochrona nie polega na „zamrażaniu” tego dziedzictwa w pewnej niezmienniej, raz określonej formie, ale na dbałości o trwanie przekazu międzypokoleniowego wiedzy, umiejętności i znaczeń. Dlatego środki ochronne powinny być skierowane na to, aby zapewnione były niezbędne warunki dla rozwoju i interpretacji niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz jego przekazu kolejnym pokoleniom. W Konwencji UNESCO ochrona zdefiniowana jest jako środki mające na celu zapewnienie przetrwania niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w tym jego identyfikację, dokumentację, badanie, zachowanie, zabezpieczenie, promowanie, wzmacnianie i przekazywanie, w szczególności przez edukację formalną i nieformalną, jak również rewitalizację różnych aspektów tego dziedzictwa [[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Wytyczne/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/)].

Pojęcie ochrony pojawia się także w części trzeciej wniosku, zatytułowanej „Ochrona elementu”, w której depozytariusze dziedzictwa składający wniosek są poproszeni o wypełnienie rubryki odnoszącej się do aktualnego stanu ochrony zgłaszanego zjawiska:

**[I] W jaki sposób podtrzymywane jest społeczne trwanie i funkcjonowanie elementu?** (proszę opisać działania i inicjatywy, np. imprezy, warsztaty, spotkania, badania, działania dokumentacyjne, edukacyjne i promocyjne itp., które podtrzymują element jako „żywy”, funkcjonujący) [[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Wytyczne/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/)].

Zapis ten przywołuję na końcu, gdyż przynosi on najwięcej szczegółów dotyczących pojęcia ochrony, podobnie jak sformułowania użyte w załączniku nr 3 do wniosku o wpis na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Załącznik ten nosi tytuł „Plan działań podtrzymujących żywotność i służących ochronie”:

**[J] W niniejszym dokumencie należy przedstawić zaplanowane działania mające na celu podtrzymanie żywotności i ochronę zgłoszonego elementu niematerialnego dziedzictwa kulturowego. [...]**

**[K] 1. [...] proszę zaplanować działania, które będą miały na celu zachowanie żywotności i rozwój elementu, np. działania edukacyjne, promocyjne, informacyjne** (proszę wskazać główne działania, które zostaną podjęte w celu ochrony i promocji elementu – ich cel oraz przewidywany rezultat. Proszę pamiętać, że w planowaniu i późniejszej realizacji działań ochronnych powinni w możliwie największym stopniu uczestniczyć depozytariusze danego elementu) [[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Wytyczne/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/)].

Zaprezentowany materiał<sup>3</sup> pozwala poczynić swego rodzaju *resume* terminologiczne, wyłączające jednak aspekty prawne, nad którymi pochylają się prawnicy [zob. Schreiber 2014b: 367–370; Schreiber 2014c: 380–381,

3 Nie zaliczają się do niego „Dyrektywy operacyjne w zakresie realizacji *Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* przyjęte przez Zgromadzenie Ogólne Państw – Stron Konwencji na drugiej sesji (siedziba UNESCO, Paryż, 16–19 czerwca 2008 r.), zmienione na trzeciej (siedziba UNESCO, Paryż, 22–24 czerwca 2010 r.), czwartej (siedziba UNESCO, Paryż, 4–8 czerwca 2012 r.) i piątej sesji (siedziba UNESCO, Paryż, 2–4 czerwca 2014)”, gdyż dokument ten nie zawiera objaśnienia pojęcia ochrony [[http://niematerialne.nid.pl/Konwencja\\_UNESCO/Dyrektywy\\_operacyjne/ICH-Operational\\_Directives-5.GA-EN%20\(3\)\\_pl.docx](http://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO/Dyrektywy_operacyjne/ICH-Operational_Directives-5.GA-EN%20(3)_pl.docx)].

400–402; Niewęglowski, Poźniak-Niedzielska, Przyborowska-Klimczak 2015: 150–178]. Stosując metodologię podmiotowej kognitywnej rekonstrukcji pojęcia, dostrzec oto można, że w definicji ochrony zaznaczają się następujące podkategorie: cel, zakres, podmiot, formy i przedmiot działań.

**1. Cele działań ochronnych.** Są one nakierowane wyraźnie na dane zjawisko dziedzictwa. Niektóre z nich mają charakter statyczny i dotyczą utrzymania *status quo*, co odzwierciedli metafora pojęciowa CHRONIĆ TO ZABEZPIECZYĆ: zabezpieczenie zjawiska (A, H); zapewnienie przetrwania, trwania zjawiska (A, F, H, I); zachowanie, podtrzymanie zjawiska (A, C, G, H, I, J); utrwalenie, trwanie (C, I).

Z drugiej strony pojawiają się określenia, zwracające uwagę na ochronę jako zjawisko procesualne, dające się ująć w postać trzech metafor:

- CHRONIĆ TO ZAPEWNIAC ŻYCIE: zapewnianie żywotności elementu („żywa tradycja” – F; „niezamrażanie” go – H; element „żywy” – I) (C, F, H, I, J, K); rewitalizacja aspektów dziedzictwa (A, H); wzmacnianie zjawiska (A, H);
- CHRONIĆ TO ROZSZERZAĆ/SZERZYĆ: przekazywanie następnym pokoleniom (C, D); promowanie (A, H); popularyzacja (G);
- CHRONIĆ TO ROZWIJAĆ: rozwój elementu, jego zmienność (C, G, K, H); proces dostosowywania się elementu do zmieniającej się rzeczywistości (C, H).

**2. Zakresy działań ochronnych,** nazywane w zacytowanym wcześniej materialne środkami ochrony (A, B, H) lub inicjatywami (I), wskazują na dwa zasadnicze zakresy:

- ZJAWISKO NDZK JAKO PRZEDMIOT DZIAŁAŃ: identyfikacja (A, G, H); dokumentacja (A, G, H, I); badanie (A, G, H, I);
- DZIAŁANIA W SPOŁECZEŃSTWIE: edukacja formalna i nieformalna (A, H); działania edukacyjne (I, K); działania promocyjne (I, K); działania informacyjne (K).

### 3. Podmiotowy aspekt działań ochronnych wskazuje na:

- NASTĘPNE POKOLENIA jako odbiorców w procesie przekazu dziedzictwa (C, D, F, H);
- DEPOZYTARIUSZY: dobrowolne współdziałanie depozytariuszy w fazie inicjacji, planowania i realizacji ochrony (E, F, K); społeczności lokalne i grupy, dla których zjawisko dziedzictwa jest elementem tożsamości (F); pojedyncze osoby, dla których zjawisko dziedzictwa jest elementem tożsamości (F); lokalni liderzy (F); niezrzeszone wspólnoty i grupy lokalne (F);
- INSTYTUCJE REPREZENTUJĄCE DEPOZYTARIUSZY: stowarzyszenia i organizacje pozarządowe (F, G);
- BADACZE KULTURY, czyli środowisko naukowe (F, G).

4. **Formy działań służących ochronie**, podane w zebranych materiałach jako przykładowe: imprezy (I); warsztaty (I); spotkania (I) i badania (I).

5. **Komponenty zjawiska dziedzictwa niematerialnego** istotne z punktu widzenia jego ochrony układają się w dwa kręgi:

- CZYNNOŚCIOWY ASPEKT DZIEDZICTWA – dziedzictwo jako transmisja: proces przekazu (A, D, F, H); przekaz międzypokoleniowy (H);
- PRZEDMIOTOWY ASPEKT DZIEDZICTWA: wybrane różne aspekty dziedzictwa, wymagające rewitalizacji (A); wiedza (H); umiejętności (H); znaczenia (H); interpretacja niematerialnego dziedzictwa kulturowego (H).

Wyeksplikowane podkategorie zostaną wykorzystane do charakterystyki działań mających na celu ochronę obrzędu *brodaczy*.

### **Brodacze ze Sławatycz – prezentacja obrzędu**

*Brodacze* jest to żywe, kontynuowane przez pokolenia do dziś, kolędowanie noworoczne mężczyzn, którzy w ostatnich trzech dniach roku wychodzą na ulice i place Sławatycz – gminnej miejscowości, w powiecie białskim, w województwie lubelskim, położonej nad Bugiem w odległości 50 kilometrów od Białej Podlaskiej i 25 kilometrów od Włodawy, liczącej około 2 500 mieszkańców, z drogowym przejściem granicznym pomiędzy

Polską a Białorusią. Sławatycze są jedyną miejscowością w Polsce, gdzie znane jest kolędowanie *brodaczy*, którzy – dynamicznie się poruszając i wydając nieartykułowane pohukiwania i porykiwania – zaczepiają kobiety, głównie panny, ganiają i chwytają dzieci, zatrzymują kierowców, od których otrzymują datki za umożliwienie przejazdu, a także chodzą od domu do domu z życzeniami, co jest nowszym elementem w tym obrzędzie. Zbierane pieniądze przeznaczają zwyczajowo na cele społeczne [Smyk 2014: 61; Chomiszewska 2001: 46; Adamowski, Tymochowicz 2001: 46–47; Adamowski 2009: 118]. Po drugiej wojnie światowej liczba chodzących kolędników przekraczała 40 osób, dziś jest ich około 20 – 30.

Za jeden z najważniejszych nośników treści obrzędu *brodaczy* uznać należy strój kolędników. Przypominający kostiumy *drobów* małopolskich lub *dziadów* żywieckich, pozostaje specyficzny, silnie uznakowany i osadzony w tradycji. Składa się ze specjalnej maski wykonanej z pomarszczonej i pomalowanej skóry; wysokiej na około 80 centymetrów, szpiczastej czapy, ozdobionej kolorowymi kwiatami oraz wstążkami; bujnej brody wykonanej z lnianego włosia, sięgającej co najmniej pasa; odwróconego kożucha baraniego z długim zmierzwionym włosiem, przepasanego słomianym powrośłem oraz umieszczonego pod nim garbu. Nogi kolędnika są suto owinięte słomą, a *brodacze* wspiera się na lasce w postaci kija lub grubej lagi, którymi wymachuje i straszy. Strój jako tekst kultury nie funkcjonuje w oderwaniu od innych kontekstów kulturowych i społecznych ani tradycyjnego światopoglądu, dlatego warto zwrócić uwagę na zachowania kolędników (figle i psoty, obrzędowe hałasowanie oraz składanie życzeń), ich wiek (młodzi mężczyźni), przestrzeń, po której poruszają się (ulice i place miasta oraz obejścia domostw poszczególnych gospodarzy) i czas kolędowania (trzy ostatnie dni roku, 29–31 grudnia, przy czym trzeciego dnia grupy *brodaczy* spotykają się na wspólnej mszy świętej odprawianej na zakończenie roku). Mieszkańcy Sławatycz mówią, co prawda, że niekiedy, „aby zabawa dłużej trwała, najpierw, tj. po świętach Bożego Narodzenia, za *brodaczy* przebierają się dzieci” [Chomiczewska 2001: 46], ale jest to już nowsza odmiana tradycyjnego obrzędu.

Funkcje obrzędu *brodaczy* w poszerzonej analizie [Smyk 2014: 62–79]<sup>4</sup> ujęto w trzy grupy, ze względu na zakres przemian, jakie dokonują się za przyczyną tego kołędowania:

- **funkcje egzystencjalne** – dotyczą jakości życia człowieka i jego niematerialnych cech (funkcje witalne, czyli zapewnienie życia i zdrowia; funkcje płodnościowe rozumiane jako wzmożenie urodzaju oraz płodności ludzi i zwierząt; zapewnianie szeroko rozumianego szczęścia);
- **funkcje relacyjne** – dotyczą istnienia człowieka w relacjach z dwoma typami podmiotów: a) relacje z istotami z tego świata (funkcje zalotne bądź matrymonialne, czyli łączenie się w pary; funkcje zabawowe, czyli nawiązywanie relacji w celach ludycznych i rozrywkowych); b) relacje z istotami ze sfery sacrum (mediacyjność, czyli warunkujące obrzęd nawiązanie kontaktu z siłą sakralną *sensu largo*); funkcje zaduszkowe, czyli nawiązanie kontaktów z duszami zmarłych; apotropaiczność, czyli kontrolowanie i ograniczenie kontaktu z mocami sfery sacrum, zwłaszcza przeciwdziałanie siłom niesprzyjającym człowiekowi;
- **funkcje materialne** – związane z materialnymi efektami obrzędu, jak w przypadku *brodaczy* – zbieranie datków na motopompę, dom ludowy czy samochód strażacki [Smyk 2014: 76–79].

Zróznicowany znaczeniowo obrzęd łączy zatem treści prastare, jak zaduszkowość lub mediacyjność, z treściami o nowszej proveniencji, jak wykonywanie pieśni kościelnych o Bożym Narodzeniu czy zbieranie datków na cele społeczne. Nie wykluczają się one, a przeciwnie – budują kompleks znaczeń, który odwzorowuje wielopoziomowe zanurzenie współczesnego, potocznego światopoglądu w myśleniu tradycyjnym.

Obrzęd *brodaczy* znajduje się w centrum uwagi społeczności Sławatycz i jest obiektem działań, służących podtrzymaniu i transmisji jego najbardziej tradycyjnych form i treści. Zestawienie tych działań z pojęciem ochrony, zgodnym z Konwencją UNESCO z 2003 roku, będzie przedmiotem kolejnej części artykułu i jego podsumowania.

---

4 Pierwsze rozpoznanie funkcji kołędowania zwanego *brodacze* – zob. Adamowski [2009: 110].



## **Działania na rzecz ochrony *brodaczy ze Sławatycz* jako niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działania animacyjne i promocyjne związane ze sławatyckimi *brodacza-mi* prezentuję na podstawie rozmów z dyrektorem (pełniącym tę funkcję nieprzerwanie od 1979 roku) Gminnego Ośrodka Kultury w Sławatyczach, Bolesławem Szulejem, w młodości – *brodaczem*, do dziś animatorem kultury, szczerze zainteresowanym kultywowaniem tradycji. Materiały do analizy pozyskałam także w wyniku eksploracji zasobów internetowych, prasy, archiwum GOK i opracowań naukowych. Zaprezentuję krótko najważniejsze typy działań na poziomie gminnym (konkurs na *brodacza*, archiwizowanie materiałów, postawa władz) i ponadgminnym (filmy, koncerty ogólnopolskie, wystawy w muzeach regionalnych i ponadregionalnych, wydarzenia wojewódzkie, artykuły w prasie i na stronach internetowych oraz działalność badaczy).

### **A. Działania na poziomie gminy**

#### **A.1. Konkursy na *brodacza* roku**

Konkurs na *brodacza* roku organizowany jest przez Gminny Ośrodek Kultury w Sławatyczach w jeden z ostatnich dni roku (na przykład 29 lub 30 grudnia), połączony niekiedy z „zimowym piknikiem” oraz od paru lat z konkursem „Na Najładniejsze Przebranie» (Okrycie, Maskę i Kapelusze Brodacza)” [[http://www.slawatyczne.pl/asp/pl\\_start.asp?typ=14&menu=68&strona=1](http://www.slawatyczne.pl/asp/pl_start.asp?typ=14&menu=68&strona=1)]. Prezentacje konkursowe podlegają szczegółowej ocenie jurorów, wśród których co roku jest co najmniej dwóch mężczyzn, w młodości kołędujących w grupie *brodaczy*: Marian Hałaszuk, Bolesław Szulej, Waldemar Korzeniewski lub Wiesław Michalczuk. Konkurs z założenia realizowany jest w centrum Sławatycz, czyli w naturalnym kontekście dla obrzędu (co uznać należy za jeden z jego wyróżników na tle innych konkursów i festiwali folklorystycznych w Polsce), chyba że pogoda na to nie pozwala i wówczas przenoszony jest do sali widowiskowej domu kultury. Zmaganiom towarzyszą między innymi koncerty, na przykład koncert kołęd w wykonaniu miejscowej młodzieży. Automatycznie poszerza to krąg obserwatorów obrzędu (członkowie zespołów muzycznych oraz ich słuchacze). Konkurs cieszy się dużym zainteresowaniem widzów, co

dokumentują zdjęcia i filmy czy filmiki powstające przy tej okazji [np. film: *Konkurs Brodaczy roku 2014*].

Pierwszy konkurs zorganizowano – jak przekazuje jego inicjator, B. Szulej – w 1980 roku. Stan wojenny wymusił zawieszenie imprezy w 1981 roku, niemniej kolędowanie cały czas trwało i było wspierane przez dom kultury. Młodzież męska (ale i żeńska – wykonująca bibułowe kwiaty do czap *brodaczy*) mogła „pod okiem” byłych *brodaczy* uczyć się wykonywania masek, kapeluszy, słomianych części stroju, jak też trenować tradycyjne podskoki i porykiwania *brodaczy*. Przełom nadszedł w roku 2000 wraz z ukazaniem się artykułów Zofii Chomiczewskiej w lokalnym czasopiśmie „Nadbużańskie Sławatycze” [Chomiczewska 2000] i ogólnopolskiej „Twórczości Ludowej” [Chomiczewska 2001]. Zainteresowanie mediów doprowadziło do ożywienia tradycji i zaangażowania młodych mieszkańców Sławatycz.

Konkursy wznowiono w 2009 roku w nowocześniejszej, pełniejszej odsłonie. Mają sponsorów, patronów medialnych (na przykład TVP Oddział Lublin, Radio Lublin, „Słowo Podlasia”, „Gościniec Biały”, „Wspólnotę Białą”, „Tygodnik Podlaski” i innych), przyciągają fotoreporterów z różnych wydawnictw z Warszawy, Lublina, Białegostoku, Chełma, Białej Podlaskiej i Włodawy. *Brodacze* otrzymują nagrody pieniężne, a od 2011 roku upominki w formie ceramicznych lub drewnianych figurek *brodaczy*. W 2012 roku przyznano też nagrodę pieniężną, ufundowaną przez siedlecką firmę Etis najmłodszemu, trzynastoletniemu *brodaczowi*<sup>5</sup>, co podkreśla dbałość organizatorów o zachęcanie coraz młodszych pokoleń do kultywowania obrzędu *brodaczy*. Współorganizatorami konkursu bywają Gminna Biblioteka Publiczna, Zespół Szkół w Sławatyczach i Stowarzyszenie Rozwoju Gminy Sławatycze.

W ostatnich latach w konkursach startowało od 10 do 20 *brodaczy*. Dodajmy, że w grupach kolędujących na ulicach miasta jest ich więcej, jak podkreśla B. Szulej.

Nowym elementem, towarzyszącym konkursowi na *brodacza* roku, jest akcja organizowana na portalu społecznościowym Facebook przez

5 Zdobył ją trzynastoletni Piotr Skibiński [<http://www.etis.pl/pl/strona/164/?idn=110>].

użytkownika o nazwie „Sławatycze – Twoje miejsce nad Bugiem”. Odbyna się ona pod hasłem „Konkurs na Brodacza – ulubieńca internautów” [<https://pl-pl.facebook.com/pages/S%C5%82awatycze-Twoje-miejsce-nad-Bugiem/104769819599386>]. Internauci do 4 stycznia 2015 roku mogli głosować na uczestnika konkursu organizowanego przez GOK. Jeden z radnych powiatu białskiego ufundował nagrodę pieniężną oraz ceramiczną figurkę *brodacza* – dla najbardziej „lubianego” *brodacza*, a samą figurkę – dla internauty „za czynne promowanie Brodaczy na Fb” [<https://www.facebook.com/104769819599386/photos/pb.104769819599386.-2207520000.1425813866./749349395141422/?type=1&theater>].

Konkurs na *brodacza* roku – bardzo rozbudowaną, długotrwałą i wielowymiarową formę wzmocnienia dziedzictwa niematerialnego – proponuję odnieść do konwencyjnej definicji ochrony. W tym celu posłużę się wystandaryzowaną tabelą, która w podsumowaniu artykułu ułatwi zestawienie wyników, obserwację relacji i wyciągnięcie wniosków.

**Tabela 1. Konkurs jako forma ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działanie	Forma / formy	Zakres działań	Podmiot	Komponent zjawiska	Osiągnięte cele
<b>A.1. Konkurs na <i>brodacza</i> roku</b>	impreza konkursowa	dokumentacja	następne pokolenia	proces przekazu	zabezpieczenie zjawiska
	pokaz	edukacja nieformalna	współdziałanie depozytariuszy	przekaz międzypokoleniowy	zapewnienie żywotności zjawiska
	komentarz ekspertów (jurorów)	działania edukacyjne	zaangażowanie społeczności lokalnych	podtrzymywanie wybranych aspektów dziedzictwa (elementy stroju brodacza; zachowanie)	rewitalizacja kolejnych elementów zjawiska (wskazanych np. w podtytule konkursu)
	warsztaty	działania promocyjne	zaangażowanie jednostek lokalni liderzy	umiejętności wykonania stroju	wzmocnienie zjawiska
	bezpośrednie spotkanie praktykujących obrzęd ze społecznością	działania informacyjne			

	impreza otwarta dla lokalnej społeczności  artykuł w prasie i na stronie internetowej  filmy, filmiki, komentarze na forum społecznościowym		stowarzyszenia i organizacje  władze lokalne  media  przybyli na konkurs goście spoza Sławatycz	umiejętność tradycyjnego zachowania się <i>brodacza</i>  znaczenia przekazane bezpośrednio, tzn. w trakcie kilkutygodniowego wykonywania stroju	przekazywanie następnym pokoleniom  promowanie  popularyzacja  rozwój elementu  dostosowanie elementu do przemian w świecie
--	---	--	--	---	---

## A.2. Archiwum gminne

W archiwum GOK i Gminnej Biblioteki Publicznej (w dwóch katalogach w każdej z tych instytucji) gromadzone są fotografie, filmy, wycinki prasowe i opracowania naukowe dotyczące *brodaczy*. Znajdują się tam unikatowe fotografie obrzędu z okresu międzywojennego, a także fotografie pozyskane przez GOK z PAP, archiwów (np. Instytutu Muzyki i Tańca), od osób prywatnych (np. Lecha Ścibora-Rylskiego) oraz wykonywane corocznie przez pracowników GOK.

**Tabela 2. Funkcje archiwów gminnych w zakresie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działanie	Forma / formy	Zakres działań	Podmiot	Komponent zjawiska	Osiągnięte cele
<b>A.2. Archiwum</b>	gromadzenie dokumentacji	dokumentacja  inwentaryzacja  działania informacyjne	instytucje kultury  podmioty proszące o dostęp do archiwum (badacze, media, depozytariusze)	wiedza na temat obrzędu  wiedza na temat znaczenia <i>brodaczy</i> dla społeczności  interpretacja dziedzictwa	popularyzacja zjawiska (pod warunkiem, że ktoś będzie chciał skorzystać z archiwum)

### A.3. *Brodacze w polityce kulturalnej gminy*

W tym zakresie mieszczą się różnorodne działania. Pierwszym jest gminna strona internetowa, funkcjonująca pod nazwą *Gmina Sławatycze. Samorządowy Portal Internetowy*. W zakładce „Tradycja” mieści się dość obszerna informacja o *brodaczach* autorstwa B. Szuleja (*nota bene* autora wszystkich zamieszczanych na stronie tekstów na temat interesującego nas obrzędu) [[http://www.slawatycze.pl/asp/pl\\_start.asp?typ=14&menu=37&strona=1&sub=21](http://www.slawatycze.pl/asp/pl_start.asp?typ=14&menu=37&strona=1&sub=21)].

Drugie działanie w omawianym zakresie, to ustawienie na rynku w Sławatyczach trzyipółmetrowych drewnianych figur *brodaczy*. Zostały one sfinansowane ze środków Unii Europejskiej, a projekt zainicjowała i zrealizowała dyrektor Gminnej Biblioteki Publicznej – Małgorzata Walczuk [[http://www.slawatycze.pl/asp/pl\\_start.asp?typ=13&menu=13&artykul=12&akcja=artykul6](http://www.slawatycze.pl/asp/pl_start.asp?typ=13&menu=13&artykul=12&akcja=artykul6)].

Jako trzecie działanie o podobnych funkcjach uznać można „gminny gadżet”, sfinansowany w całości przez Urząd Gminy, w postaci drewnianych i ceramicznych miniaturowych figurek *brodaczy*. Figurki drewniane wykonuje sławatycki rzeźbiarz Zygmunt Dziekanowski, ceramiczne zaś zamówił Wydział Promocji Urzędu Gminy Sławatycze w pracowni ceramicznej z zachodniej Polski, a zaprojektowane zostały na podstawie fotografii. Figurkami tymi, jak wspomniano, nagradzani są laureaci sławatyckich konkursów, ale także honorowane są ważne dla gminy osoby i instytucje (np. Polskie Radio Program Drugi, organizatorzy spektaklu *Orszak weselny/Żałobny rapsod*, inaugurującego obchody Roku Kolberga i in.).

Ostatnim przykładem jest logo Gminnego Ośrodka Kultury w Sławatyczach, zaprojektowane w 2012 roku przez Adama Panka, artystę grafika, profesora UMCS w Lublinie, rodem ze Sławatycz. Postać *brodacza* wpisana jest w literę „K” w skrócie „GOK” i wyróżnia się na tle całej kompozycji szczegółowością detali.

Wymienione działania łączy to, że *brodacz* zostaje mianowany głównym znakiem rozpoznawczym Sławatycz. Potwierdza to, że nie tylko

6 Pod artykułem podano link do galerii z wieloma fotografiami z uroczystości odsłonięcia figur.

społeczność lokalna (depozytariusze lokalnej kultury) uświadamia sobie wagę obrzędu jako elementu swojej tożsamości kulturowej, ale także władze dostrzegają jego potencjał odróżniania i wyróżniania gminy w skali Polski.

**Tabela 3. Polityka kulturalna gminy a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działanie	Forma / formy	Zakres działań	Podmiot	Komponent zjawiska	Osiągnięte cele
<b>A.3. Informacje na stronie internetowej</b>	strona internetowa	działania promocyjne	lokalni liderzy	wiedza o istnieniu zjawiska	promowanie
<b>Figury w centrum miasta</b>	pomniki		instytucje kultury		popularyzacja
<b>Gadżety w postaci figurek</b>	gadżety				wzmacnianie zjawiska (przez podkreślanie wyjątkowości)
<b>Logo domu kultury</b>	logo				

#### **A.4. Postawa władz gminy**

Zwracam uwagę na ten aspekt, gdyż władze gminy i osoby zajmujące stanowiska ważne dla kultury lokalnej, są osobiście związane z obrzędem *brodaczy* i to okazuje się mieć kapitalne znaczenie dla ich postawy względem tego elementu dziedzictwa. Uczestniczą współcześnie w konkursach, pełniąc funkcje reprezentacyjne: otwierają konkursy, zamykają je, wręczają nagrody, które też niekiedy fundują. Na przykład były wójt – Dariusz Trybuchowicz przyznaje się, że w młodości dwukrotnie był *brodaczem*, podobnie jak B. Szulej. Obecny zaś wójt, Grzegorz Kiec, przez parę lat kołędował jako *brodacz* oraz w 2009 roku wygrał konkurs na *brodacza*.

**Tabela 4. Postawa władz gminy a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działanie	Forma / formy	Zakres działań	Podmiot	Komponent zjawiska	Osiągnięte cele
<b>A.4. Postawa władz gminy</b>	fundowanie nagród  obecność władz na imprezach  upublicznianie swojego <i>curriculum vitae</i> (związków z lokalną tradycją)	działania promocyjne	lokalni liderzy  następne pokolenia	proces przekazu  przekaz międzypokoleniowy  wiedza na temat znaczenia <i>brodaczy</i> dla społeczności	promowanie  popularyzacja  wzmacnianie zjawiska (przez autorytet lidera)

## B. Działania inspirowane ponadgminnie

### B.1. Filmy o *brodaczach*

Powstało zaledwie sześć filmów poświęconych *brodaczom*. Jest wśród nich film profesjonalny – *Brodacze* (realizacja Zbigniew Maciejuk, Jerzy Horbowiec, TVP 3 Regionalna 2006, 5'40) – niedostępny w wolnym ani komercyjnym obiegu. Autorzy i Gminny Ośrodek Kultury udostępniają go badaczom oraz instytucjom kultury (np. Muzeum Etnograficznemu im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu do projekcji podczas wystawy *Przewodnik po Bożym Narodzeniu*; grudzień 2014 – luty 2015). Jest on też prezentowany w celach promocyjnych i dydaktycznych. Drugi film, do którego link zamieszczono na portalu gminy, nosi tytuł *Konkurs Brodacz Roku 2014* i jest firmowany przez „Sławatycze. Twoje miasto nad Bugiem” (13'36), a dostępny na serwisie internetowym YouTube [<https://www.youtube.com/watch?v=Qr7vHIL2hac>]. Na tej samej platformie znajdziemy także film *Pożegnanie roku z brodaczami ze Sławatycz* – *www.pulsmiasta.tv* (2'26) [<http://www.youtube.com/watch?v=neHVhqtBMRo>], który w ciągu dwóch lat zgromadził ponad 2 000 odsłon. Dwa pozostałe, dostępne na YouTube materiały video, to filmiki amatorskie, ukazujące fragmenty obrzędu, jak na przykład

palenie słomianych elementów stroju po zakończeniu kołędowania<sup>7</sup>. Dodajmy na marginesie, że na YouTube zamieszczono też cztery pokazy slajdów, z których najstarszy powstały siedem lat temu i doczekał się ponad 4 200 wyświetleń. Po zapoznaniu się z wymienionymi filmami, można zaproponować kolejną podsumowującą tabelkę.

**Tabela 5. Filmy jako forma ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działanie	Forma / formy	Zakres działań	Podmiot	Komponent zjawiska	Osiągnięte cele
<b>B.1. Filmy o brodacach</b>	film	identyfikacja	następne pokolenia	wiedza, że takie zjawisko istnieje	Promowanie
	filmik	dokumentacja	dobrowolne współdziałanie depozytariuszy	wiedza o interpretacji obrzędu	popularyzacja
	pokazy slajdów	działania edukacyjne	grupy i pojedyncze osoby, dla których zjawisko jest istotne tożsamościowo		wzmacnianie zjawiska (przez jego popularność)
	publikacja ich w Internecie	działania promocyjne	lokalni liderzy		
	prezentacja podczas imprez	działania informacyjne	stowarzyszenia i organizacje pozarządowe	środowisko naukowe (gdy korzysta z materiałów w celach badawczych)	
			odbiorcy ze środowiska i spoza środowiska		

7 Od 6 stycznia 2015 do listopada 2016 roku film *Brodacze w Sławatyczach* (1'05 min.) miał 77 wyświetleń [<https://www.youtube.com/watch?v=0jO8mFajB3Y>]; film *Brodacze w Sławatyczach – 31.12.2013 r.* (1'12 min.) miał 317 wyświetleń [<https://www.youtube.com/watch?v=Vwb5CFwl8ZU>].



## B.2. Koncerty i prezentacje ogólnopolskie oraz wojewódzkie

*Brodacze* wzięli udział na przykład w koncercie i spektaklu *Orszak weselny/Żałobny rapsod. Pamięci Oskara Kolberga*, rozpoczynającym i zamykającym obchody Roku Kolberga 2014 (scenariusz: Jacek Hałas i Darek Błaszczyk, reżyseria: Darek Błaszczyk, opracowanie muzyczne: Jacek Hałas)<sup>8</sup>. Promowali także w połowie lipca 2012 roku, w centrum Lublina, swoją miejscowość, która przystąpiła do konkursu o miano Turystycznej Perły Lubelszczyzny [[http://www.slawatyczne.pl/asp/pl\\_start.asp?typ=6&katalog=Brodacze\\_2012&tytul](http://www.slawatyczne.pl/asp/pl_start.asp?typ=6&katalog=Brodacze_2012&tytul)]. Te dwa działania, w jakich wzięli udział *brodacze*, łączy jedno: pokazy odbywały się poza miejscem, czasem i naturalnym obrzędowym kontekstem, a wyprowadzały *brodaczy* „w wielki świat” jako element scenicznego widowiska.

**Tabela 6. Koncerty i prezentacje sceniczne a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działanie	Forma / formy	Zakres działań	Podmiot	Komponent zjawiska	Osiągnięte cele
<b>B.2. Koncert Roku Kolberga z udziałem brodaczy</b>	koncert, spektakl	działania promocyjne	dobrowolnie współdziałający depozytariusze	wiedza, że takie zjawisko istnieje	promowanie
	pokaz obrzędu poza Sławatyczami i poza czasem kołędowania	działania informacyjne	odbiorcy ze środowiska i spoza środowiska	wiedza o interpretacji obrzędu	popularyzacja
<b>Pokaz obrzędu w Lublinie na konkursie Turystyczne Perły Lubelszczyzny</b>	relacje tekstowe, fotograficzne i video z tych koncertów i pokazów				wzmacnianie zjawiska (prestż)  proces dostosowywania się elementu do bieżących potrzeb (koncertu)

8 Zob. *Orszak weselny/Żałobny rapsod* [<http://www.polskieradio.pl/8/194/Artykul/1113761,Orszak-weselnyZalobny-rapsod-Zobacz-wideo-z-koncertu->]; film o zakończeniu Roku Kolberga z udziałem brodaczy IMiT *Oficjalne zakończenie Roku Kolberga 2014* [<https://www.youtube.com/watch?v=uZ8Fgawt3bQ>]; fotografia Marty Ankiersztein (archiwum IMiT) *Brodacze ze Sławatycz podczas spektaklu zamykającego obchody Roku Kolberga* [<http://culture.pl/pl/artykul/ilu-polakow-wie-kim-byl-oskar-kolberg>].

### B.3. Wystawy i archiwa muzeów regionalnych i ponadregionalnych

Na przykład w Muzeum Południowego Podlasia w Białej Podlaskiej od 2000 roku maska i kapelusz *brodacza* włączone są do wystawy bożonarodzeniowej. Wykonane zaś przez Lecha Ścibora-Rylskiego fotografie *brodaczy* z konkursu i kolędowania, zostały zdeponowane w 2014 roku w archiwum Muzeum Etnograficznego im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, następnie opublikowane w książce Agnieszki Kostrzewy i Hanny Łopatyńskiej *Przewodnik po Bożym Narodzeniu* [Kostrzewa, Łopatyńska 2014].

**Tabela 7. Funkcje wystaw i archiwów ponadregionalnych w zakresie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działanie	Forma / formy	Zakres działań	Podmiot	Komponent zjawiska	Osiągnięte cele
<b>B.3. Udoskonalenie i przekazywanie rekwizytów obrzędowych i fotografii do zbiorów muzealnych</b>	muzealna prezentacja rekwizytu	identyfikacja dokumentacja	dobrowolnie współdziałający depozytariusze	wiedza, że takie zjawisko istnieje	promowanie popularyzacja
	muzealna prezentacja fotografii	badanie (gdyż muzea są także placówkami badawczymi)	odbiorcy ze środowiska i spoza środowiska		wzmacnianie zjawiska (prestż)
	rekwizyty i dokumentacja deponowana w archiwach muzeów	działania edukacyjne	badacze kultury		
		działania promocyjne działania informacyjne			

### B.4. Artykuły w prasie popularnej i na portalach internetowych

W archiwum Gminnego Ośrodka Kultury znajduje się kilka tekstów popularnych na temat *brodaczy*: Anny Kłossowskiej *Wziąć dziewczynę na chocki* (fot. Bartek Kłosiński) [Kłossowska 2013]; Lecha Ścibora-Rylskiego „*Brodacze*” ze *Sławatycz* [Ścibor-Rylski 2014]; AWAW *Tradycyjne zakończenie roku. Zamaskowani goście* [AWAW 2015]; Angeliki Paluszkiwicz *Brodacze – zagadkowa tradycja ze Sławatycz* [Paluszkiwicz 2014]; Ilony Leć *Brodacz ze Sławatycz, czyli Piotr Skibiński* [Leć 2013]. Z ich lektury

wynika, że autorzy potraktowali temat poważnie, zasięgnęli wiedzy bezpośrednio u *brodaczy* lub u pracowników GOK w Sławatyczach, przez co – jak też dzięki otwartości dyrektora ośrodka kultury na współpracę z mediami – ich artykuły czy notatki nabierają znaczenia dla ochrony obrzędu, zwłaszcza dla rzetelnego przekazania informacji o istotnych jego elementach, historii i niekiedy symbolice. Autorzy pokazują także osobowości mężczyzn przebiegających się za *brodaczy* i ich emocjonalne zaangażowanie w kultywowanie obrzędu.

**Tabela 8. Prasa popularna i portale internetowe a ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działanie	Forma / formy	Zakres działań	Podmiot	Komponent zjawiska	Osiągnięte cele
<b>B.4. Artykuły popularne w prasie i Internecie</b>	publikacja popularne	identyfikacja	dobrowolnie współdziałający depozytariusze	wiedza, że takie zjawisko istnieje	promowanie
	publikacja w prasie lokalnej, regionalnej, ogólnopolskiej	dokumentacja	lokalni liderzy	wiedza o interpretacji obrzędu	popularyzacja
	publikacja na portalach internetowych	działania edukacyjne	odbiorcy ze środowiska i spoza środowiska		wzmacnianie zjawiska (przez prestiż i popularność)
		działania promocyjne	badacze kultury		

### **B.5. Działalność badaczy akademickich**

Na temat *brodaczy* nie ukazało się dotąd wiele publikacji naukowych. Głównie są to krótkie, kilkudzaniowe wzmianki w artykułach na temat obrzędowości Lubelszczyzny [Adamowski, Tymochowicz 2001: 46–47; Adamowski 2009: 118] lub wstępne studia dedykowane *brodaczom* [Smyk 2014]. Do tego dołączyć można wystąpienia popularnonaukowe<sup>9</sup>. Jest to zasób niewielki, jednak już można określić jego funkcje w zakresie ochrony dziedzictwa.

9 Np. referat K. Smyk *Brodacze ze Sławatycz. O symbolice prastarego obrzędu*, zaprezentowany dwukrotnie podczas Lubelskiego Festiwalu Nauki we wrześniu 2013 roku dzieciom ze szkół Lubelszczyzny [[http://wiedzaiedukacja.eu/wp-content/uploads/2013/09/ksiazeczka\\_X\\_LFN\\_www.pdf](http://wiedzaiedukacja.eu/wp-content/uploads/2013/09/ksiazeczka_X_LFN_www.pdf)].

**Tabela 9. Działalność naukowców na rzecz ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego**

Działanie	Forma / formy	Zakres działań	Podmiot	Komponent zjawiska	Osiągnięte cele
<b>B.5. Naukowa i popularnonaukowa działalność badaczy akademickich</b>	wykłady popularne	identyfikacja	badacze kultury	pogłębiona i wieloaspektowa wiedza o zjawisku	promowanie
	artykuł naukowy	dokumentacja	dobrowolnie współdziałający depozytariusze	wiedza o interpretacji obrzędu	popularyzacja
	tworzenie archiwum przez badacza	działania promocyjne działania informacyjne	lokalni liderzy odbiorcy ze środowiska i spoza środowiska	rozpoznanie starszych i nowszych pokładów formy i treści zjawiska	wzmacnianie zjawiska (przez prestiż)

### Podsumowanie

Warto pokusić się tu o kilka różnorodnych konkluzji. Po pierwsze, można dodać **nowe elementy do definicji ochrony dziedzictwa niematerialnego**, zrekonstruowanej w pierwszej części artykułu. W ramach **1. Osiągniętych / potencjalnych celów** analiza sławatyckich praktyk ujawnia możliwość wzmacniania zjawiska przez eksponowanie jego wyjątkowości, popularność w mediach i środowisku związanych z nim osób, autorytet lokalnego lidera oraz prestiż, w tym – prestiż koncertu, przyznanej nagrody, zainteresowanych mediów. Drugim celem, który warto zrewidować, jest popularyzacja elementu na przykład poprzez film, archiwum, notatkę prasową czy wystawę. Skuteczność jest bowiem warunkowana tym, że ktoś będzie chciał skorzystać z wymienionych form. Widać wobec tego potrzebę promocji działań dotyczących ochranianego elementu kultury (choćby poprzez linki do artykułów na stronach dotyczących zjawiska; informacje o posiadanych archiwach, o obecności tego elementu w innych archiwach instytucji i osób prywatnych; promocje konkursu itd.).

W ramach **2. Zakresów ochrony** nie pojawiło się w tabelkach nic ponad przytaczane na wstępie definicje, co nie znaczy, że nowych zakresów nie można będzie wyznaczyć przy pogłębionych analizach.

W odniesieniu do **3. Podmiotu działań** pojawili się odbiorcy spoza i ze środowiska, instytucje kultury, podmioty proszące o dostęp do archiwum (a wśród nich badacze, depozytariusze dziedzictwa), władze lokalne, media oraz przybyli na imprezę konkursową goście spoza obszaru funkcjonowania danego zjawiska kultury.

Najwięcej danych uzyskaliśmy dla **4. Form działania** służących ochronie. W sumie jest ich ponad trzydzieści, a dają się ująć w grupy, wyznaczone wstępnie wedle różnorodnych kryteriów:

- zdarzenia kulturalne (pokaz elementu dziedzictwa, komentarz ekspertów – jurorów, impreza konkursowa, impreza otwarta dla lokalnej społeczności, impreza zapewniająca bezpośrednie spotkanie praktykujących obrzęd z całą społecznością depozytariuszy dziedzictwa; prestiżowy i ponadregionalny koncert czy spektakl);
- formy werbalne (artykuł naukowy, artykuł w prasie lokalnej, regionalnej, ogólnopolskiej i na stronie internetowej, publikacje i wykłady naukowe i popularnonaukowe);
- formy multimedialne i swego rodzaju e-marketing (strona internetowa zjawiska dziedzictwa; film, filmik, pokazy slajdów / galeria zdjęć, ich zaistnienie na forach społecznościowych, na blogu; prezentacja podczas zdarzeń kulturalnych i w Internecie; relacje tekstowe, fotograficzne i video z koncertów i pokazów zjawiska na prestiżowych wydarzeniach ponadregionalnych; prezentacja fotografii, filmów i rekwizytów w instytucjach kultury, jak na przykład muzeum);
- polityka władz (wykorzystanie elementu dziedzictwa niematerialnego w kreowaniu marki miejsca; inwestycja w stronę internetową chronionego elementu dziedzictwa; obecność władz na imprezach; przyznawanie się lidera do bezpośrednich związków z lokalną tradycją; fundowanie nagród i refundacje kosztów; logo, gadzety oraz pomniki);
- sieć archiwów (zbieranie dokumentacji w lokalnych archiwach, deponowanie rekwizytów i dokumentacji w archiwach muzeów oraz przez badaczy).

Każde z wymienionych działań posiada inny potencjał, na przykład konkurs wymaga rozwagi: ma podsycać życie, ale nie zamrażać, dopuszczać zmianę i nowych odbiorców [zob. Bartmiński 2013: 37]; archiwum potrzebuje promocji, by jak najwięcej zainteresowanych spoza i ze środowiska z niego korzystało; promocji elementu dziedzictwa służy zaangażowanie autorytetów i prestiż (prasy, władzy, liderów).

Odnosnie do **5. Komponentu zjawiska**, na którym skupiają się działania ochronne, rekonstruowaną we wstępie definicję wzbogacić można o trzy elementy. Pierwszy to rozpoznanie starszych i nowszych pokładów formy i treści zjawiska (prymarnie przez badaczy) i edukację depozytariuszy niematerialnego dziedzictwa kulturowego w tym zakresie. Drugi komponent to szerzenie wiedzy o zjawisku wśród zróżnicowanego grona odbiorców. Trzecim komponentem jest wpajanie depozytariuszom dziedzictwa przekonania o doniosłości danego elementu kultury dla ich tożsamości.

Druga część podsumowania może przynieść wstępne diagnozy i wynikające z nich postulaty. Dostrzegamy na przykład, że w dotychczasowej praktyce największy nacisk kładziony jest na promocję, popularyzację oraz dokumentację, dokonywane za pomocą różnorodnych środków. Jak sądzę, może to być skutkiem tego, że analizowaliśmy inicjatywy dotyczące obrzędu żywego, o nieprzerwanej od pokoleń transmisji, cieszącego się wzrastającym zainteresowaniem jego depozytariuszy. Zdecydowanie jednak najslabiej zaznaczył się – co nie odbiega od powszechnych trendów – **zakres edukacji**, tak istotny dla ochrony dziedzictwa w myśl Konwencji UNESCO [Schreiber 2014a: 167–168]. Tego niedostatku nie zrekompensują działania edukacyjne, które są podejmowane na wiele możliwych dla danej społeczności sposobów.

Doprecyzowania wymaga również **kwestia podmiotowa ochrony**. Zauważymy bowiem, że jest kilka kręgów odbiorców działań ochronnych: potencjalni kolędnicy-*brodacze*; członkowie środowiska niebiorący czynnego udziału w obrzędzie, ale utożsamiający się z tą tradycją; osoby spoza środowiska – badacze, ludzie spoza Sławatycz (z najbliższej okolicy, ale też z Lublina, Warszawy, z całej Polski), którzy dotarli do wiedzy o obrzędzie na przykład za pośrednictwem Internetu. Czy skupiać się na działaniach ochronnych skierowanych do wewnątrz grupy (i wówczas jak

bardzo pogłębiać jej wiedzę), czy także na zewnątrz? Wszak edukacja dokonuje się w zasadzie względem każdego, kto zetknie się z informacją o *brodaczach*, niemniej jednak, czy o tak szeroko rozumianą edukację w myśl Konwencji chodzi? A z drugiej strony, może mieszkaniec Warszawy, dowiedziawszy się o obrzędzie ze Sławatycz, poczuje impuls do zainteresowania się swoją tradycją, kształtującą jego tożsamość. Czy takie działanie edukacyjne jest zupełnie sprzeczne z duchem Konwencji?

Na obecnym etapie dyskusji nad praktycznymi aspektami ochrony dziedzictwa niematerialnego w Polsce warto, jak widzę, przyjrzeć się potencjałowi zaproponowanych działań ochronnych i zastanowić się, które z nich wzmacniać, a do których – jako niosących zagrożenia transmisji dziedzictwa – nie zachęcać. Dyskusję dalszą warto pogłębiać w coraz szerszym i zróżnicowanym gronie ekspertów, czyli między innymi animatorów kultury, edukatorów praktyków i teoretyków, folklorystów i antropologów kultury, nie zapomniawszy o depozytariuszach niematerialnego dziedzictwa kulturowego, stowarzyszeniach pozarządowych związanych z tym dziedzictwem czy lokalnych i środowiskowych animatorach i liderach. Połączenie sił i środków może przynieść najlepsze skutki.

## Bibliografia

### Adamowski Jan

**2009:** *Obrzędy kolędnicze południowego Podlasia. Formy, typy, funkcje.* [W:] *Tam na Podlasiu. T. 2. Tradycje podlaskiej obrzędowości.* Red. J. Adamowski, M. Wójcicka. Lublin, s. 106–123.

### Adamowski Jan, Tymochowicz Mariola

**2001:** *Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba słownika).* [W:] *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa.* Red. A. Gauda. Lublin, s. 35–62.

### AWAW

**2015:** *Tradycyjne zakończenie roku. Zamaskowani goście.* „Echo Katolickie”, nr 2, s. 25.

**Bartmiński Jerzy**

**2013:** *Specyfika niematerialnego dziedzictwa kulturowego – problemy ochrony i „rewitalizacji”*. *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*. T. 1. *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin, s. 35–49.

**Chomiczewska Zofia**

**2000:** „*Brodacze*” – *przebierańcy*. „*Nadbużańskie Sławatycze*”, nr 1, s. 58–60.

**2001:** „*Brodacze*”. „*Twórczość Ludowa*. *Kwartalnik Stowarzyszenia Twórców Ludowych*”, nr 1, s. 46.

**Kłossowska Anna**

**2013:** *Wziąć dziewczynę na chocki*. „*Kraina Bugu*”, nr 9, s. 22–32.

**Konwencja...**

**2003:** *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.* [W:] *Dziennik Ustaw*, 2011, nr 172, poz. 1018.

**Kostrzewska Agnieszka, Łopatyńska Hanna**

**2014:** *Przewodnik po Bożym Narodzeniu*. Toruń: Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu.

**Leć Ilona**

**2013:** *Brodacz ze Sławatycz, czyli Piotr Skibiński*. „*Naszemiasto.pl*”, 22.01.2013. <http://lublin.naszemiasto.pl/artukul/brodacz-ze-slawatycz-czyli-piotr-skibinski,1701617,art,t,id,tm.html> [ostatni dostęp: luty 2016].

**Niewęglowski Adrian, Poźniak-Niedzielska Maria, Przyborowska-Klimczak Anna**

**2015:** *Ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturalnego*. Warszawa: Wolter Kluwer.

**Paluszkiewicz Angelika**

**2014:** *Brodacze – zagadkowa tradycja ze Sławatycz*. „*Tygodnik lokalny. Wspólnota Bialska*”, 23.12.2014. <http://podlasiesiedzieje.pl/+ybdvu> [ostatni dostęp: luty 2016].

**Schreiber Hanna**

**2014a:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – brakujące ogniwo w systemie ochrony dziedzictwa kulturowego w Polsce. Między „terra incognita” a „terra nulla”*. [W:] *Dlaczego i jak w nowoczesny sposób chronić dziedzictwo kulturowe. Materiały pokonferencyjne*. Red. A. Rottermund. Warszawa, s. 157–174.



**2014b:** *Folklor lub dziedzictwo: kłopoty z pojęciami = kłopoty z praktyką.* [W:] *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki.* Red. B. Fatyga, R. Michalski. Warszawa, s. 367–374.

**2014c:** *Konwencja UNESCO z 2003 roku: między prawniczą pewnością a antropologicznymi wrażliwościami (w 10-lecie istnienia konwencji: 2003–2013).* [W:] *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki.* Red. B. Fatyga, R. Michalski. Warszawa, s. 375–406.

### **Smyk Katarzyna**

**2014:** „Brodacze” ze Sławatycz. *O rekonstrukcji semantyki stroju obrzędowego.* [W:] *Tam na Podlasiu.* T. 5. *Codzienny i świąteczny ubiór ludności południowego Podlasia.* Red. J. Adamowski, M. Wójcicka. Wola Osowińska, s. 61–80.

### **Ścibor-Rylski Lech**

**2013:** „Brodacze” ze Sławatycz. „Polska dla Ciekawych”, dodatek do tygodnika „W Sieci”, 27 grudnia 2013, s. 106–107.

### **Strony internetowe**

<http://culture.pl/pl/artukul/ilu-polakow-wie-kim-byl-oskar-kolberg> [ostatni dostęp: marzec 2015].

<http://www.etis.pl/pl/strona/164/?idn=110> [ostatni dostęp: marzec 2015].

### **Facebook**

<https://pl-pl.facebook.com/pages/S%C5%82awatycze-Twoje-miejsce-nad-Bugiem/104769819599386> [ostatni dostęp: marzec 2015]. <https://www.facebook.com/104769819599386/photos/pb.104769819599386.-2207520000.1425813866./749349395141422/?type=1&theater> [ostatni dostęp: marzec 2015].

### **Gmina Sławatycze. Samorządowy Portal Internetowy**

[http://www.slawatycze.pl/asp/pl\\_start.asp?typ=14&menu=68&strona=1](http://www.slawatycze.pl/asp/pl_start.asp?typ=14&menu=68&strona=1) [ostatni dostęp: marzec 2015].

[http://www.slawatycze.pl/asp/pl\\_start.asp?typ=6&katalog=Brodacze\\_2012&tytul](http://www.slawatycze.pl/asp/pl_start.asp?typ=6&katalog=Brodacze_2012&tytul) [ostatni dostęp: marzec 2015].

[http://www.slawatycze.pl/asp/pl\\_start.asp?typ=13&menu=13&artukul=95&akcja=artukul](http://www.slawatycze.pl/asp/pl_start.asp?typ=13&menu=13&artukul=95&akcja=artukul) [ostatni dostęp: marzec 2015].

[http://www.slawatycze.pl/asp/pl\\_start.asp?typ=14&menu=37&strona=1&sub=21](http://www.slawatycze.pl/asp/pl_start.asp?typ=14&menu=37&strona=1&sub=21) [ostatni dostęp: marzec 2015].

### **Narodowy Instytut Dziedzictwa**

[http://niematerialne.nid.pl/Konwencja\\_UNESCO/Dyrektywy\\_operacyjne/ICH-Operational\\_Directives-5.GA-EN%20\(3\)\\_pl.docx](http://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO/Dyrektywy_operacyjne/ICH-Operational_Directives-5.GA-EN%20(3)_pl.docx) [ostatni dostęp: marzec 2015].

[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/) [ostatni dostęp: marzec 2015].

[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Program\\_ochrony/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Program_ochrony/) [ostatni dostęp: marzec 2015].

[http://niematerialne.nid.pl/Ochrona\\_dziedzictwa/Wytyczne/](http://niematerialne.nid.pl/Ochrona_dziedzictwa/Wytyczne/) [ostatni dostęp: marzec 2015].

### **Filmy**

#### ***Brodacze w Sławatyczach – 31.12.2013 r., 1'12***

<https://www.youtube.com/watch?v=Vwb5CFwI8ZU> [ostatni dostęp: marzec 2015].

#### ***Brodacze w Sławatyczach, 1'05***

<https://www.youtube.com/watch?v=0jO8mFajB3Y> [ostatni dostęp: marzec 2015].

#### ***Konkurs Brodacz roku 2014, firmowany przez Sławatycze. Twoje miasto nad Bugiem***

<https://www.youtube.com/watch?v=Qr7vHIL2hac> [ostatni dostęp: marzec 2015].

#### ***Oficjalne zakończenie Roku Kolberga 2014***

<https://www.youtube.com/watch?v=uZ8Fgawt3bQ> [ostatni dostęp: marzec 2015].

#### ***Orszak weselny/Żalobny rapsod. Dwójka. Polskie Radio***

<http://www.polskieradio.pl/8/194/Artykul/1113761,Orszak-weselnyZalobny-rapsod-Zobacz-wideo-z-koncertu-> [ostatni dostęp: marzec 2015].

#### ***Pożegnanie roku z brodacami ze Sławatycz – www.pulsmiasta.tv.***

<http://www.youtube.com/watch?v=neHVhqtBMRo> [ostatni dostęp: marzec 2015].

### **Spis fotografii**

**Fot. 1** Plakat konkursu na *brodacza* roku 2014; projekt – Radosław Szczur; źródło: [http://www.slawatycze.pl/asp/pl\\_start.asp?typ=13&menu=13&artykul=89&akcja=artykul](http://www.slawatycze.pl/asp/pl_start.asp?typ=13&menu=13&artykul=89&akcja=artykul) [ostatni dostęp: marzec 2015].

**Fot. 2** Logo Gminnego Ośrodka Kultury w Sławatyczach; projekt – Adam Panek.

**Fot. 3** Ceramiczne figurki *brodaczy*; Archiwum Gminnego Ośrodka Kultury w Sławatyczach.

**Fot. 4** Uczestnicy konkursu na *brodacza* roku, centrum Sławatycz. W tle – figury *brodaczy*; Archiwum Gminnego Ośrodka Kultury w Sławatyczach.



Fot. 1 Plakat konkursu na *brodacza* roku 2014



Fot. 2 Logo Gminnego Ośrodka Kultury w Sławatyczach



Fot. 3 Ceramiczne figurki *brodaczy*



Fot. 4 Uczestnicy konkursu na *brodacza* roku, centrum Sławatycz.  
W tle – figury *brodaczy*

**Weronika Grozdew-Kołacińska**  
**Zakład Muzykologii, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk**  
**Pracownia Muzyki Tradycyjnej, Instytut Muzyki i Tańca**

## **W stronę etnomuzykologii stosowanej – Pracownia Muzyki Tradycyjnej IMiT**

**Streszczenie:** Tekst dotyczy działalności Pracowni Muzyki Tradycyjnej, powołanej 17 czerwca 2015 roku przy Instytucie Muzyki i Tańca. Tłem inicjatyw podejmowanych w ramach Pracowni są idee wynikające z treści *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* z 2003 roku oraz koncepcje działań w duchu etnomuzykologii stosowanej. Tekst porusza problem kontynuacji tradycyjnych form praktyki muzycznej w kontekście nowych zjawisk określanych mianem *revival*, „powrotu”, „rewitalizacji” lub „rekonstrukcji”. Prezentuje skrótowy przegląd modelowych działań edukacyjno-kulturalnych, prowadzonych przez stowarzyszenia i fundacje skupione wokół nieformalnej organizacji pod nazwą Forum Muzyki Tradycyjnej. Działania te stanowią podstawę systemowych, długofalowych programów, koordynowanych przez Pracownię i subwencjonowanych ze środków budżetowych MKiDN. Istotą programów Pracowni jest wspieranie bezpośredniego przekazu tradycji muzycznych w relacji „mistrz – uczeń” oraz interdyscyplinarna współpraca animatorów, badaczy, uczonych, artystów, pedagogów oraz urzędników państwowych.

**Słowa kluczowe:** muzyka tradycyjna, etnomuzykologia stosowana, kontynuacja, ochrona, Pracownia Muzyki Tradycyjnej

### **Towards Applied Ethnomusicology – The Traditional Music Laboratory of the Institute of Music and Dance**

**Abstract:** The text describes the activities of Traditional Music Laboratory of the Institute of Music and Dance, which was established on 17 June 2015 in Warsaw. The main objective of the Laboratory's programs is to support traditional music transmission in a direct „master-apprentice” relationship and to facilitate an interdisciplinary, long-term collaboration between animators, researchers, scholars, artists, pedagogues and civil servants under subsidy of Polish Ministry of Culture and National Heritage. Ideas discussed in this paper arise from the content of the UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage

(2003) as well as the assumptions of applied ethnomusicology (the International Council for Traditional Music, *Study Group on Applied Ethnomusicology*). The question that needs to be asked in the context of the above-mentioned perspectives is how to describe the problem of the continuity of the traditional forms of musical practices in the context of new phenomena, such as the “revival”, “return”, “revitalization” or “reconstruction”, in Poland. The paper focuses on a brief overview of educational and cultural actions taken by chosen NGOs, foundations and associations organized in an informal initiative known as the Forum of Traditional Music.

**Key words:** traditional music, applied ethnomusicology, continuity, safeguarding, Traditional Music Laboratory

Jednym z podstawowych założeń programu Pracowni Muzyki Tradycyjnej, powołanej 17 czerwca 2015 roku przy Instytucie Muzyki i Tańca w Warszawie, jest proponowanie i wspieranie inicjatyw oraz koordynowanie projektów podejmowanych na rzecz zachowywania i kontynuacji tradycyjnej kultury muzycznej w Polsce. Odniesienie założeń programowych PMT do przesłania *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* z 2003 roku jest zabiegiem celowym.

Dla małych i średnich narodów Konwencja jako składnik prawa międzynarodowego daje moralny punkt oparcia dla działań zmierzających do ochrony (i obrony) tożsamości i podmiotowości lokalnej (społeczności wiejskiej, miejskiej, społeczeństwa kraju, regionu, etnicznej zbiorowości narodu) i zachęca do namysłu nad potrzebami i możliwościami realizacji tej szlachetnej w intencjach umowy międzynarodowej [Dahlig 2015: 28].

Idea powołania jednostki funkcjonującej w strukturach instytucji państwowej i ukierunkowanej na prowadzenie działań w obszarze tradycyjnej kultury muzycznej w Polsce, kielkowała wcześniej w środowisku Forum Muzyki Tradycyjnej. Podjęte w Roku Kolberga (2014) inicjatywy różnych środowisk, ogniskujących swoje zainteresowania wokół tematu tradycyjnej kultury muzycznej, stały się swego rodzaju gwarantem potencjału, który tkwi zarówno w samej ludowej muzyce tradycyjnej, jak też w ludziach, którzy od wielu lat zabiegają o przywrócenie pozytywnego obrazu tra-

dycyjnych praktyk muzycznych w powszechnym odbiorze społecznym. Założenia programowe nowo powstałej Pracowni Muzyki Tradycyjnej są w dużej mierze oparte na refleksjach i postulatach szerokiego środowiska – animatorów, badaczy, uczonych, artystów, pedagogów, urzędników państwowych – poddanych dyskusji podczas ogólnopolskiej konferencji *Rok Kolberga – i co dalej?*<sup>1</sup>.

Niezwykle istotny jest fakt współpracy interdyscyplinarnej i wieloaspektowej, pozwalającej rozszerzać dotychczasowe perspektywy poszczególnych środowisk tworzących różnorodne sfery zainteresowań muzyką tradycyjną i jej kontekstami. Jak dotąd tylko w nikłym stopniu środowiska te ze sobą współdziałały – głównie ze względu na brak dostatecznej wiedzy na temat wzajemnych aktywności i ich charakteru, jak też z powodu różnic w postrzeganiu i interpretowaniu pewnych dziejących się „tu i teraz” zjawisk kultury muzycznej. Powodem tego wydaje się być także brak realnej platformy sprzyjającej takiemu współdziałaniu. W Polsce środowisko tak zwanych praktyków<sup>2</sup>, czy „muzyków wtórnego obiegu” [Bikont 2012], w większości nie jest zainteresowane zgłębianiem wiedzy etnomuzykologicznej, zaś uprawiający tę dyscyplinę uczeni z reguły nie praktykują muzyki tradycyjnej. Odstępstwa od tej zasady – w przypadku obydwu środowisk – należą do wyjątków. Polska nauka, której przedmiotem jest muzyczny folklor i tradycyjne kultury muzyczne świata, wyrasta przede wszystkim z tradycji austro-niemieckiej, a nie anglo-amerykańskiej, skandynawskiej czy też słowiańskiej (południowo-wschodniej), sytuujących etnomuzykologię w strukturach wyższych uczelni muzycznych lub też na wydziałach uniwersyteckich z silnie rozszerzoną praktyką muzyczną.

- 1 Konferencja, zorganizowana przez Instytut Muzyki i Tańca we współpracy z członkami Forum Muzyki Tradycyjnej, odbyła się w Radziejowicach w dniach 26–27 listopada 2014 roku i była szerokim, wielowątkowym podsumowaniem obchodów i działań priorytetowych roku jubileuszowego – dwusetnej rocznicy urodzin Oskara Kolberga. Szczegółowy raport wydarzeń podjętych w Roku Kolberga został wydany drukiem oraz dostępny jest on-line na stronie IMIT [[http://www.kolberg2014.org.pl/uploads/files/290\\_Raport-Rok-Kolberga-2014-pdf.pdf](http://www.kolberg2014.org.pl/uploads/files/290_Raport-Rok-Kolberga-2014-pdf.pdf)].
- 2 Jest to określenie powszechnie i od dawna używane w środowisku osób skupionych wokół Forum Muzyki Tradycyjnej, odnoszące się do „muzykantów z miasta” kontynuujących czy rekonstruujących dawną muzykę wsi. Często jest ono rozumiane jako opozycja do określenia „teoretycy”, wskazującego na polskich naukowców i badaczy.

Brakuje także jakiegokolwiek programu nauczania związanego z muzyką tradycyjną w polskich uczelniach i szkołach artystycznych<sup>3</sup>. Dotychczasowe projekty<sup>4</sup>, konstruowane i podejmowane w tym zakresie, nie mają charakteru stałego, przy jednoczesnym wąskim kręgu oddziaływania, ani też nie podejmują najważniejszego, wydawałoby się, kulturowego przesłania – motywowania dzieci i młodzieży do wspólnego muzykowania, opartego na tradycjach rodzimych [Jankowski 1995: 189–191].

Okazją do szerokiej i międzyśrodowiskowej wymiany myśli i prezentacji – często indywidualnych i lokalnie zorientowanych – osiągnięć w dziedzinie badań, dokumentacji, praktyki wokalnie-instrumentalnej i tanecznej w sferze tradycyjnej kultury muzycznej w Polsce, stały się krajowe seminaria etnomuzykologiczne<sup>5</sup>.

Podejmowane w ramach Pracowni Muzyki Tradycyjnej działania, można usytuować w nurcie idei tworzących dyskurs na gruncie – mało popularnej w Polsce, w wymiarze akademickim – etnomuzykologii stosowanej<sup>6</sup>. Jednym z najważniejszych postulatów tak zorientowanej dyscypliny, jest wyjście poza granice wyłącznie akademickiej aktywności [Harrison, Pettan 2010: 1–20; Pettan, Titon 2015; Seeger 2006: 214–235]. Chodzi o zaan-

3 Nieliczne wyjątki prowadzenia zajęć z zakresu gry na instrumentach ludowych można odnotować w programach trzech państwowych szkół muzycznych w Polsce na 365 placówek państwowych podległych Ministerstwu Kultury i Dziedzictwa Narodowego [Wawrzyńska 2014: 257–264].

4 Bazujące przede wszystkim na węgierskim systemie edukacyjnym stworzonym przez Zoltana Kodály'a.

5 Pierwsze Krajowe Seminarium Etnomuzykologiczne odbyło się w Warszawie w dniach 24–25 marca 2012 roku z inicjatywy Tomasza Nowaka i Stowarzyszenia „Polskie Seminarium Etnomuzykologiczne”. Wcześniej w Instytucie Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego zostało powołane Podyplomowe Studium Etnomuzykologiczne, którego celem jest przekazanie osobom zainteresowanym – animatorom i twórcom kultury, doktorantom podejmującym zagadnienia związane z muzyką tradycyjną, redaktorom muzycznym, nauczycielom szkół muzycznych i ogólnokształcących, instruktorom zespołów kultywujących muzykę tradycyjną – podstawowej wiedzy i umiejętności z zakresu etnomuzykologii, umożliwiającej rozwój osobistych zainteresowań i doskonalenia warsztatu pracy [<http://www.imuz.uw.edu.pl/index.php/pl/2013-03-09-18-05-03/podyplomowe-studia-etnomuzykologiczne>].

6 Od 2007 roku w strukturach najważniejszej międzynarodowej organizacji skupionej wokół problematyki tradycyjnych kultur muzycznych świata, International Council for Traditional Music UNESCO, działa grupa studyjna pod nazwą „Etnomuzykologia Stosowana” [<http://www.ictmusic.org/group/applied-ethnomusicology>].



gażowanie swojej wiedzy oraz doświadczenia w realne rozwiązywanie problemów społeczno-kulturowych, związanych z lokalnymi (lub wymagającymi poparcia, jak chociażby grupy mniejszościowe) społecznościami kultywującymi własne muzyczne tradycje, przez bezpośrednią obserwację, diagnozę i konstruowanie koncepcji praktycznego wsparcia na poziomie formalnym i nieformalnym [Brzezińska, Wosińska 2014: 95–106]. „Klasyczne” pojęcie pracy terenowej nabiera w tej perspektywie innego – szerszego znaczenia. W odniesieniu do zapisów Konwencji oraz idei jej wdrażania i realnej stymulacji środowisk lokalnych do ochrony własnego niematerialnego dziedzictwa, rola inspiratorów, asystentów – może nawet bardziej niż mediatorów czy konsultantów – powinna przypadać właśnie przedstawicielom środowiska naukowego [Bartmiński 2013: 45–46; Brzezińska 2013: 271–272; Brzezińska, Wosińska 2014: 102–103; Dahlig 2015: 27].

Z perspektywy świata dźwięków wyzwanych przez potencjał emocjonalny człowieka i porządkowanych przez umysł – nie sposób rozstrzygnąć, czy tradycja jest pojęciem wyłącznie konstruowanym, czy też jest trwałą dyspozycją, nadrzędnym programem. Zakładamy, że tradycja muzyczna jest rzeczywistością dynamiczną, która pomaga ludziom głębiej przeżywać fakt istnienia zarówno indywidualnego jak i wspólnotowego [Dahlig 1998: 45].

Muzyka tradycyjna – w uogólnionym rozumieniu śpiewu, gry instrumentalnej i tańca<sup>7</sup> – jest w Polsce zjawiskiem żywym. Niejednorodne są jednak jej oblicza – przejawia się bowiem zarówno w postaci nieprzerwanego przekazu pokoleniowego (jest to już jednak zjawisko incydentalne i najczęściej dotyczy rodzin muzykujących), jak i w postaci rzeczywistości ożywionej, przywróconej lub nawet zrekonstruowanej. Muzyka tradycyjna w przekazie ciągłym charakteryzuje przede wszystkim południowe regiony Polski, zwłaszcza Podhale i Żywiecczyznę (w różnym jednak stopniu odnośnie do przestrzeni terytorialnej, jak też rodzajów zachowanych

7 W odróżnieniu do ujęcia terminu „muzyka” w rozumieniu ludowym, gdzie oznaczać on może zespół instrumentalny (kapele), grę instrumentalną, muzykanta lub też zabawę taneczną [Dahlig 1993: 28–29].

i utrzymywanych praktyk). Pokoleniowe i żywe kultywowanie dawnych zwyczajów muzycznych we wszystkich regionach Polski dotyczy przede wszystkim pobożności ludowej (przykładem może być śpiew podczas nocnych czuwań przy Grobie Pańskim, „majówek” – nabożeństw ku czci Matki Bożej, czuwań przy zmarłym) lub – szerzej – sfery obrzędowej pozbawionej już dziś wymowy religijnej *sensu stricto*, choć pozostającej wciąż w porządku czasu określonego chrześcijańskim kalendarzem liturgicznym (jak na przykład adwentowe granie na ligawkach czy kolędowanie).

Zdecydowanie więcej miejsc na „mapie muzyki tradycyjnej” w Polsce można wyznaczyć przywołując muzyczne praktyki ożywione. Przestrzenią tych praktyk jest zarówno wieś jak i miasto, które stają się idealnym – chciałoby się rzec – kontekstem i miejscem dla egzystencji tradycyjnego śpiewu, grania, tańca, ze względu na zaangażowane, prawdziwie oddane, aktywne i skonsolidowane grono odbiorców – niejednokrotnie w przeciwieństwie do rzeczywistości wsi i często osamotnionego, nierozumianego przez najbliższe otoczenie „ostatniego wiejskiego muzykanta”. Jakkolwiek i „powroty” wiejskie – w rozumieniu spонтanicznej potrzeby wspólnego przeżycia muzycznego, a nie kultywowania ugruntowanych już praktyk zespołowych (Koła Gospodyń Wiejskich, instytucjonalne zespoły ludowe czy folklorystyczne), można coraz częściej odnotować. Trzeba zaznaczyć jednak, że „powroty” te są zazwyczaj inspirowane z zewnątrz i bardzo rzadko wynikają organicznie z samej społeczności lokalnej (znaczącą rolę odgrywają wówczas osoby działające w lokalnych ośrodkach kultury i jednostkach samorządowych).

Wydaje się, iż ponad dwudziestoletni proces *revival* w Polsce stanowi wystarczającą perspektywę czasową, by móc określić kilka modeli działań praktyk muzycznych w jego obrębie. Dziś są to już w pewnym stopniu działania systemowe, rozwijane równolegle przez różne środowiska (choć skupione wokół jednej idei, czyli odkrywania, przywracania i kontynuowania dawnych muzycznych tradycji wsi), które stają się obecnie podstawą funkcjonowania „siatek” projektów i realizowania zintegrowanych programów we współdziałaniu z instytucjami. W przypadku opisanych poniżej trzech pierwszych modeli, lokalne inicjatywy moderowane są często przez osoby (liderów lub ich następców), które miały, lub nadal mają, związek

ze wszystkimi trzema środowiskami i *de facto* tworzą jedno szersze środowisko skupione w nieformalnej organizacji, jaką jest wspomniane już Forum Muzyki Tradycyjnej. Środowisko to (w sferze działań indywidualnych lub poszczególnych stowarzyszeń) współpracuje sporadycznie, według zasad wypracowanych we własnych stowarzyszeniach i fundacjach, także z lokalnymi zespołami regionalnymi – opisanymi jako model czwarty.

## 1. Model Domu Tańca

Inspiracją dla twórców polskiego Domu Tańca (1994), skupionych w grupie zwanej „Bractwo Ubogich”, były węgierskie *táncház* [Quigley 2014: 182–204]. Pierwotna idea spotkań z wiejskimi mistrzami – śpiewakami, muzykantami, tancerzami – i uczenia się od nich oraz wspólne muzykowanie i taniec (relacja mistrz – uczeń) niezmiennie obecne są w działaniach osób związanych z tym ruchem do dziś. Znamienne dla działań Domu Tańca jest zatarcie się właściwie granicy i dychotomii wieś – miasto. Muzyka tradycyjna (nizinna, przede wszystkim z Polski Centralnej i Wschodniej) – poznawana, przyswajana, grana, śpiewana i tańczona – jest tak samo ważna w miejscu, z którego się wywodzi, gdzie mieszka śpiewak czy muzykant (na wsi), jak i wtedy, gdy „przywieziona” jest do miasta, czyli do miejsca, z którego najczęściej pochodzą dziś adepci wiejskiej sztuki muzykowania. Obecnie Domy Tańca funkcjonują w Warszawie, Poznaniu, Krakowie, Wrocławiu, Lublinie, Olsztynie, Gdańsku, Szczecinie, ale również często „pograjki” i „potańce”<sup>8</sup> odbywają się w małych miasteczkach i wsiach.

## 2. Model Fundacji „Muzyka Kresów”

Idea Fundacji (1991) wyrasta z założeń współpracy teoretyków i praktyków dawnego śpiewu ludowego (śpiewu „archaicznego”), i ukierunkowana jest głównie na tradycje Polski wschodniej oraz jej wschodnich sąsiadów. Przyjęte przez osoby skupione wokół Fundacji zasady pracy nad pieśnią i głosem, są odzwierciedleniem praktyki etnomuzykologicznej badaczy rosyjskich, ukraińskich i białoruskich, polegającej na integralności wie-

8 Określenia o proveniencji ludowej, powszechnie dziś używane w środowisku pasjonatów muzyki tradycyjnej w mieście.

dzy teoretycznej z umiejętnością prezentacji autentycznego repertuaru [Ambrazevičius 2012: 322–338]. Z kolei „laboratoryjne” podejście do nauki i rekonstrukcji śpiewu tradycyjnego (wywodzącego się przede wszystkim z repertuaru obrzędowego), a zwłaszcza jego poszukiwanie (w różnych obszarach – od wędrowania po wsiach po archiwa fonograficzne), jest nawiązaniem do idei i praktyk przyświecających teatrowi Jerzego Grotowskiego. Specyfiką Fundacji jest tworzenie platformy dla spotkań artystycznych (między innymi twórcza współpraca z kompozytorami młodego pokolenia) i traktowanie śpiewu tradycyjnego przede wszystkim jako sztuki performatywnej, zindywidualizowanej, wyabstrahowanej z kontekstu kultury lokalnej.

### **3. Model Stowarzyszenia „Tratwa”**

Doświadczenia Stowarzyszenia (1993) w pracy z lokalnymi grupami i społecznościami bazują na koncepcji żywej kultury [Fatyga 2012] oraz szerokim, społeczno-kulturowym ujęciu problemu wykluczenia, marginalizowania zarówno człowieka, jak i potencjału twórczego i wspólnotowego, jaki jest jego udziałem, a także wynikają z inspiracji myślą Jerzego Grotowskiego o kontrkulturze. Doświadczenia te, sprzężone z fascynacją tradycyjną kulturą wsi, szczególnie w jej muzycznym wyrazie, owocują obecnie działaniami na rzecz przywracania kompetencji kulturowych poprzez identyfikację i rozbudzanie potencjału podmiotowego, jako źródła siły budowania relacji i więzi wśród przedstawicieli (zwłaszcza młodych) lokalnych wiejskich społeczności. Podstawowym założeniem jest to, aby przekaz kompetencji (w tym umiejętności związanych z praktyką muzyczną) odbywał się w jak najbardziej naturalny i bliski – w sensie międzyludzkich relacji – sposób, a nie w czysto „warsztatowej”, czyli w powyższym rozumieniu sztucznej rzeczywistości. Istotą tak pojętych działań jest nie tylko uczenie się i muzykowanie, ale przede wszystkim budowanie na zasadzie „barteru kulturowego” trwałych ogniw społecznych, wspólnotowych, kulturowych – nie tylko między „mistrzem” a „ucniem” (jak w przypadku skrzypka Jana Gacy i jego licznych, pochodzących z miasta, następców w muzykanckim rzemiośle), ale także (docelowo) między depozytariuszami

tradycyjnych wartości a młodym autochtonicznym pokoleniem, które w stosunku do tego, co stare, przejawia głęboki sceptycyzm czy wręcz niechęć.

#### 4. Model zespołów regionalnych

Jakkolwiek działalność zespołów regionalnych<sup>9</sup> nie wynika w Polsce – co oczywiste – ze zjawiska *revival* lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, to nie można pominąć tego modelu i należy uznać go za ugruntowaną oraz tradycyjną formę funkcjonowania muzycznego folkloru, upowszechnianą już od lat trzydziestych ubiegłego stulecia [Nowak 2014: 86–94]. Tym bardziej, że niektóre z zespołów – zwłaszcza śpiewaczych – powstały już po przemianach politycznych w Polsce i – będąc częścią „artystyczno-profesjonalnego” nurtu zespołów regionalnych – przechowują i kultywują bardzo tradycyjne i dawne elementy ludowej kultury muzycznej (jak zespół śpiewaczy „Jarzębina” z Kocudzy). Dzięki temu znajdują wspólny język z animatorami i artystami, których dziś postrzega się jako koryfeuszy polskiego „ożywiania” tradycji wiejskich *in crudo*, w duchu europejskiego nurtu *revival*. Trudno też nie zauważyć, iż pod wpływem aktywności pasjonatów „z miasta”, utrwalone przez ruch amatorski na wsi [Sobieska 2006: 171] tendencje teatralno-sceniczne zespołów regionalnych, ustępują czasem miejsca nowo odkrytej spontaniczności i naturalności, które uwidaczniają się najczęściej w trakcie zabaw tanecznych, ale także w powrocie do dawnych praktyk obrzędowych i ich wymiaru symbolicznego. Przykładem takich praktyk mogą być *boże obiady*, wskrzeszone w kurpiowskich Bandysiach, z inicjatywy Stowarzyszenia „Trójwiejska”, we współdziałaniu z członkami regionalnego zespołu „Carniacy” z Czarni. Z kolei zespoły regionalne działające w południowej Polsce<sup>10</sup>, są przejawem ciągłości pokoleniowej w przekazie tradycji, a ich kierownikami są często wybitni „mistrzowie tradycji”.

9 Określenia zespoły regionalne używam w tym miejscu *sensu largo*, nie odnosząc go do kategorii proponowanych przez Józefa Bursztę [Burszta 1972: 91–95; 1985: 311].

10 Historia powstania niektórych zespołów góralskich sięga początków XX wieku. Najstarszą z zorganizowanych grup taneczno-instrumentalno-śpiewaczych jest Zespół Regionalny „Istebna”, którego początek działalności – najpierw nieformalnej – datuje się na 1901 rok.

Wszystkie powyższe modele odwołują się do edukacji, w szczególności w jej nieformalnym kształcie. Jednym z najistotniejszych zadań Pracowni Muzyki Tradycyjnej jest – obok szerokiego wsparcia edukacyjnych działań nieformalnych – stworzenie i utrwalenie modelu transferu wiedzy i umiejętności muzycznych w zakresie kultury tradycyjnej, w obszarze edukacji formalnej, zwłaszcza artystycznej. Model taki może być skonstruowany na przykładzie doświadczeń nauczania gry na instrumentach ludowych w Państwowej Szkole Muzycznej I stopnia w Zbąszyniu, i rozszerzony na edukację w szkołach muzycznych wyższych szczebli.

Opierając się na swoich wieloletnich doświadczeniach, i przy poparciu instytucji państwowych (Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Instytutu Muzyki i Tańca), liderzy Forum Muzyki Tradycyjnej zaproponowali i zainicjowali zintegrowane programy (funkcjonujące również w trybie konkursowym), które wyszły naprzeciw potrzebom zarówno szeroko pojętego środowiska, jak też wpisały się w ogólne działania na rzecz ochrony dziedzictwa niematerialnego, zgodnie z implementowaną w Polsce od 2011 roku Konwencją UNESCO. Programy te są obecnie zasadniczą częścią zadań podejmowanych w ramach Pracowni Muzyki Tradycyjnej. Szkoła Mistrzów Tradycji oraz Szkoła Mistrzów Budowy Instrumentów Ludowych, to propozycje warsztatowe dedykowane wykonawcom ludowym, którzy są depozytariuszami tradycyjnego repertuaru muzycznego, stylu wykonawczego oraz posiadają rzadkie już umiejętności budowy tradycyjnych, dawnych instrumentów i narzędzi muzycznych.

Najszerzej rozbudowanym systemem działań jest „Akademia Kolberga”, koordynowana przez Stowarzyszenie „Tratwa”, pod której egidą znalazło się szereg stowarzyszeń i fundacji oraz osób indywidualnych, realizujących od wielu lat to, co zostało w 2014 roku wyartykułowane w założeniach programowych Akademii. Działania animacyjne Akademii polegają przede wszystkim na powoływaniu procesu bezpośredniego przekazu tradycji przez wiejskich mistrzów w naturalnym środowisku, w którym powstawała i praktykowana była dana kultura muzyczna oraz **na inspirowaniu różnorodnych grup społecznych do własnych, niezależnych poszukiwań w obszarze muzyki tradycyjnej**. Częścią „Akademii Kolberga” jest program edukacyjno-dydaktyczny „Mały Kolberg”, któremu patronuje

Fundacja Rozwoju Dzieci im. J.A. Komeńskiego, skierowany do dzieci oraz osób z dziećmi pracujących.

Zjawiskiem najsilniej chyba kojarzonym z ożywianiem muzycznych tradycji polskiej wsi, są zabawy taneczne, połączone obecnie w jedną ideę, tak zwanych Wiejskich Klubów Tańca. W muzyce tradycyjnej, muzyce instrumentalnej, ruch tancerzy był tym warunkiem, ale i motywacją, „życiodajnym impulsem”, który dynamizował wykonanie, implikował twórczą zmianę wielokrotnie (całymi godzinami nieraz) powtarzanej melodii, wywoływał – tak charakterystyczną w muzyce ludowej – wariantowość i ostatecznie narzucał tempo, akcentację [Dahlig 1993: 38]. Na wzór dawniejszych „pograjek” i „muzyk” imprezy taneczne WKT odbywają się najczęściej w remizach i świetlicach – chodzi bowiem o atmosferę przestrzeni (także tę akustyczną), o pewnego rodzaju nostalgię, ale też i o funkcjonalność miejsca. Najintensywniej Wiejskie Kluby Tańca działają obecnie na Radomszczyźnie i Kielecczyźnie. Zabawy taneczne, często jako „Noce Tańca”, odbywają się również w miastach<sup>11</sup>.

Przeżywany niedawno jubileuszowy rok poświęcony Oskarowi Kolbergowi, skłonił wielu badaczy i przedstawicieli środowisk muzyki tradycyjnej do bliższego przyjrzenia się kondycji współczesnej muzycznej kultury tradycyjnej w Polsce. Główne pytania i refleksje ogniskowały się nie tyle wokół stanu zachowania różnych muzycznych przejawów tradycji, ale dotyczyły raczej próby określenia – czym muzyka tradycyjna dziś jest, do kogo należy, kto ją przekazuje i po co, jakie okoliczności sprawiają, że daną muzykę możemy identyfikować jako tradycyjną, a inną już nie? Czy istnieje „jedna” muzyka tradycyjna? Określenie zakresu semantycznego tego pojęcia nastrocza zwykle wiele trudności [Grozdek-Kołacińska 2014: 41] i jest często przyczyną nieporozumień, sporów interdyscyplinarnych oraz międzyśrodowiskowych. Pomimo tych trudności istnieje jednak – jak się wydaje – silna potrzeba definiowania pewnych zjawisk, zwłaszcza w kontekście działań na poziomie instytucjonalnym (dotyczy to organizacji

11 W tym przypadku możemy mówić przede wszystkim o typowych preferencjach *homo ludens*, ułatwiających integrację międzyśrodowiskową (wieś – miasto) i „przystosowanie ludowości do kultury mieszczańskiej” [Dahlig 1998: 52], nie pozbawionych jednak determinant edukacyjnych i poznawczych.

i tworzenia regulaminów festiwali i przeglądów muzyki tradycyjnej, ubiegania się o dotacje samorządowe, ministerialne, unijne, prezentowania i promocji muzyki tradycyjnej w mediach). Wypracowanie wspólnego języka jest również istotne przy podejmowaniu interdyscyplinarnych projektów badawczych, służących integracji środowisk dla wspólnych celów – określonych zarówno w treści Konwencji, jak i w zadaniach programowych Pracowni Muzyki Tradycyjnej. Ostrożna uniwersalizacja w świadomości rzeczy nie musi (i nie powinna) oznaczać unifikacji indywidualnych odczuć i refleksji w percypowaniu zjawisk muzycznych i ich kontekstów (ludzkich, przestrzennych, czasowych, symbolicznych), ani też nie może ograniczać wyrażania nawet skrajnie odmiennych poglądów i definicji, odnoszących się do indywidualnych doświadczeń lub tradycji dyscyplin naukowych. Określeniem, które w odniesieniu do współczesnych zjawisk tradycyjnej kultury muzycznej wymaga sprawiedliwej i obiektywnej weryfikacji semantycznej, jest dziś niewątpliwie „kontynuacja”.

Próbę deskrypcji przejawów kontynuowania muzyki tradycyjnej w Polsce można oprzeć na czterech kategoriach, stanowiących odzwierciedlenie współczesnych sposobów istnienia śpiewu, muzyki i tańca. Każdą wymienioną poniżej kategorię ująć można zarówno w porządku diachronicznym przekazywanej tradycji muzycznej, jak i synchronicznym [Grodzdek-Kołacińska 2014: 45]. W świetle Konwencji porządki te i kategorie są równoważne, o ile odnoszą się do międzyludzkiego transferu kulturowych zjawisk żywych, dynamicznych i stale aktualizowanych.

1. Podtrzymywanie, czyli utrwalanie przyjętych wzorów, odbieranych jako właściwe, dobre, autentyczne – w kontekście treści Konwencji uznawanych jako „najlepsze praktyki”. Dotyczy to tych aktywności i praktyk muzycznych, które mają długą i ugruntowaną tradycję – potwierdzoną (czy stale potwierdzaną) w transmisji pokoleniowej „*in situ*” lub też zostały dawno „odkryte”, „ożywione”, „odkurzone”, „zrekonstruowane”, przejęte czy przyswojone i wymagają ugruntowania i ochrony, przede wszystkim poprzez uprawianie ich w lokalnych społecznościach.
2. Ożywianie, czyli rewitalizacja – dotyczy tych zjawisk muzycznej kultury tradycyjnej, które uległy zaniechaniu w swoim naturalnym kontekście kulturowo-przestrzennym, ale funkcjonują w ludzkiej pamięci i są w za-



sięgu możliwości wykonawczych depozytariuszy muzycznych tradycji, a zatem realne jest ich przywrócenie. Przykładem może być odnowienie praktyki mistrzów mazowieckiej gry skrzypcowej, gry na cymbałach w Zachodniopomorskiem, czy też pieśni dziadowskiej z akompaniamentem liry. Warto nadmienić, iż idee świadomego ożywiania zjawisk folkloru muzycznego mają o wiele starszą genezę niż się zazwyczaj uważa<sup>12</sup>. Ożywianie często wiąże się z kategorią rekonstruowania i autentyzowania.

3. Autentyzowanie, czyli tworzenie i uwiarygodnianie pewnej wizji muzyki tradycyjnej – wyabstrahowanej z kontekstu dawnego, fragmentarycznej, w innej rzeczywistości czasoprzestrzennej, ale o znamionach „oryginalności”, „autentyczności”, a często i „archaiczności” (w odniesieniu do stosowanych technik, czy manier wykonawczych). W zależności od przyjętego modelu działalności, w obszarze kontynuowania muzycznych tradycji, można zauważyć dwa sposoby ich autentyzowania. Środowiska skupione wokół idei Domu Tańca, Fundacji „Muzyka Kresów”, Stowarzyszenia „Tratwa” i im podobnych, uwiarygadniają rzeczywistość przez siebie kreowaną poprzez jak najbardziej naturalne, surowe wręcz odwołanie do przejmowanej od swoich mistrzów muzycznej schedy. Cechuje je duża skromność, zachowawczość, a niekiedy wręcz stylizacja ubioru według przyjętej indywidualnie wizji wsi i jej mieszkańców (niekoniecznie współczesnych) oraz przejmowanie pewnych specyficznych manier w ruchu i dynamice ciała podczas gry na instrumencie, śpiewu, czy tańca. Z kolei członkowie zespołów regionalnych autentyzują, a nawet manifestują przynależność do danej kultury muzycznej (co często pokrywa się geograficznie z ich „małą ojczyzną”) poprzez strój regionalny, repertuar lokalny, specyficzne dla regionu instrumentarium.
4. Rekonstruowanie, czyli odtwarzanie elementów tradycji i praktyk muzycznych, które w żywym obiegu pokoleniowym zanikły, a ich przywró-

---

12 Warto w tym miejscu wspomnieć wysiłki Zygmunta Glogera, nieco zapomnianego badacza i uczonego – zwłaszcza na tle postaci Oskara Kolberga, który już w latach sześćdziesiątych XIX wieku próbował przywracać pamięci podlaskiej młodzieży teksty śpiewów *kupałowych* [Dahlig 2013: 177].

cenie możliwe jest wyłącznie dzięki pamięci depozytariuszy tradycji muzycznych oraz archiwalnym zapisom fonograficznym i audiowizualnym, a także historycznym źródłom pisanim i ikonograficznym. Wielu „miejskich” kontynuatorów ludowych tradycji muzycznych i tanecznych odżegnuje się od określenia rekonstrukcja, które w ich mniemaniu jest nieprawdziwe, czy wręcz obraźliwe<sup>13</sup>. Jak jednak nazwać odtwarzanie przez muzykanta czy śpiewaka dawno zapomnianych w żywym przekazie melodii, zapisanych chociażby w tomach Kolbergowskich, czy też – zarzuconego dawno – repertuaru obrzędowego (żniwnego, sobótkowego) w duchu przyjętej dziś estetyki wykonawczej *in crudo*, nie wspominając o niekwestionowanym rekonstruowaniu instrumentów, takich jak suka i techniki gry na nich? Rekonstrukcji podlega też często trudno uchwytna sfera psychologiczna – na poziomie wspólnotowym, tożsamościowym, emocjonalnym. W rekonstrukcji, być może bardziej niż w autentyzacji, dostrzegalne jest dążenie do ideału (zwłaszcza brzmieniowego), przypisane każdej prawdziwej wypowiedzi twórczej i artystycznej [Bielawski 2015: 40], w szczególności tej sięgającej do Absolutu.

Na uboczu rozważań o kontynuowaniu tradycji muzycznych pozostawiam temat folkloryzmu i folku, choć jest on ze wszech miar godny podjęcia w kontekście treści Konwencji<sup>14</sup>, jak również ze względu na pytanie o profil Pracowni Muzyki Tradycyjnej w perspektywie dynamicznie zachodzących zmian w kulturze muzycznej oraz ich społecznego odbioru.

Muzyka tradycyjna kontynuowana w praktyce, to muzyka żywa i podawana dalej w bezpośredniej relacji międzyludzkiej (choć w różnych kontekstach), a zatem spełniająca podstawowy warunek transmisji niematerialnego dziedzictwa kulturowego [Santova 2004: 287; 2013: 149–150].

13 Gorące emocje i kontrowersje wśród wielu członków Forum Muzyki Tradycyjnej wzbudza kategoria „folklor rekonstruowany” na Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu Dolnym.

14 Próbe taką podjęto między innymi w *Raporcie dotyczącym Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku Art. 2 pkt. 2b sztuki widowiskowe* [Grozdew-Kołacińska, Wosińska 2012] oraz w artykule *Konwencja UNESCO a ruch folkowy. Ochrona dziedzictwa a nowe pomysły* [Dahlig 2015].

Najbardziej skuteczną „ochroną” tradycyjnych praktyk muzycznych jest ich kontynuowanie, zatem najbardziej zasadne, z perspektywy działań Pracowni Muzyki Tradycyjnej, wydaje się zarówno inspirowanie, jak i subwencionowanie takich przestrzeni aktywności, które tę kontynuację umożliwiają w jak najszerszym spektrum przekazu kompetencji i wiedzy – przede wszystkim przy zaangażowaniu i dowartościowaniu społeczności lokalnych, ale także w dziedzinie powszechnego uprawiania sztuki i ogólnego ludzkiego rozwoju. Właściwe rozumienie pojęcia „ochrona” nie może obejść się bez sprawiedliwej aksjologii, którą umożliwia sprawna i czyniona z pewnego dystansu diagnoza, wynikająca nie tylko z indywidualnej obserwacji i doświadczenia, ale poparta zobiektywizowaną refleksją naukowo-badawczą. Dbłość o muzykę tradycyjną, wynikająca z działań instytucji państwowej, winna być afirmacją jej autentycznych i trwałych wartości (nawet, czy może właśnie przede wszystkim, w nowym kontekście), a nie hołdowaniem turyzmowi, hipsterstwu i płytkiej modzie. Dlatego też podejmowane w ramach programu Pracowni Muzyki Tradycyjnej inicjatywy i działania, obejmują także te o charakterze informacyjnym i szkoleniowym oraz dyskursywnym. Praktyki te sprzyjają celowi postawionemu w Artykule I (pkt. c) tekstu Konwencji, jakim jest wzrost, na poziomie lokalnym, krajowym i międzynarodowym, świadomości znaczenia niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz zapewnienie, aby dziedzictwo to było wzajemnie doceniane.

## Bibliografia

### **Ambrazevičius Rytis**

**2012:** *Vocal Training „In Tradition”. Applied Ethnomusicology at Work. [In:] Musical Traditions. Discovery, inquiry, Interprettion, and Application. XXVI European Seminar in Ethnomusicology.* Ed. P. Richter. Budapest, pp. 322–338.

### **Bartmiński Jerzy**

**2013:** *Specyfika niematerialnego dziedzictwa kulturowego – problem ochrony, dokumentacji i rewitalizacji.* [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe:*

*źródła – wartości – ochrona*. T. 1. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 35–49.

### **Bielawski Ludwik**

**2015:** *Czas w muzyce i kulturze*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

### **Bikont Maria**

**2012:** *Dotrzeć do sedna pieśni. Proces przyswajania pieśni wiejskich w środowisku miejskim*. Niepublikowana praca magisterska napisana w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego.

### **Brzezińska Anna Weronika**

**2013:** *Rola społeczności lokalnej w ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego na przykładzie Wielkopolski*. [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. T. 1. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 265–275.

### **Brzezińska Anna Weronika, Wosińska Małgorzata**

**2014:** *Oddolne zarządzanie regionalną kulturą muzyczną*. [W:] *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*. Red. W. Grozdew-Kołacińska. Warszawa, s. 95–106.

### **Burszta Józef**

**1972:** *Współczesny folklor widowiskowy. Zarys postaci zjawiska*. „Lud”, t. 56, s. 83–102.

**1985:** *Chłopskie źródła kultury*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

### **Dahlig Piotr**

**1993:** *Ludowa praktyka muzyczna w komentarzach i opiniach wykonawców w Polsce*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

**1998:** *Tradycje muzyczne a ich przemiany. Między kulturą ludową, popularną i elitarną Polski międzywojennej*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

**2013:** *O wartościowaniu i prognozowaniu tradycji muzycznych*. [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. T. 1. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 183–189.

**2015:** *Konwencja UNESCO a ruch folkowy. Ochrona dziedzictwa a nowe pomysły*. [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. T. 2. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 27–33.

**Fatyga Barbara**

**2012:** *Definicja kultury żywej*. <http://ozkultura.pl/wpisy/86> [ostatni dostęp: styczeń 2016].

**Grozdew-Kołacińska Weronika**

**2014:** *Muzyka tradycyjna, śpiew tradycyjny, taniec tradycyjny, próba konfrontacji terminów z rzeczywistością zastaną*. [W:] *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*. Red. W. Grozdew-Kołacińska. Warszawa, s. 40–47.

**Grozdew-Kołacińska Weronika, Wosińska Małgorzata**

**2012:** *Raport dotyczący Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku. Art. 2 pkt. 2b sztuki widowiskowe*. <http://www.ptl.info.pl/wp-content/uploads/2012/10/GRO-ZDEW-KO%C5%81ACI%C5%83SKA-WOSI%C5%83SKA-Art.-2-pkt.-2b-sztuki-widowiskowe.pdf> [ostatni dostęp: styczeń 2016].

**Jankowski Wojciech**

**1995:** *Refleksje o folklorze w wychowaniu muzycznym*. [W:] *Oskar Kolberg – prekursor antropologii kultury*. Red. L. Bielawski, J.K. Dadak-Kozicka, K. Lesień-Płachecka. Warszawa, s. 189–191.

**Klisala Harrison, Svanibor Pettan**

**2010:** *Introduction*. [In:] *Applied Ethnomusicology: Historical and Contemporary Approaches*. Eds. H. Klisala, E. Mackinlay, S. Pettan. Newcastle upon Tyne, pp. 1–20.

**Nowak Tomasz**

**2014:** *Działalność zespołów. Instytucjonalizm a spontaniczność*. [W:] *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*. Red. W. Grozdew-Kołacińska. Warszawa, s. 86–94.

**Quigley Colin**

**2014:** *The Hungarian Dance House Movement and Revival of Transylvanian String Band Music*. [In:] *The Oxford Handbook of Music Revival*. Eds. C. Bithell, J. Hill. New York, pp. 182–204.

**Santova Mila**

**2004:** *Introduction*. [In:] *Living Human Treasures Bulgaria*. Ed. Ch. R. Bratanova. Sofia, pp. 287–292.

**2013:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – przekaz jako redukcja zapominania*. [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. T. 1. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 149–150.

**Seeger Anthony**

**2006:** *Lost Lineages and Neglected Peers: Ethnomusicologists Outside Academia*. "Ethnomusicology", vol. 50, no. 2, pp. 214–235.

**Sobieska Jadwiga**

**2006:** *Polski folklor muzyczny*. Warszawa: Centrum Edukacji Artystycznej.

**Titon Jeff Todd**

**2015:** *Applied Ethnomusicology: A Descriptive and Historical Account*. [In:] *The Oxford Handbook of Applied Ethnomusicology*. Eds. S. Pettan, J.T. Titon. New York, pp. 4–28.

**Wawrzyńska Zofia**

**2014:** „Polski folklor muzyczny” w szkołach muzycznych I i II stopnia. [W:] *Raport o stanie tradycyjnej kultury muzycznej*. Red. W. Grozdew-Kołańska. Warszawa, s. 257–264.

**Strony internetowe**

<http://www.akademiakolberga.pl> [ostatni dostęp: styczeń 2016].

<http://www.ictmusic.org/group/applied-ethnomusicology> [ostatni dostęp: grudzień 2015].

<http://www.imuz.uw.edu.pl/index.php/pl/2013-03-09-18-05-03/podyplomowe-studia-etnomuzykologiczne> [ostatni dostęp: grudzień 2015].

[http://www.kolberg2014.org.pl/uploads/files/290\\_Raport-Rok-Kolberga-2014-pdf.pdf](http://www.kolberg2014.org.pl/uploads/files/290_Raport-Rok-Kolberga-2014-pdf.pdf) [ostatni dostęp: styczeń 2016].

**Spis fotografii**

**Fot. 1** Bolesław Orzelski i Piotr Dorosz, Koziniec, 2015 rok; fot. P. Baczewski.

**Fot. 2** Tabor w Sędku, 2015 rok; fot. P. Baczewski.

**Fot. 3** Piotr Gaca i Julia Migdańska, Rdzów, 2011 rok; fot. P. Baczewski.

**Fot. 4** Piotr Sikora i Katarzyna Zedel, 2014 rok; fot. P. Baczewski.

**Fot. 5** Józef Kędziński, Marcin Drabik, Paula Kinaszewska, Poświętne, 2016 rok; fot. P. Baczewski.

**Fot. 6** Majowe, Grabina, 2009 rok; fot. J. Jackowski.



Fot. 1 Bolesław Orzelski i Piotr Dorosz, Koziniec



Fot. 2 Tabor w Sędku



Fot. 3 Piotr Gaca i Julia Migdalska, Rdzów



Fot. 4 Piotr Sikora i Katarzyna Zedel





Fot. 5 Józef Kędzierski, Marcin Drabik, Paula Kinaszewska, Poświętne



Fot. 6 Majowe, Grabina

**Marta Machowska**  
**Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej**  
**Wydział Historyczny**  
**Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu**

## **Turystyka i niematerialne dziedzictwo kulturowe: przeгляд szans i zagrożeń. Na przykładzie rzemiosła i rękodzieła tradycyjnego**

**Streszczenie:** Turystyka jest coraz prężniej rozwijającą się gałęzią gospodarki oraz ważnym zjawiskiem społecznym. Szczególnie warto rozwijać się turystyka kulturowa, która jest płaszczyzną spotkań turystyki i niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Odpowiada potrzebom człowieka ponowoczesnego, poszukującego wrażeń i odmienności. Sama Konwencja UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego pomija temat turystyki. Przez specjalistów i osoby zajmujące się ochroną dziedzictwa jest ona odbierana jako zagrożenie, skutkujące komercjalizacją i utowarowieniem. Jednak turystyka może mieć również pozytywny wpływ na niematerialne dziedzictwo kulturowe, w tym na tradycyjne umiejętności rękodzielnicze. Tematem artykułu jest relacja między turystyką a niematerialnym dziedzictwem kulturowym, ze szczególnym uwzględnieniem rękodzieła i rzemiosła tradycyjnego. W tekście podjęta została próba wskazania wynikających z tego kontaktu szans i zagrożeń. Opisana na końcu tekstu tradycja koronarska w Bobowej pokazuje, że mimo wielu zagrożeń, relacja ta nie musi pociągać za sobą wyłącznie negatywnych konsekwencji.

**Słowa kluczowe:** turystyka, niematerialne dziedzictwo, rzemiosło, rękodzieło

### **Tourism and Intangible Cultural Heritage: a Review of Opportunities and Threats. The Case of Traditional Crafts and Handicrafts**

**Abstract:** Tourism is an important social phenomenon and a sector of economy that is developing more and more rapidly. It is especially cultural tourism that grows fast and also serves as a platform for the meeting of tourism and intangible cultural heritage. It meets the needs of the postmodern man who seeks excitement and diversity. The UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage (2003) does not address the topic of tourism. From the point of view of researchers, it is regarded as a threat to intangible cultural heritage that may result

in its commercialization and commodification. However, tourism can also have a positive impact on intangible cultural heritage, including traditional handicraft skills. The topic of the paper is the relationship between tourism and intangible cultural heritage with particular emphasis on traditional crafts and handicrafts. The text is an attempt to show the positive and negative consequences of this contact and to demonstrate on the example of traditional lace-making in Bobowa that the relationship does not entail only negative consequences.

**Key words:** tourism, intangible cultural heritage, crafts, handicrafts

## Wstęp

Turystyka jest ważną gałęzią gospodarki, która z każdym rokiem systematycznie się rozwija, wpływa na dochód państw oraz zatrudnienie. W Polsce udział gospodarki turystycznej w PKB kraju na przestrzeni lat 2007–2011 utrzymywał się na stosunkowo wysokim poziomie. W 2011 roku stanowił niecałe 5 procent PKB, generując ponad 760 000 miejsc pracy [*Raport o Stanie...* 2013: 75, 80]. Według prognoz Światowej Rady Podróży i Turystyki znaczni te mają się systematycznie podwyższać [<https://www.wttc.org/-/media/files/reports/economic%20impact%20research/countries%202015/poland2015.pdf>].

Turystyka jest także istotnym zjawiskiem społecznym. Raport Ministerstwa Sportu i Turystyki wskazuje, że liczba turystów w Polsce zwiększa się. W 2011 roku 43 procent mieszkańców kraju w wieku powyżej piętnastu lat deklarowało udział w przynajmniej jednym wyjeździe turystycznym krajowym lub zagranicznym. W 2013 roku wskaźnik ten wzrósł do 56 procent [Janczak, Patelak 2014: 15].

Motywy, które kierują ludźmi przy podejmowaniu decyzji o wyjeździe, są różnorodne. Dla części z nich podstawowym celem podróży jest chęć powiększenia zasobów swojej wiedzy, także tej z zakresu niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Takich turystów, chcących poznać coś nowego, w literaturze przedmiotu nazywa się turystami kulturowymi.

Szczególną zachętą dla wielu z nich, do podjęcia decyzji dotyczącej wyjazdu turystycznego, jest zakwalifikowanie przez specjalistów jakiegoś miejsca, obiektu bądź zjawiska jako wyjątkowych i godnych poznania. Opi-

nie autorytetów odzwierciedlają oficjalne rejestry i atesty [Banaszkiewicz 2011: 12; Mikos von Rohrscheidt 2008: 53–54], jak na przykład wpis na *Listę siedmiu cudów świata*, *Listę światowego dziedzictwa UNESCO* lub od 2008 roku *Listę niematerialnego dziedzictwa światowego UNESCO*.

Turystyka może pociągnąć za sobą zarówno negatywne, jak i pozytywne skutki dla niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W artykule podejmuję próbę wskazania szans i zagrożeń, jakie za sobą pociąga relacja między turystyką a specyficzną domeną niematerialnego dziedzictwa kulturowego jaką jest rękodzieło i rzemiosło tradycyjne. Na początku uwagę koncentruję na zdefiniowaniu turystyki, dziedzictwa kulturowego oraz rękodzieła tradycyjnego, między innymi w oparciu o Konwencję UNESCO z 2003 roku. W kolejnej sekcji staram się znaleźć konkretne powiązania między turystyką a tradycyjnymi umiejętnościami rękodzielniczymi i rzemieślniczymi. Następnie omawiam negatywne i pozytywne skutki relacji między turystyką a niematerialnym dziedzictwem kulturowym oraz istotną dla tego tematu kwestię autentyczności. W ostatniej części tekstu, odwołując się do tradycji koronkarskich w Bobowej, staram się zobrazować na konkretnym przykładzie skutki, jakie dla niematerialnego dziedzictwa kulturowego pociąga za sobą turystyka.

W artykule korzystałam z materiałów zebranych w czasie badań terenowych prowadzonych w Wielkopolsce, Małopolsce, na Lubelszczyźnie i Ziemi Lubuskiej w latach 2013–2014 wśród twórców ludowych<sup>1</sup>. Mimo że głównym tematem tych badań byli sami twórcy oraz rękodzieło, to w wielu wywiadach rozmówcy odnosili się do turystyki. Dodatkowy materiał zebrałam prowadząc obserwacje na imprezach o tematyce rękodzielniczej: XVI Międzynarodowym Festiwalu Koronki Klockowej w Bobowej (2015 rok), Niedzieli Twórców w Parku Etnograficznym w Dziekanowicach (lata 2014–2015) oraz jarmarkach bożonarodzeniowym i wielkanocnym

1 Część badań realizowanych było w ramach projektu *Atlas polskich strojów ludowych: kontynuacja prac wydawniczych, przeprowadzenie badań terenowych i kwerend źródłowych oraz cyfryzacja materiałów źródłowych i udostępnienie ich w Internecie* finansowanego ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, realizowanego w latach 2012–2015. Cytowane wywiady znajdują się w archiwum projektu. Więcej na temat badań: <http://stroje.ptl.info.pl/>.

w Muzeum Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie (lata 2014–2015).

### **Definicja turystyki kulturowej i niematerialnego dziedzictwo kulturowego**

Turystyką nazwać możemy każdy przejaw ludzkiej mobilności, polegający na dobrowolnym wyjeździe z miejsca zamieszkania na co najmniej jedną dobę i mniej niż na rok [Mikos von Rohrscheidt 2008: 14]. Przez długie lata głównymi motywacjami podróżniczymi był relaks. Ukształtował się wtedy model wypoczynku polegający na spędzaniu czasu na plaży w nadmorskich kurortach, przeznaczonych wyłącznie do zaspokajania potrzeb turystów, odizolowanych od kultury, w której się znaleźli. Obecnie coraz większą popularność zdobywa turystyka nastawiona na rozrywkę, ekscytację i kształcenie [Kruczek 2009: 71]. Odpowiada to oczekiwaniom „człowieka ponowoczesnego”, permanentnie spragnionego nowych wrażeń [Bauman 1994: 30], który pragnie „zanurzyć się w oceanie kulturowej odmienności” [Banaszkiewicz 2012: 169]. Zadanie to spełnia rozwijająca się obecnie turystyka kulturowa, czyli:

[...] wszystkie grupowe lub indywidualne wyprawy o charakterze turystycznym, w których spotkanie uczestników podróży z obiektami, wydarzeniami i innymi walorami kultury wysokiej lub popularnej albo powiększenie ich wiedzy o organizowanym przez człowieka świecie otaczającym jest zasadniczą częścią programu podróży lub stanowi rozstrzygający argument dla indywidualnej decyzji o jej podjęciu lub wzięciu w niej udziału [Mikos von Rohrscheidt 2008: 31].

Czynnikiem odróżniającym turystykę kulturową od innych rodzajów turystyki, jest chęć powiększania zasobów wiedzy. Środkiem do poznania może być sztuka, muzyka, kuchnia, ale także uczestnictwo w miejscowych obrzędach i zwyczajach [Mokras-Grabowska 2009: 14]. Turystyka kulturowa powinna być moralna, to znaczy powinna dążyć do zachowania odwiedzanych miejsc i kultur w niezmienionym stanie [Buczowska, Malchrowicz-Moško 2012: 44]. W innym razie możemy mówić o turystyce

pseudokulturowej oraz o turystach „kulturowych kanibalach” [Buczowska b.d.]

Istotnym pojęciem dla omawianego przeze mnie tematu jest dziedzictwo kulturowe, szczególnie niematerialne. Pojęcie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, mimo iż istniało w polskiej nauce przed ratyfikowaniem przez Polskę w 2011 roku Konwencji UNESCO z 2003 roku, upowszechniło się właśnie w pierwszej dekadzie XXI wieku. Wiąże się ono z szerszym pojęciem, jakim jest samo dziedzictwo oraz często zamiennie stosowanym terminem – tradycja.

Dziedzictwo to „coś, co dostajemy po przodkach, coś nam przynależnego, wreszcie coś, co jest kolejnym etapem w długiej historycznej ciągłości spadkobierców przeszłości” [Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 20]. Termin dziedzictwo zawsze musi zostać doprecyzowany. W tym przypadku kluczową kategorią jest dziedzictwo kulturowe.

Dla Stanisława Ossowskiego dziedzictwo kulturowe wychodziło poza obręb kultury materialnej, a w swojej definicji skupił się on przede wszystkim na postawach emocjonalnych:

Na dziedzictwo kulturowe grupy społecznej składałyby się pewne wzory reakcji mięśniowych, uczuciowych i umysłowych, według których kształcą się dyspozycje członków grupy, ale żadne przedmioty zewnętrzne nie wchodziłyby w skład tego dziedzictwa [Ossowski 1966: 64].

Zdaniem Ossowskiego kluczowe nie jest zatem dziedziczenie przedmiotów, a doznania i przeżycia wywoływane przez te przedmioty, zgodne z dyspozycjami, które przekazywane są z pokolenia na pokolenie [Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 20].

Rozważania nad niematerialną sferą dziedzictwa kulturowego w Polsce nie są nowością. Dawniej stosowano jednak inną terminologię na opisywanie tych zjawisk. Już w latach pięćdziesiątych XX wieku Kazimierz Moszyński podzielił kulturę na materialną, symboliczną oraz duchową [Moszyński 1958]. Kultura materialna to dla Moszyńskiego świat artefaktów i fizycznych przedmiotów, natomiast kultura symboliczna i duchowa wiązały się z tymi zjawiskami, które są ulotne i często ciężko uchwytne,

a jednocześnie stanowią istotną część dziedzictwa kulturowego [Brzezińska 2013: 133–136]. To właśnie te dwie sfery kultury – społeczna i duchowa – składają się na niematerialne dziedzictwo kulturowe [Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 23].

W świetle samej Konwencji UNESCO z 2003 roku niematerialne dziedzictwo kulturowe oznacza:

praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedzę i umiejętności – jak również związane z nimi instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturową – które wspólnoty, grupy, i w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własnego dziedzictwa kulturowego. To niematerialne dziedzictwo kulturowe, przekazywane z pokolenia na pokolenie, jest stale odtwarzane przez wspólnoty i grupy w relacji z ich otoczeniem, oddziaływaniem przyrody i ich historią oraz zapewnia im poczucie tożsamości i ciągłości, przyczyniając się w ten sposób do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności [<http://niematerialne.nid.pl/>].

W latach siedemdziesiątych XX wieku Jerzy Szacki wprowadził rozróżnienie między pojęciami: dziedzictwo i tradycja. W drugim, uaktualnionym wydaniu książki *Tradycja* uznał, że dziedzictwo jest bliższe pamięci kulturowej, bardziej bezrefleksyjne i niewartościowane [Szacki 2011: 18]. Tradycję wyróżnia emocjonalny stosunek, gdyż nie jest nią samo dziedzictwo grupy, lecz wszystko to, co w jej oczach uchodzi za dziedzictwo, niezależnie od stopnia swej „autentyczności” [Szacki 2011: 19]. Zgodnie z myślą Szackiego tradycja wiąże się z wyborem i wartościowaniem, niezależnie od stopnia autentyczności. Składają się na nią świadomie wyłaniane przez członków grupy elementy, uznane przez nich za ważne.

Z poglądem Jerzego Szackiego nie zgadzają się autorzy pierwszego tomu *Atlasu niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej* [Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015]. Przyznają słuszność zaproponowanemu przez socjologa podziałowi na trzy sposoby rozumienia słowa „tradycja”: czynnościowe, przedmiotowe i podmiotowe. W podejściu czynnościowym nacisk kładziony jest na proces przekazu międzypokoleniowego, w przedmiotowym – interesujące są same treści poddane transmisji. Dla spojrzenia podmiotowego istotny jest „stosunek danego pokolenia do

przeszłości, jego zgoda na dziedziczenie lub protest przeciwko niemu” [Szacki 2011: 102]. Natomiast sam podział na dziedzictwo i tradycję wprowadzony przez Szackiego, uznają oni za anachroniczny i niedostosowany do dzisiejszych czasów. Uzasadniając swoją postawę zauważają, że zarówno tradycja, jak i dziedzictwo, w myśleniu potocznym utożsamiane przede wszystkim z kulturą ludową, tracą obecnie na autentyczności i w tym kontekście zmniejsza się ich zasób. Miejsce to zajmują treści importowane z kultury miasta bądź ze świata [Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 21]. W konsekwencji kurczącego się zasobu autentycznego dziedzictwa autorzy dochodzą do wniosku, że dziedzictwo kulturowe i tradycja zaczynają być pojęciami bliskoznacznymi lub nawet wymiennymi: „W naszej świadomości wszystko, co jest dla nas ważne, co pochodzi z przeszłości, jest dziedzictwem, czyli tradycją. To czego nie pamiętamy, nie mamy do tego stosunku, nie istnieje, nikt o tym nie wie (poza wtajemniczonymi specjalistami)” [Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 22].

Jeśli przyznamy, że pojęcia tradycji i niematerialnego dziedzictwa kulturowego są bliskoznaczne bądź synonimiczne, musimy pamiętać o dwóch istotnych ich cechach: terażniejszości i wariantowości. Oznacza to, że dziedzictwo (oraz tożsama z nim tradycja) nie jest niezmiennie, lecz poddawane ciągłym reinterpretacjom. Pewne treści są przekazywane w nienaruszonej formie, inne usuwane i zastępowane nowymi. Jeszcze inne zaś przekazywane kolejnym pokoleniom w znacznie zmienionej formie. Dziedzictwo jest „teraźniejsze, co oznacza, że jest tylko naszym, bo przez nas (dzisiaj we współpracy ze specjalistami) stworzonym wariantem przeszłości” [Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 23].

### **Rzemiosło i rękodzieło tradycyjne w świetle Konwencji UNESCO**

W 2011 roku Polska ratyfikowała *Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, dołączając tym samym do państw, które uznały swoje niematerialne dziedzictwo za ważny składnik kultury i tożsamości, zasługujący na ochronę na równi z dziedzictwem materialnym. Ustalenia Konwencji UNESCO z 2003 roku obejmują ochronę niematerialnego dziedzictwa, zapewnienie mu poszanowania, dążenie do wzrostu świadomości jego znaczenia przy międzynarodowej współpracy.



Niematerialne dziedzictwo kulturowe odgrywa ważną rolę w życiu każdej społeczności, tworzy tożsamość i buduje poczucie wspólnoty, utrwała więzi społeczne i międzypokoleniowe [Jasiewicz 2013: 57]. Posiada także potencjał ekonomiczny i ma wpływ na rozwój regionu. Wskazuje, co jest ważne dla danej społeczności. Istotą Konwencji UNESCO nie jest utrwalenie niematerialnego dziedzictwa w niezmienionym stanie, lecz zapewnienie mu żywotności, uświadomienie jego znaczenia oraz zachęcenie depozytariuszy do jego kultywowania i przekazywania [Adamowski, Smyk 2013: 10].

Na potrzeby Konwencji wyodrębniono pięć domen niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Zaliczają się do nich:

- tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego;
- sztuki widowiskowe;
- zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne;
- wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata;
- wiedza i umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym.

Pierwsze cztery domeny nie budzą wątpliwości co do ich niematerialności. Natomiast rzemiosło i rękodzieło tradycyjne są zjawiskiem trudnym do skategoryzowania. Ręczne wytwarzanie przedmiotów użytecznych i artystycznych w ramach „przemysłu domowego” lokuje się między sferą materialną a niematerialną [Błachowski 1974: 200–208; Brzezińska 2010: 273]. Z jednej strony, produkt końcowy ma charakter materialny, z drugiej zaś umiejętności, dzięki którym został stworzony, należą jak najbardziej do sfery niematerialnej [Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 20]. Dlatego też działania w ramach Konwencji nie powinny się skupiać na ochronie wyrobów, lecz na zachęcaniu twórców do kontynuowania prac, przekazywania umiejętności i wiedzy następcom, a członków danej społeczności przekonywać do podjęcia nauki.

Na *Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO*, z zakresu rękodzieła i rzemiosła tradycyjnego, znalazł się haft kaszubski szkoły żukowskiej, umiejętność wytwarzania instrumentu i gry na kozie oraz perebory – nadbużańskie tradycje tkackie. W przypadku flisackich tradycji w Ulanowie, wnioskodawcy zdecydowali się objąć ochroną takie

przejawy niematerialnego dziedzictwa, jak gwara, pieśni czy obrzędy flisackie, pomijając umiejętności wytwarzania łądzi. Wśród wpisów na wspomnianą listę niewiele jest zatem tych, odnoszących się do tradycyjnego rzemiosła i rękodzieła. Powodem takiego stanu rzeczy może być wspomniany fakt łączenia ich z materialną sferą kultury. Zapomina się natomiast o niematerialnym wymiarze tego dziedzictwa, jakimi są same umiejętności i tradycje, przekazywane z pokolenia na pokolenie.

### **Turystyka w świetle Konwencji UNESCO**

W tekście Konwencji z 2003 roku problem turystyki nie został bezpośrednio podjęty. Art. 1. Konwencji traktuje o celach ochrony niematerialnej sfery kultury i, obok działań związanych z bezpośrednią ochroną i współpracą międzynarodową, wymienia również zapewnienie poszanowania niematerialnego dziedzictwa kulturowego wspólnot, grup i jednostek, a także wzrost świadomości znaczenia niematerialnego dziedzictwa kulturowego i zapewnienie wzajemnego docenienia.

Turystyka może stać się sposobem na powiększenie poszanowania dla elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego poprzez umożliwienie ludziom spotkania z odmienną kulturą. Niewykluczone, że efektem tego kontaktu będzie szacunek i wzrost świadomości znaczenia poznanego dziedzictwa. W czasie prowadzonych badań terenowych uczestniczyłam w warsztatach rękodzielniczych tkackich, hafciarskich oraz koronkarskich. Przed warsztatami uczestnicy określali wyroby rękodzielnicze jako ładne, jednak szczególnie zaczęli cenić je wtedy, gdy zauważyli, ile trudu należy włożyć w ich wykonanie. Wraz z nabywaniem umiejętności rękodzielniczych wzrósł szacunek członków grupy do konkretnego rzemiosła. Tak jak wcześniej ceny rękodzieła wydawały się być wygórowane, tak po warsztatach zostały zaniżone w stosunku do włożonej pracy i poświęconego im czasu. Podobną opinię wyrażali twórcy. Koronkarka z województwa lubuskiego w czasie rozmowy przyznała, że turyści na jarmarkach i imprezach folklorystycznych najczęściej kupują „drobiazgi”, które się prosto i szybko wykonuje, dzięki czemu są tanie. Większe wzory sprzedaje głównie osobom, które także zajmują się koronkarstwem, ponieważ one potrafią docenić wartość rękodzieła: „Najczęściej sprzedaję komuś, kto

spróbował robić frywolitki, bo takie osoby znają wartość wyrobu” [koronarka, Wilkowo, pow. świebodziński, woj. lubuskie, wrzesień 2014].

Konwencja przywiązuje dużą wagę do edukacji lokalnej i regionalnej oraz ochrony żywego, czyli cały czas przekazywanego i kultywowanego, dziedzictwa. Mówi o promocji oraz rewitalizacji poszczególnych jego elementów. Sama organizacja jaką jest UNESCO, tworzy rejestr przejawów dziedzictwa, czyli listę pilnej ochrony, listę reprezentatywną oraz rejestr dobrych praktyk. Wpis na którąkolwiek z nich nobilituje społeczności związane z danym dziedzictwem. Jak było już wspomniane, takie listy są zachętą dla turystów do odwiedzenia danego miejsca i jego poznania. Zainteresowanie turystyczne zjawiskiem kulturowym wpływa na świadomość depozytariuszy niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Nie wszyscy uczestnicy kultury zdają sobie sprawę z jej wartości i unikalności. Czasami dopiero osoba z zewnątrz społeczności uświadamia im ten fakt [Banaszkiewicz 2011: 13]. Najczęściej są to specjaliści: etnografowie, folklorysty, muzealnicy. Jednak rolę taką mogą pełnić również turyści, których obecność będzie oznaką unikatowości zjawiska [Wieczorkiewicz 2003: 160].

Uzupełnieniem Konwencji UNESCO z 2003 roku są dyrektywy wykonawcze przyjęte w 2009 roku w Abu Dhabi, dotyczące efektywnej jej implementacji. Określono w nich warunki konieczne dla właściwego wypełnienia jej zapisów. Jak udowadnia Sławomir Ratajski, dopiero zapoznanie się z tymi dokumentami pozwala na pełne zrozumienie sensu Konwencji [Ratajski 2013: 21]. Same dyrektywy przestrzegają przed „nadużyciami dotyczącymi miejscowych tradycji oraz możliwościami zbytnej komercjalizacji i niezrównoważonej turystyki” [Ratajski 2013: 26], ponieważ może mieć to wpływ na autentyczność zjawisk. W dyrektywach postuluje się zrównoważony charakter rozwijającej się na bazie niematerialnego dziedzictwa kulturowego działalności komercyjnej, w tym turystyki.

### **Związek turystyki z rękodziełem ludowym**

W kontekście turystyki kulturowej rękodzieło i rzemiosło tradycyjne mogą być atrakcyjne na kilku płaszczyznach, zarówno dla turystów, władz, jak i środowiska lokalnego. W Polsce za region przyciągający swoim dzie-

dzictwem kulturowym największą liczbę turystów uważa się Podhale [Trebunia-Staszal 2014; Szpilka 2014]. Jednak także inne regiony promują swoje tradycje jako atrakcję turystyczną. Dla władz samorządowych takie działania mają cel marketingowy: skonstruowanie wizerunku regionu, przyciągnięcie inwestorów i turystów, stworzenie nowych miejsc pracy i zaplecza kulturalnego. Z perspektywy mieszkańców promocja własnej kultury może przyczynić się do ich aktywizacji oraz pomóc przy poszukiwaniu tożsamości indywidualnej oraz grupowej [Brzezińska 2014: 152–153].

Lokalne niematerialne dziedzictwo kulturowe może zostać rozpoznane przez turystów jako atrakcja, stając się tym samym walorem turystycznym. Zdaniem Justyny Mokras-Grabowskiej efektem takiego procesu będzie przejście od lokalnej kultury do turystycznego produktu kulturowego [Mokras-Grabowska 2009: 16]. Miejscowa kultura ulega wówczas procesowi komercjalizacji lub zaczyna być produktem na sprzedaż, funkcjonującym na zasadach rynkowych.

Jak zauważył Andrzej Szpociński obecnie uformowała się nowa wrażliwość historyczna, w następstwie której ludzie nie chcą poznawać świata intelektualnie, lecz zmysłowo [Szpociński 2006: 25–45]. Wraz z rosnącym zainteresowaniem rekonstrukcjami historycznymi, wzrosła potrzeba na rekonstrukcje etnograficzne: pokazy rzemiosł, warsztaty garncarstwa, plecionkarstwa, rekonstrukcja żniw i winobrania, wypiek chleba.

Rękodzieło i rzemiosło tradycyjne są przede wszystkim walorem takich gałęzi turystyki kulturowej, jak turystyka wiejska i agroturystyka. W ich przypadku turyści udają się – celem wypoczynku – na obszary mało zurbanizowane. Motywacją do podjęcia turystyki wiejskiej jest zapoznanie się z żywą kulturą lub relikdami dawnej kultury danego miejsca [Mikos von Rohrscheidt 2008: 103]. W ofertach turystycznych, proponowanych w turystyce wiejskiej i agroturystyce, znajdują się często pokazy twórczości ludowej oraz warsztaty dla dzieci i dorosłych. Są one atrakcyjną ofertą szczególnie dla mieszkańców miast [Burszta 2001: 176; Burszta 2008: 11], dla których z „sielskości i wizji świata ludowego stworzono [...] produkt” [Przewoźny 2014: 39–40]. Współczesny turysta, uczestniczący w tak sprofilowanych podróżach, jest zainteresowany odczuwaniem wrażeń, co odpowiada kondycji człowieka ponowoczesnego, zdiagnozowanej

przez Zygmunta Baumana: „Turysta opuszcza dom w poszukiwaniu wrażeń. Wrażenia i opowieści o wrażeniach – oto jedyny łup, z jakim wraca, i jedyny na jakim mu zależy” [Bauman 1994: 30]. Szuka inności, wiedzy, ale przede wszystkim rozrywki. Z myślą o takich turystach rozwija się lokalny rynek usług, w tym budowanie produktów sieciowych, regionalnych i tradycyjnych, integrujących atrakcje, walory i subprodukty występujące na danym obszarze [Brzezińska 2014: 153]. W sieć produktów regionalnych mogą wchodzić również lokalne umiejętności i tradycje rękodzielnicze. Znajdują one wykorzystanie w takich gałęziach turystyki kulturowej, jak turystyka żywej historii (prezentacja dawnego życia codziennego lub świątecznego), turystyka kulinarna, hobbistyczna, regionalna. Od momentu ratyfikowania Konwencji UNESCO z 2003 roku, rękodzieło ludowe, w przypadku wpisania go na *Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO*, może być także atrakcją dla turystyki dziedzictwa kulturowego. Jest to rodzaj turystyki kulturowej, sprofilowanej na kontakt z zabytkami, miejscami i zjawiskami powszechnie i oficjalnie uznanymi za dziedzictwo kulturowe świata, kraju albo regionu [Mikos von Rohrscheidt 2008: 53, 108, 130, 155, 161, 166]. Twórczość rękodzielnicza może być również walorem turystyki, której celem jest zetknięcie się z odległymi kulturami [Mikos von Rohrscheidt 2008: 140]. Andrzej Kowalczyk stosuje określenie „turystyka etnograficzna” bądź „folklorystyczna”, której celem jest poznawanie miejsc zamieszkiwanych przez różne społeczności (grupy etniczne, etnograficzne) i zapoznanie się z ich żywą kulturą: zwyczajami, obrzędami, rzemiosłem [Kowalczyk 2008: 48].

### **Zagrożenia związane z turystyką**

Tekst Konwencji w bezpośredni sposób nie traktuje o turystyce. Narodowy Instytut Dziedzictwa wymienia natomiast wzmożony ruch turystyczny jako zagrożenie dla dziedzictwa, obok globalizacji, migracji, urbanizacji, industrializacji, pogarszających się warunków ekonomiczno-społecznych i zaniku przekazu międzypokoleniowego:

Niestety, zainteresowanie zewnętrzne może sprawić, że wartości ekonomiczne staną się najważniejszym powodem kultywowania dziedzictwa niematerialnego, które stanie się jedynie towarem na sprzedaż. W ten sposób chęć zysku, skłonność do tego, by być postrzeganym jako atrakcja, może zniszczyć autentyczną potrzebę praktykowania elementów dziedzictwa. Dziedzictwo w takiej sytuacji może zostać celowo przetworzone dla usatysfakcjonowania i przypodobania się turystom, „ubarwione”, aby dodać mu cech estradowych; na przykład chęć sprzedaży pamiątek może doprowadzić do standaryzacji wzorów i słabej jakości wykonania, wynikających z masowej produkcji, mającej na celu maksymalizację zysków [<http://niematerialne.nid.pl/>].

Narodowy Instytut Dziedzictwa wspomina także o braku emocjonalnego zaangażowania i braku szacunku turystów wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego, co może zniszczyć atmosferę święta, utrudnić koncentrację na wykonywanym rytuale i zmienić sposób przeżywania danego obyczaju, zwyczaju lub uroczystości.

Obawa ta nie jest odosobniona, a zagrożenie dla specyficznej domeny niematerialnego dziedzictwa kulturowego, jaką stanowi twórczość ludowa, upatruje się w komodyfikacji, przekształceniu dziedzictwa w produkt „na sprzedaż”. Jednak, jak twierdzi Justyna Mokras-Grabowska, zjawisko komercjalizacji kultury, jako efekt procesów cywilizacyjnych, jest dzisiaj nieuniknione. Dawniej każdy człowiek i każda społeczność lokalna musiała wykazywać cechy samowystarczalności. Obecnie produkcja na własne potrzeby została ograniczona do minimum. Efektem postępu technologicznego jest zastąpienie pracy ręcznej, pracą maszyn. Rozwój nauki i kres myślenia magicznego pozbawił wiele zwyczajów i praktyk znaczenia symbolicznego. Mieszkańcy wsi nie potrzebują już kultury ludowej, w tym tradycji twórczych i umiejętności rękodzielniczych oraz ich materialnych efektów, które mogą przetrwać tylko w skomercjalizowanej formie [Mokras-Grabowska 2009: 17].

Utowarowanie ludowej kultury polskiej nie jest jednak ani zjawiskiem nowym, ani odosobnionym. Przywołać można opisany przez Johna Tyloa przypadek kultury maoryskiej: inscenizowanych pokazów tańców i obrzędów organizowanych przez międzynarodowych touroperatorów

[Tylor 2001]. W Polsce do utowarowienia i skomercjalizowania wyrobów kultury ludowej doszło jeszcze przed drugą wojną światową. Ważną rolę w tym procesie odegrało powołanie do życia instytucji zajmujących się upowszechnianiem wyrobów regionalnych, takich jak Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego i Centrala Bazarów Kresowych w Wilnie. Idea ich powstania była zgodna z promowaną przez Saturnina Dąbrowskiego tezą, że „jedyną skuteczną formą ochrony sztuki ludowej jest zapewnienie jej rynku zbytu” [Korduba 2013: 79]. Działania te kontynuowała założona w 1949 roku Centrala Przemysłu Ludowego i Artystycznego (CPLiA), której zadaniem było ratowanie wiejskiej kultury. Jednak do dziś wielu badaczy zarzuca Cepelii i podległym jej spółdzielniom artystycznym, że w konsekwencji ich działań, szczególnie tych z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, elementy kultury ludowej zostały zmodyfikowane, zestandaryzowane i uproszczone [Korduba 2013: 268–279]. Przetworzeniu uległy nie tylko wyroby materialne, ale także obrzędy, zwyczaje, śpiew i taniec [Burszta 1970: 17–18, Smolińska 2014: 228]. Czynnikiem wspomagającym ten proces była polityka państwa, dążąca do wykorzystania dziedzictwa kultury ludowej w celach ideologicznych [Mokras-Grabowska 2009: 17]. W efekcie możemy mówić o folkloryzmie, czyli cytowaniu wybranych elementów kultury ludowej poza kontekstem, w oderwaniu od pierwotnych znaczeń [Burszta 1989: 159].

Samo pojęcie folkloryzmu, wprowadzone na grunt polski przez Józefa Bursztę nie jako teoria, lecz słowo, za pomocą którego można uchwycić procesy modernizacyjne kultury ludowej i jej przekształcenia w ówczesnej sytuacji [Buchowski 2014: 140–141], wywołało wiele dyskusji [Burszta 1989: 161, 2009: 59, 68; Bukraba 1990: 167, 195; Smolińska 1999: 362, 2014; Sulima 1992: 181–183; Waliński 1977: 24; Waliński 1987: 90–91]. Z jednej strony, zauważano pozytywne aspekty folkloryzmu, ponieważ pozwalał na prezentację dziedzictwa kulturowego, z drugiej zaś krytykowano jego wtórność w stosunku do tradycyjnego folkloru i rozwijanie się w oparciu o wymogi widowiskowo-rozrywkowe oraz komercyjne: „kształtuje u odbiorcy nie tyle wiedzę, co zaledwie pewne wyobrażenie o folklorze” – pisano [Waliński 1977: 24]. Folkloryzm może być przynętą dla turystów ze względu na wszelkie ubarwienia i przetworzenia, które mają zapewnić

cechy estradowe, „zamrażanie” dziedzictwa w czasie i prezentowanie turystyce zgodnego z jego oczekiwaniami obrazu. Z tych samych przyczyn, oraz przez celową ingerencję, jest także zagrożeniem dla niematerialnego dziedzictwa kulturowego [Burszta 1970: 17–18; Smolińska 2014: 228].

Turystyka daje możliwość zarobku depozytariuszom niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W przypadku rękodzieła czynnik ekonomiczny dotyczy przede wszystkim twórców ludowych. Wzbudza to jednak obawy wśród badaczy oraz osób i instytucji zajmujących się ochroną niematerialnej sfery kultury. Narodowy Instytut Dziedzictwa przestrzega, że wartości ekonomiczne mogą przeważać nad wartościami symbolicznymi, które niesie kultywowanie dziedzictwa. Może to skutkować utratą autentyczności przez twórców i podejmowaniem działań skierowanych wyłącznie na usatysfakcjonowanie turystów, co przekłada się również na schematyzację i uproszczenie wzorów oraz na spadek jakości produktów. Oznacza to, że rękodzielnicy będą produkować rzeczy wyłącznie komercyjne, zatem takie, które będą dostosowane do wymogów estetycznych i cenowych turystów. By przyspieszyć proces wytwórczy uproszczą formy oraz nie będą przykładać znacznej uwagi do dokładności pracy. Dodatkowo, proste formy, niewymagające wysokich umiejętności spowodują, że sztuka rękodzielnicza wraz z upływem czasu może zostać mocno ograniczona. W celu obniżenia ceny produktu końcowego, twórcy będą sięgać po tańsze materiały, które mają wpływ nie tylko na wygląd i trwałość produktu, ale również na sam proces twórczy. Na przykład droższe nici hafciarskie nie są tak śliskie i nie płączą się tak mocno, jak ich tańsze odpowiedniki. Używanie zamienników generuje mniejsze koszty, jest jednak trudniejsze i może zniechęcać niedoświadczonych osób do dalszej nauki rękodzieła. Nie bez wpływu pozostaje konkurencja zewnętrzna, zwłaszcza tanich produktów, wykonywanych w krajach azjatyckich, nazywanych powszechnie, także wśród samych twórców, „chińszczyzną”: „Ta chińszczyzna to nas nie zaleje, a utopi! [...]. A te chińskie to do naszej kultury nie pasują” [hafciarka, Jarocin, pow. jarociński, woj. wielkopolskie, wrzesień 2013].



## Kwestia autentyczności

Z powyższym problemem w bezpośredni sposób wiąże się kwestia autentyczności. Autentyczność – lub jej brak – stanowi często poruszany temat w kontekście relacji między turystyką a kulturą, natomiast utrata autentyczności jest jednym z głównych zagrożeń, będących efektem tego kontaktu. W pozbawionym autentyczności postmodernistycznym świecie, właśnie jej poszukiwanie ma motywować ludzi do podjęcia podróży [Boorstin 1992; MacCannell 2002]. Zdaniem Deana MacCannella turysta pragnie doświadczyć autentycznej kultury, którą odwiedza. Nie zadowala się wyłącznie sceną, na której rozgrywają się specjalnie zainscenizowane wydarzenia, lecz dąży do zajrzenia za kulisę [MacCannell 2002]. Daniel Boorstin twierdzi, że turysta nigdy nie doświadczy autentyczności, lecz jedynie zaaranżowanych, iluzorycznych i standardowych atrakcji, nazwanych „pseudowydarzeniami” [Boorstin 1992].

Kwestia autentyczności niematerialnego dziedzictwa kulturowego, wystawionego na kontakt ze wzmożonym ruchem turystycznym, budzi wątpliwości u wielu badaczy. Beata Hoffman zauważa, że turystyka pozbawia kulturę autentyczności, dążąc do wykreowania pseudoautentycznego jej wizerunku. Turystykę nazywa „wirusem turystycznej mistyfikacji”, który prowadzi do „nieuniknionej komercjalizacji kultury”, czego przejawem są proponowane turystom „towary z supermarketu kultury” [Hoffman 2012: 163–165]. Jednym z nielicznych pozytywów, jakie zdaniem autorki wynikają z kontaktu turystyki z dziedzictwem kulturowym jest fakt, że „dla tych społeczności [które stają się celem wypraw turystycznych – przyp. M.M.] turystyka może stać się jedynym motorem i mobilizatorem sięgania do zapominanych pokładów dziedzictwa kulturowego” [Hoffman 2012: 164]. Przedstawiona opinia sugeruje nadejście zmierzchu dziedzictwa kulturowego, bez względu na wartości symboliczne, tożsamościowe i integrujące, jakie niesie za sobą jego kultywowanie, dostrzegając jedyną nadzieję na to, że przetrwa ono w potencjale ekonomicznym.

Barbara Pabian wprowadza pojęcie mistyfikacji, które jest bliskie inscenizowanemu autentyzmowi Deana MacCannella, kreowaniu czy wymyślaniu kultury ludowej [MacCannell 2002: 143; Pabian 2014: 42]. Samo dziedzictwo autorka rozumie jako kulturę ludową, obejmującą różne formy życia środowisk lokalnych:

folklor, obrzędowość, zwyczaje rodzinne i doroczne, sztukę ludową oraz całą sferę materialną, stanowiącą w przeszłości wewnątrznie spójny, autarkiczny system bytowania duchowo-materialnego, oparty na wspólnocie symbolicznej, semiotycznej i psychospołecznej jej uczestników [Pabian 2014: 39].

Dla autorki tak rozumiane dziedzictwo, nazywane także tradycją, jest tworem niezmiennym, a każda modyfikacja jest właśnie wspomnianą mistyfikacją. W tym kontekście będzie nią tworzenie takiej wizji dziedzictwa, która nie jest zgodna z tradycją. „Zatraca się w ten sposób subtelna granica między pragnieniem zachowania i promocji regionalnego dziedzictwa, a tym, co wynika z pobudek wyłącznie komercyjnych” [Pabian 2014: 32]. Za przykład działań prowadzących do mistyfikacji podaje badaczka dekontekstualizację historycznego przekazu [Pabian 2014: 42]. W przypadku gospodarstw agroturystycznych będzie to hodowla strusi albo lam w polskich, wiejskich zagrodach. Za dekontekstualizację twórczości ludowej można uznać wykonywanie czynności mających znamiona codzienności w uroczystych strojach ludowych. W wyobraźni odbiorcy tworzy się wówczas obraz mieszkańców wsi, którzy zawsze, bez względu na okazję, zakładali odświętny ubiór, nawet do takich zajęć, jak tkanie, lepienie garnków czy wyplatanie koszy.

Sceptycyzm wobec autentyczności dziedzictwa kulturowego, przekazywanego turystom w czasie wczasów agroturystycznych wyraża wielu badaczy [Przewoźny 2014: 39; Malewska-Szałygin 2014: 70]. Zdaniem Wojciecha Burszty obraz wsi kreowany w gospodarstwach agroturystycznych jest nieautentyczny. Przedstawiają one bowiem sielską i całkowicie ahistoryczną wizję wiejskiego życia oraz kultury, co najlepiej widać na przykładzie Podhala [Burszta 2001: 176–181, 192–197]. Według Burszty wizja wsi budowana przez gospodarstwa agroturystyczne i przekazywana turystom jest tradycją wynalezioną [Burszta 2001: 176–181, *Tradycja wynaleziona* 2008].

Turystyka może mieć zatem negatywny wpływ na stan niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Szczególnie, jeśli przyjmiemy za właściwe obiektywistyczne rozumienie autentyczności, którego istotę stanowi możliwość

zweryfikowania jej w obiektywny sposób, za pomocą wcześniej przyjętych kryteriów. Najczęściej autentyczność taką stwierdzają znawcy w zakresie danej dziedziny [Nowacki 2013: 11–12]. W przypadku niematerialnego dziedzictwa kulturowego odpowiedzialni za orzekanie o autentyczności obiektywistycznej są specjaliści: etnologzy, muzykologzy, folklorysty.

Jednak takie pojmowanie autentyczności dziedzictwa zaprzecza idei zawartej w Konwencji UNESCO. Zgodnie z nią, kluczową rolę w ochronie niematerialnego dziedzictwa odgrywają same społeczności lokalne, które wnioskuje o wpisanie go na listę reprezentatywną, akcentując tym samym to, co uważają za ważne i warte zachowania. Rola ekspertów i państwa została ograniczona przede wszystkim do działań informacyjnych, edukacyjno-ochronnych oraz wspomagających ochronę [Ratajski 2013: 25]. Ustalenia zawarte w Konwencji mają ponadto na celu ochronę żywego dziedzictwa, podtrzymywanie go i promowanie. Dziedzictwa, które mimo iż „tradycyjne”, to znaczy uznawane za dziedzictwo grupy przejęte od poprzednich pokoleń, ulega jednak modyfikacjom [Jasiewicz 2013: 58]. Konwencja UNESCO z 2003 roku nie dzieli zjawisk na „oryginalne”, „wtórne”, „autentyczne” czy „wynalezione”, ponieważ istotna jest ich akceptacja i możliwości pozytywnego oddziaływania na życie i świat wartości jednostek i współczesnych społeczności [Jasiewicz 2013: 56–57]. Jest to zatem bliższe autentyczności rozumianej w konstruktywistyczny sposób. W tej perspektywie autentyczność to twór relatywny, efekt społecznej konstrukcji: „decyduje o niej kontekst, w jakim usytuowany jest obiekt, i jest efektem porównań dokonywanych przez turystów pomiędzy ich oczekiwaniami a percepcją odwiedzanych miejsc” [Nowacki 2013: 12]. Jeżeli podmiot uzna dane zjawisko za autentyczne, to bez względu na opinie specjalistów takie ono jest. Autentyczność konstruktywistyczna może być nadana również po upływie pewnego czasu [Nowacki 2013: 12].

Z powyższymi sposobami rozumienia pojęcia autentyczności łączą się dwie drogi jej uwierzytelniania, wyodrębnione przez Erica i Scotta Cohenów, a bazujące na opracowanej przez Toma Selwyna koncepcji autentyczności zimnej i gorącej. Zgodnie z nią, autentyczność zimna odnosi się do opisu obiektywnych faktów dotyczących zwiedzanego obszaru, druga natomiast jest doświadczeniem podmiotu i powstaje na

podstawie subiektywnego spojrzenia i krytycznej oceny odwiedzanego miejsca [Selwyn 1996]. W nawiązaniu do tej koncepcji, uwierzytelnianie zimne ma charakter jednorazowy i oficjalny, przyjmuje formę certyfikacji [Cohen, Cohen 2012]. Marek Nowacki jako przykład podaje wpisy na *Listę światowego dziedzictwa UNESCO* [Nowacki 2013: 14]. Uwierzytelnianie gorące ma charakter powtarzalny i nieformalny, a jego istnienie zależy od powtarzalnego uwierzytelniania. Jest to proces tworzenia, zachowania i wzmacniania autentyczności danego obiektu bądź zjawiska. W przeciwieństwie do zimnego uwierzytelniania, które cechuje stagnacja i skostnienie, uwierzytelnianie gorące ma charakter przekształcający [Nowacki 2014: 13–14].

Idea uwierzytelniania poprzez wpis na *Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO* odpowiada cechom uwierzytelniania zimnego. Jednak w treści samej Konwencji można znaleźć znamiona patrzenia na autentyczność z perspektywy konstruktywistycznej i uwierzytelniania gorącego. Uwzględnia ona bowiem fakt zmienności niematerialnej kultury, która podlega ciągłym modyfikacjom oraz istotę emocjonalnego zaangażowania i znaczenia symbolicznego (rola integrująca, tożsamościowa) dla kultywującej ją społeczności. Dodatkowo, autentyczność niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest uwierzytelniana poprzez jego kultywowanie i przekazywanie.

### **Turystyka wobec niematerialnego dziedzictwa kulturowego: wyłącznie zagrożenie?**

Ruch turystyczny może być zagrożeniem dla niematerialnego dziedzictwa kulturowego, chociaż prawdopodobny jest również jego pozytywny wpływ na tę sferę kultury: wywołanie poczucia dumy wśród kultywujących niematerialne dziedzictwo osób oraz stanowienie dodatkowego źródła dochodu dla rzemieślników i twórców. Jednak przyjmując za punkt odniesienia autentyczność obiektywistyczną i uwierzytelnianie zimne, turystyka w dużej mierze odbiera sprawczość, decyzyjność oraz kreatywność przedstawicielom lokalnych społeczności, czyli kontynuatorom niematerialnego dziedzictwa. Sprowadza się ich do roli odtwórców.

Istnieje obawa, że depozytariusze dziedzictwa kulturowego, w tym twórcy ludowi, w jego kultywowaniu będą zauważać tylko korzyści materialne. Istotnie, w czasie prowadzonych przeze mnie badań wielu twórców przyznawało, iż sprzedaje swoje produkty turystom. Pomimo to nie traktują oni tego jako podstawowego źródła dochodu, gdyż zarobione w ten sposób pieniądze nie gwarantują utrzymania. Kierują się zapotrzebowaniem rynku turystycznego, jednocześnie nadal bardzo istotne pozostaje jednak ich własne poczucie estetyki:

Co z tego, że wyrzeźbię świętego Rocha, skoro ludzie nie chcą Rocha. Ludzie chcą czego? Papieża, świętego Franciszka, bo go rozpoznają. A świętego Wawrzyńca już nie. Więc rok temu sprzedałem ze czterech Franciszków. Jezus Frasobliwy się sprzedaje, ale Chrystus Jezusa w Jordanie już nie. A co z tego, że przyjdzie pani jedna, druga i będą ręce załamywać, jakie to piękne. Robię rzeźbę po to, żeby mnie zachwycała. Mnie, a innych? Co z tego [rzeźbiarz, Witkowo, pow. gnieźnieński, woj. wielkopolskie, marzec 2014].

Twórcy przyznają, że tworzą dla własnej satysfakcji, wiedząc jednocześnie, że ich praca jest bardzo trudna do wyceniania: „To się w tygodniach liczy. [...] Wie Pani, ile to trzeba nadzgać tego? To jest praca niezastąpiona. Niewyceniona mówiąc szczerze. [...] Bo każda jest inna. Ja mam satysfakcję zrobić jakiś wzór, opracować” [hafciarka, Jarocin, pow. jarociński, woj. wielkopolskie, wrzesień 2013]. Lub wręcz nieopłacalna:

No ja po prostu niedawno zacząłem. Musiałem gospodarzyć ostro, żeby z czegoś żyć, a jeszcze poszła przecież córka na studia, to trzeba było finansować przecież, nie? [...] Teraz jak mam czas, bo mam już jakiś dochód stały. To zacząłem się tym bawić. I czuję w tym satysfakcję, raczej wypoczywam przy tej robocie, nie? Bo to jest w ogóle niedochodowa sprawa. Jaka to może być dochodowa, jak ja cały dzień jeden takie coś robię, taką tackę, to powiedzmy trzeba dwa dni robić i jak ktoś zechce kupić i mówi: „Ty chcesz trzydzieści złotych? To jest drogo”. I piętnaście złotych na dzień zarobię, jeszcze sznurki i materiały. To jest takie hobby raczej [plecionkarz, Dołhobrody, pow. włodawski, woj. lubelskie, lipiec 2013].

Są także tacy, którzy kultywują tradycję i pragną, by była przekazywana kolejnym pokoleniom. Osoby takie są świadome jej znaczenia dla kultury regionu i tożsamości jego mieszkańców – „żeby to nigdy nie zginęło” [pisankarka, Rogalinek, pow. poznański, woj. wielkopolskie, czerwiec 2014]. Niestety brak jest dużego zainteresowania kontynuowaniem tradycji przez młodych członków lokalnych społeczności: „Młodzi nie chcą tego robić. Młody woli pojechać do Holandii i zarobić na samochód” [plecionkarz, Dołhobrody, pow. włodawski, woj. lubelskie, lipiec 2013]. Dlatego plecionkarz z Nowego Holeszowa z żalem zauważył, że rzemiosło tradycyjne „raczej nie ma szans na przetrwanie. [...] Mówię, że to są rzeczy, które z czasem przestaną istnieć” [plecionkarz, Nowy Holeszów, pow. włodawski, woj. lubuskie, lipiec 2013]. Co więcej, niektórzy z nich spotykają się z brakiem zrozumienia i szacunku ze strony lokalnej społeczności w stosunku do rękodzieła, którym się zajmują:

Często spotykam się z szyderstwem, kpina z tego, co robię. Aczkolwiek mnie to nie zraża, ja jak to mówię, ja zawsze lubię mieć i robić coś, czego nie robią inni. [...] To nie jest, że robię na warsztacie, żeby się z tego utrzymać. Tylko dla przyjemności. To jest pasja [tkaczka, Dubeczno, pow. włodawski, woj. lubelskie, lipiec 2013].

Zainteresowanie turystów rzemiosłem i rękodziłem tradycyjnym może pozytywnie wpłynąć na jego odbiór w lokalnej społeczności, która dostrzeże, że jej własna kultura, ciesząca się zainteresowaniem zewnętrznym, jest warta kultywowania i szacunku. Oddziaływać to może także na pozycję społeczną samych twórców, którzy zostaną docenieni oraz zmotywowani do pielęgnowania tradycji rękodzielniczych. Co więcej, przy braku zainteresowania młodego pokolenia dziedzictwem, jego dowartościowanie może pomóc w znalezieniu osób chętnych do nauki tradycyjnych umiejętności rękodzielniczych, zarówno pochodzących z miejscowego środowiska, jak i spoza niego. Jest to o tyle ważne, że transmisja treści, w tym przypadku umiejętności rękodzielniczych, jest warunkiem przetrwania tradycji [Szacki 2011: 102]. Koronkarka z Jarocina zauważyła, że w czasie imprez turystycznych, zarówno w miejscu swojego zamieszkania, jak i poza

nim – w Krakowie lub w Kazimierzu Dolnym – spotyka wiele osób, które zafascynowane jej rękodziełem, rozpoczynają u niej kurs. Zatem, gdyby nie imprezy turystyczne, na których twórczyni się prezentuje, osoby te prawdopodobnie nie podjęłyby się nauki techniki koronkarskiej. Dzięki takim wydarzeniom tradycyjne umiejętności rękodzielnicze – na przykład koronkarstwo – zostają docenione.

Stanisława Trebunia-Staszela przekonuje, że turystyka nie musi wykluczać poszanowania dla kultury, w tym dla niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Odwołując się do przykładu górali podhalańskich twierdzi, że chociaż ich działania są ukierunkowane na rynek turystyczny, szanują oni swoje dziedzictwo i są z niego dumni. Możliwość odniesienia korzyści ekonomicznych może zmotywować młodych ludzi do podjęcia nauki gry na instrumencie lub wykonywania rękodzieła. Mimo że motywacja jest ekonomiczna, pozwala ona przetrwać tradycję i umożliwia jej transmisję. „Jest to już wszystko bardziej pod turystykę, choć z drugiej strony dobrze, bo dzięki temu uczą się grać. Jak kto umie połączyć tradycję z komercją, to wtedy jest dobrze, ale jak tylko dla komercji, to jest to już zatracenie” [Trebunia-Staszela 2014: 285].

Jak wspomniano powyżej, czasami twórcy wykorzystując tradycyjne umiejętności rękodzielnicze sięgają po nowe wzornictwo. Przykładem będzie słynna już bielizna z Koniakowa czy modne etui do telefonów i laptopów z motywami ludowego haftu. Sami rękodzielnicy zauważają jednak, że umiejętności techniczne, niezbędne do ich wykonania, są takie same, jak do produkcji serwety albo obrusu. Zmianie ulega wzór. W czasie badań często spotykałam się z opinią, iż z technicznej perspektywy nie ma różnicy między wykonywaniem serwety i wzoru współczesnego. Nauczenie się pewnej techniki pozwala na lawirowanie między wzorami tradycyjnymi a nowymi formami przygotowanymi dla współczesnego odbiorcy. Różnica polega na tym, że produkty przeznaczone na rynek turystyczny w formie pamiątek są przede wszystkim mniejsze, stąd wynika ich szybsze wykonywanie. Zdaniem Magdaleny Banaszekiewicz pamiątka to „miniatura rzeczywistości” oraz „materialna forma zjawiska niematerialnego” [Banaszekiewicz 2012: 175–176], dlatego powinna odzwierciedlać umiejętności i kunszt rękodzielnika. Niektórzy twórcy są dumni z tego, że

obok odtwarzania ciągle tradycyjnych wzorów mogą stworzyć coś nowego i oryginalnego. To pozwala im wykazać się kreatywnością, dzięki której, w ich odczuciu, przestają być odtwórcami, a mogą być uznawani za prawdziwych twórców. Jest to także ich sposób na aktywne uczestniczenie w kulturze, sprzeciw wobec skonwencjonalizowanym formom i wzorcom [Brzezińska 2009: 167].

### **Bobowa: turystyka i rękodzieło**

Bobowa – niewielkie miasteczko w Małopolsce, w powiecie gorlickim – znane jest przede wszystkim osobom zainteresowanym koronkarstwem. To niespełna trzytysięczne miasto słynie z wyrobu koronki techniką klockową, polegającą na krzyżowaniu, przekręcaniu i przeplataniu nitki nawiniętych na specjalne klocki – podłużne szpulki – przymocowane na wałki [Bezielich 1997: 89]. Nie wiadomo dokładnie, kiedy i kto nauczył bobowskie kobiety tej umiejętności. Sami mieszkańcy uważają, że koronka jest produkowana w Bobowej od zawsze. W XIX wieku miejscowa dziedziczka rozpowszechniła te umiejętności, ucząc bobowianki koronkarstwa [Kroh 2014: 17]. W 1866 roku fakt istnienia tradycji koronkarskich w Bobowej opisał w wychodzącym we Lwowie „Dzienniku Literackim” Szczęśny Morawski. W czasach Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej koronkarki-chałupniczki dostarczały swoje wyroby do powołanej w 1949 roku Spółdzielni „Koronka” i Cepelii. Umiejętności rękodzielnicze były przekazywane instytucjonalnie, w działającej od 1899 roku Zawodowej Szkole Koronkarskiej (od 1950 roku jako Państwowa Zasadnicza Szkoła Koronkarska) oraz nieformalnie, w rodzinach.

Klasa koronkarska działała w Zespole Szkół Zawodowych w Bobowej do 1999 roku, kiedy to zamknięto ją z powodu braku zainteresowania wśród młodzieży. Był to bezpośredni skutek rozwiązania Spółdzielni „Koronka”, potencjalnego pracodawcy absolwentów specjalizacji koronkarskiej. Po likwidacji klasy zabrakło instytucji, która wspomagałaby przekazywanie miejscowego dziedzictwa kolejnym pokoleniom. W takiej sytuacji potrzebna była inna organizacja, która wzmocniłaby przekaz tradycji. Zadania tego podjęli się pracownicy Centrum Kultury i Promocji Gminy Bobowa oraz członkowie powołanego do życia w 1994 roku Stowarzyszenia Twórców



czości Regionalnej. Zarówno Centrum, jak i Stowarzyszenie organizują kursy koronkarskie w Bobowej, dla mieszkańców miasta i gminy, ale też w innych regionach Polski: „Zawsze uważałem, że po pierwsze szkolić. Edukacja. Skoro nie ma klasy – kursy. Skoro jest z kim, to z dziećmi na początku” [prezes Stowarzyszenia Twórczości Regionalnej, Bobowa, pow. gorlicki, woj. małopolskie, lipiec 2014]. Kursy zaczęły prowadzić także niektóre rękodzielniczki. Jedna z nich otworzyła gospodarstwo agroturystyczne „Koronkarnia”, w którym oferuje kursy koronkarskie. Jej działalność łączy w sobie turystykę z nauką rękodzieła tradycyjnego, i cieszy się zainteresowaniem turystów z Polski oraz z zagranicy (Wielkiej Brytanii, Japonii, Hiszpanii). Aby zachęcić mieszkańców gminy do kultywowania dziedzictwa, a także by dać im możliwość pokazania swoich umiejętności rękodzielniczych, od lat dziewięćdziesiątych XX wieku zaczęto organizować konkursy, które z czasem, w 2000 roku, przekształciły się w organizowany do dziś Międzynarodowy Festiwal Koronki Klockowej [Brzezińska 2010: 276].

Festiwal ten przyciąga z całego świata turystów zainteresowanych rękodziełem, szczególnie koronką klockową. Na kolejną edycję, w październiku 2015 roku, do Bobowej przyjechały reprezentacje dwunastu krajów Europy. Oprócz tego małopolskie miasteczko gościło także polskich turystów. Festiwal cieszy się stosunkowo dużym zainteresowaniem, chociaż nie jest imprezą masową. Tym, co wyróżnia przybywających na niego turystów jest zainteresowanie rękodziełem, w szczególności koronką klockową<sup>2</sup>. W czasie festiwalu organizowane są pokazy twórczości, mody, warsztaty, wystawy i wykłady. Ogłaszane są także wyniki konkursu koronkarskiego. Na potrzeby turystów otwarto w Bobowej sklep z koronkami oraz materiałami niezbędnymi do ich wyrobu<sup>3</sup>. Proponowane w sklepie produkty są różnorodne: od niewielkich i niedrogich form (gwiazdki, zajączki), do bardziej skomplikowanych i droższych serwet oraz obrusów. Z Bobowej

---

2 Do Bobowej przyjeżdżają jednak nie tylko turyści nastawieni na rękodzieło tradycyjne, lecz również pozostali, zwiedzający okolice. Szczególnie, że Bobowa jest nie tylko stolicą polskiej koronki klockowej, ale dawniej była również ważnym centrum chasydyzmu. Do dziś pielgrzymują tam wyznawcy judaizmu.

3 Działa on także jako sklep internetowy.

można także wysłać kartę pocztową z motywem koronki. W Centrum Kultury i Gminy Bobowa stworzono galerię, w której prezentowane są wyroby rękodzielnicze mieszanek Bobowej, a zatrudniona w Centrum koronkarka może zaprezentować swoje umiejętności zainteresowanym. Od 2008 roku na płycie rynku stoi fontanna przedstawiająca koronkarkę przy pracy (powszechnie nazywaną przez bobowian Zosią), a w 2015 roku na ścianie Centrum Kultury odsłonięto mural z motywem bobowskiej koronki. Z inicjatywy przedstawicielki młodego pokolenia koronkarek planowane są także działania mające na celu zebranie starych wzorów od mieszanek miasta i okolicy, w celu ich odtworzenia i zaprezentowania na wystawie:

Chcę odzyskać stare wzory, tutaj z Bobowej, bo panie mają przepiękne wzory. One mają wzorniki w szafach schowane, nie chcą ich dać, ale mają i są to wzory, które myszy zjadają, wyglądają nieraz strasznie. [...] I mam nadzieję, że dadzą mi te wzory, ja przeprowadzę cykl zajęć, żeby odrysować te wzory, zachować je. Później postaram się jakoś je przekonać, żeby mi dały oryginały, oprawić je w ramy i zrobić z nich wystawę, a z tych przerobionych wzorów wydać taki album z opisem wszystkich wzorów bobowskich, tradycyjnych. Żeby to nie zginęło [koronkarka, Bobowa, pow. gorlicki, woj. małopolskie, lipiec 2014].

Umiejętności i tradycja wyrobu koronki klockowej są istotne dla lokalnej społeczności. Jak pokazują daty opisanych wyżej przedsięwzięć, są one stosunkowo niedawne. Bobowa i jej mieszkańcy identyfikują się z tradycjami koronkarskimi, które pomagają tworzyć poczucie wspólnoty. Mimo iż od ponad piętnastu lat w lokalnej szkole nie istnieje klasa koronkarska, przekaz umiejętności rękodzielniczych jest żywy, a nauka dobrowolnie podejmowana. W czasie badań rozmawiałam między innymi z uczniem szkoły podstawowej, którego mama zapisała na kurs koronkarski na jego prośbę. Jednak przekaz tradycji nie odbywa się wyłącznie instytucjonalnie, lecz również nieformalnie, w rodzinach. Zatem transmisja międzypokoleniowa jest żywa.

Turystyka w Bobowej wydaje się nie wpływać negatywnie na stan niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Zewnętrzne zainteresowanie miejscowym rękodzielnictwem poskutkowało większym przywiązaniem do

tradycji, zaczęto podejmować wiele działań na rzecz jej kultywowania i promowania. Przedsięwzięcia te są zarówno inicjatywami odgórnymi, inicjowanymi przez władze lokalne, ale także – a może przede wszystkim – przez społeczność lokalną, skupioną w Stowarzyszeniu Twórczości Regionalnej. Jego członkowie chcą chronić i przekazywać umiejętności koronkarskie kolejnym pokoleniom oraz promować je zarówno w Polsce, jak i na świecie. Dlatego też w ostatnim czasie podjęli kroki, których efektem ma być wpisanie bobowskiej koronki klockowej na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO*.

### Podsumowanie

Główny tematem artykułu jest relacja między niematerialnym dziedzictwem kulturowym a turystyką. Wzmożony ruch turystyczny może skutkować negatywnymi konsekwencjami. Najczęściej obawa skierowana jest w stronę utowarowienia, schematyzacji i uproszczenia dziedzictwa. Obawy te nie są bezzasadne. Jednak, jak pokazują badania prowadzone wśród twórców ludowych, wielu z nich nie traktuje rzemiosła i rękodzieła tradycyjnego jako podstawowej formy zarobku i przyznaje, że jest to pasja, nieopłacalna z ekonomicznego punktu widzenia. Mimo iż niektóre produkty dostosowują oni do gustu odbiorcy, to równie ważne jest dla nich ich własne poczucie estetyki.

Istotą *Konwencji w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO* z 2003 roku jest jego ochrona, co nie oznacza, iż ma być ono zachowane w niezmienionym stanie. Wraz z przekazem dokonuje się modyfikacja treści, jednak szczególnie istotny jest emocjonalny stosunek członków kultywującej je wspólnoty oraz wartość symboliczna. Łączy się to z koncepcją autentyczności konstruktywistycznej i gorącego sposobu jej uwiarytelniania. Z tej perspektywy istotą uwiarytelniania dziedzictwa nie jest jednorazowe stwierdzenie jego autentyczności przez zewnętrzny autorytet, lecz proces ciągłego i wielokrotnego jej potwierdzania poprzez kultywowanie.

Przykładem społeczności, w której tradycje twórcze są nadal przekazywane z pokolenia na pokolenie, zarówno za pomocą instytucji kulturalno-oświatowych, jak i wewnątrz rodzin, jest Bobowa. To małe miasteczko,

w którym od 2000 roku organizowany jest Międzynarodowy Festiwal Koronki Klockowej, przyciągający szczególnie turystów zainteresowanych rękodziełem i koronkarstwem, a także innych, którzy odwiedzają region. Podejmowane tam działania nie są jednak motywowane wyłącznie czynnikami turystycznym, mimo że są atrakcjami turystycznymi. Inicjowane są z myślą o samych mieszkańcach Bobowej i okolic, którzy identyfikują się z tradycjami koronkarskimi miasta, budując na ich podstawie własne poczucie tożsamości.

## Bibliografia

### Adamowski Jan, Smyk Katarzyna

**2013:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka*. [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 9–17.

### Banaszkiewicz Magdalena

**2011:** *Pamiętki turystyczne – w poszukiwaniu tożsamości*. „Turystyka Kulturowa”, nr 4, s. 4–16.

**2012:** *Pamiętki turystyczne – miniatura czy karykatura dziedzictwa kulturowego?* „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 12, s. 167–178.

### Bauman Zygmunt

**1994:** *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.

### Bazielch Barbara

**1997:** *Koronkarstwo*. [W:] *Piękno użyteczne czy piękno ginące. Informator o realizacji programu Ministerstwa Kultury i Sztuki „Ginące Zawody”*. Red. B. Kopczyńska-Jaworska, M. Niewiadomska-Rudnicka. Łódź, s. 89–102.

### Błachowski Aleksander

**1974:** *Skarby w skrzyni malowanej, czyli o sztuce ludowej inaczej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

### Boorstin Daniel

**1992:** *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*. Nowy Jork: Vintage Books.

### Brzezińska Anna Weronika

**2009:** *Specjaliści od kultury ludowej?* „Nauka”, nr 3, s. 155–172.

- 2010:** *Wakacje z koronką. Oferta kształcenia w zakresie rękodzieła (wybrane przykłady).* [W:] *Handmade. Praca rąk w postindustrialnej rzeczywistości.* Red. M. Krajewski. Warszawa, s. 272–278.
- 2013:** *Reifikacja dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO z 2003 roku.* „Nauka”, nr 1, s. 109–128.
- 2014:** *Różne światy kultury ludowej – perspektywa teoretyczna a działania praktyczne.* [W:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki.* Red. B. Fatyga, R. Michalski. Warszawa, s. 133–154.
- Brzezińska Anna Weronika, Jełowicki Arkadiusz, Mielewczyk Wojciech**
- 2015:** *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej.* T. 1. *Założenia, metodyka, cele.* Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczo w Szreniawie.
- Buchowski Michał**
- 2014:** *„Mały Wielki Człowiek”: Józef Burszta i związane z nim zagadki badawcze.* [W:] *Od etnografii wsi do antropologii współczesności. Tom dedykowany pamięci Profesora Józefa Burszty w setną rocznicę urodzin.* Red. W. Dohnal. Poznań, s. 127–138.
- Buczkowska Karolina**
- b.d.:** *Czy możliwa jest etyczna turystyka kulturowa? „Post-turysta”.* <http://post-turysta.pl/artypkull/czy-mozliwa-jest-etyczna-turystyka-kulturowa> [ostatni dostęp: luty 2015].
- Buczkowska Karolina, Malchrowicz-Moško Ewa**
- 2012:** *Etyczne dylematy turystyki kulturowej.* „Turystyka Kulturowa”, nr 12, s. 42–55.
- Bukraba Izabella**
- 1990:** *Kultura ludowa na co dzień.* Warszawa: Instytut Kultury.
- Burszta Józef**
- 1970:** *Folklorizm w Polsce.* [W:] *Folklor w życiu współczesnym. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej w Poznaniu w 1969.* Red. B. Linette. Poznań, s. 9–29.
- Burszta Wojciech**
- 1989:** *Od folkloru lokalnego do „postfolklorizmu” narodowego.* „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3, s. 158–164.
- 2001:** *Asterix w Disneylandzie. Zapiski antropologiczne.* Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- 2008:** *Kultury ludowej już nie będzie. Rozmawiał Łukasz Grzymisławski.* „Gazeta Wyborcza”, 8–9 marca, s. 11.

**2009:** *Od mowy magicznej do szumów popkultury*. Warszawa: Wydawnictwo SWPS „Academica”.

**Cohen Eric, Cohen Scott**

**2012:** *Authentication: Hot and Cool*. „Annals of Tourism Research”, no 39 (3), pp. 1259–1314.

**Hoffman Beata**

**2012:** *Turystyka etniczna a doświadczenie kulturowej inności*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, t. 12, s. 153–166.

**Isański Jakub**

**2005:** *Autentyczność przyjemności. Autentyczność pamiętki turystycznej*. [W:] *Kultura przyjemności. Rozważania kulturoznawcze*. Red. J. Grad, H. Mamzer. Poznań, s. 131–144.

**Janczak Katarzyna, Patelak Krzysztof**

**2014:** *Uczestnictwo Polaków w wyjazdach turystycznych w 2013 roku* Łódź. <http://www.msport.gov.pl/statystyka-turystyka/uczestnictwo-polakow-w-wyjazdach-turystycznych-w-2013-roku> [ostatni dostęp: grudzień 2015].

**Jasiewicz Zbigniew**

**2013:** *Przedmiot i funkcje Konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Spojrzenie etnologa*. [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 51–64.

**Korduba Piotr**

**2013:** *Ludowość na sprzedaż. Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego, Cepelia, Instytut Wzornictwa Przemysłowego*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, Narodowe Centrum Kultury.

**Kowalczyk Andrzej**

**2008:** *Współczesna turystyka kulturowa*. [W:] *Turystyka kulturowa. Spojrzenie geograficzne*. Red. A. Krawczyk. Warszawa, s. 36–49.

**Kroh Antoni**

**2014:** *Wesołego Alleluja Polsko Ludowa, czyli o pogmatwanych dziejach chłopskiej kultury plastycznej na ziemiach polskich*. Warszawa: Wydawnictwo „Iskry”.

**Kruczek Zygmunt**

**2009:** *Między atrakcją a pułapką turystyczną. Dylematy turystyki kulturowej XXI wieku*. [W:] *Kultura i turystyka, razem ale jak*. Red. A. Stasiak. Łódź, s. 71–80.

**MacCannell Dean**

**2002:** *Turysta. Nowa teoria klasy próżniaczej*. Przeł. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA.

**Malewska-Szałygin Anna**

**2014:** *Kultura ludowa – aktualność pojęcia*. [W:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*. Red. B. Fatyga, R. Michalski. Warszawa, s. 69–70.

**Mikos von Rohrscheidt Armin**

**2008:** *Turystyka kulturowa. Fenomen, potencjał, perspektywy*. Gniezno: Kul-Tour.pl.

**Mokras-Grabowska Justyna**

**2009:** *Możliwości rozwoju turystyki kulturowej obszarów wiejskich w Polsce*. „Turystyka Kulturowa”, nr 1, s. 14–31.

**Moszyński Kazimierz**

**1958:** *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*. Warszawa: Instytut Historii Nauki Polskiej Akademii Nauk.

**Nowacki Marek**

**2013:** *Jakość i autentyczność: czy jedno wyklucza drugie?* [W:] *Kultura i turystyka – miejsca spotkań*. Red. B. Krakowiak, A. Stasiak, B. Włodarczyk. Łódź, s. 9–28.

**Ossowski Stanisław**

**1966:** *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

**Pabian Barbara**

**2014:** *Folklorizm i mistyfikacja w kulturowej działalności gospodarstw agroturystycznych – nieformalny sposób przekazywania wiedzy o kulturze ludowej*. „Turystyka Kulturowa”, nr 9, s. 32–45.

**Przewoźny Witold**

**2014:** *Jakie są współczesne przejawy kultury ludowej? Fragmenty wywiadu przeprowadzonego przez Justynę Dobrowińską i Dorotę Płuchator*. [W:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*. Red. B. Fatyga, R. Michalski. Warszawa, s. 39–40.

**Raport o Stanie...**

**2013:** *Raport o Stanie Gospodarki Turystycznej w latach 2007–2011*. Warszawa: Ministerstwo Sportu i Turystyki.

**Ratajski Sławomir**

- 2013:** *Koncepcja ochrony dziedzictwa niematerialnego w Konwencji UNESCO.* [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona.* Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 21–34.

**The Tourist Image...**

- 1996:** *The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism.* Ed. T. Selwyn. Chichester–New York: Wiley.

**Smolińska Teresa**

- 1999:** *Współczesna twórczość ludowa. Zastój czy rozwój?* [W:] *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Profesor Dorocie Simonides.* Red. T. Smolińska. Opole, s. 361–367.
- 2014:** *W kręgu inspiracji badawczych Profesora Józefa Burszty: od folkloru do folklorizmu.* [W:] *Od etnografii wsi do antropologii współczesności. Tom dedykowany pamięci Profesora Józefa Burszty w setną rocznicę urodzin.* Red. W. Dohnal. Poznań, s. 203–234.

**Sulima Roch**

- 1992:** *Słowo i etos. Szkice o kulturze.* Kraków: Zakład Wydawniczy FA ZMW „Galicja”.

**Szacki Jerzy**

- 2011:** *Tradycja.* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

**Szpilka Kuba**

- 2014:** *Lud tatrzański.* [W:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki.* Red. B. Fatyga, R. Michalski. Warszawa, s. 223–250.

**Szpociński Andrzej**

- 2007:** *O współczesnej kulturze historycznej Polaków.* [W:] *Przemiany pamięci społecznej a teoria kultury.* Red. B. Korzeniowski. Poznań, s. 25–42.

**Tradycja wynaleziona**

- 2008:** *Tradycja wynaleziona.* Red. E. Hobsbawm, T. Ranger. Przeł. M. Godyń, F. Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

**Trebusia-Staszek Stanisława**

- 2014:** *Współczesne oblicza kultury regionalnej Podhala.* [W:] *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki.* Red. B. Fatyga, R. Michalski. Warszawa, s. 251–288.

**Taylor John**

- 2001:** *Authenticity and Sincerity in Tourism.* „Annals of Tourism Research”, no 28, pp. 7–26.



**Waliński Michał**

- 1977:** *Folklor i folklorystyka. Uwagi na marginesie definicji.* „Literatura Ludowa” nr 4/5, s. 3–26.
- 1987:** *Lubelska rozmowa o folkloryzmie* (głos w dyskusji). „Literatura Ludowa”, nr 4/6, s. 87–92.

**Wieczorkiewicz Anna**

- 2003:** *Prawdziwe pamiątki: kwestia autentyczności w antropologii turystyki.* „Kultura i Społeczeństwo”, nr 2, s. 145–177.

**Strony internetowe**

- <http://niematerialne.nid.pl/> [ostatni dostęp: luty 2015].
- <http://www.koronkarnia.eu/> [ostatni dostęp: grudzień 2015].
- <http://stroje.ptl.info.pl/> [ostatni dostęp: maj 2016].
- <https://www.wtcc.org//media/files/reports/economic%20impact%20research/countries%202015/poland2015.pdf> [ostatni dostęp: styczeń 2016].

## Artur Trapszyc Muzeum Etnograficzne w Toruniu

### Nazwy miejscowe – przekaz i świadectwo rzeczywistości kulturowo-historycznej. Ochrona, eksploracja, upowszechnianie

**Streszczenie:** W *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego* mocno podkreśla się rolę ustnego przekazu. Wśród wymienionych elementów niematerialnego dziedzictwa pominięto jednak toponimy – nazwy o historycznych treściach, tak kulturowych, jak topograficzno-przyrodniczych. Nie oznacza to jednak, że nie podlegają one ochronie. Nazwy terenowe i urbanonimy zasługują na zainteresowanie antropologa kultury, historyka i muzealnika, nie tylko jako obiekty badań, ale jako źródła historyczne wymagające takiej samej troski, jak inne zabytki.

W artykule zwracam uwagę na nazwy Torunia, miasta wpisanego na *Listę Światowego Dziedzictwa Kulturowego i Naturalnego UNESCO*, oraz na nazwy kilku podtoruńskich wsi. Wybór ten ma na celu wskazanie na potrzebę ochrony nazw zabytkowych, a także na konieczność przywrócenia nazw wyrugowanych z nomenklatury oraz powołania toponimów funkcjonujących w mowie potocznej.

Moje refleksje są wynikiem badań, jakie prowadzę w ramach pracy w Muzeum Etnograficznym w Toruniu. Mają one charakter interakcji z miejscową społecznością, działaczami lokalnych towarzystw i urzędnikami. Doświadczenia wyniesione z tych kontaktów dowodzą, że świadomość wartości historycznej nazw miejscowych oraz znajomość prawa o ochronie zabytków są u nas wciąż bardzo niskie. Stąd i potrzeba działań antropologów kultury. Nie chodzi jednak tylko o odkrywanie toponimów i tworzenie katalogu nazw zabytkowych, ale o edukację, którą możemy prowadzić w dialogu z naszymi rozmówcami.

**Słowa kluczowe:** niematerialne dziedzictwo kulturowe, toponimy, nazwy terenowe, urbanonimy, Toruń

**Place names as an expression of historical and cultural reality.  
Protection, exploration, popularisation**

**Abstract:** The *UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage* strongly emphasises the role of oral tradition. However, among the

elements of intangible heritage which it mentioned, toponyms– names of historic, cultural and topographic/natural content – were omitted. This does not mean that they are not under protection. Place names and urbanonyms deserve attention of cultural anthropologists, historians and museologists, not only as research objects, but also as historical sources requiring the same care as other monuments.

In the article I concentrate on the names of Toruń, a city included in the *UNESCO World Heritage List*, and the names of several villages near Toruń. This choice is aimed at presenting the problem of protecting historic names, the necessity of restoring the names eradicated from terminology and assigning toponyms used in colloquial speech.

My reflections are the result of research carried out as part of my work in the Ethnographic Museum in Toruń. It is based on interaction with members of the local community, activists of local organisations and officials. The experiences gained from these contacts prove that the awareness of the value of historic place names and the knowledge of the law on the preservation of historic monuments are still very low. Hence the need for cultural anthropologists' work. However, it should involve not only discovering toponyms and creating a catalogue of historic names, but also education, which can be provided in the dialogue with our interlocutors.

**Key words:** intangible cultural heritage, toponyms, place names, urbanonyms, Toruń

Uwaga i wrażliwość intelektualna badacza kultury, początkowo rejestrująca to, co widoczne, dosłowne i oczywiste, z czasem koncentruje się na problemie, faktach i zjawiskach spoza pierwszego planu, ukrytych pod powierzchnią, niewyraźnych lub zapomnianych. To zaciekawienie, baczne wyglądanie, a nie samo patrzanie, różni wnikliwego eksploratora od przeciętnego obserwatora świata, jest warunkiem ujawnienia tego, czego „nie ma”, co znalazło się poza bezpośrednim doświadczeniem, uległo rozpadowi, zaginęło, zostało porzucone lub zapomniane. Nie chodzi tu tylko o metafizykę, symbol czy „osobliwość” natury religijnej lub światopoglądowej, ale też o zjawiska bardziej prozaiczne, choć tak samo niematerialne. Należą do nich, funkcjonujące w sferze języka, nazwy miejscowe, które zaliczamy do form opisu świata, świadectwa rzeczywistości kulturowo-histerycznej, przekazu wiedzy i pamięci.

Badanie tego wielkiego zasobu, będące domeną onomastyki, a ściślej toponomastyki, jest w dużej części odczytywaniem i rozszyfrowaniem

historii, odkrywaniem minionego obrazu miejsc, zjawisk i faktów. Nazwami miejscowymi interesują się jednak nie tylko językoznawcy (onomasty). Toponimia jest również źródłem wiedzy dla geografów, etnografów, historyków i regionalistów, poszukujących związków nazw z historią osadnictwa, jak i ich odniesieniem do współczesności. Przykładów tego typu eksploracji, szczególnie obejmujących mikrotoponimię miast i wsi, która mnie tu interesuje najbardziej, jest bardzo dużo. Wystarczy wymienić choćby badania nad nazwami ulic i placów miejskich (urbanonimia) [Handke 1970]<sup>1</sup>, hydronimami [Jakus-Borkowa 1993; Kowalik 1974] czy nazwami pól, nie mówiąc już o samych nazwach miejscowości, dzielnic lub części wsi<sup>2</sup>. Wyniki tych badań, choć nie zawsze jednoznaczne, umożliwiają rekonstrukcję nie tylko dawnego krajobrazu, ale też fauny i flory określonego obszaru [Górniewicz 1977]. Nazwy miejscowe mogą być także świadectwem pobytu grup etnicznych i narodowych, które pozostawiły swój ślad w hydronimii, uznawanej przez lingwistów za najtrwalszy zapis o charakterze etnogenetycznym [Górniewicz 1978; Popowska-Taborska 1989]. Człowiek bowiem „[...] od zarania dziejów nazywa siebie i ziemię. Jest to niezbędne dla orientacji życiowej i spontanicznie płynące z wewnętrznego nakazu nazywania przedmiotów, zjawisk, terenu, osób” [Rospond 1960: 5].

Mimo że dokonania onomastyki polskiej, której początki sięgają drugiej połowy wieku XIX, są niezwykle bogate [Taszycki 1960], nadal odnotowujemy kolejne odkrycia w tej dziedzinie. Nazwy przecież nieustannie powstają, a jest to proces spontaniczny i planowy. Ciągłe mamy do czynienia z toponimami dotąd nigdzie niezapisanymi lub zapomnianymi, za to funkcjonującymi w przekazie ustnym. Tropienie ich, to zatem zajęcie potrzebne i pożyteczne. Warto tu przywołać słowa Kazimierza Moszyńskiego, który jako jeden z pierwszych zwrócił

1 Tam też bogata literatura przedmiotu.

2 Spośród nich wymieńmy badania dotyczące nazw tzw. wsi służebnych, rzemieślniczych i zawodowych [Domański 1974] lub biorących swe miano od imion [Rogowska-Cybulska 2014]. Toponimia wsi od dawna interesuje regionalistów. Jedną z ostatnich publikacji na ten temat, to książka Z.P. Szewczyka, *O pochodzeniu nazw miejscowych Gminy Podegrodzie i okolic* [Szewczyk 2009].

uwagę na konieczność badań etnograficznych w tym zakresie. We wstępie do sporządzonego w połowie lat dwudziestych ubiegłego wieku *Kwestionariusza w sprawie nazw topograficznych* pisał:

[...] odwieczne te [...] nazwy ulegają dziś zapomnieniu dosłownie z dnia na dzień, ginąc bezpowrotnie, przeto ostatnie już chwile, by przystąpić do skrzytęnego zapisywania tego, co z nich jeszcze pozostało. [...] przeszłość Polski odsłaniają nam nie tylko badania historyczne i archeologiczne, lecz również – i to w sposób zupełnie niezastąpiony – dociekania nad nazwami rzek i potoków, jezior i moczarów, łąk i pól, uroczysk leśnych, gór itd., itd. [Moszyński 1959: 356–357].

Znaczenie nazw, w tym także antroponimów, jako źródeł, świadectw i „pomników historii”, środowiska naukowe doceniły więc bardzo wcześnie. Stąd i w pracach etnograficznych, choćby Jana Stanisława Bystronia [Bystroń 1935: 89–160] czy Jana Karłowicza [Karłowicz 1887], od dawna poświęcano im sporo uwagi. Jednym z przykładów rejestrowania nazw wodnych, w tym wypadku toni na jeziorach i Bałtyku, mogą być z kolei monografie z dziedziny rybołówstwa<sup>3</sup>. Świadectwa zainteresowania toponimią odnajdujemy również w wielu innych publikacjach, zwłaszcza historycznych<sup>4</sup>. Ta niekwestionowana wartość tkwiąca w hydronimach, choronimach czy oronimach, przyczyniła się do tworzenia rozmaitych programów naukowych. Ich celem była intensyfikacja i ukierunkowanie działań w odniesieniu do konkretnych regionów, państw lub miast oraz nazw poszczególnych toponimów. Do programów takich zaliczyć można na przykład badania hydronimii słowiańskiej, polskiej, germańskiej i europejskiej [Borek 1984, 1989; Jakus-Borkowa 1993; Rymut 1989].

Wydawałoby się więc, że od uznania walorów źródłowych nazewnictwa już tylko krok do potraktowania go jak zabytku zasługującego na ochronę prawną. O ile nazwy miejscowości oraz nazwy geograficzne,

3 Jest to np. *Rybołówstwo Jezior Trockich* [Znamierowska-Prüfferowa 1930: 62–67] i monografia nadmorskiej wsi Rewa [Ropelewski 1962: 100–112].

4 Warto tu wskazać na zainteresowania historyków etymologią nazw miast i wsi oraz nazwami urbanonimów. Badaczy działających na tym polu jest tak dużo, że nie sposób tu o wszystkich nawet wspomnieć (m.in. F. Piekosiński, K. Tymieniecki, K. Mikulski, K. Modzelewski).

poza przypadkami związanymi ze zmianą przynależności państwowej danego obszaru<sup>5</sup>, na ogół broniły się same, to dużo gorzej przedstawiał się problem urbanonimów. Nazwy ulic, placów i dzielnic były i są nadal narażone na częste przeobrażenia i to nie jedynie z przyczyn natury dziejowej, a z powodu dość swobodnego ich traktowania przez urzędników i władze lokalne [Handke 2005: 181–182; Kołodziejczyk 2013: 185]. Tym samym wiele nazw historycznych, utworzonych spontanicznie (głównie przez samych mieszkańców) z motywacji realnoznaczeniowej i informacyjnej, a podlegających pod kryterium nieformalnego (do czasu) zabytku przeszłości, zostało zastąpionych eponimami. Przy ich powstaniu kierowano się kryterium pamiątkowym, prestiżowym, koniunkturalnym lub politycznym, zwłaszcza w latach po drugiej wojnie światowej. Nastąpiło więc przesunięcie pozycji nazw własnych od funkcji oznaczania, deskrypcji, czyli dokumentowania rzeczywistości, do funkcji symbolicznej [Handke 2005: 186]. Przy wyborze nazw ulic, zwłaszcza w bliższych nam czasach, coraz większe znaczenie miało kryterium estetyczne.

Wobec takiego nurtu zmian powstało zagrożenie eliminacji wartościowych urbanonimów, przy równoczesnym ignorowaniu tradycyjnych nazw zwyczajowych, które funkcjonowały „poza planem”, tylko w mowie potocznej. Stało się to powodem podjęcia działań na rzecz zachowania takiego nazewnictwa. Pierwszym aktem prawnym regulującym tę sprawę była *Ustawa o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami z 23 lipca 2003 roku* (Dz.U. z 2003 r., nr 162, poz. 1568), mówiąca o ochronie nazw geograficznych, historycznych lub tradycyjnych nazw obiektu budowlanego, placu, ulicy czy jednostki osadniczej [Dobosz 2005: 233; Handke 2005: 179–192]. Warto podkreślić, że w tym akcie ustawodawczym znajdujemy odniesienie do definicji zawartej w *Międzynarodowej Karcie Ochrony Miast Historycznych*, ogłoszonej już w 1987 roku w Waszyngtonie przez Międzynarodową Radę Ochrony Zabytków i Miejsc Historycznych (ICOMOS). Głosi ona, że ochronie prawnej podlegają „zespoły elementów materialnych i duchowych, pod którymi kryją się historyczne nazwy przestrzeni miasta, jako wartości

5 Dobitym przykładem są zmiany nazw miejscowości po drugiej wojnie światowej na obszarach Polski, Niemiec i zachodnich republik dawnego ZSRR.

odnoszące się do jego struktury i stanowiące o jego autentyczności” [Kłosek-Kozłowska 2005: 53–54].

W związku z tym, ratyfikowaną przez Polskę w 2011 roku Konwencję UNESCO, regulującą sprawę ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego<sup>6</sup>, w pewnym sensie można uznać za zwieńczenie wcześniejszych działań i nawiązanie do przytoczonych tu aktów prawnych<sup>7</sup>. Odnoszą się one przecież do „zespołu duchowych elementów” kultury, a więc do dziedzictwa niematerialnego, jakim są tradycje ustne, czyli przekazywane w ten sposób nazwy geograficzne i miejskie oraz – w szerszym pojęciu – osadnicze. Zawarta w art. 2. Konwencji definicja nie mówi wprawdzie o nich literalnie, choć pod pojęciem „przekazy ustne” (jeden z elementów niematerialnego dziedzictwa) mogą kryć się, przynajmniej domyślnie, także nazwy miejscowe. Nazw nie wymieniono też w formularzu wniosku na *Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, sporządzoną przez specjalny zespół powołany przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. W punkcie 1.4. formularza, który miał być odniesieniem zawartej w Konwencji definicji do specyfiki Polski, czytamy, że dziedzictwo to przejawia się między innymi w takich tradycjach i przekazach ustnych jak bajki, przysłowia, pieśni, oracje, opowieści wspomnieniowe i wierzeniowe, historie, przemowy, lamentsy, zawołania pasterskie i handlowe [Adamowski, Smyk 2013: 11].

Powstaje zatem pytanie, czy zawarta w Konwencji idea ochrony obejmuje wyłącznie pozycje ujęte w tym dokumencie, czy zalicza do nich inne, niewymienione? Dla rozstrzygnięcia tego problemu istotne wydaje się sformułowanie „między innymi”, zamieszczone w Konwencji [*Konwencja...* rozdz. I, art. 2, pkt 2] i w krajowym formularzu. Pozwala to sądzić, że do niematerialnego dziedzictwa kulturowego można dopisać niewymienione wcześniej „artefakty”. Stąd nie wykluczałbym z niego tradycyjnego na-

6 Konwencję uchwalono 17 października 2003 r. w Paryżu podczas 32. sesji Zgromadzenia Ogólnego UNESCO. Konwencja weszła w życie 16 sierpnia 2011 r.

7 Komentatorzy podkreślają, że Konwencja z 2003 r. nawiązuje przede wszystkim do *Konwencji w sprawie ochrony światowego dziedzictwa kulturalnego i naturalnego* z 1972 r., a uzupełnia ją *Konwencja w sprawie ochrony różnorodności form wyrazu kulturowego* z 2005 r. [Jodełka 2005: 169–170; Ratajski 2013: 21].

zewnictwa, a więc nazw terenowych i miejskich, w tym makrotoponimów (nazw miast, wsi, osad, kolonii, dzielnic i osiedli). Poparciem dla takiego rozumowania może być dalsza lektura Konwencji, w której mówi się o argumentach motywacyjnych na rzecz ochrony dziedzictwa niematerialnego. Podkreśla się tu jego funkcję poznawczą wskazując, że jest ono źródłem poznania historycznej i współczesnej rzeczywistości oraz spełnia rolę „skarbnicy wiedzy” o świecie i człowieku [Adamowski, Smyk 2013: 12]. Funkcją taką z pewnością spełnia tradycyjna toponimia. Konwencja umożliwia też aktualizację *Listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, nie tylko w ramach wymienionych pozycji.

Zamieszczone tu uwagi pozostawiam do rozważenia zainteresowanym, choć nie sądzę, by kwestia przynależności tradycyjnych toponimów do kategorii niematerialnego dziedzictwa kulturowego mogła wzbudzać wątpliwości. Charakter otwarty ma natomiast pytanie, czy przynależność taka mieści się w formule Konwencji. Z jej lektury wnioskować można, że chodzi o tradycje żywe, aktywne (wręcz słyszalne i widzialne), zaliczane głównie do kategorii sztuki. Utworzona na podstawie Konwencji lista kieruje się zasadą rejestrowania i upowszechniania przejawów kultury, które, będąc wyjątkowo cenione przez społeczność lokalną, stanowią jej żywe świadectwo i są świadomie przekazywane następnym pokoleniom [Ratajski 2013: 23].

Na koniec tej części rozważań pragnę odnieść się do kwestii wspomnianego przekazu. W przypadku nazw miejscowych jest on na ogół bezrefleksyjny, a wartość historyczna toponimów rzadko bywa dostrzegana i doceniana przez środowiska lokalne. Trudno też zaliczyć je do twórczości literackiej, choć niektóre nazwy o taką kategorię się ocierają. Toponimy ludowe o wartości realnoznaczeniowej, podobnie jak język, są transmitowane niejako mechanicznie w procesie enkulturacji, bez szczególnej – poza rolą czysto informacyjną – intencji. Dopiero w przypadku ich utrwalenia na mapach, w planach i rejestrach, mogą szerzej pełnić rolę edukacyjną oraz stanowić potencjalne lub wywołane (przez badacza) źródło historyczne. W istocie przekaz taki jest raczej zapisanym w języku i pozostawionym bezwiednie śladem, lepiej lub gorzej odszyfrowanym i wprowadzonym do oficjalnego nazewnictwa. Śladem, który w procesie jego odczytywania staje



się obrazem (szkicem) rzeczywistości minionej. Nazwa stanowi nośnik pamięci, przechowuje fakty, zjawiska i zdarzenia, zwykle niedoświadczone przez tych, którzy ją stosują. Ci z kolei, poprzez jej wypowiedzianie, wciąż niejako te treści wywołują, odtwarzają i utrwalają (czasem zniekształcają). Problematyka nazewnictwa wpisuje się zatem w tak ważne i frapujące współczesną humanistykę badania nad pamięcią, a idea ochrony tego rodzaju „zapisu” jest działaniem na rzecz zachowania pamięci [Halbwachs 1969; Klein 2003; Kaniowska 2004; Skarga 2002; Zawadzki 2014].

W tej części artykułu przedstawię przykłady nazewnictwa ilustrujące zarysowane przeze mnie kategorie nazw, a następnie przyjrę się jak one funkcjonują w terenie. Obszarem moich zainteresowań jest Toruń oraz kilka podtoruńskich wsi. Interesuje mnie również przestrzeń społeczna tych terenów, a zwłaszcza postrzeganie nazw przez mieszkańców i urzędników administracji lokalnej. Prezentowane przykłady<sup>8</sup>, choć mają charakter lokalny i fragmentaryczny, oddają ogólne tendencje, zarówno jeśli chodzi o procesy nazwotwórcze, jak i zjawiska zanikania nazw. Ich dobór zakłada ukazanie problemu ochrony nazewnictwa o statusie zabytku historycznego oraz nazw o funkcji realnoznaczeniowej, nie zawsze tak kwalifikowanych. Chodzi mi również o podkreślenie konieczności rejestracji i utrwalania tradycyjnych toponimów, które funkcjonowały lub funkcjonują w mowie potocznej, a których brak na mapach, w wykazach czy rejestrach. Ten fragment artykułu przybiera miejscami charakter dokumentacyjnego wyliczenia nazw, mimo to uznałem, że warto ten zestaw przywołać. Z jednej strony świadczy on bowiem o wykonanej przez autora pracy (terenowej i gabinetowej), a równocześnie staje się literalnie dokonanym aktem przywracania pamięci, co jest spełnieniem jednego z moich głównych postulatów badawczych.

Spośród wielu klasyfikacji nazw, zwłaszcza dotyczących nazewnictwa miejskiego i jego zabytkowego statusu<sup>9</sup>, najbardziej przydatnym dla po-

---

8 Były to badania terenowe i gabinetowe realizowane przy okazji badań nad rybołówstwem i zajęciami wodnymi, które to tematy są głównym obszarem moich działań w Muzeum Etnograficznym w Toruniu.

9 Ich opracowanie znajduje się m.in. w pracy Kwiryny Handke poświęconej nazwom ulic Warszawy [Handke 1970: 51–63].

trzeb prowadzonej przeze mnie analizy, wydaje się dychotomiczny podział o charakterze historyczno-genetycznym [Handke 1970: 56–58]. Jest to podział na nazwy: A) zabytkowe i B) niezabytkowe oraz A1) historyczne i B1) współczesne. Pochodną takiej klasyfikacji będzie równoległy podział na nazwy: A2) posiadające wartość realnoznaczeniową, udokumentowaną genezę, czyli nazwy z motywacją semantyczną (podstawowe, wzorcowe, pierwotne) i B2) nie mające wartości realnoznaczeniowej, udokumentowanej genezy i bez motywacji semantycznej (pochodne, wtórne). Innymi, uzupełniającymi podziałami mogą być następujące dychotomie: A3) nazwy niepamiętkowe i B3) pamiętkowe lub A4) nazwy kulturowe i B4) niekulturowe (topograficzne, przyrodnicze). O ile grupy klasyfikacyjne AB i A1B1 niemal do siebie przylegają, to podział A2B2, choć w wielu punktach nakłada się na AB i A1B1, wykazuje już pewną rozbieżność. Rzecz w tym, że jakaś część nazw wtórnych bez wartości realnoznaczeniowej (B2), to nazwy już historyczne<sup>10</sup>. Z drugiej strony niektóre nazwy podstawowe (A2) trudno uznać za bezwzględnie zabytkowe, skoro powstają również współcześnie (kategoria B1). Podobnie jest w przypadku nazw grupy A3B3. Eponimy utrwalające wybitne jednostki (w tym jednostki zbiorowe) lub instytucje i wydarzenia, czyli nazwy pamiętkowe (B3), istotnie w większości należą do tworów współczesnych. Wśród nazw o starszym rodowodzie spotykamy jednak ulice o podobnym charakterze, mimo że są to głównie imiona świętych związane z budowłami sakralnymi. Dychotomia A4B4 ma wybitnie teoretyczny i pomocniczy charakter, bowiem zarówno nazwy kulturowe (A4), a więc opisujące działalność człowieka (wytwory, urzędnia, instytucje, podmioty społeczne i zawodowe, wybitne jednostki), jak i topograficzno-przyrodnicze (B4), występują w grupach nazw AB–A3B3.

Przedstawione tu dychotomie można uzupełnić o takie opozycje, jak nazwy ludowe (potoczne, zwyczajowe) *versus* urzędowe (oficjalne) lub nazwy wiejskie *versus* miejskie. Biorąc pod uwagę problematykę ujawniania nazw dawnych, będziemy mieli do czynienia z nazwami „ukrytymi pod powierzchnią”, a więc takimi, które wymagają licznych

10 Mankamentem podziału A1B1 jest przesuwająca się wciąż cezura czasowa współczesności. W tym wypadku należałoby ją wyznaczyć raczej na lata po drugiej wojnie światowej.

i żmudnych poszukiwań oraz z nazwami „w zasięgu ręki”, zachowanymi na planach, mapach czy w rejestrach. W związku z tym, że dychotomie te częściowo mieszczą się w wymienionych już podziałach (nazwy ludowe – wiejskie częściej mają wartość realnoznaczeniową i są nazwami „ukrytymi”, a urzędowe – miejskie są stosunkowo łatwymi do uchwycenia eponimami), będą je traktować jako dychotomie zastępcze.

Wyznaczone w ten sposób grupy nazw należy badać diachronicznie i synchronicznie. Diachronia pozwala wyodrębnić nazwy z motywacją semantyczną, czyli najstarsze i wzorcowe (A–A3), od nowszych, będących ich powtórzeniem (B–B3). Synchronia umożliwia uchwycenie stosunków ilościowych między typami nazw oraz pomaga wyznaczyć ich zasięgi [Handke 1970: 58]. W analizie nazewnictwa toruńskiego spróbuję kierować się tymi zasadami, choć nie do końca konsekwentnie. Wybór przykładów bowiem – jak o tym wspominałem – jest fragmentaryczny i skierowany na problem ochrony nazw zabytkowych oraz wartościowych pod względem historycznym i poznawczym<sup>11</sup>.

Toruń jako obiekt badań onomastycznych jest terenem interesującym, głównie ze względu na swój średniowieczny rodowód oraz położenie przy szlaku wiślanym. W związku z tym hodonomastyka Torunia i jego topografia była przedmiotem wielu badań historycznych [Jasiński 1983; Mikulski 1997]. Specyfiką miasta oraz przylegających do niego osad mogą być wielowątkowe związki z kulturą niemiecką, co ma znaczenie dla etymologii nazw. Poza tym Toruń to typowy ośrodek miejski, który uznać można za reprezentatywny w skali kraju. Blisko dwustutysięczne miasto podlega pod kategorię miasta średniego, co tę reprezentatywność niejako wzmacnia.

Obszar Torunia<sup>12</sup> składa się z dwóch zasadniczych części, oddzielonych od siebie korytem Wisły. Starsza i większa część rozpościera się na północ od rzeki, na historycznej ziemi chełmińskiej. Tutaj znajduje się zabytkowy zespół Starego Miasta, wpisany na *Listę światowego dziedzic*

11 Zagadnienie to poruszałem wcześniej w artykule zamieszczonym w czasopiśmie „Wieś Radomska” [Trapszczyk 2011: 179–188].

12 Obszar ten wynosi 115,72 km<sup>2</sup> [<http://pl.wikipedia.org/wiki/Toru%C5%84>].

ctwa kulturowego i naturalnego UNESCO. Tereny na południowym brzegu to Kujawy. Miasto dzieli się na dwadzieścia cztery dzielnice<sup>13</sup>, z których aż osiemnaście leży po północnej stronie Wisły, a sześć po stronie przeciwnej. Niektóre dzielnice posiadają wewnętrzne enklawy, co powoduje, że w sumie wydzielić można tu jeszcze więcej jednostek (osiedli). Ich miana, przeważnie o starej metryce, pochodzą od osad w pewnym okresie przyłączonych do miasta lub powtarzają nazwy historycznych przedmieść. Wśród nich na uwagę zasługują nazwy topograficzno-przyrodnicze: Glinki, Mokre, Piaski, Pod Dębową Górą, Podgórz<sup>14</sup>, Stawki i Wrzosy oraz nazwy kulturowe: Barbarka, Bielany, Bielawy, Bydgoskie Przedmieście, Chełmińskie Przedmieście, Hutowo, Jakubskie Przedmieście, Kaszczorek, Katarzynka, Rybaki, Koniuchy czy Winnica. Stare nazwy o charakterze topograficzno-kulturowym to: Przy Kaszowniku, Kozackie Góry, Kępa Bazarowa (Małpi Gaj)<sup>15</sup>.

Wszystkie wymienione nazwy, od dawna i przeważnie w niezmienionej formie<sup>16</sup>, widnieją na różnych, polskich i niemieckich mapach, figurując równocześnie w odpowiednich rejestrach i wykazach. Można więc sądzić, że zapisały się one trwale w przestrzeni miasta, a ich obecność jest niezagrożona. Należy też dodać, że powstające w ostatnich trzydziestu latach nowe osiedla, rozrastające się dzielnice i enklawy, albo te nazwy powtarzają (Wrzosy II, Rubinkowo II) lub rozwijają (Grębocin-Bielawy), albo nadają tym miejscom nazwy zupełnie nowe. Wśród nich są określenia topograficzne, na ogół wiernie oddające charakter terenu – Leśna Polana, Na Skarpie lub ogólne, nieadresowane eponimy typu Anna, Bożena, Karolina, Regina (sektory osiedla Na Skarpie). Niestety tylko niektóre toponimy odtwarzają funkcjonujące tu wcześniej nazwy (prawdopodobnie Bukowa Kępa). Inne – i to coraz częściej – mają charakter introdukcji o podłożu estetycznym, choć sprawiają wrażenie nazw topograficzno-przyrodniczych. Ilustracją takiego zjawiska mogą być osiedla Brzezina i Jar.

13 Nie są to dzielnice w sensie administracyjnym, lecz w terytorialnym.

14 Kujawskie miasteczko Podgórz wraz z kilkoma innymi osadami zostało włączone do Torunia w 1938 r.

15 Nazwa wycyzajowa Małpi Gaj odnosi się do niechlubnej historii wiślanej wyspy, na której pracowały, przepędzane z miasta, toruńskie prostytutki (zwane dawniej *Malpami*).

16 Zmiana formy tych nazw dotyczy ich zapisu, albo w języku polskim, albo w niemieckim.

Te dwa przykłady warte są szerszego omówienia, ponieważ mamy tu do czynienia z procesem zagubienia adekwatności nazwy do rzeczywistości kulturowo-historycznej i historyczno-topograficznej oraz niepożądanym, z punktu widzenia ochrony i tworzenia nazw, procederem. Miejsce, w którym znajduje się powstałe na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku osiedle domków jednorodzinnych Brzezina, było wcześniej terenem leśno-polnym. Funkcjonowało tu gospodarstwo rolne z sadem, otoczone lasem sosnowym ciągnącym się od zachodnich krańców miasta do Bydgoskiego Przedmieścia. Ten niemały obszar o nieznanej, a raczej nierozpoznanej („ukrytej pod powierzchnią”) nazwie, stanowi część Bielán. Twórcy nazwy osiedla mieli więc możliwość nawiązania do nazwy dzielnicy, do topografii (nachylenie terenu, równina), roślinności (las sosnowy, sad), ewentualnie do nazwiska (lub imienia) właściciela gospodarstwa. Przy jej tworzeniu sięgnięto jednak do sfery symboliczno-literackiej i estetycznej. Nazwa osiedla nie jest odniesieniem do zbiorowiska leśnego, a do dzieła Jarosława Iwaszkiewicza i filmu Andrzeja Wajdy „Brzezina” oraz nawiązuje do poetyki i symbolu lasu brzoźowego<sup>17</sup>, którego tu akurat nie było<sup>18</sup>. Motywacja ta jest jednak ukryta i sprzeczna z pierwszym skojarzeniem (las brzoźowy).

Do nieporozumienia dochodzi również w odbiorze nazwy osiedla Jar, powstającego na dawnym poligonie usytuowanym na północnych rubieżach miasta. Nazwa ta, rozumiana jako forma terenu, w rzeczywistości jest swobodną transformacją skrótu J.A.R., oznaczającego jednostkę Armii Radzieckiej, która stacjonowała tu w latach 1945–1991 [Spanadowski 2015]. Choć w dyskusji mieszkańców Torunia, prowadzonej także w Internecie [<http://nowosci.com.pl/323634,Czy-chcemy-miec-w-Toruniu-osiedle-z-okupantem-w-nazwie.html>], padały inne propozycje, ostatecznie nazwa ta została przyjęta. Warto zwrócić uwagę, że nie

17 Więcej na ten temat w artykule B. Mruklik [1970: 6–15].

18 Informacja uzyskana na podstawie rozmów z mieszkańcami Brzeziny.

sięgnięto ani po nazwę pobliskiej osady Lisi Ogon, ani do oddających charakter tego terenu nazw przyległych ulic Polna i Ugory.

Przykładów niedoceniań, czy wręcz lekceważenia dawnych nazw topograficzno-przyrodniczych i kulturowych oraz braku zainteresowania ich wyszukiwaniem, odnotować można więcej. W Toruniu wyrugowały je przede wszystkim eponimy upamiętniające postaci zasłużonych jednostek (najpierw Niemców, później Polaków), które zaczęły się tu pojawiać już w XIX stuleciu, a w większym natężeniu w okresie międzywojennym i w latach po II wojnie światowej. Warto zatem przypomnieć, że z mapy miasta zniknęły nazwy ulic: Dolinnej/Talstraße (Klonowica)<sup>19</sup>, Lipowej (Kościuszki), Krzywej/KrummerWeg (Rubinkowskiego), Nadbrzeżnej/Uferstraße (Bulwar Filadelfijski), Podleśnej/Waldauerstraße (Skłodowskiej-Curie). Podobnie stało się z kulturowymi nazwami ulic: Bydlęca/Viehmarktstraße (Prądyńskiego, św. Katarzyny), Kapliczna (lub Kapelmistrzowska)/Kapellenstraße (Czarlińskiego), Koszarowa/Kasernenstraße (Broniewskiego), Olejarska/Spritstraße (Olbrachta), Portowa/Hafenstraße (Popiełuszki), Rzeźnicka/Schlachthaustraße (Antczaka), Sadlarska/Smergasse (Królowej Jadwigi), Szkolna/Schulstraße (Sienkiewicza), Urzędowa/Amtstraße (Czarneckiego), Wałowa/Wallstraße (Aleje 700-lecia Torunia, Aleje Jana Pawła II, Wały gen. Sikorskiego) czy Wodna/Konductstraße (PCK)<sup>20</sup>. Ponadto znacznie skrócono topograficzne odniesienie nazw ulic: Bawarczyków (Młodzieżowa), Bielańskiej (Gagarina, św. Józefa) i Chełmińskiej (Solidarności), a inne nazwy przeniesiono w bardziej ustronne miejsca: Leśna (obecnie Słowackiego) i Parkowa (Konopnickiej). Niektóre ulice zmieniły nazwy za sprawą nieprawidłowego tłumaczenia z języka niemieckiego (Końska/Roßstraße, obecnie Różana), inne z powodu trudności z ich przekładem<sup>21</sup>.

Na szczęście mamy liczne przykłady zachowania dawnego nazewnictwa. Pomijając obszar Starego Miasta, do którego odniosę się w innym miejscu, są to przede wszystkim trakty drogowe prowadzące w kierunku najbliższego lub ważniejszego miasta. Takie swoiste kierunkowska-

19 W nawiasach podaję współczesne nazwy ulic.

20 Pomijam tu zamianę starych eponimów na nowe (np. ulica św. Anny na ul. Kopernika).

21 Np. Baumschulenweg (fragment ul. Moniuszki). Osobnym tematem są wyrugowane eponimy z kręgu kultury niemieckiej (np. Wilhelmstraße, obecnie ul. Piastowska).

zy tworzą: Szosa Bydgoska, Szosa Chełmińska, Szosa Lubicka, ulica Bydgoska, Dobrzyńska, Lubicka i Droga Starotoruńska<sup>22</sup>. Pozostałe, ale o nieco późniejszym rodowodzie to ulice: Łódzka, Olsztyńska, Poznańska, Warszawska. Są również ulice powstałe na terenie istniejących kiedyś osiedli: Dybowska, Nieszawska, Podgórska i Rudacka. Warto dodać, że liczne nazwy ulic pochodzące od miejscowości nie spełniają już takiej roli, a mają najczęściej charakter nazw pamiątkowych (choćby ulice Wileńska i Lwowska). Spośród nazw historycznych o realnoznaczeniowej, zazwyczaj topograficznej wymowie, można wymienić następujące: Droga Łąkowa, Łąkowa, Nad Zatoką, Pod Dębową Górą, Podgórska, Polna, Przy Kaszowniku, Przy Grobli, Stroma, Ugory, Wielki Rów, Zakole. Zachowane nazwy kulturowe to: Balonowa, Majdany, Ogrodowa, Rybaki, Targowa, Winnica, Wodecka Droga, Wodociągowa. Warto odnotować, że wiele nowych ulic Torunia przybiera nazwy realnoznaczeniowe. Tę pozytywną tendencję wyrażają ulice: Na Przełaj, Przy Lesie, Przy Nasypie, Przy Skarpie.

Nieco inaczej sytuacja wygląda w okolicznych wsiach, w których co najmniej od około dwudziestu lat osiedlają się liczni torunianie. Zurbanizowane osady przypominają bardziej osiedla miejskie, a drogi, do niedawna polne lub leśne, stały się, obłożonymi gęstą zabudową, ulicami. Ich nazwy to najczęściej sztucznie tu wprowadzone eponimy lub hodonimy z bardzo różnych kategorii. Z reguły nie uwzględniają one nazw starych (ukrytych „pod powierzchnią”), jakich tu zresztą się nie poszukuje i nie rejestruje, a te, które w jakiś sposób nawiązują do miejscowej topografii i szaty roślinnej są zbieżnością przypadkową. Pojawiają się też nazwy kuriozalne, jak choćby ulica Gwiazdzista i Fantazyjna w Kaszczorku, Nostalgiczna i Relaksowa w podtoruńskiej Złotorii czy Kon-Tiki w Lulkowie. Ta ostatnia nadana została z inicjatywy członków miejscowego Stowarzyszenia Odkrywców Kon-Tiki, którzy chcieli upamiętnić swą działalność. Interesujące, że prowadząca ze wsi w kierunku Lasów Piwnickich droga, miała swą zwyczajową nazwę (Na Ugory). Mimo to nie pomyślano o jej przywróceniu. Brak

---

22 Nazwa ulicy Starotoruńskiej, wykreślona z planu miasta już w wieku XIX, to odcinek ulicy Kopernika.

takiej decyzji kontrastuje z regionalnymi zainteresowaniami członków Stowarzyszenia, które ma w swym dorobku liczne działania związane z ochroną miejscowych zabytków<sup>23</sup>.

Kolejnym przykładem zmagania z nazewnictwem ulic jest inicjatywa Niezawskiego Stowarzyszenia Samorządowego w Wielkiej Nieszawce. Jest ono inicjatorem nadania nazwy Mennonitów drodze biegnącej w kierunku dawnego cmentarza ewangelickiego. Ulica ta, prowadząca równocześnie do powstałego tu Olęderskiego Parku Etnograficznego<sup>24</sup>, upamiętnia mieszkańców wsi, którzy reprezentując narodowość niemiecką, opuścili ją po drugiej wojnie światowej. Wprowadzenie nazwy, choć niepoprzedzone staraniem uchycenia poprzedniego miana drogi, jest jednak wyborem adekwatnym do historii osady zamieszkałej dawniej przez mennonitów. Przykład potwierdza jednak brak większego zainteresowania problemami ochrony tradycyjnego nazewnictwa przez miejscowych społeczników i urzędników oraz ich obojętność wobec takich wartości. Wydaje się to niezrozumiałe zwłaszcza, że w większości wykazują oni zainteresowanie historią swej małej ojczyzny.

Nie inaczej problem przedstawia się we wspomnianej już Złotorii, miejscowości o udokumentowanych tradycjach flisackich i rybackich. Wyrazem dbałości o ten wątek historii osady jest powołanie ulicy Flisackiej. Także i tu brak jednak szerszych prób odtworzenia i wprowadzenia nazewnictwa tradycyjnego do oficjalnej nomenklatury. Tymczasem bardzo interesującą i powszechnie w Złotorii stosowaną nazwą zwyczajową jest tryfta<sup>25</sup>. Starsi mieszkańcy określają nią przejścia między posesjami, głównie prowadzące do rzeki. Tryftą nazywa się także jedną z ulic, która dzisiaj nosi nazwę ulicy Szkolnej<sup>26</sup>. Do nazw „ukrytych”, i jednocześnie bardzo zagadkowych, należy Banof – miano, jakim określa się skrzyżowanie ulicy Toruńskiej z Dobrzyńską. Przykładem pozytywnym może być z kolei działanie mieszkańców sąsiedniego Kaszczorka, starających się o przywrócenie nazw

23 Jednym z nich było uporządkowanie dawnego cmentarza ewangelickiego w Lulkowie.

24 Oddział Muzeum Etnograficznego w Toruniu.

25 Jest to nazwa pochodzenia niemiecko-holenderskiego oznaczająca drogę lub przejście, przede wszystkim takie, którym przeganiało się bydło (wygon).

26 Na podstawie wywiadów z mieszkańcami Złotorii.



Wygoda i Kunort, figurujących tylko na starych mapach oraz utrwalonych w mowie potocznej.

Na koniec pragnę zwrócić uwagę, jak idea ochrony toponimii realizowana jest w Toruniu. Toruńskie stare miasto stanowi przecież zabytek sam w sobie i podlega szczególnemu nadzorowi służb konserwatorskich. Złe praktyki i ograniczona świadomość decydentów są jednak obecne również w miastach o największych walorach historycznych, będących równocześnie centrami nauki i kultury. Nawiązaniem do położenia Torunia jest problematyka nazewnictwa rzecznego, co łączy się z historyczną rolą miasta jako portu handlowego.

Obszar Starego Miasta oraz przylegającego do niego zespołu staromiejskiego obfituje w typowe nazwy ulic, etymologicznie nawiązujące do średniowiecznych rzemiosł (Browarna, Jęczmienna, Łazienna, Małe Garbary, Wielkie Garbary, Piekary, Sukiennicza, Szczytna, Szewska), zlokalizowanych tu kościołów i dawnych klasztorów (Dominikańska, św. Ducha, Franciszkańska, św. Jakuba, Najświętszej Marii Panny) lub do nazw bram miejskich i traktów drogowych (Chełmińska, Mostowa, Prosta, św. Katarzyny, św. Jakuba, Żeglarska)<sup>27</sup>. Warto nadmienić, że w latach PRL-u tylko nieliczne z nich zostały zamienione na nazwy o charakterze politycznym (ulica Chełmińska na Dzierżyńskiego, plac Teatralny na plac Armii Czerwonej, plac Św. Katarzyny na plac Gen. Świerczewskiego)<sup>28</sup>.

Nazw ulic odnoszących się do Torunia, jako nadrzecznego portu handlowego<sup>29</sup>, jest niewiele. Z trzech pośród nich, jakie tu funkcjonowały, przetrwała tylko ulica Żeglarska, prowadząca przez Bramę Żeglarską do dawnego nadbrzeża portowego<sup>30</sup>. Na planach Torunia z lat siedemdziesiątych XX wieku krzyżuje się ona jeszcze z biegnącą wzdłuż Wisły i murów miejskich, ulicą Nadbrzeżną. Do tej ostatniej dochodzi ulica Portowa,

27 Spośród wymienionych tu bram miejskich do dzisiaj zachowały się Brama Żeglarska i Mostowa.

28 Po 1989 r. ulicom tym przywrócono ich dawne brzmienie.

29 Średniowieczny Toruń miał także status portu morskiego [Rymaszewski 1971: 113–114].

30 Prawdopodobnie nazwa ta jest błędnym tłumaczeniem nazwy Ziegel Thore (Brama Ceglana). Być może mamy tu też do czynienia z obocznością nazwy bramy oraz prowadzącej do niej ulicy.

która przylega do basenu Portu Zimowego, usytuowanego na zachód od średniowiecznego miasta, na przedmieściu Rybaki<sup>31</sup>.

W 1977 roku nazwa ulicy Nadbrzeżnej została zmieniona na Bulwar Filadelfijski (na cześć Filadelfii, miasta partnerskiego Torunia). Już w latach osiemdziesiątych XX wieku w miejscu ulicy Portowej pojawiła się ulica Księdza Jerzego Popiełuszki. Do ulic, których miano przetrwało, podkreślając wciąż związki miasta z rzeką, należą: ulica Mostowa (prowadząca do Bramy Mostowej)<sup>32</sup>, Fosa Staromiejska, Fosa Zamkowa, Most Pauliński, Strumykowa oraz ulica Rybaki na Przedmieściu Bydgoskim. Nazwami, które warto jeszcze wymienić, są dwa toruńskie porty: sąsiadujący z dzielnicą staromiejską Port Zimowy i, usytuowany na obrzeżach Torunia, Port Drzewny. Oba akweny powstały na przełomie XIX i XX wieku.

W świetle ustawy o ochronie zabytków i opiece nad zabytkami, temat przywrócenia dawnych nazw dzisiejszej ulicy Bulwar Filadelfijski i ulicy Księdza Jerzego Popiełuszki, które miały charakter zabytków kultury niematerialnej, wydaje się pilny, choć z różnych powodów niełatwy. Nie wchodząc głębiej w to zagadnienie można tylko powiedzieć, że dotyczy tu problemu ocierającego się o ideologię i politykę, co nie sprzyja podejmowaniu merytorycznych decyzji. Prezentowany przykład równocześnie pokazuje, że nazwa realnoznaczeniowa o charakterze zabytku, tak z historycznego, jak i prawnego punktu widzenia, powinna być nadrzędna i podlegać ochronie. Trudno jednak powiedzieć, czy ten niewątpliwie kłopot, przede wszystkim natury prawnej, jest przez władarzy Torunia w ogóle roztrząsany i czy są oni jego świadomi.

O stronie prawnej tego zagadnienia niech zatem wypowiadają się juryści. Antropolog, etnolog, historyk i muzealnik mogą jednak nawoływać do ochrony zabytków niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz edukować tych, którzy nim zarządzają. Powinni oni także sami takie zabytki odkrywać, eksponować i waloryzować. Powstaje zatem pytanie, czy nie należałoby tworzyć lokalnych katalogów nazw wymagających

31 W średniowieczu było to przedmieście usytuowane bliżej murów miasta. Obecnie Rybaki są częścią Przedmieścia Bydgoskiego, położoną między ulicami Rybaki i Bydgoską.

32 Brama Mostowa (wcześniej Przewoźna), usytuowana w miejscu dawnego przewozu promowego, a potem przeprawy mostowej, funkcjonującej tu w latach 1500–1877.

ochrony i zasługujących na ich przywrócenie? Czy przebywający w terenie badacz nie powinien skuteczniej wpływać na społeczności lokalne i decydentów, którzy często nieświadomi wartości historyczno-kulturowej toponomastyki i obowiązującego prawa, wymazują tę wiedzę i pamięć z naszej kulturowej rzeczywistości? Moje doświadczenia z bezpośrednich kontaktów z przedstawicielami lokalnych władz i towarzystw kulturalnych pozwalają mieć nadzieję, że świadomość w tym zakresie, choć obecnie w fazie załączkowej, będzie się jednak rozwijać.

## Bibliografia

### Adamowski Jan, Smyk Katarzyna

**2013:** *Niematerialne dziedzictwo kulturowe – teoria i praktyka*. [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 9–17.

### Borek Henryk

**1984:** „Hydronymia Germaniae” pod red. H. Krahego i W. P. Schmida, *Wiesbaden 1962–1979*. „Onomastica”, t. 29, s. 248–251.

**1989:** *Stan i zadania badawcze hydronomastyki słowiańskiej*. [W:] *Hydronimia słowiańska*. Materiały z IX Konferencji Komisji Onomastyki Słowiańskiej przy Międzynarodowym Komitecie Słowistów. T. 1. Red. K. Rymut. Wrocław, s. 7–15.

### Bystroń Jan Stanisław

**1935:** *Megalomania narodowa*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.

### Dobosz Piotr

**2005:** *Nowe prawo ochrony i opieki nad zabytkami w Polsce*. [W:] *O zabytkach. Opieka. Ochrona. Konserwacja*. Red. T. Rudkowski. Warszawa, s. 232–236.

### Domański Józef

**1974:** *Śląskie nazwy służebne*. „Onomastica”, t. 19, z. 1/2, s. 5–42.

### Górniewicz Hubert

**1977:** *O możliwości rekonstrukcji dawnego krajobrazu, flory i fauny na podstawie toponimii*. „Poradnik językowy”, z. 8, s. 337–344.

**1978:** *Próba rekonstrukcji pradziejów osadnictwa na Pomorzu Gdańskim w świetle nazewnictwa*. „Onomastica”, t. 23, s. 47–61.

**1988:** *Wstęp do onomastyki*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

**Halbwachs Maurice**

**1969:** *Spoleczne ramy pamieci*. Przeł. M. Król. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

**Handke Kwiryna**

**1970:** *Semantyczne i strukturalne typy nazw ulic Warszawy*. Wrocław–Warszawa–Kraków – „Prace Onomastyczne”, t. 13.

**2003:** *Nazewnictwo miejskie a kultura*. [W:] *Nazwy własne a kultura: Polska i inne kraje słowiańskie*. Red. Z. Kaleta. Warszawa, s. 97–117.

**2005:** *Ochrona zabytków niematerialnych na przykładzie nazewnictwa miejskiego*. [W:] *O zabytkach. Opieka. Ochrona. Konserwacja*. Red. T. Rudkowski. Warszawa, s. 179–192.

**Jakus-Borkowa Ewa**

**1987:** *Nazewnictwo polskie*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu.

**1993:** *Europejski program badań nazw wodnych*. [W:] *Rzeki. Kultura, cywilizacja, historia*. Red. J. Kułtuniak. Katowice, s. 77–93.

**Jasiński Tomasz**

**1983:** *Z zagadnień topografii społecznej średniowiecznego Torunia*. Cz. 1. *Stare Miasto*. „Zapiski Historyczne”, t. 48, z. 3, s. 389–431.

**Jodełka Hanna**

**2005:** *Międzynarodowa ochrona niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. „Stosunki Międzynarodowe – International Relations”, nr 3/4, s. 169–187.

**Kaniowska Katarzyna**

**2004:** *Memoria i postpamięć a antropologiczne badanie wspólnoty*. [W:] *Codziennie i niecodzienne. O wspólnotowości w realiach dzisiejszej Łodzi*. Red. G.E. Karpińska. Wrocław–Łódź, s. 9–28 – „Łódzkie Studia Etnograficzne”, t. 43.

**Karłowicz Jan**

**1887:** *Imiona własne polskich miejsc i ludzi od zatrudnień*. „Pamiętnik Fizjograficzny”, t. 6, s. 49–79.

**Klein K. Lee**

**2003:** *O pojawieniu się pamięci w dyskursie historycznym*. Przeł. M. Bańkowski, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3/4, s. 42–57.

**Kłosek-Kozłowska Danuta**

**2005:** *Miasto i jego ochrona*. [W:] *O zabytkach. Opieka. Ochrona. Konserwacja*. Red. T. Rudkowski. Warszawa, s. 53–54.

**Kołodziejczyk Krzysztof**

**2013:** *Niefortunne rozwiązania toponomastyczne na przykładzie nazw ulic i placów Wrocławia*. „Onomastica”, t. 57, s. 185–204.

**Konwencja...**

**2003:** *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r.* [W:] *Dziennik Ustaw*, 2011, nr 172, poz. 1018.

**Kowalik-Kaletowa Zofia**

**1974:** *Śląskie nazwy bagien i mokradef.* „Onomastica”, t. 19, z. 1/2, s. 43–60.

**Mikulski Krzysztof**

**1996:** *Nazwy ulic Nowego Miasta Torunia w pierwszej połowie XVIII wieku.* [W:] *Polska i jej wschodni sąsiedzi (od średniowiecza po czasy współczesne)*. Red. Z. Karpus, T. Kempa, D. Michaluk. Toruń, s. 169–185.

**1997:** *Topografia i hodonomastyka Nowego Miasta Torunia w XIV–XVIII wieku.* „Zapiski Historyczne”, t. 62, z. 1, s. 7–38.

**1998:** *Topografia przedmieść toruńskich w XIV–XVII wieku.* „Zapiski Historyczne”, t. 63, z. 3/4, s. 7–33.

**Mruklik Barbara**

**1970:** *Drzewo śmierci – drzewo życia.* „Kino”, nr 11, s. 6–15.

**Moszyński Kazimierz**

**1959:** *Projekt kwestionariusza o nazwach miejscowych.* „Onomastica”, t. 5, z. 2, s. 355–364.

**Ratajski Sławomir**

**2013:** *Koncepcja ochrony dziedzictwa niematerialnego w Konwencji UNESCO.* [W:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin–Warszawa, s. 21–34.

**Rogowska-Cybulska Ewa**

**2014:** *O motywacji imionami w etymologiach ludowych polskich toponimów.* „Onomastica”, t. 58, s. 167–182.

**Ropelewski Andrzej**

**1962:** *Wieś rybacka Rewa w powiecie puckim.* Gdańsk: Gdańskie Towarzystwo Naukowe.

**Rospond Stanisław**

**1960:** *Nazwiska Ślązaków.* Opole: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

**Rymaszewski Bohdan**

**1971:** *Nabrzeże wiślane w Toruniu.* „Rocznik Toruński”, t. 6, s. 111–126.

**Rymut Kazimierz**

**1989:** *Hydronimia polska. Stan obecny, postulaty badawcze.* [W:] *Hydronimia słowiańska. Materiały z IX Konferencji Komisji Onomastyki Słowiańskiej przy Międzynarodowym Komitecie Słowistów.* T. 1. Red. K. Rymut. Wrocław, s. 17–23.

**Skarga Barbara**

**2002:** *Ślad i obecność*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

**Spandowski Szymon**

**2015:** *Czy chcemy mieć w Toruniu osiedle z okupantem w nazwie*. „Nowości”. <http://nowosci.com.pl/323634,Czy-chcemy-miec-w-Toruniu-osiedle-z-okupantem-w-nazwie.html> [ostatni dostęp: luty 2015].

**Szewczyk Zenon Piotr**

**2009:** *O pochodzeniu nazw miejscowych Gminy Podegrodzie i okolic*. Nowy Sącz–Podegrodzie: Urząd Gminy Podegrodzie, Biblioteka Gminna w Podegrodziu.

**Taszycki Witold, Karaś Mieczysław, Turasiewicz Adam**

**1960:** *Bibliografia onomastyki polskiej do roku 1958 włącznie*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.

**Trapszyc Artur**

**2011:** *Czy w muzeach potrzebne są „kolekcje” nazw historycznych? Kilka uwag o „rzeczywistości” traconej i utraconej (na przykładzie mikrotoponimii jednego miasta i kilku wsi)*. „Wieś Radomska”, nr 9, s. 179–188.

**Znamierowska-Prüfferowa Maria**

**1930:** *Rybołówstwo Jezior Trockich (rys etograficzny)*. Wilno: Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Wilnie.

**Zawadzki Andrzej**

**2014:** *Obraz i ślad*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

**Strony internetowe**

<http://nowosci.com.pl/323634,Czy-chcemy-miec-w-Toruniu-osiedle-z-okupantem-w-nazwie.html> [ostatni dostęp: luty 2015].

<http://pl.wikipedia.org/wiki/Toru%C5%84> [ostatni dostęp: luty 2015].

**Spis fotografii**

**Fot. 1** Skrzyżowanie ulic w Zamku Bierzgłowskim pod Toruniem; fot. D. Kunicka.

**Fot. 2** Tablica informacyjna Stowarzyszenia Odkrywców Kon-Tiki na cmentarzu ewangelickim w Lulkowie pod Toruniem; fot. A. Trapszyc.

**Fot. 3** Tablice z nazwami ulic przy placu Teatralnym w Toruniu; fot. A. Trapszyc.

**Fot. 4** Tablica kierunkowa na autobusie Miejskiego Zakładu Komunikacji w Toruniu; fot. A. Trapszyc.

**Fot. 5** Tablica z nazwą ulicy przytwierdzoną do muru budynku; fot. A. Trapszyc.

**Fot. 6** Narożnik ulicy Żeglarskiej w Toruniu; fot. A. Trapszyc.



Fot. 1 Skrzyżowanie ulic w Zamku Bierzglowskiem pod Toruniem



Fot. 2 Tablica informacyjna Stowarzyszenia Odkrywców Kon-Tiki na cmentarzu ewangelickim w Lulkowie pod Toruniem



Fot. 3 Tablice z nazwami ulic przy placu Teatralnym w Toruniu



Fot. 4 Tablica kierunkowa na autobusie Miejskiego Zakładu Komunikacji w Toruniu





Fot. 5 Tablica z nazwą ulicy przytwierdzoną do muru budynku



Fot. 6 Narożnik ulicy Żeglarskiej w Toruniu

**Mikołaj Smykowski**  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Wydział Historyczny  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **Niematerialne, ale czy dziedzictwo? Tradycje wynalezione w Połajewie (powiat czarnkowsko-trzcianecki) i ich popularyzacja na gruncie społeczności lokalnej**

**Streszczenie:** Celem artykułu jest szczegółowy etnograficzny opis dwóch wybranych przykładów niematerialnego dziedzictwa kulturowego, odnotowanych w trakcie badań terenowych prowadzonych w ramach projektu *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej* na terenie gminy Połajewo (powiat czarnkowsko-trzcianecki). Pierwszym z nich jest zwyczaj dorocznych spotkań kobiet 8 marca, podczas tak zwanego Sabatu Ciot Połajewskich; drugim cykliczne spotkania w Połajewie kołędników-dudziarzy, w drugą niedzielę stycznia. Oba zwyczaje, mimo iż są przedłużeniami lokalnych tradycji zapisanych w przekazach oficjalnych (tryptyk *Pokłon Pasterzy*, od którego wywodzić ma się tradycja gry na dudach) oraz ustnych (legendy dotyczące obecności w gminie czarownic), w aktualnej formie funkcjonują względnie od niedawna. Głównym problemem towarzyszącym ich opisowi jest postawienie pytania, na ile są one związane z tradycyjnie pojmowanym niematerialnym dziedzictwem kulturowym, na ile zaś stanowią pewne *novum* kulturowe, wynalezione (*invented*) przez animatorów w celach ożywienia partycypacji w kulturze lokalnej? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, w części analitycznej artykułu odwołuję się do koncepcji tradycji Erica Hobsbawma oraz Jerzego Szackiego.

**Słowa kluczowe:** tradycja, tradycja wynaleziona, kulturowe dziedzictwo niematerialne, Połajewo

### **Intangible, but Is It Still a Heritage? Invented Traditions in Połajewo (Czarnków-Trzcianka district) and Their Popularization among the Local Community**

**Abstract:** The aim of the article is to provide a detailed ethnographic description of two significant examples of intangible cultural heritage researched during the realization of the fieldwork project *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego*

*wsi wielkopolskiej* (Intangible Cultural Heritage Atlas of Greater Poland Village). The first one is a custom of annual women's meetings on 8 March during the so-called *Sabat Ciot Połajewskich* [literally: the Sabbath of Połajowo Aunts], the second one is a local festival of pipers that takes place in Połajewo on 2 January. Despite the fact that they are in a way extensions of old-time local traditions, in their present form both of them have been practised for a relatively short while. The main problem of the article is to find an answer to the crucial question – are they still phenomena belonging to the traditionally understood intangible cultural heritage or rather should be considered a cultural invention introduced by animators to revive the participation in local culture. The analysis is provided in terms of the conceptions of tradition proposed by Jerzy Szacki and Eric Hobsbawm.

**Key words:** tradition, invented tradition, intangible heritage, Połajewo

Celem artykułu jest przyjrzenie się dwóm zjawiskom kulturowym – Sabatom Ciot Połajewskich oraz dorocznym spotkaniom kolędników-dudziarzy w Połajewie – zarejestrowanym i zbadanym podczas etnograficznych badań terenowych *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, prowadzonych przeze mnie na zlecenie Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie na terenie powiatu czarnkowsko-trzcianeckiego<sup>1</sup>. Ich szczegółowy opis oraz dalsze rozważania teoretyczne poświęcone będą sposobom, w jakie wyeksploatowane treści kulturowe, stanowiące oś tradycyjnego przekazu międzygeneracyjnego, zastępowane są przez nowe (do tej pory drugoplanowe) figury oraz jak zmienia się myślenie o lokalnej tradycji i jej aktualne praktykowanie. Uważam bowiem, że w wyszukiwaniu i odzyskiwaniu nieoczywistych znaczeń, zawierających się w dawnych i powszechnie znanych wytworach lokalnej kultury, objawia się jej dynamika, będąca odzwierciedleniem aktualnych potrzeb społecznych. W artykule posłużę się terminem „tradycja wynaleziona”, zaproponowanym przez Erica

1 Projekt *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej* finansowany przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego (Narodowy Program Rozwoju Humanistyki; 11H/11/026580) realizowany był w latach 2012–2015 na terenie siedmiu powiatów Wielkopolski. W powiecie czarnkowsko-trzcianeckim badania etnograficzne prowadzono w gminach Czarnków, Drawsko, Krzyż Wielkopolski, Lubasz, Połajewo, Trzcianka oraz Wieleń. Łącznie przeprowadzono 227 wywiadów w 103 wsiach powiatu.

Hobsbawma [2008], by odpowiedzieć na pytania: czy możliwa jest koegzystencja zwyczajów dawnych i nowych oraz czy te drugie są zagrożeniem dla tych pierwszych? Na czym zasadza się atrakcyjność połajewskich tradycji wynalezionych oraz co sprawia, że ich praktykowanie staje się nie tylko nieodłącznym elementem kalendarza lokalnych świąt, ale również wizytówką wpływającą na zewnętrzny obraz gminy jako dbającej o swoje (rzekome lub postulowane) kulturowe dziedzictwo?

Rozważania w pierwszej kolejności poświęcę etnograficznemu opisowi rozpatrywanych tu zjawisk, które można by określić mianem tradycji wynalezionych. Opis ten w dużej mierze bazować będzie na materiale empirycznym – wypowiedziach mieszkańców Połajewa zarejestrowanych w trakcie badań<sup>2</sup>. Celem takiego zabiegu będzie przedstawienie recepcji lokalnych treści kulturowych (tradycja przedmiotowa; dziedzictwo, przede wszystkim niematerialne), stosunku do nich (tradycja podmiotowa) oraz procesu ich reinterpretacji i przetwarzania (transmisja społeczna i kulturowa) [Szacki 2011].

### **Tryptyk z Połajewa, czyli tradycja odnaleziona**

Przy bocznym ołtarzu kościoła pod wezwaniem św. Michała Archaniola w Połajewie znajduje się renesansowy tryptyk autorstwa Mateusza Kossiora zatytułowany *Pokłon Pasterzy*, wykonany techniką olejną w 1572 roku. Przekazy ustne głoszą, że w czasach najazdu Turków na Europę był on obrazem polowym Jana III Sobieskiego, który podobno miał się do niego modlić podczas oblężenia Wiednia w 1683 roku. Bardziej prawdopodobną wersję opisuje Bogdan Garstecki, lokalny historyk, autor zbioru podań oraz legend z Połajewa i okolic:

[...] jeśli mowa o tych legendach to niektórzy ludzie tak wspominają i ciut w tym prawdy może być, bo jeszcze ojcowie wspominali, że najstarszy obraz w naszym kościele, tryptyk Kossiora Mateusza, że to był jako ołtarz polowy króla Sobieskiego pod Wiedniem. Może to być prawda, ale nie Sobieskiego. Ja tak dochodziłem i znalazłem w Internecie życiorys naszego

2 Wywiady znajdują się w archiwum projektu *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*. Łącznie zarejestrowano 24 wywiady.

dziedzica. Po Czarnkowskich kupili to Miączyńscy – Atanazy Miączyński był bliskim przyjacielem Sobieskiego, nawet życie mu uratował w bitwie pod Wiedniem. Był z nim razem tam też, jest nawet na obrazie Jana Matejki, stoi tam w takiej czamarze [szesnastowieczny męski kozuch – M.S.], tam Miączyński jest, nasz właściciel, więc mógł on mieć ten ołtarz. Był tu właścicielem i ofiarował go do kościoła po tej bitwie, tak mogło być, tak przypuszczam ja [PO\_PO\_08]<sup>3</sup>.

Centralna część tryptyku przedstawia scenę Narodzenia Pańskiego wraz z adorującymi Jezusa świętymi, aniołami i pielgrzymami. Kiedy w 1994 roku, po gruntownej renowacji obrazu w Muzeum Narodowym w Poznaniu, okazało się, że w prawym dolnym rogu skrywa on kołędującego przy żłobie Jezusa pasterza grającego na dudach, obrazem żywo zainteresował się Janusz Jaskulski, kustosz Muzeum Instrumentów Muzycznych w Poznaniu, a także pracownik poznańskiego Centrum Kultury Zamek i instruktor Kapeli Dudziarzy Wielkopolskich – Romuald Jędraszak, który postanowił założyć w Połajewie nowy zespół, przekazując technikę grania na dudach młodym połajewianom.

W ten sposób odkrycie jednego z najstarszych zachowanych w Polsce wizerunków dudziarza przyczyniło się do zawiązania się w 2001 roku Młodzieżowej Kapeli Dudziarskiej, odbywającej odtąd cotygodniowe próby w Gminnym Ośrodku Kultury w Połajewie. Warsztaty prowadzone są pod kierownictwem Romualda Jędraszaka, który, tak jak niegdyś jego mistrz – Stanisław Grocholski, uczy gry na dudach metodą tradycyjną ze słuchu. Do zespołu w listopadzie 2012 roku należało trzech dudziarzy (dudy wielkopolskie) i cztery skrzypaczki (skrzypce podwiązane)<sup>4</sup>. Skład kapeli

3 Kody w nawiasach kwadratowych są odnośnikami do wywiadów, z których pochodzą cytaty wykorzystane w artykule. Sposób kodowania: GMINA\_WIEŚ\_NUMER.WYWIADU. Na terenie gminy Połajewo badania prowadzono w następujących miejscowościach: Boruszyn (PO\_BO); Krosin (PO\_KN); Krosinek (PO\_KK); Młynkowo (PO\_MŁ); Połajewo (PO\_PO); Przybychowo (PO\_PRZ); Sierakówko (PO\_SI).

4 Więcej na temat charakterystyki i specyfikacji wielkopolskich ludowych instrumentów muzycznych znaleźć można w rozdziale *Instrumenty muzyczne* autorstwa D. i A. Pawlaków zamieszczonym w tomie 3 *Kultury Ludowej Wielkopolski* pod redakcją J. Burszty [Pawlak, Pawlak 1967: 269–298].

zmienia się dynamicznie, bowiem uzależniony jest od liczby chętnych do nauki gry na dudach. Jak wspomina kierowniczka GOK-u:

No to nie jest aż tak dużo, bo to jest sześć czy siedem osób, bo to skrzypki i dudy tylko i wyłącznie, bo to jest ze słuchu grane, tam nie ma żadnych nut. A dudy niestety są droгим instrumentem. Już jest nabór drugi czy trzeci nawet. Tak jakoś jest [...]. My tu mamy dwójkę w zasadzie takich, co są od początku. Jedna dziewczyna, jeden chłopak, gdzie już studiują, mają pracę i przychodzą na próbę [PO\_PO\_06].

Zespół dudziarzy z Połajewa podejmuje stałą współpracę i koncertuje wraz z kapelami z Polski (Kapela Koźlarska „Świecary”, Kapela Dudziarska „Manugi”, Kapela Dudziarska „Koźlary”, Kapela Dudziarzy Wielkopolskich CK „Zamek” Poznań, Młodzieżowa Kapela Dudziarska Zespołu Folklorystycznego „Szamotuły”, Młodzieżowa Kapela Dudziarska z Gołębina Starego), Słowacji (Zespół z Podpoljania Lubomira „Tatarki”, Kapela Gajdoszy „Beskyd”, Kapela Gajdoszy „Tal’Agovci”), Czech („Rodzina Reźnych”) oraz Belgii (Kapela Dudziarzy „Musa”). Połajewianie biorą też udział w festiwalach muzyki dudziarskiej, między innymi w słynnym Pipefest w Edynburgu w 2010 i 2011 roku, a ponadto w Muzeum Chleba w Jaraczu, na XXV Konkursie Kapel Dudziarskich w Bukówcu Górnym, X Konfrontacjach Kapel Dudziarskich w Poznaniu oraz uczestniczyli w konkursach: Konkursie Muzyki Ludowej w Kopanicy i konkursie „Stara Tradycja 2012”.

Od 2000 roku w Połajewie organizowane są w trzecią niedzielę stycznia Spotkania Kołędników „Do szopy hej pasterze-dudziarze!”. W trakcie piętnastu edycji (ostatnia odbyła się 18 stycznia 2015 roku), ten początkowo niewielki lokalny festiwal wyewoluował do rangi wydarzenia o charakterze międzynarodowym, na które co roku przyjeżdżają wspomniane kapele dudziarskie z Polski i z zagranicy. Program wydarzenia obejmuje zazwyczaj kilka istotnych punktów<sup>5</sup>. Spotkania kołędników otwiera uroczysty przemarsz spod Gminnego Ośrodka Kultury w Połajewie pod kościół pod

5 Szczegółowe harmonogramy poszczególnych spotkań dudziarskich oraz bogata galeria zdjęć i filmów ze wszystkich edycji festiwalu dostępne są na stronie internetowej gminy Połajewo: <http://www.polajewo.pl>.

wezwaniami św. Michała Archanioła, gdzie następnie odprawiana jest Msza Pastorska. Po nabożeństwie wszystkie zaproszone zespoły spotykają się na wspólnym kolędowaniu pod tryptykiem *Pokłon Pasterzy*. Po powrocie z kościoła odbywa się oficjalna gala, której przewodniczą przedstawiciele lokalnych władz: starosta powiatu czarnkowsko-trzcianeckiego, wójt gminy Połajewo oraz organizatorzy wydarzenia. Zwieńczeniem gali są występy kapel dudziarskich oraz towarzyszących im zespołów artystycznych z okolicznych miejscowości.

Idea wspólnego kolędowania podczas spotkań dudziarskich spotyka się w całej gminie z bardzo dobrym odbiorem społecznym. Z roku na rok przybywa słuchaczy, a połajewski zespół zapraszany jest na różnego rodzaju uroczystości lokalne: dożynki, festyny, odpusty, jubileusze pożycia małżeńskiego [Rybarczyk 2013: 71]. Popularność Młodzieżowej Kapeli Dudziarzy sprawiła, że obecnie ich działalność jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych przejawów kultury „tradycyjnej” w gminie, o czym dobitnie świadczą pełne dumy wypowiedzi jej mieszkańców. W 2012 roku Fundacja Rozwoju Demokracji Lokalnej wyróżniła inicjatywę styczniowych spotkań dudziarskich, doceniając jej założenia, czyli powrót do starych zwyczajów kolędowania poprzez ożywienie sceny Bożego Narodzenia z zabytkowego tryptyku [Rybarczyk 2013: 72].

\*\*\*

„Co nowego powstało, i oby przetrwało, to na pewno dudziarze – kapela dudziarska – bo tego nie było tu nigdy” [PO\_PO\_08] – wspominał w jednej z rozmów Bogdan Garstecki, potwierdzając wynalezienie tradycji grania na dudach w Połajewie i wyrażając jednocześnie chęć jej podtrzymania. Ten paradoks zdaje się być cechą nierozzerwalnie związaną z wieloma nowymi zjawiskami, które pretendują do miana tradycji, odnosząc się do przeszłości jedynie powierzchownie. Eric Hobsbawm pisze, że „ich osobliwość – o ile odwołują się w jakiś sposób do historii – polega na tym, że ich związek z przeszłością jest sztucznie wytwarzany” [Hobsbawm 2008: 10]. Warto zastanowić się, czy jest tak również w przypadku dudziarzy w Połajewie i co dokładnie w tym kontekście znaczy „wynajdywanie”. Etymologia tego słowa skłania do jego dwojakiego rozumienia. Z jednej



strony czasownik wynajdywać (ang. *inventing*) może znaczyć tyle, co odkrywać (wymyślać coś nowego lub odnajdywać coś, co pozostawało w ukryciu). Z drugiej zaś strony, potoczne jego rozumienie konotuje skojarzenia z „doszukiwaniem się” (z czynnością wykonywaną celowo, niezadko „na siłę”). Jakkolwiek trudne będzie ustalenie, które z powyższych znaczeń przyświecało (świadomie lub nie) wynalazcom zwyczaju grywania na dudach, warto ustalić, w jakim stopniu to, co zostało wynalezione jest przedłużeniem bądź zerwaniem z tradycją (w sensie przedmiotowym, czyli dziedzictwem).

Pretekstem do rozpoczęcia działalności Młodzieżowej Kapeli Dudziarskiej i zainicjowania cyklu spotkań kolędniczych stało się (niespodziewane?, przypadkowe?) odkrycie. Materialny nośnik kulturowy, element lokalnego dziedzictwa – w tym przypadku obraz – okazał się impulsem do wytworzenia nowego rodzaju jakości; przeniesienia tego, co przedstawił autor tryptyku *Pokłon Pasterzy* w świat rzeczywisty – przełożenia danych ikonograficznych na praktykę społeczną, niezależnie od tego, czy wyrażona przez malarza sytuacja miała jakiegokolwiek potwierdzenie historyczne lub etnograficzne<sup>6</sup>. Pasterz-dudziarz, będący zaledwie jednym z elementów warstwy ikonicznej obrazu jako spójnej, zamkniętej formy, otrzymał nowe znaczenie; na tyle, jak się okazuje, sprawcze, że stał się symbolem i protoplastą trwającego piętnaście lat festiwalu. Fragment malowidła, poprzez celowy zabieg jego wyłączenia i przypisania mu instrumentalnego znaczenia, stał się *pars pro toto* całości, jaką współtworzył. W tym kontekście trudno nie zgodzić się z Hobsbawmem, że bazą wynajdywania tradycji „jest wykorzystywanie starych materiałów do budowania wymyślonych tradycji nowego typu w imię całkowicie nowych celów” [Hobsbawm 2008: 14]. Można by w tym miejscu zapytać, czy nie jest czasem tak, że tryptyk w Połajewie nie kojarzy się już okolicznym mieszkańcom z zabytkowym dziełem sztuki lub świętym obrazem, tylko z tym, że widnieje na nim pasterz-dudziarz? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba by oczywiście przeprowadzić osobne szczegółowe badania.

6 Mam tutaj na myśli fakt obecności dud jako instrumentu charakterystycznego dla tej części Wielkopolski, nie zaś potwierdzenie faktu obecności dudziarza podczas Narodzenia Pańskiego.

Istotą wyrażonych wyżej wątpliwości jest jednak uzyskanie odpowiedzi na pytanie zgoła inne: co sprawiło, że zwyczaj grania na dudach stał się tak atrakcyjny, że zasymilował się z połajewską tkanką kulturową tak dobrze?

Najprawdopodobniej, zaszczerpiiony, zresztą z zewnątrz, zwyczaj kołędowania przy akompaniamencie dud, trafił na bardzo podatny grunt – dotychczasowa wiedza na temat rzeczzonego tryptyku, umiejscowionego w lokalnym kościele parafialnym nieco na uboczu, w lewej nawie, pozostała uśpiona. Owszem, obraz istniał jako element lokalnego dziedzictwa kulturowego, nie stanowił jednak osi, wokół której kształtowały się współczesne zjawiska kulturowe. Dopiero wraz z jego renowacją, rewitalizacją objęta została również jego warstwa symboliczna, na tyle nośna, by przy pomocy działań animacyjnych dostała się do zbiorowej świadomości mieszkańców Połajewa.

### **Sabat Ciot Połajewskich, czyli tradycja oswojona**

Legenda dotycząca *ciot połajewskich*<sup>7</sup> opisywana była do tej pory w różnych zestawieniach podań i legend ludowych doliny nadnoteckiej [Łysiak 1992; Garstecki 2010]. Najbardziej prawdopodobna wersja jej powstania odnosi się do czasów zaboru niemieckiego, kiedy to na tak zwanych Górach – najstarszej części Połajewa położonej na wzniesieniu – w pobliżu wiatraka wchodzącego w skład gospodarstwa Niemca Torny, miały straszyć nocami, ukryte wśród zadrzewień, czarownice. Wiatrak zdaniem Bogdana Garsteckiego pracował jeszcze w czasach drugiej wojny światowej, przypuszczalnie do momentu wysiedlenia gospodarza Torny [Garstecki 2010: 241]. Najwyższe wzniesienie w Połajewie, do dzisiaj nazywane

---

7 W tomie 3 *Kultury Ludowej Wielkopolski* Zbigniew Jasiewicz zauważa, że nazwa *ciota* (jako synonim słowa *czarownica*) spotykana jest jedynie w Wielkopolsce i na niektórych terenach z nią sąsiadujących [Jasiewicz 1967: 466]. Jakkolwiek powstanie samej nazwy nie jest jasne, Jasiewicz wskazuje na jej bezpośredni związek z zaangażowaniem w praktyki magiczne starszych, niezamężnych kobiet uboższego stanu określanych mianem *ciotek* [Jasiewicz 1967: 467]. Obecnie funkcjonujące określenie nie odnosi się jednak ani do statusu materialnego, ani do stanu cywilnego kobiet odtwarzających zwyczaje związane z *połajewskimi ciotami*; wskazuje jedynie na przedłużenie funkcjonowania w języku potocznym słowa ugruntowanego już w lokalnym folklorze.

Tornową Górką, stało się wedle przekazów ustnych mieszkańców nie tyle miejscem odbywania się sabatów, co stałym siedliskiem *ciot*.

Bliska obecność *ciot* wywoływała wśród mieszkańców Połajewa obawę, dostarczając jednocześnie w miarę racjonalnego wytłumaczenia, kiedy w pobliżu gospodarstwa czy domu wydarzało się coś niespodziewanego lub niedobrego w swoich skutkach. Zazwyczaj winę za tego typu zdarzenia przypisywano czarownicom, które nie wprost, a pod przykrywką kamuflażu z czarów, lubowały się w rzucaniu uroków. Tak zrodziły się w Połajewie przesady dotyczące różnych sfer codziennego życia oraz praktyk zapobiegania bądź przeciwdziałania skutkom uroków. W sytuacji, kiedy nie wie się dokładnie, która z kobiet we wsi jest *ciotą*, szczególnie unika się krzywych i zazdrosnych spojrzeń sąsiadek, mających skutkować celowym zauroczeniem. Młode matki nie pokazują swoich niemowląt do momentu chrztu, nie wieszają także pieluch na sznurach do prania zawieszonych w obejściu, by nie dawać sygnału *ciotom* o tym, że w domu pojawiło się dziecko – „każdy, kto wierzy w to naprawdę, ma swoje sposoby, by przeszkodzić zauroczeniu i wie, jak mu zaradzić” [Garstecki 2010: 241]. Do dzisiaj pamięta się zresztą o dwóch najpowszechniejszych sposobach zdejmowania uroków z dzieci. Pierwszym nich jest pozbycie się słonego potu, który jest pierwszym objawem „ociotowania”:

Trzeba tam magiczne wręcz okultystyczne jakieś tam czynności wykonać, ale z drugiej strony może spowodować, że to dziecko będzie płakało dalszą część dnia i one właśnie bardzo często są związane z dziećmi nie wiem czemu [...]. Trzeba polizać czoło, kształt krzyża na czole [wykonać – przyp. M.S.] i wtedy podobno [można – przyp. M.S.] poczuć, że czoło ma ten słony smak złego uroku rzuconego i wtedy to matka zlizuje [PO\_PO\_05–06].

Drugi sposób polega na odczynieniu uroku w trakcie kąpieli z dodatkiem ostrożnia [łac. *cirsium oleraceum*], potocznie nazywanego czarcim żebrem<sup>8</sup>: „[...] u nas matki, które mają dzieci tak zwane ociotowane, kąpią

8 Na temat roślin uznawanych przez lokalne społeczności wiejskie za posiadające właściwości lecznicze i odczyniające uroki, przeczytać można w artykule Anny Drożdż *Kofysanie Diabła – zwyczajne wierzeniowe jako przykład niematerialnego dziedzictwa kulturowego* [2013].

je w czarcim żebrze i wylewają na skrzyżowaniu. Drogi nie muszą się dokładnie przecinać, ale jedna musi wpadać do drugiej. I wylewasz tę wodę z umycia” [PO\_BO\_25–26]. „Moja znajoma musiała się kąpać trzy dni, jest takie zioło, to się nazywa czarcie żebro. Już na pierwszy dzień było dużo takiej brudnej piany [...] i przeszło. Wszystko zależy od tego czy w to wierzysz. Bo jak w to wierzysz, to ci pomoże, nieważne, czy to jest czarcia woda, czy święcona woda” [PO\_PRZ\_33–34].

Najpowszechniejszym natomiast działaniem apotropaicznym było, a bywa tak również do dzisiaj, przywiązywanie do wózków dziecięcych czerwonych wstążek, mających odwracać uwagę czarownic od dziecka jaskrawością koloru tak, by pierwsze, pełne złego uroku *ciotowskie* spojrzenie padło właśnie na wstążkę, nie zaś na dziecko: „Ta czerwona wstążeczka przy wózeku to też tu było, chociaż teraz tego się nie spotyka, może tam babcie jeszcze coś tam, ale to się kończy” [PO\_PO\_08]. „No kiedyś mówili, żeby przed chrztem nie wyjeżdżać z dzieckiem na ulicę, ale teraz to już nie ma tego. Ale wstążeczki to nie raz przypną!” [PO\_MŁ\_01].

Żywość legendy, a także zawartych w niej praktyk kulturowych, występujących również współcześnie, potwierdzają autochtoniczni mieszkańcy Połajewa i pobliskich miejscowości: „To funkcjonowało w środowisku, wśród znajomych, kolegów, gdzieś tam. Jak to przekaz, jak to legenda, zawsze się usłyszy coś, nie że ktoś tam usiadł i opowiedział o tym tylko to żyje razem z tym jak ja wzrastałam w tym środowisku” [PO\_PO\_05–06]. „Czarownice u nas były. Jak się urodziłam, to te czarownice były, to mówią, że cioty połajewskie! I że są do dziś, ale ja jeszcze nie widziałam żadnej!” [PO\_PO\_10]. „Zawsze [...] straszili ciotami połajewskimi. Znaczy, jako że ja w tej części Połajewa mieszkałam, nie chodziliśmy na Góry, ja się tam normalnie dopiero jako osoba dorosła rozpatrzyłam” [PO\_PO\_09].

Wierzenia w czarownice i rzucane przez nie uroki były i są do dzisiaj żywotne w środowiskach wiejskich północno-zachodniej Wielkopolski [Zadrożyńska 1985, 2002; Łysiak 1992]. W wielu relacjach terenowych podkreślany jest ambiwalentny charakter ich ukrytej obecności – warto zauważyć, że *ciotom* przypisywano niegdyś nie tylko moc czynienia uroków, ale również zdolności wynikające ze znajomości ludowej medycyny i ziołolecznictwa. Fach ten, kulturowo przypisywany jest właśnie kobietom

– wiejskim „babom” – odbierającym porody, asystującym w trakcie ostatniej posługi, pośredniczącym między światami ludzi i nie-ludzi, żywych i umarłych [Zadrożyńska 2002: 42]. O tym, że *cioty* mieszkające w Połajewie nie zawsze uchodziły za złe, wspomina jedna z mieszkanek:

To jest takie właśnie na granicy [...] bardzo się wczytałam w Annę Zadrożyńską [...] ta ciota i tamte czarownice, wiedźmy są ujęte, jako takie osoby pomiędzy światami – pomiędzy światem realnym, a tym magicznym. One tam często odbierają porody, są akuszerkami, czyli pomagają człowiekowi przyjść na ten świat, także ludzie się z nimi bardzo liczą, bo one coś więcej wiedzą o tym świecie, może co tam jest po drugiej stronie? A jednocześnie trochę się ich boją, bo ta ciota może coś zrobić dobrego, czyli zna dużo tych obrzędów jak wyleczyć dziecko, jak jest chore [PO\_PO\_05–06].

Jest to jeden z prawdopodobnych powodów oswojenia postaci *cioty* i próby odczynienia jej upiornego wizerunku. Drugim z nich może być rozpoznawalność *połajewskich ciot* poza administracyjnymi, a także etnograficznymi granicami gminy Połajewo. Wskazywać na to mogą fragmenty wypowiedzi zarejestrowane w trakcie badań:

[...] tutaj w Obornikach Wielkopolskich, jak jedziemy do Poznania, to nie jest daleko i możliwe, że jakaś tam ludność napływowa, to może to takie dziwne nie było, jak ktoś mówił, że z Połajewa to tam, gdzie są te cioty. Natomiast jak już trafiłam do Poznania na studia i pojawiła się dziewczyna gdzieś tam spod Olsztyna, i ona mówi, a Połajewo, to tam, gdzie są te cioty, to już tam zaczęło coś, tam w głowie świtać, bo te cioty, to nie jest taki tylko zwykły wymysł. No i ta ciota jest tutaj chyba od pokoleń. Te cioty, to jest taki stały element tutaj krajobrazu naszego [PO\_PO\_05–06].

Jak kiedyś kupowałam bilet do Połajewa, jak wracałam z Poznania, to sprzedawca mówi: tam gdzie są te cioty połajewskie?! [PO\_PO\_10].

Zgodnie z cytowanymi wypowiedziami, potoczne czy też zwyczajowe określenie *połajewian* (używane zarówno przez mieszkańców innych miejscowości w gminie, jak i przyjezdnych lub obcych) utrwaliło status

znaczenia terminu *ciota połajewska* jako charakterystycznego dla regionu egzoetnonimu. Jak wskazuje Miłostława Nowicka-Mazur – pomysłodawczyni współczesnych Sabatów Ciot Połajewskich – ugruntowanie się skojarzenia z *ciotami* należało wykorzystać na polu aktywizacji społeczności lokalnej oraz promocji miejscowości, poprzez wykorzystanie specyficznych dla niej zwyczajów: „W różnych okolicznościach, w różnych środowiskach obracałam się i bardzo często spotykałam się z tym, że ludzie kojarzą taki termin ciota połajewska, że to jest swego rodzaju marka, którą trzeba opracować” [PO\_PO\_05–06]. Dlatego też w 2010 roku, z okazji Dnia Kobiet, Gminny Ośrodek Kultury zorganizował pierwszy Sabat Ciot Połajewskich, który od tej pory odbywa się w Połajewie cyklicznie. Przebieg wydarzenia co roku wygląda podobnie, zazwyczaj rozpoczyna się uroczystą odprawą korowodu *ciot* przybyłych pod Gminny Ośrodek Kultury w Połajewie. Po łyku magicznej mikstury „na odwagę”, wspólnych zdjęciach na miotłach (wykonanych przez jednego z połajewskich twórców ludowych) i wywiadach dla lokalnej telewizji, korowód rusza w rytm muzyki, w asyście członków Ochotniczej Straży Pożarnej. Pochód odbywa się wzdłuż głównej ulicy miejscowości, w kierunku Tornowej Górki – pierwotnej siedziby *ciot* – a towarzyszą mu tańce z miotłami i śpiewy „na ciotowską nutę”. Jak wspominają uczestniczki parada jest tak widowiskowa, a zarazem pozbawiona znamion okultyzmu czy elementów czarnej magii, że nawet lokalny proboszcz nie ma nic przeciwko niej. Po dojściu na Tornową Górkę, *cioty* zbierają się w krąg i jednogłośnie deklamują tekst dowcipnej przysięgi:

Dobłą ciotą być ślubuję,  
Cnót ciotowskich dochowuję.  
Straszyć będę kogo da się,  
Swym ciotowstwem w pełnej krasie.  
Magii, legend pilnie strzec,  
Bo to jest ciotowska rzecz.  
Dziś przyrzekam już nie straszyć,  
Dziątek w wózkach z gminy naszej.  
Innych kobiet ciotowanie,  
Niech się innych celem stanie.  
Gdy zawiodę inne cioty,

Niech mnie prędzej zjedzą koty.  
A gdy wzbudzać będę zbędne waśnie,  
Niech w mą miotłę piorun trzaśnie.  
I w asyście ciot sąsiadek,  
miotłą mnie walnijcie w zadek  
[tekst ślubowania z roku 2010].

Jej wypowiedzenie skutkuje utrwaleniem statusu *cioty* i dotyczy to zarówno kobiet o ugruntowanej pozycji w społeczności *ciot połajewskich*, jak i *ciot-nowicjuszek*. Jest to kulminacyjny punkt imprezy, która następnie przenosi się do Ośrodka Kultury, gdzie *cioty* wraz z osobami towarzyszącymi biesiadują, układając *ciotowskie* zawołania: „Na połajewską ciotę każdy ma ochotę!”; „Ciota swoją miotłę ma i na nosie wszystkim gra!”; „Chcesz być ciotą – żyj z ochotą!”; „Gdy cioty po wsi latają, to chłopcy pod stoły się chowają”.

Wiosenne sabaty czarownic, podobnie jak spotkania dudziarzy, są jednym z kluczowych wydarzeń w dorocznym kalendarzu kulturalnym mieszkańców Połajewa. Cztery dotychczasowe edycje doczekały się nie tylko zwolenników wśród lokalnej społeczności, ale wzbudziły również zainteresowanie mediów<sup>9</sup>. W 2014 roku Sabat Ciot Połajewskich odbywał się (co prawda w nieco zmienionej formie, bowiem towarzyszył świętu powitania wiosny) pod auspicjami Roku Kolberga<sup>10</sup>.

\*\*\*

„[...] po co wymyślać tradycję nową, skoro już funkcjonuje. Tak jak dudziarze. Jest na obrazie jakiś ślad tego, mamy już coś swojego, mamy już jakieś dziedzictwo i do tego można coś tam ożywić, nadbudować i fajnie to pokoiarzyć” [PO\_PO\_06]. Problem tkwi jedynie w tym, iż przekonanie, wyrażone w powyższym cytacie wziętym z wypowiedzi jednej z osób pracujących w Gminnym Ośrodku Kultury w Połajewie, nie do końca ma

9 Reportaż telewizyjny: <http://www.tvn24.pl/poznan,43/korowod-ciot-przeszedl-przez-polajewo,310935.html>; reportaż radiowy: <http://www.radiomerkury.pl/informacje/pozostale/cioty-w-polajewie.html>.

10 Odnośnik do strony wydarzenia na oficjalnej stronie Roku Kolberga: <http://www.kolberg2014.org.pl/pl/2014/wydarzenia/iv-zlot-ciot-polajewskich>.

swoje odzwierciedlenie w rzeczywistości. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, iż faktycznym niematerialnym dziedzictwem Połajewa jest popularność praktyk para-magicznych lub żywotność legend dotyczących *ciot*, to zwyczaj dorocznego wyprawiania im sabałów pod patronatem GOK-u jest już niestety współczesnym kulturowym wynalazkiem. Nie sposób zaprzeczyć, że inicjatywa spotkań czarownic jest w pewnym sensie przedłużeniem ich obecności w codziennym życiu połajewian, jednak nie stanowi elementu dotychczasowej lokalnej tradycji w rozumieniu przedmiotowym – do tej pory *cioty*, jeżeli w ogóle, spotykały się z dala od instytucji kultury i pozostałych siedzib ludzi.

Podobnie jak w przypadku dudziarzy, mamy tutaj do czynienia z nadaniem dawnym elementom dziedzictwa kulturowego nowych znaczeń. Po pierwsze, samo upowszechnienie się określenia *ciota połajewska* i jego subwersywne używanie, w kontrze do pierwotnej wersji semantycznej, przestało być pejoratywne, odsłoniło wcale nie tak mroczne oblicze lokalnych czarownic – *cioty połajewskie* stały się synonimem radosnego święta, wiosny, korowodów, Dnia Kobiet. Po drugie, część tożsamości kulturowej mieszkańców Połajewa, jaką stanowiły czarownice, zaczęła pełnić funkcję dominującą – kiedyś we wsi było zaledwie kilka *ciot*, które pozostawały w ukryciu, obecnie zaś *cioty* ujawniają się dobrowolnie, manifestując swoją obecność. Po trzecie, powszechność językowego używania terminu *ciota* zaczęła rozciągać się również na mężczyzn, którzy tak samo jak ich matki, ciotki, partnerki czy sąsiadki zaczęli być kojarzeni terytorialnie z miejscem bytności *ciot* i współorganizacją ich wiosennych pochodów (w których sami *nota bene* uczestniczą). Mamy tu zatem znów do czynienia z użyciem, jak to określił Hobsbawm, starego materiału do budowy tradycji nowego typu. W przeciwieństwie do dudziarzy, którzy „zrodzili się” z fragmentu przeszłości zapisanej w postaci materialnej, współczesne *cioty* stały się *totum pro parte* miejsca, jakie zajmowały w przekazach ustnych i codziennym życiu mieszkańców Połajewa. Społeczna transmisja niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz jego wykorzystanie jako instrumentu aktywizującego i animacyjnego, spowodowały nie tylko odrodzenie się treści zapisanych w folklorze słownym, ale również ich wyeksponowanie.



## Niematerialne, ale czy dziedzictwo?

Tradycja, zgodnie z modelem zaproponowanym przez Szackiego, może być rozumiana w trójnasób: po pierwsze – czynnościowo – odnosi się wtedy do międzypokoleniowego przekazywania dóbr kulturowych (transmisja społeczna); po drugie – przedmiotowo – wskazuje, nie sposób przekazywania tychże dóbr, lecz opisuje, które z nich są przekazywane (dziedzictwo); po trzecie – podmiotowo – dotyczy stosunku danego pokolenia do przeszłości, objawiającego się w zgodzie na dziedziczenie dóbr kulturowych bądź ich odrzucaniu [Szacki 2011: 102]. Opisane w artykule zjawiska kulturowe, mimo iż odnoszą się do tradycji lokalnej (czerpią z dziedzictwa; przekazywane są młodszym generacjom; są modyfikacjami wynikającymi z określonego stosunku do przeszłości), nie stanowią jednak tradycji w ścisłym znaczeniu tego słowa, są raczej pewnymi unowocześnionymi jej wariantami, złożonymi z dość arbitralnie wybranych elementów. Ich nagłe pojawienie się i natychmiastowe utrwalenie, jest efektem zapotrzebowania na wypełnienie luk rozrastających się w dotychczasowej obrzędowości (zanik zwyczajów o charakterze integracyjnym, jak chociażby darcia pierza czy spotkań Kół Gospodyń Wiejskich, a także brak ważnych wydarzeń o charakterze cyklicznych spotkań z twórczością artystyczną). Dlatego też mogą być one traktowane jako emanacje kulturowej inwencji. Proces włączenia spotkań dudziarzy i czarownic w tryb dorocznego kalendarza wydarzeń o charakterze kulturalnym, zasadza się na podobnych do opracowanych przez Hobsbawma [2008: 17] funkcjach tradycji wynalezionej, która:

- integruje społeczność i wzmacnia jej poczucie przynależności do grupy ją kultywującej (cykliczne obchody Sabatów i Spotkań Dudziarskich);
- legitymizuje sposób jej przekazu, uznając pewne instytucje jako jej nośniki (działalność Gminnego Ośrodka Kultury i lokalnych animatorów), a wytwory kultury, na których się zasadza, jako teksty dla niej kanoniczne (przekazy ustne dotyczące ciot oraz tryptyk *Pokłon Pasterzy*);
- ustala pewne normy jej praktykowania oraz wartości i znaczenia im odpowiadające (reinterpretacja tradycji dawnej, jej uwspółcześnienie, performatywny charakter jej odtwarzania).

Jak słusznie zauważyła jedna z wcześniej już cytowanych mieszkank Połajewa, jeśli posiada się jakąkolwiek formę uznawanego kolektywnie dziedzictwa, pewnego kapitału kulturowego, który można wykorzystać w celu ożywienia kultury tradycyjnej, to dlaczego tego nie zrobić [PO\_PO\_06]? Tym bardziej, że powodzenie jednego przedsięwzięcia udowadnia sensowność tworzenia kolejnych, co więcej – wychodzi naprzeciw oczekiwaniom społecznym. Z tego punktu widzenia, najważniejszym aspektem tradycji okazuje się chęć jej transmisji i aktualizacji, woła dziedziczenia, jak by to ujął Stanisław Ossowski [1966: 81–82]. Międzygeneracyjny przekaz dziedzictwa, które zdaniem Szackiego [2011] oznacza nie tyle zbiór elementów materialnych, co przede wszystkim wartości i wzory postępowania, pozwala na zachowanie ciągłości dawnych tradycji, ale równocześnie ich ewolucję. Istota przekazu tkwi w tym, iż każde pokolenie posiada możliwość dokonywania sądów na temat tego, co otrzymuje w spadku po swoich przodkach lub czym jest obarczane. Przejmowane treści kulturowe mogą zostać uznane zarówno za istotne, jak i za warte zapomnienia jako anachroniczne lub nieużyteczne. Wartościowanie dziedzictwa (czy przeszłości w ogóle), różne dla poszczególnych grup pokoleniowych, może wpływać na tworzenie się lub zmniejszanie dystansu pokoleniowego, hamując bądź pobudzając komunikację międzygeneracyjną [zob. Mead 2000], a tym samym przekaz niematerialnego dziedzictwa.

W przypadku poruszanych w artykule przykładów istotne jest podkreślenie, że w proces transmisji pokoleniowej zaangażowane zostały podmioty profesjonalne, a oddolny przekaz ustny zastąpiony został przez odgórną inicjatywę konwersji treści kulturowych w tradycję-markę, użyteczną z punktu widzenia instytucji kultury. Niemniej jednak oba omawiane przykłady, mimo iż posiadają charakter tradycji wynalezionych, pełnią ważne funkcje dla społeczności lokalnej, która przystała na ich podtrzymywanie w zaproponowanej przez animatorów formie. Żeby ocenić stopień odniesienia nowych połajewskich tradycji do pierwotnego wzorca, jakim jest lokalne dziedzictwo kulturowe, trzeba krytycznie spojrzeć na ich wzajemne podobieństwa. W obu przypadkach:

- mamy do czynienia z pewnego rodzaju kulturowym recyklingiem, który zakłada wykorzystywanie tradycyjnych treści kulturowych do powoływania nowych zwyczajów;
- zwyczaje te są spontaniczną i swobodną reinterpretacją bądź wariacją na temat przeszłych treści kulturowych, z których się wywodzą;
- istotną rolę dla ich powstania i trwania pełni nośnik tradycji, tekst kanoniczny, jak by powiedział Hobsbawm – w przypadku dudziarzy materialny, w przypadku *ciot* niematerialny;
- inicjatywa wynalezienia nowych tradycji stała po stronie animatorów, co przeczy naturalnemu procesowi oddolnego wykształcania się kultury (ludowej, wiejskiej)<sup>11</sup>;
- ważne miejsce zajmuje przekaz międzypokoleniowy czy też pamięć komunikacyjna – w przypadku dudziarzy podstawą opanowania warsztatu muzycznego jest nauka w relacji mistrz – uczeń; w przypadku *ciot połajewskich* wymyślane obecnie przysięgi i przyspiewki odwołują się bezpośrednio do treści lokalnych podań i folkloru słownego, przekazywanych ustnie – z tym jednak zastrzeżeniem, że gdyby nie interwencja animatorów przekaz ten mógłby ulec zatrzymaniu;
- praktykowanie zwyczaju przybiera formę obrzędowego korowodu, któremu towarzyszy rozbudowany folklor muzyczny. Towarzysząca obu wydarzeniom oprawa nosi zatem bardzo widoczne znamiona folkloryzmu, którego celem jest wyeksponowanie elementów artystycznych – w trakcie widowisk, koncertów, przeglądów kapel – oraz celowe estetyzowanie wydarzenia w celu wykreowania pozoru jego autentyczności – użycie strojów ludowych stworzonych na potrzebę Spotkań Dudziarzy oraz przebrań czarownic uszytych na podstawie wzorów zapożyczonych [Burszta 1987: 125–127].

Jakkolwiek odpowiedź na postawione w tytule artykułu pytanie nie jest łatwa, należy, w pewnej przynajmniej mierze, zgodzić się z cytowanym już wcześniej Hobsbawmem: „Tam, gdzie dawne zwyczaje są wciąż żywe, tradycje nie muszą być ani ożywiane, ani wymyślane” [2008: 16]. Trzeba

11 Z tą jedynie różnicą, że animatorka i pomysłodawczyni Sabatu Ciot Połajewskich wywodzi się z lokalnej społeczności, natomiast inicjatorzy spotkań dudziarzy są poznaniakami.

jednak zauważyć, że w przypadku opisywanych przykładów, wynalazkiem kulturowym jest nie sama tradycja w rozumieniu przedmiotowym (dziedzictwo), ale jej znaczenie i forma jej dziedziczenia (transmisja społeczna). Dawne treści kulturowe, tracąc swoje pierwotne funkcje, zostały odtworzone poprzez nadanie im funkcji zupełnie nowych, aktualnych, użytecznych, atrakcyjnych. Kwestią zasługującą na podkreślenie jest to, że obu tradycjom wynalezionym oddolnie przypisuje się bardzo ważne znaczenie, ponieważ wynikają z bezpośredniego odniesienia do uznanych społecznie elementów dziedzictwa – obrazu i opowieści. Tradycje te, ożywione poprzez działania animacyjne, stały się przedłużeniem lokalnego dziedzictwa, zostały potraktowane przez mieszkańców Połajewa tak, jakby były dziedzictwem samym w sobie. Warte są zatem nie tylko dalszego kultuwowania, ale również podjęcia ich badania i ochrony. Przede wszystkim dlatego, że są to tradycje nowe i dynamiczne. Ich dalsza obserwacja może w przyszłości dostarczyć odpowiedzi na pytanie: kiedy zwyczaj staje się zwyczajem, a dziedzictwo dziedzictwem?

## Bibliografia

### Burszta Józef

1987: *Folklorizm*. [W:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. Staszczak. Warszawa–Poznań, s. 131–133.

### Drożdż Anna

2013: *Kołysanie diabła – zwyczaje wierzeniowe jako przykład niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. „Nauka”, nr 1, s. 129–148.

### Garstecki Bogdan

2010: *Moje Połajewo*. Połajewo: ARCAN.

### Hobsbawm Eric

2008: *Wprowadzenie. Wynajdowanie tradycji*. [W:] *Tradycja wynaleziona*. Red. E. Hobsbawm, T. Ranger. Przeł. M. Godyń, F. Godyń. Kraków, s. 9–26.

### Jasiewicz Zbigniew

1967: *Czary*. [W:] *Kultura ludowa Wielkopolski*. T. 3. Red. J. Burszta. Poznań, s. 457–486.

**Łysiak Wojciech**

**1992:** *Mnisia Góra. Podania i bajki warciańsko-noteckiego międzyrzeczca*. Międzychód: Wydawnictwo ECO.

**Mead Margaret**

**2000:** *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Przeł. J. Hołówka. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

**Ossowski Stanisław**

**1966:** *Dzieła*. T. 2. *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

**Pawlak Aleksander, Pawlak Danuta**

**1967:** *Czary*. [W:] *Kultura ludowa Wielkopolski*. T. 3. Red. J. Burszta. Poznań, s. 269–298.

**Rybarczyk Katarzyna**

**2013:** *Współczesny obraz niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej na przykładzie gminy Połajewo (pow. czarnkowsko-trzcianecki)*. Praca magisterska napisana pod kierunkiem dr A.W. Brzezińskiej. Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

**Szacki Jerzy**

**2011:** *Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

**Zadrożyńska Anna**

**1985:** *Powtarzać czas początku*. Warszawa: Wydawnictwo Spółdzielcze.

**2002:** *Świętowania polskie*. Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.

**Strony internetowe**

[www.kolberg2014.org.pl/pl/2014/wydarzenia/iv-zlot-ciot-polajewskich](http://www.kolberg2014.org.pl/pl/2014/wydarzenia/iv-zlot-ciot-polajewskich) [ostatni dostęp: czerwiec 2015].

[www.polajewo.pl](http://www.polajewo.pl) [ostatni dostęp: czerwiec 2015].

[www.radiomerkury.pl/informacje/pozostale/cioty-w-polajewie.html](http://www.radiomerkury.pl/informacje/pozostale/cioty-w-polajewie.html) [ostatni dostęp: czerwiec 2015].

[www.tvn24.pl/poznan,43/korowod-ciot-przeszedl-przez-polajewo,310935.html](http://www.tvn24.pl/poznan,43/korowod-ciot-przeszedl-przez-polajewo,310935.html) [ostatni dostęp: czerwiec 2015].

**Spis fotografii**

- Fot. 1** *Pokłon Pasterzy*. Renesansowy tryptyk autorstwa Mateusza Kossiora w kościele św. Michała Archanioła w Połajewie; archiwum Gminnego Ośrodka Kultury w Połajewie.
- Fot. 2** Dudziarz na renesansowym tryptyku autorstwa Mateusza Kossiora; fot. K. Rybarczyk.
- Fot. 3** Zespół dudziarski pod tryptykiem w kościele św. Michała Archanioła w Połajewie; archiwum Gminnego Ośrodka Kultury w Połajewie.
- Fot. 4** XIV Spotkanie Kolędników-Dudziarzy w Połajewie, styczeń 2014 roku; archiwum Gminnego Ośrodka Kultury w Połajewie.
- Fot. 5** I Sabat Ciot Połajewskich, marzec 2010; archiwum Gminnego Ośrodka Kultury w Połajewie.
- Fot. 6** III Sabat Ciot Połajewskich, marzec 2013; archiwum Gminnego Ośrodka Kultury w Połajewie.



Fot. 1 *Pokłon Pasterzy*. Renesansowy tryptyk autorstwa Mateusza Kossiora w kościele św. Michała Archanioła w Połajewie



Fot. 2 Dudziarz na renesansowym tryptyku autorstwa Mateusza Kossiora



Fot. 3 Zespół dudziarski pod tryptykiem w kościele św. Michała Archanioła w Połajewie



Fot. 4 XIV Spotkanie Kolędników-Dudziarzy w Połajewie





Fot. 5 I Sabat Ciot Połajewskich



Fot. 6 III Sabat Ciot Połajewskich

**Tymoteusz Król**  
**Collegium Invisibile, Warszawa**  
**Wydział „Artes Liberales”**  
**Uniwersytet Warszawski**

## **Czym jest dla dzisiejszych Wilamowian język wilamowski? Różne funkcje, różne postawy językowe**

**Streszczenie:** Wilamowice są miastem wyjątkowym głównie ze względu na język wilamowski, który przywieziony został przez trzynastowiecznych osadników i mimo trudnej historii Wilamowian przetrwał do dzisiaj. Z powodu powojennych zakazów, wysiedleń i wywózek do obozów pracy, zakłócony został wśród mieszkańców przekaz międzypokoleniowy. Dzieci mówiące jedynie po wilamowsku były tego języka przymusowo oduczane, co doprowadziło wśród wielu z nich do traumy na całe życie – ojczysty język wilamowski został zapomniany, a było już za późno, by akwizycja języka polskiego nastąpiła w sposób naturalny. Wiele osób uważa dziś, że nie zna wilamowskiego, jednak rozmawiając po polsku o stroju, tradycjach czy wartościach kojarzonych mocno z tożsamością wilamowską, używa zapożyczeń z tego języka, uważając, że oddają one lepiej sens ich wypowiedzi. Mimo prognoz, że język wilamowski zaniknie całkowicie jeszcze w XX wieku, u progu drugiej dekady XXI wieku rozpoczęto jego program rewitalizacyjny, w który zaangażowały się Uniwersytet Warszawski i Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz naukowcy zagraniczni. Wymysiöerys wprowadzany jest do szkoły, organizowane są spotkania dla osób należących do kilku generacji. W rewitalizację włączyli się sami Wilamowianie. Wzrosła znajomość oraz częstotliwość używania języka wśród młodzieży, zaczął on spełniać funkcję komunikacyjną, ale także coraz częściej tożsamościową oraz funkcję kodu zrozumiałego tylko dla wąskiego grona osób.

**Słowa klucze:** Wilamowice, Wymysorys, wilamowski, rewitalizacja językowa, mniejszości etniczne, języki mniejszościowe

### **What is the Wymysorys Language for Vilamovians Today? Different Functions, Different Language Altitudes**

**Abstract:** What makes the Wilamowice town so unique is the original language, Wymysorys. Vilamovian was brought to Poland by the settlers from the Western Europe and survived through the historical storms in the region till today. However,

due to the after-Second World War suppressions of the German-like speaking community – bans of using the language, population displacement and deportations to the labor camps – the intergenerational knowledge transfer was disrupted. Children for whom the Vilamovian was their first language were being forced to “unlearn” the language on the behalf of the dominating Polish. This violent political practice resulted in life-lasting trauma and unbreakable fear of speaking Vilamovian. Their native language was being forgotten by the post-war generations, although it was too late for them to naturally canvass Polish instead. Accordingly, a number of people declaring to do not know Wymysorys use particular words from it, while talking in Polish about traditional Vilamovian clothing, customs and values, deeply associated with Vilamovian identity. Contradictory to the earlier predications that Vilamovian language will die completely by the end of the 20th century, in the beginning of the second decade of the 21st century the dedicated revitalization program was introduced in the region. The initiative engaged scientists from major Polish universities – the University of Warsaw, Adam Mickiewicz University in Poznań – as well as foreign scholars. Wymysorys was introduced to the curriculum of the local schools and the intergenerational meetings are being held regularly. After some time, the Vilamovians also engaged into the revitalization program, even though there are strong differences in their linguistic bases. Today, the knowledge and use of Vilamovian is vividly growing amongst the young. The language once almost forgotten starts not only to gain back its communicative function, but more and more often takes upon a functions of identity construction and linguistic code, understood only by the narrow group of people.

**Key words:** Wilamowice, Wymysorys, Vilamovian, Wilamowicean, language revitalization, ethnic minorities, minority languages

### **Was ej fjy dy hoütnikja Wymysiöejer dy wymysiöeryšy špröh? Fersidnikjy funkcyja, fersidnikjy špröhštejnana**

**Ferkjycnan:** Wymysoü ej ä ekstraštot s'mäst diöh dy wymysiöeryšy špröh, wyły wiöd mytgybröhnt fun germanyšä ozidlyn jynt fum Öwyt ym dercyta hundytjür, än gük zy hot ä šwjery gyšiht, derhaüd zy zih bocy hoüt. Diöh dos, do dy špröh wiöe nöm krig ferböta, dy löüt wiöda cynistgymaht än y fersidnikja lagyn gyšökt än öüsgyzidlt fun Pöla, wiöe dy špröh ny wetergan yn kyndyn. Dy kyndyn, wo zy nok wymysiöeryš kuzta, müsta zih dos šmy öüsljyn, än diöh dos hon zy nerwyn diöh s'gancy ława – dy wymysiöeryš müterspröh wiöd föna fergasa, än s'wiöe šun cy špöt, do zy zih zuüda pönyš öüz müterspröh öüsljyn. Hefa fu dan löüta kynä wymysiöeryš ny kuza, oder wen zy pönyš kuza fun klädyn, tradycyja oba yht eht wymysiöeryšys, do föla jyn hefa wymysiöeryšy wyjtynt äj, bo zy ziöen, do zy beser

pasa. Gük dy gyliöeta ziöeta, do nö ym cwenciksta hundytjür wyt dy spröh zäjn öüsgyštiörwa, yn canda jür fum änänwcwenciksta hundytjür füng mä o dy spröh cy rewitalizjyn. Diöt ata öüslendyša uniwersyteta än öü UW än UAM. Wymysiöeryš wyjd's gyljyt yr šül, ny nok kyndyn, ok öü elder generacyja. Yr rewitalizacyj ata öü dy Wymysiöejer zoüwer, gük zy feršidnik fu dam männ. Wo ämöł mejer jungy löüt kynä än tün wymysiöeryš kuza undernander, zy špjyn zih öü wymysiöeryš y dam än zy kuza diöh dos gyhäjm.

**Štysuľwjytyn:** Wymysoü, wymysiöeryš, wymysiöejer, špröhbyława, etnyša klinfelkjyn, klinfelkjynšpröha

[Gydolmeć fum Öötor]

## O Wilamowicach i Wilamowianach

Wilamowianie to grupa etniczna wywodząca się z miasta Wilamowice. Nazwy „Wilamowianie”, „język wilamowski” to przyjęte przez literaturę naukową uzusy językowe. Wilamowice są małym miastem w Kotlinie Oświęcimskiej, założonym w XIII wieku przez osadników germańskiego, lecz bliżej nieokreślonego pochodzenia. Przez blisko osiemset lat utrzymali oni swoją tożsamość, język i strój, między innymi przez endogamię, do której skłaniali się z powodu znacznie wyższego statusu majątkowego niż mieszkańcy okolicznych wsi. Odrębność ta odnosiła się nie tylko do polskojęzycznych mieszkańców, ale także do położonej niedaleko niemieckiej bielsko-bialskiej wyspy językowej<sup>1</sup>. Odrębności tłumaczy również lokalna legenda o holenderskim pochodzeniu Wilamowian. Pierwszym naukowcem, który wspomniał w 1853 roku o holenderskości języka wilamowskiego, był Józef Łepkowski [b.a. 1853: 4]<sup>2</sup>. Niedługo później, bo w 1860 roku, Jacob Bukowski, niemieckiej narodowości inspektor szkolny z Białej, wysunął w swoim wierszu teorię o angielskim pochodzeniu Wilamowian. O nieniemieckim i niepolskim, za to holenderskim pochodzeniu

- 1 Terminem „bielsko-bialska wyspa językowa” (*Bielitz-Bialaer Sprachinsel*) uczeni niemieccy określali szereg miejscowości wokół leżącego na Śląsku Cieszyńskim Bielska i małopolskiej Białej. Większość mieszkańców tych miejscowości do drugiej wojny światowej posługiwała się językiem niemieckim.
- 2 Za informację o tej publikacji dziękuję pani Elżbiecie Teresie Filip z Działu Etnografii w Muzeum w Bielsku-Białej.

tej grupy etnicznej pisali również inni badacze, między innymi Ludwik Młynek w 1907 roku oraz Józef Latosiński w 1909 roku.

W 1808 roku Wilamowianie wykupili się z poddaństwa, a w 1818 roku wieś, którą zamieszkiwali otrzymała prawa miejskie. Charakteryzowali się dużą mobilnością i przedsiębiorczością. Byli handlarzami, podróżowali ze swoimi towarami do wielu miast europejskich, takich jak Stambuł, Wiedeń, Voralberg, Berlin, Paryż, Moskwa, Kraków. Dzięki tym podróżom kultura wilamowska wzbogaciła się o cechy miejskie<sup>3</sup>, jednak wiele jej elementów pozwala zaklasyfikować ją do kultury typu ludowego. Odrębność tej grupy etnicznej podkreśla szczególnie fakt posiadania własnego stroju i języka, dla których okres największego rozkwitu przypada na przełom XIX i XX wieku. Mieszkańcy Wilamowic posługiwali się germańskim językiem wilamowskim. W 1945 roku na wniosek Polaków z okolicznych miejscowości zabroniono noszenia strojów i używania języka wilamowskiego, a osoby, które się do owego zakazu nie dostosowały, były surowo karane. Najdotkliwszą karą była wysyłka do powojennych obozów pracy, między innymi w Oświęcimiu i Jaworznie oraz na Ural i Sybir, gdzie zginęło kilkudziesięciu Wilamowian. Kilkadziesiąt rodzin wysiedlono i wyrzucono na bruk, nie zapewniając im żadnego lokum do mieszkania. Kobiety noszące stroje wilamowskie publicznie rozbierano, a stroje niszczone i palono. Oprawcami byli często mieszkańcy okolicznych wsi, którzy uznali Wilamowian za Niemców i zazdrościli im sporych majątków. Mimo wielu prześladowań, Wilamowianie nie zarzucili swej kultury; po 1989 roku zaczęli wracać do korzeni i dziś znów istnieje grupa ludzi, która kultywuje tradycje, strój i język wilamowski. Najbardziej żywym i kontynuowanym niemal nieprzerwanie od co najmniej stu pięćdziesięciu lat jest wielkanocny i weselny zwyczaj *śmiergustu*, który mimo iż występował także u innych grup etnicznych, stał się dziś jednym z symboli kultury wilamowskiej.

Jako Wilamowianin nieobojętny na los swego ojczystego języka i rodzimej kultury, prowadzę ciągłą obserwację Wilamowian, ich otoczenia oraz sposobów używania języka. Podczas moich badań zebrałem ponad siedemset godzin nagrań rozmów w języku wilamowskim, kilkadziesiąt

---

3 Cechy te objawiają się przede wszystkim w stroju oraz zajęciach ludności.

godzin nagrań w języku polskim oraz kilkadziesiąt stron notatek robionych w obu językach. Od 2003 roku uczestniczę aktywnie w działaniach Stowarzyszenia Na Rzecz Zachowania Dziedzictwa Kulturowego Miasta Wilamowice „Wilamowianie”, od 2007 roku w Zespole Regionalnym „Wilamowice”, a od 2011 roku także uczę języka wilamowskiego. Artykuł ten jest moim spojrzeniem na program rewitalizacyjny języka Wymysiöeryś<sup>4</sup>, który w ciągu ostatnich dziesięciu lat zaangażował wielu naukowców pracujących na kilkunastu uczelniach w kraju i za granicą, a przede wszystkim uaktywnił wielu Wilamowian.

### **Krótki zarys historyczny języka wilamowskiego**

Język Wilamowian został najprawdopodobniej przywieziony w XIII wieku przez pierwszych osadników. Był on pierwszym językiem dla niemal wszystkich mieszkańców Wilamowic. Trudno nam dziś oceniać, na ile dialekty germańskie, którymi mówiło się w okolicznych miejscowościach, takich jak dzisiejsza Stara Wieś (wtedy nazywana Starymi Wilamowicami), Pisarzowice, Kozy i Hałcnów były do tego języka podobne. Dwie pierwsze miejscowości spolszczyły się prawdopodobnie krótko po swoim powstaniu i dziś nie ma w języku tamtejszej ludności śladu po ojczystej mowie ich przodków. Podobnie zmiana językowa wyglądała w Kozach, z tą różnicą, że tam spolszczenie języka nastąpiło znacznie później. Hałcnów natomiast utrzymał swój język aż do 1945 roku. Przestał on być używany na czas prześladowań powojennych, jednak później był znów stosowany przez wysiedlonych i rozproszonych po okolicy Hałcnowian, kiedy spotykali oni swoich ziomków, także tych przyjeżdżających z Niemiec na *Heimatbesuch*. Dialekt hałcnowski od wilamowszczyzny, mimo względnego podobieństwa, różni jednak wiele. Przede wszystkim inaczej jest postrzegany przez mówiących – Hałcnowianie uważają, że ich język to *poüeryś*, czyli wiejska gwara języka niemieckiego, i narodowościowo czują się Niemcami.

---

4 Program ten wspierany jest przez lokalną społeczność, Stowarzyszenie „Wilamowianie”, Wydział „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, a także Urząd Miasta i Gminy w Wilamowicach.

Po zastoju w badaniach nad językiem wilamowskim spowodowanym prześladowaniami, przełomowym dla Wymysiöeryś, jak sami Wilamowianie nazywają swój język, okazał się rok 1989, kiedy do Wilamowic przybył Tomasz Wicherkiewicz, wówczas student, dziś kierownik Pracowni Polityki Językowej i Badań nad Mniejszościami na Wydziale Neofilologii UAM w Poznaniu. Natrafił on u Wilamowianki, Heleny Bilczewskiej na manuskrypt z poezją Floriana Biesika w języku wilamowskim, co stało się impulsem prowadzenia badań do pracy doktorskiej. Wkrótce spotkał Annę Foxową fum Lüft, a następnie kolejne osoby, które stały się lokalnymi znawcami tematu i przyjęły funkcję odźwiernych [Hammersley, Atkinson 2000: 73–77] dla kolejnych badaczy języka wilamowskiego, którą spełniały przez następne trzy dekady. W 1991 roku wydano *facsimile* manuskryptu Floriana Biesika z krótkim komentarzem dotyczącym aktualnej sytuacji języka wilamowskiego [Majewicz 1991].

W 1995 roku wyemitowany został przez TVP film Doroty Latour *Dante z Wilamowic* opowiadający o życiu Floriana Biesika. W filmie znalazły się także sceny ze współczesnych Wilamowic z udziałem Wilamowian. Tym samym język wilamowski pierwszy raz był obecny w telewizji w Polsce, co wpłynęło na podwyższenie jego statusu zarówno w samych Wilamowicach, jak i w kraju.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku zorganizowano zespół badawczy pod przewodnictwem prof. Antoniego Barciaka z Uniwersytetu Śląskiego, który podjął się wydania nowej<sup>5</sup> monografii Wilamowic. Praca ukazała się w 2000 roku pod tytułem *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy* [Wilamowice. Przyroda, historia... 2000]. Prace nad nową monografią, jak często ją nazywają sami Wilamowianie, zwróciły uwagę wielu mieszkańców na odrębność oraz wartości ich kultury, w tym i języka. Czytając jednak poszczególne artykuły oraz analizując wypowiedzi Wilamowian po wydaniu tej książki, można odnieść wrażenie, że miała być ona pożegnaniem z odrębną kulturą

5 Mianem „starej monografii” określają mieszkańcy Wilamowic wydaną w 1909 roku *Monografię miasteczka Wilamowic* autorstwa Józefa Latosińskiego [Latosiński 1909].

Wilamowic: „Dobrze, że to wszystko spisali i wydali, bo i tak już nikt tak nie mówi, a przynajmniej to zostało spisane dla potomnych”<sup>6</sup>.

Z wydaniem monografii zbiegło się też inne ważne wydarzenie – po pięcioletniej przerwie w działalności, reaktywowany został Zespół Regionalny „Wilamowice”, co oznaczało powrót użytkowników języka wilamowskiego do publicznych inicjatyw kulturalnych miasta. Aby zapewnić zespołowi osobowość prawną, powołano Stowarzyszenie Na Rzecz Zachowania Dziedzictwa Kulturowego Miasta Wilamowice „Wilamowianie”. Prezesem obu instytucji został Bolesław Nycz. Do pierwszych działań Stowarzyszenia należała między innymi współorganizacja imprezy „Wilamowskie Śmiergusty”, w której Wilamowianka – Elżbieta Matysiak fum Håla-Mockja, prezentowała wilamowskojęzyczne piosenki razem z Zespołem Regionalnym „Wilamowice”. Nagranie jej śpiewu znalazło się także w filmie *Nazywali ich Hołdy-bołdy* Doroty Latour, przy powstawaniu którego uczestniczyło Stowarzyszenie „Wilamowianie”.

Być może również dzięki zaistnieniu języka wilamowskiego w sferze publicznej, w 2002 roku Józef Gara, Wilamowianin i emerytowany górnik, zaczął tworzyć poezję w tym języku. Wkrótce opracował także słownik polsko-wilamowski oraz wilamowsko-polski, opatrzony tłumaczeniem na niemiecki i angielski. Wiersze oraz słownik wydane zostały przez Stowarzyszenie „Wilamowianie” [Gara 2004]. Józef Gara z własnej inicjatywy nauczał nieodpłatnie języka wilamowskiego w szkole podstawowej w Wilamowicach w roku szkolnym 2004/2005, a następnie w domu prywatnym w roku 2005/2006.

W tym czasie ponownie wzrosło zainteresowanie językiem wilamowskim w mediach, zwłaszcza tych ogólnopolskich, co przełożyło się także na ideologie językowe [Ahearn 2013: 33–35] w Wilamowicach – język wilamowski zaczęto postrzegać jako coś ważnego, co warto uratować od zapomnienia. Większość artykułów czy filmów dotyczących języka wilamowskiego, przedstawiała go wskazując jedynie na powojenne prześladowania, lokalny folklor czy regionalizm, a nie środek komunikacji czy wyznacznik odrębności grupy.

---

6 Badania własne autora.



W roku 2006, z powodu braku zainteresowania wilamowskiej młodzieży, przerwana została regularna nauka języka. Brakowało także chętnych do pracy w Zespole Regionalnym „Wilamowice”. Powstały w 1987 roku młodzieżowy Zespół Regionalny „Cepelia-FIL Wilamowice” śpiewał piosenki w języku wilamowskim, także te autorstwa Józefa Gary, sprowadzając język wilamowski wyłącznie do folkloru. Na polskojęzycznej stronie internetowej zespołu, poza tekstami i nagraniami kilku piosenek, umieszczono wtedy informacje o języku wilamowskim i jedno zdanie w tym języku: „wjyr kuza ny mejr wymysojerysz – nie mówimy już po wilamowsku” [<http://www.fil.wilamowice.pl/page.php?id=8>]. Zaczepnięto je najpewniej z tytułu artykułu Tomasza Wicherkiewicza [Wicherkiewicz 1998: 236–242]. Nic dziwnego, skoro nie było w tym zespole nikogo, kto znałby język wilamowski nawet na podstawowym poziomie.

Na spotkanie ze studentami Koła Naukowego Instytutu Filologii Germańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, którzy do Wilamowic przyjechali na kilkudniową sesję poświęconą Wilamowicom, zaproszono młodzież – uczniów Józefa Gary oraz członków Zespołu Regionalnego „Wilamowice”, do którego należało wtedy kilka mówiących po wilamowsku kobiet. Na spotkaniu nawiązała się współpraca między zespołem a młodzieżą zainteresowaną ocaleniem od wymarcia języka wilamowskiego. Wkrótce nastolatki sami stali się członkami zespołu oraz patronującego mu Stowarzyszenia „Wilamowianie”, po czym zaczęli stopniowo angażować inne osoby w działania na rzecz rewitalizacji języka wilamowskiego. Oczywiście z racji młodego wieku<sup>7</sup> i, co za tym idzie, małego doświadczenia – popełniono wiele błędów, jednak działania te zbudowały fundament pod kolejne etapy rewitalizacji. Przede wszystkim do zespołu przyszła grupa młodzieży zainteresowanej nie tylko śpiewem i tańcem, ale także językiem i innymi elementami kultury wilamowskiej. W lutym 2008 roku Zespół Regionalny „Wilamowice” prezentował język i kulturę Wilamowic na Zamku Królewskim w Warszawie. Wywołało to bardzo pozytywne emocje widowni. Wilamowianie poczuli, że to, co pokazali, warte jest zachowania, i mocno włączyli się w kolejne działania. Poczucie to wzmocnił film z serii

7 Głównie mowa tutaj o Justynie Majerskiej, obecnie studentce w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ oraz o mnie, oboje urodzeni w 1993 roku.

*Szansa na życie* z udziałem znanej aktorki Teresy Lipowskiej, wyemitowany w kwietniu 2008 roku. Wzrosło także zainteresowanie Wilamowicami w innych mediach.

W Wilamowicach badania terenowe rozpoczęli także zagraniczni naukowcy, między innymi prof. Vladimir Baar z Ostravy, Rinaldo Neels z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Uniwersytetu w Leuven oraz Alex Andrason z Uniwersytetu w Reykjavíku.

### **Program rewitalizacyjny oraz edukacja<sup>8</sup>**

Amatorskie działania, mające na celu zachowanie języka wilamowskiego od zapomnienia, prowadziłem przez kilkanaście lat wraz ze Stowarzyszeniem „Wilamowianie” oraz innymi osobami, o czym pisałem wcześniej. Poważniejszy program rewitalizacyjny powstał dzięki zaangażowaniu naukowców Wydziału Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego, szczególnie dr Justyny Olko oraz mgr. Bartłomieja Chromika. Współpraca odbywa się między innymi w ramach kilku projektów, które pokrótce przedstawię.

#### **• Ginące języki. Kompleksowe modele działań i rewitalizacji<sup>9</sup>.**

Przedmiotem badań są trzy zagrożone języki w dwóch krajach: nahuatl w Meksyku, łemkowski i wilamowski w Polsce. Głównym celem projektu jest wypracowanie interdyscyplinarnego i kompleksowego modelu badań nad zagrożonymi językami, powiązanego ściśle z teoretycznymi strategiami oraz praktycznymi sposobami ich rewitalizacji, a także gromadzenie dokumentacji językowej. Na podstawie działań rewitalizujących tak różne języki, stworzony zostanie kompleksowy model, który będzie uwzględniał specyfikę poszczególnych języków i społeczności. Będzie on przydatny także dla badań i prób rewitaliza-

8 Fragment napisany na podstawie informacji ze strony projektu: [www.revitalization.al.uw.edu.pl](http://www.revitalization.al.uw.edu.pl).

9 Projekt jest realizowany na Uniwersytecie Warszawskim, we współpracy z Instituto de Docencia e Investigación Etnológica de Zacatecas (IDIEZ) w Meksyku oraz Uniwersytetem Adama Mickiewicza w Poznaniu i Uniwersytetem Pedagogicznym w Krakowie, jak również z udziałem Wired Humanities Project (University of Oregon, Eugene) i Universidad Autónoma de Tlaxcala.

cji innych zagrożonych języków. Integralnym elementem projektu jest interaktywny portal internetowy udostępniający bogate zasoby naukowe, archiwalne, literackie i dydaktyczne związane z językami nahuatl, łemkowskim i wilamowskim. Umożliwia on także ich użytkownikom publikowanie swojej twórczości w poszczególnych językach. Portal dostępny jest w językach: wilamowskim, łemkowskim, nahuatl, polskim, hiszpańskim i angielskim. Projekt jest finansowany przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki (NPRH).

Dzięki współpracy naukowców z Wydziału Artes Liberales UW, Wydziału Neofilologii UAM w Poznaniu oraz Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie z lokalnymi działaczami ze Stowarzyszenia „Wilamowianie”, członkami Zespołu Regionalnego „Wilamowice”, władzami miasta i gminy oraz dyrekcją Zespołu Szkół w Wilamowicach, od października 2014 roku języka wilamowskiego uczy się młodzież w Zespole Szkół w Wilamowicach. W przygotowaniu, w ramach projektu, jest także wilamowski słownik obrazkowy oraz podręcznik do nauki języka wilamowskiego. W Wilamowicach, w 2014 roku zorganizowano międzynarodową konferencję o rewitalizacji językowej, a także obchody Dnia Języka Ojczystego w 2015 roku.

- **Dokumentacja językowego i kulturowego dziedzictwa Wilamowic.** Celem projektu jest dokumentacja języka wilamowskiego oraz elementów kultury materialnej i niematerialnej charakterystycznych dla Wilamowic. Transkrybowane oraz przetłumaczone mają zostać już zgromadzone nagrania rozmów z użytkownikami języka wilamowskiego. Ponadto projekt obejmuje zinventaryzowanie istniejących elementów wilamowskiego stroju ludowego. Opracowane materiały wspomogą rewitalizację języka wilamowskiego, zwiększą znajomość języka wilamowskiego również wśród osób pracujących w projekcie oraz dostarczą bogatego materiału językowego na potrzeby tworzenia materiałów edukacyjnych. Publikacje o wilamowskim stroju i muzyce mają być dwujęzyczne, co dodatkowo wpłynie pozytywnie na ideologie językowe.

- **Stworzenie klastra turystycznego w gminie Wilamowice w oparciu o język wymysiöeryś i związaną z nim kulturę.** Bartłomiej Chromik, długoletni badacz języka i kultury Wilamowic, został laureatem trzeciej edycji konkursu *Impuls*, organizowanego przez Fundację Nauki Polskiej na komercjalizację wyników badań, z przeznaczeniem na wsparcie rewitalizacji językowo-kulturowej w Wilamowicach. Stworzone mają zostać miejsca pracy dla osób mówiących po wilamowsku i zajmujących się rękodzielnictwem. Rozbudowane zostanie także zaplecze dla turystów przybywających do Wilamowic.
- **Nauka języka wilamowskiego – Stowarzyszenie „Wilamowianie”.** W 2011 roku zacząłem udzielać prywatnych lekcji języka wilamowskiego. Na początku przychodziła grupa czterech uczniów urodzonych w 1999 roku. Dzisiaj uczę dwie grupy pozaszkolne. Grupa podstawowa rozpoczęła naukę w listopadzie 2014 roku, w wymiarze trzech godzin lekcyjnych w tygodniu. Uczęszcza na nią pięciu uczniów urodzonych w roku 1999. Grupa zaawansowana ma zajęcia w wymiarze czterech godzin lekcyjnych w tygodniu. W listopadzie 2014 roku odbył się na Wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego egzamin z języka wilamowskiego dla trójki uczniów, zdany na poziomie B1, z wynikiem ponad osiemdziesiąt procent. Egzamin został przeprowadzony także pod patronatem Wymysiöeryśy Akademij – Accademia Wilamowicziana.
- **Nauka języka wilamowskiego – Zespół Szkół w Wilamowicach.** W październiku 2014 roku, z inicjatywy dr Justyny Olko z Wydziału Artes Liberales UW, odbyły się w Zespole Szkół w Wilamowicach wykłady i warsztaty z psycholingwistką – dr hab. Ewą Haman, dla uczniów, nauczycieli i rodziców, na temat korzyści wynikających z wielojęzyczności. Uczniowie mieli za zadanie zaprojektować sytuacje, w których używaliby języka wilamowskiego, gdyby go znali. Niektóre z ich propozycji skojarzone były jednoznacznie z regionalizmem: „aby, doskonalić kulturę wilamowską, lepiej poznać Wilamowice, podtrzymać tradycję, do pokazania piękna języka, do poznawania dawnych dziejów, do poznawania historii” – mówili. Były jednak i takie, w których językiem wilamowskim posługiwano by się w codziennym życiu: „Aby

modlić się w kościele, aby zabić nudę, do kontaktu z rówieśnikami, do listów miłosnych, do myślenia po wilamowsku”, a nawet „Jako «tajny język», aby wydawać sobie tajne komendy na boisku”<sup>10</sup>. Zaraz po warsztatach odbył się nabór na lekcje języka wilamowskiego wśród dzieci z roczników 2000–2002. Zapisano się około trzydzieścioro dzieci, z których ponad dwadzieścioro kontynuuje naukę do dziś. Lekcje są bezpłatne, a nauczyciel nie jest wynagradzany. Urząd Miasta oraz dyrekcja szkoły popierają wprowadzenie języka wilamowskiego do programu szkoły i planują stworzyć etat dla nauczycieli, co być może nastąpi w dalszych etapach rewitalizacji.

- **Język wilamowski na wyższych uczelniach.** AWWA – Accademia Wilamowicziana – Wymysiöeryśy Akademij została założona 7 listopada 2013 roku na Uniwersytecie Warszawskim. AWWA jest wspólnotą rodzimych użytkowników Wymysiöeryś, badaczy i aktywistów, skupioną wokół działań zmierzających do ochrony języka wilamowskiego i jego oficjalnego uznania za język mniejszościowy lub regionalny. Inicjatywa ma na celu zarówno dokumentację języka, jak i wsparcie dla jego rewitalizacji, dzięki współpracy lingwistów, użytkowników Wymysiöeryś oraz przedstawicieli społeczności Wilamowic [<http://www.revitalization.al.uw.edu.pl/pol/Wymysorys?view=50>]. Akademii przewodniczy Australijczyk Carlo Ritchie, autor książek dla dzieci w języku wilamowskim. Częściowo w języku wilamowskim prowadzony jest także przedmiot „Miniatury etnograficzne: Wilamowice” w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Przedmiot kończy się praktykami dokumentacyjnymi, które ściśle związane są z działaniami projektu *Dokumentacja językowego i kulturowego dziedzictwa Wilamowic*.

### **Język wilamowski w przestrzeni publicznej**

Popularność Wilamowic w prasie, radiu i telewizji wzrosła w ostatnich latach zarówno na szczeblu lokalnym, jak i krajowym. Emitowane są jednak głównie reportaże, filmy dokumentalne i audycje radiowe o Wilamowicach, w których krótkie fragmenty w języku wilamowskim są traktowane jedynie jako ciekawostka.

<sup>10</sup> Na podstawie zdjęć tablic z propozycjami dzieci, archiwum Stowarzyszenia „Wilamowianie”.

Wyjątkiem była audycja „Goście – w cztery strony świata. Koncert kołędowy w Dwójce (Filharmonia Dwójka)” wyemitowana w Polskim Radiu. Podczas przygotowanego przez Jacka Hałasa koncertu, młodzi Wilamowianie zaśpiewali kilka kolęd w języku wilamowskim nie tylko w celu propagowania języka, ale głównie w celach artystycznych.

W lokalnej prasie, na przykład w gazecie „Wilamowice i Okolice”, wydawanej przez Miejsko-Gminny Ośrodek Kultury w Wilamowicach, nigdy nie publikowano artykułów w języku wilamowskim, a jedynie krótkie teksty piosenek.

Podczas corocznej imprezy „Wilamowskie Śmiergusty”, organizowanej między innymi przez Miejsko-Gminny Ośrodek Kultury w Wilamowicach, język wilamowski zajmuje marginalne miejsce. Przez dwa dni trwania festynu obecność Wymysiöeryś ograniczona zostaje tylko do kilkunastominutowych występów dwóch wilamowskich zespołów, w których wilamowskojęzyczne piosenki stanowią jedynie nieznaczną część programu.

Język wilamowski nie pojawia się także oficjalnie podczas spotkań Koła Gospodyń Wiejskich ani Towarzystwa Krzewienia Kultury Fizycznej „Żywioł” Wilamowice, chociaż jest czasem używany przez obecnych na tych zebraniach członków. W 2013 roku festyn zorganizowany w związku z jubileuszem tych organizacji prowadzono częściowo w języku wilamowskim, co przyjęto z ogólną aprobatą widowni. „Dwujęzycznie” odbywają się niemal wszystkie spotkania Stowarzyszenia „Wilamowianie” oraz jubileusze Zespołu Regionalnego „Wilamowice”.

Ludzi mówiących po wilamowsku można usłyszeć także w autobusach jeżdżących z Wilamowic do Bielska-Białej. O ile mieszkańcy Wilamowic, którzy nie znają języka wilamowskiego, nie zwracają na to uwagi, to podróżujący tymi autobusami mieszkańcy Pisarzowic wyrażają nieraz niepochlebne opinie na temat słyszanego języka, zarówno podczas jazdy, jak i na forach internetowych [<http://forum.manutd.pl/viewtopic.php?f=12&t=154&start=825>]. Sam byłem świadkiem, kiedy starszy Wilamowianin skarcony został za mówienie po wilamowsku przez kontrolera, co skomentował słowami: „Widzę, że 1945 rok powraca”.

W kościele język wilamowski pojawia się bardzo rzadko, najczęściej przy pojedynczych modlitwach, podczas ważnych uroczystości oraz kon-

certów kolędowych. Wierni znający ten język, używają go jednak czasem podczas krótkich rozmów w kościele.

Pierwszą wilamowskojęzyczną stroną internetową była, powstała w 2007 roku, strona Zespołu Regionalnego „Wilamowice”. Obecnie jedyną stroną www w tym języku, jest strona projektu *Ginące języki. Kompleksowe modele badań i rewitalizacji* prowadzonego przez Wydział Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego [www.revitalization.al.uw.edu.pl]. Dostępna jest w kilku językach, między innymi łemkowskim i nahuatl.

Od kilku lat obserwować można było sporadycznie wilamowskojęzyczne statusy na portalach społecznościowych Nasza klasa czy Gadu gadu. Jednak język wilamowski najbardziej obecny jest na Facebooku. Widocznym tego przejawem są podstrony, takie jak „Język wilamowski”, gdzie codziennie publikowane jest „wilamowskie słówko na dzień” z tłumaczeniem na język polski. Strona powiązana jest ze Stowarzyszeniem „Wilamowianie”. Facebook jest też pomocą w nauce wilamowskiego – w grupie „Nauka języka wilamowskiego” umieszczane są zadania czy ogłoszenia, najczęściej w języku wilamowskim.

Wilamowskojęzyczne wpisy pojawiają się jednak nie tylko na stronach organizacji. Młodzi Wilamowianie umieszczają takie opisy statusu na tablicach swoich profili, a także w komentarzach do statusów, zdjęć czy filmów znanych posługujących się tym językiem. Język wilamowski jest także językiem facebookowego czatu, zwłaszcza pomiędzy osobami uczącymi się tego języka. Mimo trudności z wprowadzaniem wilamowskich liter, młodzież radzi sobie doskonale z konwersacjami po wilamowsku albo zastępując umlauty „ü”, „ö” dwuznakami „ue”, „oe”, albo wklejając teksty napisane wcześniej w edytorze tekstu. Obecność języka na Facebooku jest impulsem do rozwoju internetowego słownictwa: „s'paswüt” – to „hasło” (od angielskiego „password”), „dy töwuł” – to „tablica”. Szczególnie interesujące są czasowniki, takie jak „:pa” oraz „:xpa”, wyrażające używanie symboli „:p” oraz „xp”.

Stosunkowo nowym zjawiskiem jest nazywanie profili wilamowskimi imionami i nazwiskami, a także przydomkami. Niektórzy zostawiają nazwiska, na przykład Ráfał Schneider fum Pejter, Jüšja fum Biöetuł (Justyna Majerska), a niektórzy zastępują je całkowicie przydomkami, na przykład Krystjan fum Páca, Dorka fum Poükner, Mońika fum Witła, Natalja fum

Merćok. Wilamowskie przydomki umieszczają na Facebooku nie tylko osoby mówiące po wilamowsku, ale także takie, które nie znając języka, czują się z kulturą wilamowską związane.

Pierwszą publikacją, w której język wilamowski zaistniał w funkcji głównie informacyjnej, jest *Strój wilamowski* [Filip, Król 2009] wydany przez Stowarzyszenie „Wilamowianie”. Główny tekst opublikowany został po polsku, jednak pod zdjęciami kompletów strojów znalazły się dość obszernie wilamowskojęzyczne wyjaśnienia. Pierwszą publikacją niemal w całości w języku wilamowskim jest *S’ława fum Wilhelm* – rymowana opowieść o legendarnym pierwszym Wilamowianie, Wilhelmie, wydana w 2011 roku przez to samo Stowarzyszenie, z pomocą Urzędu Miasta i Gminy w Wilamowicach [Król 2011].

Wraz z zaangażowaniem Wydziału Artes Liberales UW w rewitalizację języka wilamowskiego pojawili się kolejni piszący po wilamowsku oraz kolejne publikacje. Stworzono serię wilamowskojęzycznych książek dla dzieci „Ynzer kyndyn”. Pierwszą z nich była *Ynzer boümmüter* [Ritchie 2014], bajka o drzewie napisana przez Carla Ritchie – młodego Australijczyka, który nauczył się języka wilamowskiego. Kolejną publikacją z tej serii była – *Wymysiöejer fibl* [Majerska 2014], czytanki w języku wilamowskim i polskim autorstwa Justyny Majerskiej fum Biöetuł, wilamowskiej działaczki, prezesa Stowarzyszenia „Wilamowianie”.

W związku z tym, że język wilamowski jest równoprawnym językiem wydarzeń, takich jak konferencja *Ginące języki. Kompleksowe modele badań i rewitalizacji*<sup>11</sup> oraz obchody Dnia Języka Ojczystego w Wilamowicach, rozwija się młodzieżowa twórczość artystyczna w języku wilamowskim. Podczas konferencji odbyło się przedstawienie *Der Kliny Fjyšt – Mały Książę* w języku wilamowskim, przygotowane przez młodzież na podstawie książki Antoine de Saint-Exupéry’ego. Na potrzeby przedstawienia powstała także piosenka *Štył, štył, štył, wäjł s’fjyštła štofa wył*. Podczas obchodów Dnia Języka Ojczystego, 22 lutego 2015 roku odbyło się w języku wilamowskim przedstawienie *Hobbit. Hejn án cyryk* na podstawie książki J.R. Tolkiena *Hobbit*. Zarówno scenariusz przedstawienia, jak

11 Realizowana w ramach opisanego w tym artykule grantu o tej samej nazwie.



i piosenki znane z serii filmów *Hobbit* w reżyserii Petera Jacksona, takie jak *Misty mountains gold* czy *I see fire*, zostały przez wilamowskojęzyczną młodzież przełożone na język wilamowski oraz zaprezentowane podczas przedstawienia. Na potrzeby obchodów przetłumaczono i wykonano także *Troüm fu Victoria* na podstawie piosenki *Sen o Victorii* zespołu Dżem.

Opisane powyżej działania świadczą o zmianie lokalnego nastawienia do ideologii języka, a zarazem o powrocie języka wilamowskiego do kultury popularnej dzięki lokalnej społeczności – język ten nie tylko jest nośnikiem tożsamości, ale także staje się narzędziem rozrywki. Jeśli tendencja ta się utrzyma, będzie to niewątpliwy sukces rewitalizacji.

Oprócz wielu wspomnianych już wcześniej działań, na zmianę ideologii językowych lokalnej społeczności wpłynęły znacząco trzy wydarzenia. Pierwszym z nich była konferencja *Europejskie i regionalne instrumenty ochrony języków zagrożonych*, która odbyła się 5 listopada 2013 roku w Sejmie RP. Przed Komisją do Spraw Mniejszości Narodowych i Etnicznych Wilamowianie referowali problem braku wsparcia prawnego dla języka wilamowskiego. W konferencji brali udział także Wilamowianie mówiący po wilamowsku oraz młodzież ucząca się języka wilamowskiego. Nie zabrakło przedstawicieli lokalnych władz, którzy dostrzegli wartość języka wilamowskiego, co spotkało się z dużym zainteresowaniem Komisji, posłów i innych uczestników konferencji. Również obecny podczas wydarzenia kardynał Kazimierz Nycz wsparł w swojej przemowie ideę rewitalizacji języka wilamowskiego.

Drugim wydarzeniem była międzynarodowa konferencja naukowa *Giñące języki. Kompleksowe modele badań i rewitalizacji*, która odbyła się w czerwcu 2014 roku w Wilamowicach<sup>12</sup>. Oprócz sesji naukowych, z których jedna w całości poświęcona była Wymysiöeryś, otwarcie, zamknięcie konferencji oraz towarzyszące jej wydarzenia kulturalne, między innymi przedstawienie *Mały Książę*, odbyły się w języku wilamowskim. Podczas konferencji otwarto także przygotowaną w dwóch językach, wilamowskim i angielskim, wystawę na temat historii rewitalizacji języka wilamowskiego. Pierwszy raz na publicznej wystawie język wilamowski został ukazany

12 Zorganizowana przez Wydział Artes Liberales UW oraz Stowarzyszenie „Wilamowianie” w ramach projektu o tej samej nazwie.

w oderwaniu od języka polskiego, co początkowo wzbudzało u niektórych kontrowersje, jednak wkrótce sprawiło, że więcej ludzi zaczęło postrzegać wilamowski jako pełnoprawny język, tak samo ważny, jak polski czy towarzyszący mu na wystawie angielski. Tych, których znajomość wilamowskiego na skutek nieużywania nie jest doskonała, brak polskich tłumaczeń zachęcił do czytania wilamowskojęzycznych tekstów, a co za tym idzie – do doskonalenia swoich umiejętności językowych.

20 lutego 2015 roku odbyły się w Wilamowicach pierwsze obchody Dnia Języka Ojczystego pod patronatem Linguapax<sup>13</sup>. Podczas obchodów wspomniano zmarłych Wilamowian, pomagających niegdyś przy rewitalizacji miejscowej kultury i języka. Wydarzeniu towarzyszyły również przedstawienie *Hobbit* w języku wilamowskim, występ Zespołu Regionalnego „Wilamowice” z monolingualnym – wilamowskim repertuarem, wręczenie dyplomów z egzaminu z języka wilamowskiego, recytacja wierszy Floriana Biesika, wykłady na temat wilamowskiego oraz innych języków ginących. W uroczystości uczestniczyli uczniowie ze wszystkich szkół z gminy Wilamowice, którzy później wzięli udział w warsztatach poświęconych kulturze wilamowskiej oraz językom ginącym Azji i Ameryki Łacińskiej. Na spotkanie zaproszono także kilkoro Hałcnowian wzruszonych faktem, iż w Wilamowicach rozbrzmiewa język podobny do ich matczynej mowy, która już dawno w ich rodzinnej miejscowości przestała być używana. Mówili: „U nas nie jest to możliwe”. Prowadzenie imprezy odbyło się w całości po wilamowsku, z częściowym tłumaczeniem na język polski.

Językiem wilamowskim dawniej posługiwali się wyłącznie Wilamowianie mieszkający w Wilamowicach, ewentualnie żyjący na pograniczu Wilamowic i Bielán. Mieszkańcy tak zwanej Granicy Pisarskiej oraz Granicy Jawiszowskiej w ogromnej większości nie mówili ani nie ubierali się po wilamowsku. Dzisiejsi użytkownicy języka wilamowskiego zamieszkują większy obszar. Kilka osób mówiących po wilamowsku można spotkać w Warszawie, a nawet w Australii (jest to Australijczyk – Carlo Ritchie). Takich pasjonatów uczących się języków ginących byłoby na pewno wielu, gdyby w Internecie można było znaleźć więcej materiałów do nauki tego

13 Zorganizowane przez Stowarzyszenie „Wilamowianie”, Wydział Artes Liberales UW oraz Zespół Szkół w Wilamowicach.

języka. Nie ci pasjonaci zaskakują jednak najbardziej – na lekcje języka wilamowskiego uczęszczają także uczniowie z dzielnic Wilamowic, w których po wilamowsku się nie mówiło, a także uczniowie z okolicznych Hecznarowic i ze Starej Wsi. Utożsamianie języka wilamowskiego z Wilamowicami się nie zmienia, jednak przestaje on być językiem tylko Wilamowian. Wytwarza się raczej nowa społeczność, społeczność mówiących po wilamowsku, a jej członków łączą mocne więzi.

### **Podsumowanie**

Wilamowice są miastem wyjątkowym głównie ze względu na język wilamowski, który mimo trudnej historii Wilamowian przetrwał do dzisiaj. Z powodu powojennych zakazów, wysiedleń i wywózek do obozów pracy, zakłócony został przekaz międzypokoleniowy. Dzieci mówiące jedynie po wilamowsku musiały na kilka lat całkowicie zamilknąć, co doprowadziło wśród wielu z nich do traumy na całe życie. Ojczysty język wilamowski został przez nie zapomniany, a przyswojony dopiero w wieku szkolnym język polski pozostaje dla nich językiem obcym. Wiele z tych osób uważa, że nie znają wilamowskiego, jednak gdy rozmawiają po polsku o stroju, tradycjach czy wartościach kojarzonych z tożsamością wilamowską, używają zapożyczeń z wilamowszczyzny, uznając, że oddają one lepiej sens ich wypowiedzi. Mimo prognoz z lat dziewięćdziesiątych XX wieku, że język wilamowski zaniknie całkowicie jeszcze przed końcem stulecia, u progu drugiej dekady XXI wieku rozpoczęto jego program rewitalizacyjny, w który zaangażowały się podmioty zewnętrzne: wydział Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz naukowcy zagraniczni. Język wilamowski wprowadzany jest do szkoły, organizowane są spotkania dla osób należących do kilku generacji. W rewitalizację mocno włączyli się sami Wilamowianie, mimo bardzo różnorodnych postaw wobec języka wilamowskiego. Wzrosła znajomość oraz częstotliwość używania języka wśród młodzieży, zaczął on spełniać funkcję komunikacyjną, ale także coraz częściej tożsamościową oraz stał się kodem zrozumiałym tylko dla wąskiego grona osób. Przeniknął także do popkultury w postaci piosenek oraz komentarzy na portalu społecznościowym Facebook. Silna wola Wilamowian pragnących

uratować swój ojczysty język sprawiła, że z marzeń wąskiej grupy ludzi rozwinął się poważny program rewitalizacyjny, angażujący międzynarodowe grono naukowców pracujących w ramach kilku projektów oraz łączących Wilamowian, których dzieliły granice ich dzielnic czy różnice międzypokoleniowe. Być może ich działalność przełoży się kiedyś i na status prawny języka wilamowskiego<sup>14</sup>.

## Bibliografia

b.a.

**1853:** *Lista V (c.d.)*. „Gazeta Warszawska“, nr 329, 2 grudnia, s. 4.

**Filip Elżbieta, Król Tymoteusz**

**2009:** *Strój wilamowski*. Wilamowice: Stowarzyszenie „Wilamowianie”.

**Gara Józef**

**2004:** *Zbiór wierszy o wilamowskich obrzędach i zwyczajach oraz słownik języka wilamowskiego*. Wilamowice: Stowarzyszenie Na Rzecz Zachowania Dziedzictwa Kulturowego Miasta Wilamowice „Wilamowianie”.

**Hammersley Martin, Atkinson Paul**

**2000:** *Metody badań etnograficznych*. Przeł. S. Dymczyk. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

**Król Tymoteusz**

**2011:** *Sława fum Wilhelm*. Wilamowice: Urząd Gminy w Wilamowicach i Stowarzyszenie „Wilamowianie”.

**Majerska Justyna**

**2014:** *Wymysiöejer fibl*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

**Majewicz Alfred**

**1991:** *Florian Biesik's Poems in Wymysojerysh: The smallest literature in a minority language in Poland*. Stęszew: International Institute of Ethnolinguistic and Oriental Studies.

**Latosiński Józef**

**1909:** *Monografia miasteczka Wilamowic*. Kraków: Drukarnia Literacka pod zarządkiem L. K. Górskiego.

---

14 Pomimo wielu starań, język wilamowski nie jest oficjalnie uznawany za język mniejszościowy ani regionalny. Nie obejmuje go ani *Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym*, ani ratyfikowana przez Polskę *Europejska karta języków regionalnych lub mniejszościowych*.

## Ritchie Carlo

**2014:** *Ynzer boümmüter*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

### **Wilamowice. Przyroda, historia...**

**2000:** *Wilamowice. Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy*. Red. A. Barciak. Wilamowice: Urząd Gminy.

## Strony internetowe

<http://www.fil.wilamowice.pl/page.php?id=8> [ostatni dostęp: styczeń 2015].

[www.revitalization.al.uw.edu.pl](http://www.revitalization.al.uw.edu.pl) [ostatni dostęp: luty 2015].

<http://www.polskieradio.pl/8/194/Artykul/1334277,Goscie-%E2%80%93-w-cztery-strony-swiata-Posluchaj-koncertu-koledowego> [ostatni dostęp: luty 2015].

<http://forum.manutd.pl/viewtopic.php?f=12&t=154&start=825> [ostatni dostęp: luty 2015].

<https://www.facebook.com/jezykwilamowski2?fref=ts> [ostatni dostęp: luty 2015].

## Spis fotografii

**Fot. 1** Lekcja języka wilamowskiego grupy na poziomie A2. Wilamowice-Bibowiec, grudzień 2014; fot. J. Majerska fum Biöetuł.

**Fot. 2** Przedstawienie *Hobbit* w języku wilamowskim. Wilamowice, 20 lutego 2015; fot. K. Zaleska.

**Fot. 3** Doszkalanie członków Zespołu Regionalnego „Wilamowice” w śpiewaniu w języku wilamowskim. Wilamowice, luty 2014; fot. J. Majerska fum Biöetuł.

**Fot. 4** Warsztaty z psycholingwistką, dr Ewą Haman. Zespół Szkół w Wilamowicach, październik 2014; fot. J. Majerska fum Biöetuł.

**Fot. 5** Tablica z pomysłami dzieci na używanie języka wilamowskiego, powstałymi podczas warsztatów z dr Ewą Haman. Wilamowice, październik 2014; fot. J. Majerska fum Biöetuł.

**Fot. 6** Wilamowanie podczas konferencji *Europejskie i regionalne instrumenty ochrony języków zagrożonych*. Sejm RP, 5 listopada 2013; fot. R. Schneider fum Pejter.

**Fot. 7** Jubileusz 65-lecia istnienia Zespołu Regionalnego „Wilamowice”, prowadzony częściowo w j. wilamowskim. Wilamowice, wrzesień 2013; fot. G. Król.

**Fot. 8** Przedstawienie *Mały Książę* w języku wilamowskim podczas konferencji *Ginące języki. Kompleksowe modele rewitalizacji*, po lewej Carlo Ritchie. Wilamowice, czerwiec 2014; fot. T. Król fum Dökter.



Fot. 1 Lekcja języka wilamowskiego grupy na poziomie A2



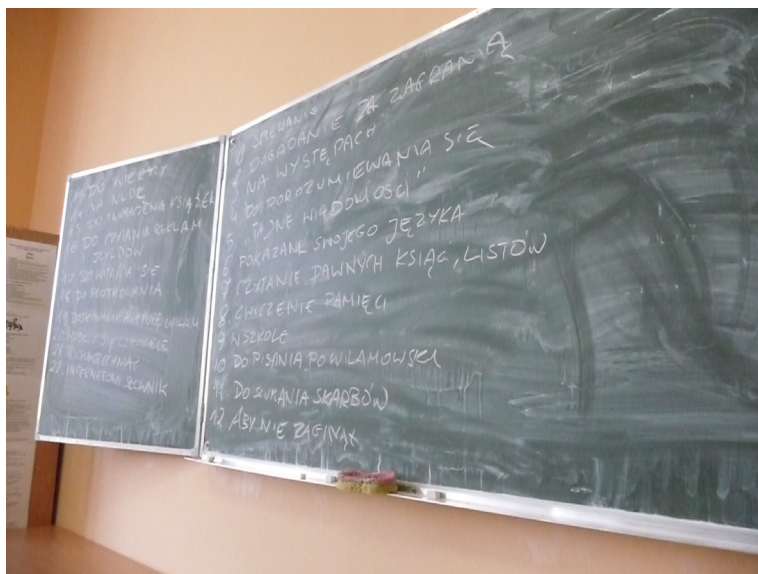
Fot. 2 Przedstawienie *Hobbit* w języku wilamowskim



Fot. 3 Doszkalanie członków Zespołu Regionalnego „Wilamowice” w śpiewaniu w języku wilamowskim



Fot. 4 Warsztaty z psycholingwistką, dr Ewą Haman



Fot. 5 Tablica z pomysłami dzieci na używanie języka wilamowskiego



Fot. 6 Wilamowianie podczas konferencji  
*Europejskie i regionalne instrumenty ochrony języków zagrożonych*





Fot. 7 Jubileusz 65-lecia istnienia Zespołu Regionalnego „Wilamowice”



Fot. 8 Przedstawienie *Mały Książę* w języku wilamowskim podczas konferencji *Ginące języki. Kompleksowe modele rewitalizacji*, po lewej Carlo Ritchie

**Z TERENU**

**Tomasz Kalniuk**  
**Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej**  
**Wydział Nauk Historycznych**  
**Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu**

## **Świętość po góralsku – opowieść o Kundusi z Siwcówki**

**Streszczenie:** Prosta góralka, żyjąca do połowy XX wieku w jednym z osiedli małopolskiej wsi Stryszawa, stała się trwałym elementem lokalnej ikonosfery. W okolicy słynącej dotąd z tradycji rękodzielniczych drewnianego zabawkarstwa, od kilkunastu lat rozwija się kult Kunegundy Siwiec (zwanej Kundusią). Na portalach internetowych związanych ze Stryszawą, obok reklam gospodarstw agroturystycznych, pojawiają się informacje na temat mistyczki. Wspomnienia o niej, zarówno te utrwalone materialnie w przestrzeni wsi, jak i te wydobywane w czasie rozmów, świadczą o wzroście zainteresowania nią, a niekiedy o zmianie dotychczasowego nastawienia do niej.

**Słowa kluczowe:** Kundusia, Kunegunda Siwiec, Siwcówka, Stryszawa

### **Highland Saintliness – a Tale of Kundusia from Siwcówka**

**Abstract:** A simple highland girl, who lived until the mid-20th century in one of the Lesser Poland's villages, namely Stryszawa, has become a permanent element of the local iconosphere. Stryszawa has always been an important centre of folk sculpture and toy-making. Nowadays, the village is famous for an autochthonic mystic, Kunegunda Siwiec (diminutive: Kundusia). Websites connected with Stryszawa, apart from advertisements for agrotourism and multi-coloured birds for sale at the Beskid Centre of Wooden Toy, provide information about the mystic. Memories of her, both those written down and those that can be heard from local inhabitants, point to the increased interest in Kundusia and positive changes in people's attitude towards her.

**Key words:** Kunegunda Siwiec, Kundusia, Siwcówka, Stryszawa

Mitologia gór i przysiółków, wzbogacona mitologizującą postawą badaczy<sup>1</sup>, utrwaliła w Polsce *casus* góralszczyzny, jako wyjątkowo dobrego przykładu obcości<sup>2</sup>. Uczyniła to skutecznie, bo i poniższy tekst oscyluje wokół niej. Pisząc o świętości będą pisał o górach, góralach, a zwłaszcza o jednej góralce – mistyczce Kunegundzie Siwiec z Siwcowki w Stryszawie<sup>3</sup>. Kim była Kunegunda Siwiec? Według zapisu z parafialnej księgi chrztów kościoła pw. św. Anny w Stryszawie była urodzonym 28 maja 1876 roku dziewiątym z kolei dzieckiem Jana i Wiktorii Siwców. Dziadkowie byli założycielami nowego osiedla, ojciec posiadał znaczne ilości gruntów polnych i leśnych, cieszył się opinią dobrego gazdy. Dom, w którym przyszła na świat i umarła Kundusia, nie wyróżniał się niczym od pozostałych, był typową dymną chatą (z czasem dopiero wyposażoną w komin). Podobna do innych kobiet, Kunegunda wraz z nimi nosiła wodę ze strumienia, prała kijankami, znając technikę obróbki lnu – przędła i tkala, od dzieciństwa pomagała też w polu i przy gospodarstwie. Będąc „jedną ze swoich” uczestniczyła w zwyczajnym życiu ówczesnej Stryszawy, co, zwłaszcza w okresie pierwszej wojny światowej, oznaczało zmaganie się z przeciwnościami losu: rekwizycją mienia na potrzeby wojska, głodem, epidemiami [Zieliński 2010: 41].

Zarówno dom rodzinny, jak też codzienna atmosfera Stryszawy, socjalizowały Kundusię ku wartościom wyższym, „bo wiara w Boga, w jego prawdy i prawa była też jednocześnie podstawą całej filozofii życiowej i normą postępowania” [Bartkowski 2008: 16]<sup>4</sup>. W bożą protekcję wierzyli wszyscy, udział w praktykach religijnych był powszechny, ale dla Kunegundy średnia modalna była niewystarczająca. Dlatego, aby móc prowadzić doskonalsze życie religijne, postanowiła nie wychodzić za mąż. Wybór takiej drogi życia nie był na wsi czymś powszechnym i w pełni akcepto-

- 1 Na konieczność uwzględniania mityczności badanej kultury (a więc wymiaru horyzontalnego) i mitologii badacza (wymiar wertykalny), zwracał uwagę już przed laty Stanisław Węglarz [Węglarz 1994: 84].
- 2 Ironicznie na ten temat pisał Antoni Kroh w swoim *Sklepie potrzeb kulturalnych* [Kroh 2005].
- 3 Poza dostępną literaturą, wykorzystuję wyniki własnych badań terenowych prowadzonych między rokiem 2012 a 2014. Sygnalizowane w tekście tezy znalazły swoje rozwinięcie w moim artykule opublikowanym w „Literaturze Ludowej” [Kalniuk 2015].
- 4 Fakt ten stoi w sprzeczności z obserwacją Władysława Orkana, piszącego o góralach, że „dom na wsi nie jest wcale wychowawczą klasą” [Orkan 1946: 130].

wanym. Staropanieństwo i starokawalerstwo wiązało się bowiem z wyobcowaniem jednostki [Thomas, Znaniecki 1976: 110–124]. Mieszkańcy Siwcowki jednak nie tylko decyzję Kundusi zaakceptowali, ale okazywali jej swój szacunek. Wielu dobrowolnie bądź z inspiracji księdza korzystało z jej porad, zwłaszcza kiedy po przejściu stosownych kursów, Kunegunda została świecką katechetką związaną z kręgiem tak zwanych *sidziniarek*<sup>5</sup>.

W przypadku Kunegundy, do cenionej przez lud życiowej mądrości dochodziła jeszcze wiedza nadprzyrodzona, płynąca z jej mistycznych kontaktów z Chrystusem. Dopóki żyła, o niezwykłości sąsiadki wiedzieli jedynie domownicy i siostry zakonne, u których codziennie się modliła. Dopiero z czasem do kręgu osób zorientowanych w sprawie został zaliczony jej spowiednik – ksiądz Bronisław Bartkowski. Kapłan spowiadał ją już od kilku lat, więc niespodziewane wyznanie, jakie poczyniła o słyszanych głosach, widzianych osobach i rozmowach, zachwiało jego dotychczasowym obrazem Kundusi, którą znał jako osobę duchowo dojrzałą i emocjonalnie zrównoważoną. Choć nie podejrzewał kłamstwa i wykluczył halucynację, to nie był bezkrytyczny i postanowił całą rzecz zbadać. Skuteczna odpowiedź nieba na jego modlitwę, utwierdziła go w przekonaniu o prawdziwości objawień. Duchowny zdecydowanie odróżniał świętość Kundusi od znacznie częściej spotykanej wśród ludzi religijnych niezdrowej dewocyjności: „Nic tam nie było cieplarnianego, książkowego, nic na pokaz – pisał” [Bartkowski 2008: 20–21]. Ona sama miała świadomość swojej grzeszności i niegodności, ale to jeszcze bardziej uwypukliło przestanie miłosierdzia, jakie Bóg zdecydował się przez nią przekazać: „Kochaj mnie miłością dziecięcą! O jakże pragnę, aby wszystkie dusze kochały mnie miłością dziecięcą! Ojcem jestem i [dlatego – przyp. B.B.] pragnę miłości dziecięcej, bo dzieci najmniejsze są najmilsze rodzicom” [Bartkowski 2008: 213].

Kundusia nie była świadoma faktu, że czynione przez jej spowiednika notatki zostaną kiedykolwiek upublicznione. On sam, dostrzegając ich wartość, nie zabiegał o druk, pomimo czynionych mu nieraz w tym względzie sugestii. W efekcie tekst, choć pozytywnie zaopiniowany przez biskupa pelplińskiego Kazimierza Kowalskiego i znany prymasowi Stefa-

5 Potoczna nazwa kobiet skupionych wokół proboszcza z Sidziny, ks. Wojciecha Błaszczyńskiego i pomagających mu w pracy duszpasterskiej wśród ludu.

nowi Wyszyńskiemu, przez wiele lat udostępniany był jedynie wąskiemu gronu osób<sup>6</sup>. Treść dialogów Kunegundy prowadzonych z Jezusem, Maryją i innym świętymi, wpisuje się w nurt tak zwanej małej drogi dzieciństwa duchowego, którego odkrywczynią była francuska święta – Teresa z Lisieux (ulubiona święta Kundusi). W Polsce aspekt Bożego miłosierdzia rozpropagowany został przez pisma żyjącej w czasach Kunegundy i nieopodal jej (bo w krakowskich Łagiewnikach) świętej siostry – Faustyny Kowalskiej. Na tę zbieżność losów i myśli zwracają uwagę teologowie, stwierdzając, że w przypadku Kunegundy Siwiec mamy do czynienia z interesującą syntezą [Praškiewicz 2010: 116] oraz pielgrzymi: „Jak się czyta objawienia Kundusi to tam jest strasznie dużo sformułowań identycznych, czy prawie identycznych do *Dzienniczka* świętej Faustyny, ta sama przeogromna prostota: «mów do mnie, proś mnie, kochaj». Dużo myśli powiedzianych dosłownie w identyczny sposób” [informatorka z Wrocławia, lat 52]<sup>7</sup>.

Kapelan sióstr smartwychwstanek, jak sam przyznaje, początkowo to podobieństwo odebrał negatywnie:

Jak tu przyjechałem to od razu rzuciłem się na zapiski *Miejsce mojego miłosierdzia i odpoczynku*, szukałem jakiejś oryginalności w tych objawieniach, ale jej nie znalazłem. Wszystkie tego typu objawienia, rozmowy z Panem Jezusem są do siebie podobne, dlatego byłem troszeczkę rozczarowany, ale przecież czegoś nowego szukać – stwierdza ostatecznie [informatorka ze Stryszawy, lat 68].

Marcin Jakimowicz pisał na łamach „Gościa Niedzielnego”: „Nie znajdziemy tu sensacji, żadnego gotowego scenariusza programu *Nie do wiary*. To zapis dialogu samotnego człowieka i opuszczonego przez ludzi Boga” [Jakimowicz 2009].

6 Pierwsze wydanie książkowe miało miejsce w 1995 roku.

7 Korzystam z własnych badań terenowych przeprowadzonych w ramach grantu dla młodych naukowców pt.: *Geneza i rozwój nowych miejsc kultu religijnego we współczesnej Polsce na przykładzie wsi Stryszawa (pow. suski, woj. małopolskie)*, realizowanego w roku 2014 w Katedrze Etnologii i Antropologii Kultury UMK. Wywiady znajdują się w moim archiwum prywatnym.

Dla większości mieszkańców Stryszawy wspominających Kundusię, była ona pobożną i dobrą babcią, zewnętrznie nie odróżniającą się od innych:

Tych Kundusiów to tam było dużo, takich starych bab płątało się dużo, ale ta była taka prawdziwa, chodziła tam na Siwcówkę do kościoła. Ja to wtedy miałem jakieś piętnaście lat to takimi starymi babkami kulawymi to się nie zajmowałem. Wtedy to ja nic nie wyróżniało, tyle tylko, że to była panna i miała gospodarkę wielką, pola, lasy, to teraz siostry mają – relacjonuje mężczyzna [informator ze Stryszawy, lat 80].

Informatorka z sąsiedztwa wyznaje: „Ona taka była, taka... dobrotliwa. Nawet jej bliska krewna mówi, że dzieciaki chodziły pod jej okno i takie brzydkie piosenki śpiewały, a Kundusia dawała im cukierka. Kontakt z nią był taki serdeczny, tak się z nią rozmawiało jak dobrą babcią” [informatorka ze Stryszawy, lat 74]. Spokrewniona z nią sąsiadka mówi: „O Kundusi osobiście nie mogę źle powiedzieć, bo była dobra kobita, modliła się tak, że żadna z zakonnicek tak się chyba nie umie modlić” [informatorka ze Stryszawy, lat 82]. Kapelan z zasłyszanych opowieści rozciąga pobożność Kundusi na cały jej dom: „Siwcowie, jak mi opowiadano, to wszyscy byli bardzo pobożni, zwłaszcza brat Kundusi, Michał” [informator ze Stryszawy, lat 68].

Opinie negatywne dotyczą na ogół darowizny ziemi, jaką na rzecz klasztoru uczyniła Kunegunda: „Bo tu jest takie nastawienie na ziemię i ludzie nie rozumieją, jak to można oddać ziemię nie-rodzinie. Czy w końcu zrozumieli, kiedy nikt teraz nie gospodarzy i pola leżą odłogiem to ja nie wiem” – kończy refleksyjnie jedna z informaterek [informatorka ze Stryszawy, lat 88]<sup>8</sup>.

Ludzie, nawet tacy bliscy, to mówili, że oni [Siwce – przyp. T.K.] nie byli dobrzy. A dlaczego, to już nie powiedzą. Była taka biedna rodzina i ojciec tam tak strasznie pił i stale po coś do nich przychodził. Siwce nie chcieli,

8 Szacunek do uprawianej ziemi jest w wielu opisach kultury ludowej przedstawiany jako jej konstytutywna cecha. Jednostka na wsi była „agrocentryczna”, a posiadanie ziemi decydowało o statusie gospodarza [zob. Baniowska 2003: 127; Olędzki 1999: 168].

żeby on tak pił i wszystko wynosił od nich, bo to niesprawiedliwe. Dokąd mieli mu dawać?, a jak on pożyczał to już na amen. Do tej pory mówią, że tu, gdzie jest klasztor to nie jest ojcowizna Kundusi tylko jej sąsiadów [informatorka ze Stryszawy, lat 74].

Mężczyzna z położonych niżej Roztok stwierdza: „O Kundusi to tam nikt nic nie wie i dobrego słowa nie powie. Dlaczego? Tam trzeba było pracować, ona była sama, miała dużo ziemi i potrzebowała pomocy, ale skąd na to pieniędzy?” [informator ze Stryszawy, lat 80]. Jedna z respondentek przedstawia tę kwestię nie abstrahując od sfery *sacrum*: „Gdzie jest dobro, świętość tam zawsze diabłów jest dużo. Ludzie na wsi zazdrościli im [Siwcom – przyp. T.K.], bo oni mieli wszystko. Było ich tam sporo w domu i rodziła się pszenica, ziemniaki, a brat Kundusi Michałek to umiał pięknie bednarzyć i z tego były pieniądze” [informatorka ze Stryszawy, lat 82].

W stosunku ludzi miejscowych do Kundusi uwidacznia się polaryzacja, sięgająca od osobistego nabożeństwa ku niej do szeptanej krytyki:

Ludzie tutejsi mają swoje zdanie na temat Kundusi, nieraz bardzo krytyczne, bo to dla nich była kobieta jak każda inna, nie wiedzieli, że miała rozmowy z Jezusem, to były sprawy bardzo intymne. Poza tym była troszeczkę oryginalna przez fakt, że postanowiła nie wychodzić za mąż [informator z Stryszawy, lat 68].

Zmiana struktury społecznej wsi, wymiana pokoleń, postępy w procesie beatyfikacyjny<sup>9</sup> Służebnicy Bożej Kunegundy Siwec, skutkują przewagą opinii pozytywnych: „Ludzie nie znali Kundusi, to teraz się zmienia przez książki” [informatorka ze Stryszawy, lat 74]. „Raczej jest teraz nastawienie, że ludzie zaczynają myśleć, że tu coś się dzieje. Nawet ludzie stąd, którzy pamiętają Kundusię, jak wokoło przechodzą kataklizmy, burze, pożary,

9 „Proces beatyfikacyjny Kunegundy Siwec rozpoczął się 21 grudnia 2007 roku w Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Natomiast w piątek 28 października 2011 roku nastąpiło zamknięcie dochodzenia diecezjalnego w sprawie życia, cnót i opinii świętości Służebnicy Bożej Kunegundy Siwec ze Świeckiego Zakonu Karmelitów Bosych, zmarłej w 1955 roku w Stryszawie k. Suchej Beskidzkiej w archidiecezji krakowskiej” [Leśniewska 2011].



a tu nic się nie dzieje na Siwcówce, to mówią, że to Kundusia się opiekuje” [informatorka ze Stryszawy, lat 59].

Podobnie sprawę ocenia opiekująca się domem Kunegundy kobieta: „Teraz zdarza się, że jak czasami kogoś spotkam i zapytam skąd jest, to mówi, że ze Stryszawy, co wcześniej było wyjątkiem, bo Stryszawa kontrastowała” [informatorka ze Stryszawy, lat 88].

## Bibliografia

### Baniowska Ewa

**2003:** *„Chłopski świat” w świetle ksiąg sądowych wiejskich.* [W:] *Czas zmiany, czas trwania. Studia etnologiczne.* Red. J. Kowalska, S. Szynkiewicz, R. Tomicki. Warszawa, s. 117–132.

### Bartkowski Bronisław

**2008:** *Miejsce mojego miłosierdzia i odpoczynku. Nadprzyrodzone oświecenia Kunegundy Siwiec ze Stryszawy zanotowane przez księdza Bronisława Bartkowskiego.* Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

### Jakimowicz Marcin

**2009:** *Pocieszaj mnie, Kundusiu.* „Gość Niedzielny”, nr 24. <http://gosc.pl/doc/803042.Pocieszaj-mnie-Kundusiu> [ostatni dostęp: październik 2015].

### Kalniuk Tomasz

**2015:** *Święta z gór – przypadek Kunegundy Siwiec ze Stryszawy.* „Literatura Ludowa”, nr 2, s. 53–64.

### Kroh Antoni

**2005:** *Sklep potrzeb kulturalnych.* Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.

### Leśniewska Ewa

**2011:** *Kundusia z Siwcowki bliżej beatyfikacji.* „Gość Niedzielny”. <http://gosc.pl/doc/996945.Kundusia-z-Siwcowki-blizej-beatyfikacji> [ostatni dostęp: lipiec 2016].

### Olędzki Jacek

**1999:** *Ludzie wygasłego wejrzenia. Szkice poświęcone wybranym kulturom pierwotnym dawnego i współczesnego świata.* Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

**Orkan Władysław**

**1946:** *Listy ze wsi i inne pisma społeczne. Wybór.* Warszawa: Wydawnictwo Gebethner i Wolff.

**Praškiewicz Szczepan**

**2010:** *Postowie postulatora w procesie beatyfikacyjnym.* [W:] J. Zieliński. *Piękno ukryte w prostocie. Życie Służebnicy Bożej Kunegundy Siwiec OCDS.* Kraków, s. 115–120.

**Thomas Wiliam, Znaniecki Florian**

**1976:** *Chłop polski w Europie i Ameryce.* T. 1. Przeł. M. Metelska. Warszawa: Wydawnictwo Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

**Węglarz Stanisław**

**1994:** *Chłopi jako obcy. Prolegomena.* [W:] *Pożegnanie paradygmatu. Etnologia wobec współczesności. Studia poświęcone pamięci profesora Józefa Burszty.* Red. W.J. Burszta, J. Damrosz. Warszawa, s. 78–101.

**Zieliński Jerzy**

**2010:** *Piękno ukryte w prostocie. Życie Służebnicy Bożej Kunegundy Siwiec OCDS.* Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

## Dobrawa Skonieczna-Gawlik Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie”

### **Misie z Niegowy – przeszłość, terażniejszość, przyszłość**

**Streszczenie:** Na terenie Zagłębia Dąbrowskiego, obszaru leżącego na pograniczu małopolsko-śląskim, współcześnie nadal istnieje wiele przejawów niematerialnego dziedzictwa kulturowego występującego w autentycznej przestrzeni, kultywowanego przez miejscową ludność i przekazywanego z pokolenia na pokolenie. Przykładem tradycyjnego, wciąż żywego, lecz ulegającego przemianom zwyczaju są *misie*, czyli wodzenie niedźwiedzia, praktykowane na terenie gminy Niegowa, w powiecie myszkowskim, w województwie śląskim.

**Słowa klucze:** wodzenie niedźwiedzia, *misie*, Zagłębie Dąbrowskie, Niegowa

#### **The *Misie* Custom in Niegowa – the Past, the Present, the Future**

**Abstract:** There are still many instances of intangible cultural heritage within Zagłębie Dąbrowskie area (the region situated between Lesser Poland and Upper Silesia), which, passed from generation to generation, have long been cultivated by local people and are still present in their authentic forms. An example of such heritage in its best form is the *misie* custom. This tradition of leading with around a man wearing a straw costume of a bear, despite some recent transformations, is still alive. The custom has been observed within Niegowa community in the district of Myszków (Silesian voivodeship).

**Key words:** *misie* (men wearing straw costumes of bears), Zagłębie Dąbrowskie area, Niegowa

Na terenie Zagłębia Dąbrowskiego, na obszarze leżącym na pograniczu małopolsko-śląskim, współcześnie nadal spotkać można wiele przejawów niematerialnego dziedzictwa kulturowego występującego w autentycznej przestrzeni, kultywowanego przez miejscową ludność i przekazywanego z pokolenia na pokolenie. Przykładem tradycyjnego, wciąż żywego, acz

ulegającego przemianom zwyczaju, są *misie*, czyli wodzenie niedźwiedzia, praktykowane na terenie gminy Niegowa.

Niegowa jest gminą wiejską, zlokalizowaną na południowy wschód od Częstochowy, w dorzeczu Pilicy i Warty, w powiecie myszkowskim, na obszarze województwa śląskiego. Ludność zamieszkująca ten teren etnograficznie zaliczana jest do grupy małopolskiej [Bystroń 1925: 8]. I właśnie tutaj, w okolicach Niegowy, w ostatnie dni karnawału, domostwa odwiedzają *misie*, czyli grupy zapustne, w których prym wiedzie miś – mężczyzna owinięty słomianymi powrośkami.

Tradycja wodzenia niedźwiedzia w niegowskiej gminie znana była zapewne w latach międzywojennych, a może i wcześniej? Trudno stwierdzić, bo jak mówią mieszkańcy „nikt nie pamięta, kiedy to się wszystko zaczęło”. Pewne jest, iż wiele osób mających dziś ponad sześćdziesiąt lat, pamięta *misie* z dzieciństwa, a wielu mężczyzn w swoich latach młodzieńczych było członkami tego rodzaju grup zapustnych.

W roku 2015 *misie* chodziły w Postaszowicach, Trzebniowie, Łutowcu, Mzurowie i Niegówce oraz Niegowie, lecz w latach poprzednich zapustnych przebierańców spotkać można było także w Moczydle, Mirowie i Tomiszowicach.

*Misie* w poszczególnych miejscowościach w gminie Niegowa różnią się pomiędzy sobą zarówno liczebnością grupy, jak i występującymi postaciami. Obok słomianego misia spotkać można poganiaczy, baby, Żyda, dziada i grajka, a także lekarza, księdza, pana młodego i pannę młodą, Cygana oraz Cyganki. Wzbogacanie składu grupy dowodzi, iż zwyczaj nie jest niezmienny, ulega wpływom otaczającego świata, bo obok tradycyjnych postaci pojawiają się również postaci nowe, zupełnie współczesne, na przykład przestępca z pierwszych stron gazet czy bajkowy Smerf i Shrek.

Niegowskie grupy zapustne obchodzą domostwa w sobotę, niedzielę lub poniedziałek poprzedzający Popielec. Jeszcze w latach pięćdziesiątych XX wieku wodzenie niedźwiedzia odbywało się tylko w dwa ostatnie dni karnawału (poniedziałek i wtorek). Przeniesienie zwyczaju w poszczególnych wsiach na dni wolne od pracy, spowodowane było obowiązkami zawodowymi osób biorących udział w zapustach. Jedynie w Niegowie (wsi) *misie* nadal odwiedzają mieszkańców w poniedziałek.

Przygotowania do „wyjścia na wieś” rozpoczynają się wcześniej rano. Cała grupa zbiera się u jednego z gospodarzy, gdzie poszczególne postaci się przebierają, a jednego z chłopców owijają się powróżkami ze słomy żytniej lub owsianej (dawniej wykorzystywano także grochowiny). W czynnościach tych biorą udział również osoby nie będące członkami grupy, ale posiadające doświadczenie, gdyż same dawniej uczestniczyły w wodzeniu niedźwiedzia. Pomagają kobiety – kompletują stroje lub przygotowują poczęstunek. Wielu mieszkańców przychodzi się przyglądać ubieraniu misia, które trwa około trzech godzin. Podczas tych przygotowań często na akordeonie przygrywa grajek, a całe spotkanie przybiera charakter biesiadny.

*Misie* z Postaszowic rozpoczynają obchód wsi w ostatnią sobotę karnawału. W grupie tej występuje czterech poganiaczy, baba nazywana „Mariolką”, diabeł, śmierć, dziad, Żyd, Smerf i dwóch grajków. Jeden z poganiaczy w rękach trzyma *kłapacza* – duży drewniany łeb z rogami i kłapiącą szczęką, umieszczony na kiju. W roku 2014, oprócz Smerfa, w grupie występowała inna postać z bajki, a mianowicie Shrek oraz drugi słomiany miś.

W Trzebniewie, również w sobotę, gospodarstwa obchodzi grupa zapustna licząca piętnaście osób. Oprócz słomianego misia, prowadzonego na łańcuchu przez poganiacza, w jej skład wchodzi: pan młody, pani młoda, ksiądz, lekarz, Żyd, baba, Cygan, pięć Cyganiek i grajek. W 2014 roku dodatkowo pojawiły się postaci zakonnicy i przestępcy. W wodzeniu niedźwiedzia udział biorą kobiety poprzebierane za Cyganki, a pana młodego odgrywa drobna dziewczyna w garniturze i kaszkiecie, z domalowanymi wąsami i brodą. Trzebniewskie *misie*, w związku z występowaniem Cyganiek, zwane są *misie-Cyganki*; jest to jedyna grupa w gminie Niegowa, w której obecne są kobiety.

W niedzielę grupy *misioń* spotkać można w Niegówce i Moczydłach, Łutowcu oraz Niegowie. Grupa obchodząca domy w Moczydłach i Niegówce składa się z misia owiniętego powróżkami z siana, trzech babek, dziada, Żyda, Cygana, grajka oraz trzech poganiaczy. Natomiast w Łutowcu – z misia, czterech bab, dwóch Żydów oraz dwóch grajków przygrywających na akordeonach.

*Misie* z Niegowy, to obecnie ostatnia istniejąca w gminie grupa, w której występują dwa misie – mężczyźni owinięci powróżkami ze słomy, z twarzami zasłoniętymi czarnymi pończochami, z wykonanymi otworami na oczy i usta. W grupie tej spotkać można ponadto trzynastu poganiaczy, trzech Żydów, babkę oraz towarzyszących im dwóch grajków wygrywających na akordeonach skoczne melodie biesiadne. Misie z towarzyszami wyruszają na objazd miejscowości traktorem ciągnącym przyczepę – następnie, już pieszo, rozpoczynają odwiedzanie poszczególnych gospodarstw, dzieląc się zazwyczaj na dwie lub trzy mniejsze grupy.

W Niegowie, w poniedziałek przed Środą Popielcową, ponownie na ulice wychodzą *misie*, jednakże są to tak zwane misie starsze, czyli mężczyźni, którzy ukończyli dziewiętnaście lat i posiadają doświadczenie w wodzeniu niedźwiedzia. Zarówno liczba postaci, ale też ich ucharakteryzowanie jest podobne do *misio*w chodzących w Niegowie dzień wcześniej.

W 2014 roku *misie* obchodziły domostwa także w Mirowie i Mzurowie. Grupa mirowska chodziła z dwoma misiami, natomiast w Mzurowie pojawił się, tak jak w Postaszowicach, *kłapacz*.

Poszczególne osoby, wchodzące w skład każdej z grup, charakteryzują się specyficznymi atrybutami pozwalającymi określić rodzaj postaci. Miś, jak już wspomniano, to mężczyzna owinięty w słomiane powróżka. Na głowie ma założony kapelusz, czapkę wełnianą bądź futrzaną lub dodatkowo, na przykład u misia z Niegowy – zasłoniętą twarz. Żyd ma charakterystyczny garb, długą konopną brodę i kij. W koszu lub ocynkowanej starej miednicy nosi przedmioty na sprzedaż: tabletki i maści na różne dolegliwości, kapsle mające naśladować medale, „papierosy” z żytnich słomek oraz tym podobne przedmioty. „Sprzedając” swój towar, zbiera datki w postaci pieniędzy i jajek oraz zaprasza na wieczorną zabawę.

Chłopak grający babkę ubrany jest w sukienkę, zapaskę naramienną, zakiet bądź futro, na głowie ma założoną perukę lub chustkę, posiada znacząco wyeksponowany biust. Babki zaczepiają gospodarza, tańczą z nim, a często także zbierają pieniądze, które chowają do niesionej ze sobą torebki.

Poganiacze zazwyczaj noszą ciemne ubrania, czasem kożuchowe kamizelki, a w pasie, na przegubach dłoni i w kostkach stóp przewiązani

są słomianymi powróżkami, z przypiętymi wstęgami kolorowej bibuły. W rękach trzymają długie słomiane baty. To oni smarują twarze odwiedzanych i napotkanych osób, szczególnie dziewcząt, czarną mazią sporządzoną na bazie sadzy, pasty do butów lub farby. Oczywiście w poszczególnych grupach pewne czynności, takie jak brudzenie twarzy, zbieranie pieniędzy i jajek, taniec z gospodarzem wykonują też inne postacie.

Wszystkie *misie* chodzą od domu to domu, tańczą z gospodarzami, życzą dostatku, a tam, gdzie nikt z domowników nie wyjdzie do nich na podwórko psocą, rozsypując siewkę i brudząc okna sadzą. Za odwiedziny przebierańcy otrzymują przede wszystkim pieniądze i jajka, ale także alkohol. Wiele gospodyń nadal skubie z misia słomę, aby dawnym zwyczajem podłożyć ją do kurnika (gniazd kurzych lub gęsich) wierząc, że kury i gęsi będą lepiej niosły jajka. Misie są bowiem symbolem obfitości, siły i płodności, a zatem oprowadzanie maszkar zapustnych wróży szczęście i powodzenie w gospodarstwie, a taniec gospodyni lub gospodarza ze słomianym niedźwiedziem ma zapewnić dostatek i urodzaj. Nadal sporo osób jest przekonanych, że odwiedziny zapustników zagwarantują szczęście całemu gospodarstwu i jego mieszkańcom.

Tradycyjnie w widowiskach tego typu uczestniczyli mężczyźni, jak to ma miejsce do dzisiaj w Niegowie, Łutowcu, Moczydłe, Niegówce, Postaszowicach, a w latach ubiegłych także Mzurowie i Mirowie. Jeszcze kilkanaście lat temu członkami grup zapustnych wodzących niedźwiedzia byli tylko i wyłącznie kawalerowie. Obecnie nie wszystkie grupy tego przestrzegają i coraz częściej w skład *misiołów* wchodzi mężczyźni żonaci. W grupie *misiołów-Cyganek* udział biorą dziewczęta, co jednak, jak wspominają mieszkańcy, jest zwyczajem bardzo starym, bo już w latach pięćdziesiątych XX wieku w trzebniewskim wodzeniu misia udział brały kobiety przebrane za Cyganki.

Po zakończonym obchodzie, w każdej wsi odbywa się zabawa zorganizowana w remizie, szkole lub ośrodku kultury, na którą zapraszani są wszyscy mieszkańcy. Dawniej spotykano się w izbie u jednego z gospodarzy i, tak jak dziś, bawiono się do rana. Warto podkreślić, iż na terenie gminy Niegowa nieznane są i nigdy nie były praktykowane sposoby „uśmierca-

nia” misia. Po prostu słomiane powróśla rozcinano i albo pozostawiano je w jakimś miejscu na granicy wsi albo palono.

Pomimo iż tradycja zapustnych grup w gminie Niegowa jest nadal żywa i chętnie praktykowana, to zdarzają się przypadki rezygnacji z wodzenia niedźwiedzia (Mzurów, Mirów, Tomiszowice). Powody bywają różne – od braku lokalnego organizatora grupy, poprzez przesłanki polityczne (np. zmianę lokalnej władzy), do nieakceptowania, czasem nawet niechęci wobec tego typu zwyczajów niektórych członków wspólnoty (np. osób innego wyznania lub nowych mieszkańców wsi, dla których symbolika i kontekst przekazu kulturowego *misiów* są niezrozumiałe). Bywają jednak momenty, kiedy zwyczaj jest reaktywowany, pojawia się ponownie – na przykład w Mirowie, gdzie wodzono niedźwiedzia przez dwa lata (2013 i 2014 rok). Jak twierdzą uczestnicy, największą zachętą do kontynuowania pochodów jest ich docenianie przez samych mieszkańców, którzy chętnie przyjmują przebierańców, wyczekują ich nadejścia, pozostawiają otwarte bramy i wychodzą z powitaniem na drogę, bo – jak mówią – „*Misie* były, są i będą, tak było zawsze i nie może być inaczej”.

## Bibliografia

### Bystroń Jan Stanisław

1925: *Ugrupowanie etniczne ludu polskiego*. Kraków: Orbis.

### Strony internetowe

<http://www.niegowa.pl/index1.php?go=polozenie> [ostatni dostęp: luty 2015].

### Spis fotografii

- Fot. 1** Misie z Mirowa, 2014 rok; fot. B. Gawlik.  
**Fot. 2** *Misie* z Niegowy, 2014 rok; fot. B. Gawlik.  
**Fot. 3** *Misie* z Tomiszowic, lata pięćdziesiąte XX wieku; fotografia z archiwum rodzinnego państwa Giermalów.  
**Fot. 4** *Misie* z Niegowy, lata sześćdziesiąte XX wieku; fotografia z archiwum rodzinnego Michała Dudy.  
**Fot. 5** Ubieranie misia, Łutowiec, 2014 rok; fot. B. Gawlik.



- Fot. 6** *Misie* z Postaszowic, 2015 rok; fot. B. Gawlik.
- Fot. 7** *Misie* z Trzebniowa, 2015 rok; fot. B. Gawlik.
- Fot. 8** Obdarowywanie jajkami, Moczydło, 2015 rok; fot. B. Gawlik.
- Fot. 9** Skubanie misia, Moczydło, 2015 rok; fot. B. Gawlik.
- Fot. 10** Babka, Moczydło, 2015 rok; fot. D. Skonieczna-Gawlik.
- Fot. 11** *Misie* z Mzurowa, 2014 rok; fot. B. Gawlik.
- Fot. 12** Kosz niesiony przez Żyda, Łutowiec, 2015 rok; fot. D. Skonieczna-Gawlik.



Fot. 1 Misie z Mirowa, 2014 rok



Fot. 2 Misie z Niegowy, 2014 rok



Fot. 3 *Misie* z Tomiszowic, lata pięćdziesiąte XX wieku



Fot. 4 *Misie* z Niegowy, lata sześćdziesiąte XX wieku



Fot. 5 Ubieranie misia, Łutowiec 2014 rok



Fot. 6 Misie z Postaszowic, 2015 rok



Fot. 7 Misie z Trzebniowa, 2015 rok



Fot. 8 Obdarowywanie jajkami, Moczydło 2015 rok



Fot. 9 Skubanie misia, Moczydło 2015 rok



Fot. 10 Babka, Moczydło 2015 rok



Fot. 11 *Misie* z Mzurowa, 2014 rok



Fot. 12 Kosz niesiony przez Żyda, Łutowiec 2015 rok

**Ewa Retecka**  
**Studia Doktoranckie Nauk o Kulturze**  
**Uniwersytet Wrocławski**

## **Wesele kresowe na Śląsku Opolskim**

**Streszczenie:** W podopolskiej miejscowości Grodziec, niemalże w całości zasiedlonej przez ludność pochodzącą z Kresów Wschodnich, prężnie prowadzone jest Stowarzyszenie „Nasz Grodziec”, którego działania mają na celu ocalenie tradycji kresowych od zapomnienia. Jego członkowie, w tym zespoły folklorystyczne „Grodziec” i „Jutrzenka”, przygotowali inscenizację *Wesele kresowe*. Fabuła przedstawienia jest fikcyjna, ale obrazuje zwyczaje i obrzędy będące nieodłącznymi elementami wesel w podlwowskiej Biłce Szlacheckiej, z której wywodzą się aktualni mieszkańcy Grodzca. Głównym celem artykułu jest przybliżenie tradycyjnego repertuaru weselnego śpiewanego dawniej na Kresach i podtrzymywanego nadal na Śląsku Opolskim dzięki członkom zespołów folklorystycznych.

**Słowa kluczowe:** tradycyjne wesele, muzyka ludowa, Kresy Wschodnie, inscenizacja, podtrzymywanie tradycji kresowych na Śląsku Opolskim, folklor

### **The Borderlands Wedding in Opole Silesia**

**Abstract:** In the town of Grodziec, situated near Opole, almost entirely settled by the population coming from the Eastern Borderlands, works the very vigorous “Nasz Grodziec” Association, the purpose of which is saving the Eastern Borderlands’ tradition from oblivion. Their members, including the folk music ensembles “Grodziec” and “Jutrzenka”, prepared a stage production titled *Wesele kresowe* (The borderlands wedding). The story presented in the show is fictional, but it illustrates the customs and ceremonies which used to be the inseparable elements of the weddings in Biłka Szlachecka, situated near Lwów, where the current habitants of Grodziec come from. The main purpose of the article is the approximation of the traditional wedding repertoire sung in the past in the Eastern Borderlands and still maintained in Opole Silesia thanks to the members of the folk groups.

**Key words:** traditional wedding, folk music, Eastern Borderlands, staging, maintaining the tradition of borderlands in Opole Silesia, folklore



Zmiany granic z 1945 roku spowodowały, że na Opolszczyźnie została osiedlona część dawnych mieszkańców Kresów Wschodnich II RP. Przykładem jest wieś Grodziec, położona w gminie Ozimek, niemalże w całości zasiedlona Kresowiakami, wypędzonymi z podlwowskiej Biłki Szlacheckiej. Dawni jej mieszkańcy pogodzili się z utratą małej ojczyzny i uznali Grodziec za swoje nowe miejsce zamieszkania, ale do dziś ich potomkowie kultywują zwyczaje kresowe. W 2005 roku powstało Stowarzyszenie „Nasz Grodziec”, które działa na wielu płaszczyznach życia społeczno-kulturalnego. Głównym celem organizacji jest ocalenie od zapomnienia tradycji kresowych. W ramach tego działania zorganizowano wystawy – malarską i fotograficzną, wydano dwie książki, nagrano wspomnienia najstarszych mieszkańców oraz płyty z pieśniami ludowymi wykonywanymi przez zespoły folklorystyczne „Grodziec” i „Jutrzenka” – członkami obu zespołów są mieszkańcy Grodźca. Stowarzyszenie „Nasz Grodziec” przygotowało także dwie inscenizacje, w tym interesujące mnie *Wesele kresowe*.

Fabula przedstawienia jest fikcyjna, lecz w zabawny sposób obrazuje zwyczaje i obrzędy, które były nieodłącznym elementem wesel w Biłce Szlacheckiej. Ważnym ogniwnem inscenizacji są autentyczne pieśni i przyśpiewki śpiewane dawniej podczas wesel na Kresach. Odtworzyły je członkinie zespołów folklorystycznych „Grodziec” i „Jutrzenka”. Autorem scenariusza jest prezes Stowarzyszenia, Krzysztof Kleszcz. Wykonawcami nie są profesjonalni aktorzy, więc przed występami prosi się widzów o wyrozumiałość. Scenografia jest dosyć wystawna: wokół sceny ustawione są nakryte obrusami stoły, obfitujące w dania i napoje przygotowane przez członkinie wspomnianych zespołów folklorystycznych. Podczas całego przedstawienia przy stołach tych siedzą członkowie „Grodźca” i „Jutrzenki”, śpiewają przyśpiewki oraz spożywają jadło. Na środku sceny stoi podobnie przystrojony stół, przy którym zasiadają różni wykonawcy, zazwyczaj rodzice młodej pary. Akcja toczy się na zmianę – przy stole lub przed sceną, na ławce. Czasami przed sceną również znajduje się nakryty stół, przy którym siedzą drużbowie, w przedstawieniu grający rolę drugoplanową. Na końcu sceny, najczęściej po jej prawej stronie, ustawia się kapela w składzie: skrzypek, gitarzysta i akordeonista, czasami również

muzykant grający jednocześnie na bębnie i tamburynie. Na prawdziwych weselach w Biłce Szlacheckiej w pierwszej połowie XX wieku grała wiejska kapela o nazwie „Pastuszki”. Kapelę tę tworzyły cztery osoby. Instrumenty, na jakich grali to: skrzypce, cymbały, trąbka, bęben<sup>1</sup>.

Omawiane przedstawienie rozpoczyna się pieśnią *Oj, Dunaju, oj, Dunaju, cicha woda*, w której dziewczyna zastanawia się, kim będzie jej mąż, oraz prosi swoją matkę o wydanie za dobrego, kochającego mężczyznę. Melodia prezentuje się następująco:

1. Oj, Dunaju, oj, Dunaju, cicha wo-da, ko muż, ja się spo do bała ta ka mło - da.

Druga pieśń, *Na moim podwórzu tu wyrosła sosna*, była śpiewana kiedyś w ostatni wieczór przed weselem. W domu panny młodej zbierano się i bawiono przy muzyce. Zabawę tę nazywano *wiankami*, ponieważ w tym czasie drużki plotły dla panny młodej wianek z mirty.

1. Na mo - im po - dwó - rzu tu wy - ro - sła sos - na,  
po - wiedz ty, dziew - czy - no, przy kim ty wy - ro - sła.

Po odśpiewaniu tych pieśni rozpoczyna się rozmowa zakochanych, Wojtka i Zosi. Podczas ich dialogu zjawia się Jaśku, który wrócił z Ameryki, gdzie zarobił dużo pieniędzy. On również podkochuje się w Zosi. Jaśka udaje się zbyć, a młodzi ustalają, że Wojtek wysłę swata do rodziców Zosi. Po

1 Relacja Józefy Michalak, Grodziec 23.11.2011. Wywiad znajduje się w archiwum prywatnym autorki.

tej scenie zespoły wykonują przyspiewkę zalotną *Hej, popod las, popod las* oraz pieśń *Nie zginaj kaliny*:

1. Hej, po - pod las, po-pod las ja - re ży - to wscho - dzi,  
hej, po - wiedz mi, Ma - ry - siu, kto do cie - bie cho - dzi.

1. Nie zgi - naj ka li ny, bo ty jej nie ze gniesz, nie chodź do dziew czy ny,  
bo ty jej nie wężniesz, czar na, morowa, czarna, morowa, czarna, \_dziewczyna jest.

Następnie odbywa się swatanie. Do rodziców Zosi przychodzi swat Miśku i zaczyna wypytywać o córki, a także opowiada o zaletach przyszłego męża. Podczas takiego spotkania proszono również o zgodę rodziców na ślub oraz ustalano wiano dla dziewczyny. Po wyjściu swata z domu, Zosia prosi rodziców o zgodę na ślub i po małym targu uzyskuje ją. Zosia przyprowadza do domu przyszłych teściów. Rodzice młodych wspólnie ustalają warunki małżeństwa – ile pola dadzą młodym, jakie wiano dostanie dziewczyna. Dochodzi do porozumienia. W kolejnej scenie odbywa się zapraszanie na wesele. Drużki i drużbowie podchodzą, kłaniają się trzykrotnie i mówią: „prosimy na wesele”<sup>2</sup>. W dzień wesela, przed ślubem

2 W przedstawieniu nie wspomniano o zapowiedziach w kościele, na które młodzi dawali pieniądze. Zapraszanie na wesele odbywało się na Kresach po trzeciej zapowiedzi: panna młoda z drużkami prosiła swoich gości, a pan młody z drużbami swoich.

przychodziły do panny młodej družki, aby jej pomóc się ubrać. Przy tej okazji śpiewano pieśni zaprezentowane w przedstawieniu: *Oj, jak ja rozpoczną swoje weselisko*; *Oj, tam na górze dębina* oraz szereg przyśpiewek rozpoczynających się od „Hej, siedziała na rowie” na taką samą melodię, jak wspomniana wcześniej przyśpiewka *Hej, popod las, popod las*.

1. Oj, jak jaroz - po cznę swoje wese - lis - ko wtej ma mu si - nej sie - ni,

na ro bi ja pł a czu, na ro bi ja ż a - lu ca lej swo jej ro - dzi - nie.

1. Oj, tam na gó - rze dę - bi - na, oj, tam na gó - rze dę - bi - na,

pod tą dę - bi - ną le - szczy na, pod tą dę - bi - ną le - szczy - na.

Następnie zespoły „Grodziec” i „Jutrzenka” wykonują pieśń *Mamusiu, mamusiu, ja córeczka wasza*, która jest prośbą panny młodej o kupno koralu, skierowaną do jej matki. W tekście pieśni matka jej odmawia, jednakże w przedstawieniu Zosia dostaje czerwone korale. Pieśń ta jest jedną z dwóch zaśpiewanych dwugłosowo. Dodany głos jest o tercję niższy od pierwszego i nie obejmuje pierwszego wersu ani ostatnich trzech dźwięków:

$\text{♩} = 113$



1. Mamu-siu, ma-mu - siu, ja có-re - czka wa - sza,  
kupcie mi ko - ra - li, kupcie mi ko - ra - li do sa me - go pa - sa. 25,6"

Po tym utworze wykonawcy śpiewają pieśń *Hej, coś mi ojciec zrobił*, która również ma tę samą melodię, co *Hej, popod las, popod las*. Gdy panna młoda jest już ubrana, przychodzi pan młody z друзbami. Rodzice błogosławią młodej parze i cały korowód weselny udaje się do kościoła na ślub, śpiewając pieśń *W ogrodzie przy wodzie*, której refren pierwszej zwrotki wykonany został w przedstawieniu dwugłosowo – dodany głos również jest niższy od głównego, jak w pieśni *Mamusiu, mamusiu, ja córeczka wasza*.

$\text{♩} = 181$



1. Wogrodzie przy wo - dzie ro - sną go - ździ - ki,  
za przę gaj, Jasięku, za przę gaj, Jasięku, te si we ko - ni - ki. 23,9"

Zawarcie związku małżeńskiego w kościele zostało pominięte w inscenizacji. Jeszcze w trakcie śpiewania pieśni *W ogrodzie przy wodzie* korowód wraca do domu, czyli na scenę. Tam starostowie witają nowożeńców chlebem i solą. Następnie młodzi otrzymują dwa kieliszki – w jednym jest wódka, a w drugim woda. Ten, kto napije się wódki, będzie rządził w domu, a kto wypije wodę, będzie słuchał pierwszego. W przedstawieniu na wódkę trafia Zosia, więc Wojtek jest nieco złykniony. Potem wszyscy siadają do suto zastawionych stołów. Podczas omawianej inscenizacji wesela kresowego na stołach znajdują się pierogi, kapusta, *korowaj* (ciasto drożdżowe) lub pączki oraz napoje. Ludzie z widowni traktowani są również jako goście

weselni i częstowani są potrawami. Zespoły śpiewają wiele pieśni, wśród których brakuje jednak pieśni korowajowych. Wykonują kolejno: *Bądźcie mi zdrowe družeczki* na melodię wspomnianej wcześniej pieśni *Oj, tam na górze dębina*; a następnie *Ej, szumiąca leszczyna jak się rozwijała* znów na melodię *Hej, popod las, popod las*. Ta melodia pojawia się zdecydowanie najczęściej podczas *Wesela kresowego*, śpiewane są na nią zarówno całe pieśni, jak też krótkie przyśpiewki. Wśród kresowych pieśni i przyśpiewek weselnych znamienne jest wykorzystywanie jednej melodii do wielu tekstów. Innym przykładem na powyższe stwierdzenie jest pieśń traktująca o złych stosunkach między teściową a synową, o incipicie *Nie na każdym polu kąkol się urodzi*, na melodię omawianej na początku pieśni *Na moim podwórzu tu wyrosła sosna*. Wykonania różnią się tym, że pieśń *Nie na każdym polu kąkol się urodzi* zaśpiewana została szybciej i w niższej tonacji. Istotny jest fakt, że najstarsze członkinie zespołu „Grodziec”, Józefa Michalak i Anastazja Domrecka, zaśpiewały mi podczas przeprowadzania z nimi wywiadu<sup>3</sup> inną melodię pieśni *Nie na każdym polu kąkol się urodzi*:

1. Nie na każ - dym po - lu ką - kol się u - ro - dzi,  
nie każ - da sy - no - wa teś - cio - wej do - go - dzi.

Łatwo zauważyć, że rytm, a nawet tempo tych wykonania są identyczne, jednakże melodie odmienne. Główną różnicą jest tryb: wariant śpiewany podczas przedstawienia jest mollowy, a ten drugi – durowy. Pierwszy wariant ma łukowy kształt linii melodycznej, natomiast melodia drugiego wariantu jest descendentalna.

W kolejnym punkcie programu wykonawcy śpiewają przyśpiewkę o tłustej, niedobrej kapuście. Składa się ona z dwóch kontrastujących

3 Relacja Józefy Michalak i Anastazji Domreckiej, Grodziec 23.11.2011. Wywiad znajduje się w archiwum prywatnym autorki.

części. Pierwsza ma wolne tempo, rytmikę dość swobodną, o zmiennym metrum. Intonuje ją Józefa Cichowska z zespołu „Grodziec”. Następnie wszyscy tę melodię powtarzają oraz śpiewają drugą część, która ma charakter taneczny, metrum trójdzielne, rytmikę mazurkową i wykonana jest w szybkim tempie:

1. Na-sza ka - pu - sta tłu - sta, na-sza ka - pu - sta tłu - sta,  
 aż się zle - pia - ją us - ta. Oj, nie-do - bra, ka puć cis - ko,  
 nie do bra, nie - dob ra, nie so lo-na, nie pie przo-na, nie do bra, nie - do bra.

Po tej przyśpiewce wykonywana jest pieśń *Hej, daliście mnie, dali, za kogoście chcieli*, znów na melodię *Hej, popod las, popod las*. Kolejne zwrotki tej pieśni przeplatane są wersją instrumentalną. W ten sposób wykonywana jest większość pieśni z repertuaru omawianego przedstawienia.

Później nadchodzi czas na ważny punkt wesela, czyli *darowanie*. Młodzi siadają za stołem przed pustymi talerzami, a weselni goście podchodzą do nich i ofiarowują im pieniądze. W zależności od tego, kto podchodził do pary młodej, śpiewano inną przyśpiewkę. Wszystkie są na tę samą melodię co pierwsza część przyśpiewki *Nasza kapusta tusta*. W trakcie *darowania* śpiewało się jeszcze przyśpiewki o druzbie oraz o staroście – znów na melodię *Hej, popod las, popod las*. Tekst tej przyśpiewki brzmi:

A nasza starościna z wielkiej kamienicy,  
 A przyszła na wesele w podartej spódnicy.

A nasza starościna jeszcze nic nie dała,  
 A za te parę groszy się umalowała.

Po *darowaniu* dalej trwa zabawa. Wykonawcy przez kilka minut tańczą do muzyki instrumentalnej granej przez kapelę. Podczas tańców zostaje również wyśpiewany szereg przyśpiewek weselnych na melodię *Hej, popod las, popod las*, czyli składających się z dwóch wersów po trzynaście zgłosek, a następnie seria przyśpiewek na inną melodię:

1. Nieśpiewaj, nie śpiewaj, ty stary trąjkocie, bo ci to wychodzi, jak kijem po płocie.

*instr.*

Te przyśpiewki również składają się z dwóch wersów, ale po dwanaście zgłosek. Ich tempo jest umiarkowane, metrum dwudzielne, charakteryzują się one rytmiką krakowiakową. Teksty są rubaszne i nieco wulgarne, na przykład: „Nie śpiewaj, nie śpiewaj, bo masz głos indycky; Ludzie sy pomysła, że to krowa ryczy”; „Gdzieś się to wyrwała z taką głupią śpiewką, lepiej sobie przyklep po dupie pokrywka”.

Na prawdziwych weselach w Biłce Szlacheckiej płaciło się kapeli za konkretne piosenki do tańca. Tańczyć mogły tylko te pary, które zapłaciły za taniec. Jeśli jakaś para chciała sama zatańczyć, to musiała zapłacić kapeli więcej, wówczas grano piosenkę tylko dla nich i nikt inny nie mógł wchodzić na parkiet<sup>4</sup>.

W inscenizacji zredukowano ważny obrzęd oczepin do elementu, w którym starościna zdejmuje młodej mężatce wianek i welon, zakłada chustkę oraz daje jej bochen chleba. Nie została przy tym zaśpiewana żadna pieśń. Drużbowie pakują wiano młodej pani, czyli pierzynę, poduszkę, pościel, obrusy, ubrania i obrazy. W tym czasie śpiewano pieśń *Oj, siadaj, siadaj, siadajże z nami*, w której pani młoda dziękuje kolejno: swojej mamie za wychowanie, tacie za to, że był dla niej dobry oraz rodzeństwu za wspólnie

4 Relacja Józefy Michalak i Anastazji Domreckiej, Grodziec 23.11.2011. Wywiad znajduje się w archiwum prywatnym autorki.



spędzone lata. Następnie drużny i drużbowie zabierają wiano i cały korowód udaje się do domu pana młodego, gdzie zazwyczaj mieli mieszkać nowożeńcy. Tam dalej się bawiono i śpiewano przyśpiewki. Członkowie występujących zespołów na koniec śpiewają kolejną serię przyśpiewek na melodię *Hej popod las, popod las*, z tekstem skierowanym do publiczności: „Hej, przepraszamy państwa, proszę się nie gniewać; Hej, bo to na weselu można wszystko śpiewać”. Przedstawienie się kończy, jednak prawdziwe wesela trwały jeszcze trzy dni, a nawet dłużej.

Podsumowując ogólną analizę pieśni i przyśpiewek należy zauważyć, że przeważają w nich tempa umiarkowane, rytmika taneczna, często mazurkowa lub krakowiakowa. Chociaż przyjęło się, że tradycyjny repertuar śpiewany na Kresach w większości był w trybie mollowym, okazuje się, że tylko jedna melodia (ale dwie pieśni na tę melodię) jest w trybie mollowym, reszta zaś jest durowa. W wykonaniu narzuca się częste stosowanie glissandowego łączenia dźwięków. Treść omawianych pieśni i przyśpiewek przeważnie negatywnie odnosi się do zamążpójścia. Śpiewa się o nieszczęściu panny młodej, co nie do końca jest adekwatne wobec sytuacji na scenie – Zosia wygląda na szczęśliwą. Inscenizacja *Wesele kresowe* zawsze spotyka się z wielką aprobatą widzów. Jest to moim zdaniem bardzo dobry sposób na upowszechnianie i ocalenie od zapomnienia kresowych tradycji.

### Spis fotografii

- Fot. 1** Zosia rozmawia ze swatem i rodzicami, Opole, 16.10.2011; fot. E. Retecka.
- Fot. 2** Panna młoda prosi drużny o pomoc w przygotowaniach do ślubu, Opole, 16.10.2011; fot. E. Retecka.
- Fot. 3** Drużny ubierają pannę młodą, Opole, 16.10.2011; fot. E. Retecka.
- Fot. 4** Rodzice udzielają błogosławieństwa młodej parze, Opole, 16.10.2011; fot. E. Retecka.
- Fot. 5** Pani młoda po oczepinach, Opole, 26.10.2013; fot. E. Retecka.



Fot. 1 Zosia rozmawia ze swatem i rodzicami



Fot. 2 Panna młoda prosi drużny o pomoc w przygotowaniach do ślubu



Fot. 3 Druhny ubierają pannę młodą



Fot. 4 Rodzice udzielają błogosławieństwa młodej parze



Fot. 5 Pani młoda po oczepinach

