

tom 1
rocznik

Dziedzictwo Kulturowe Wsi

2017
Szreniawa



Dziedzictwo Kulturowe Wsi

Tom 1 za rok 2017



Szreniawa 2017

Czasopismo „Dziedzicwo Kulturowe Wsi”

www.atlas-dziedzictwa.pl

dkw.redakcja@muzeum-szreniawa.pl

ISSN 2544-6401

Rada naukowa czasopisma:

Izabella Bukraba-Rylska, Wojciech Burszta, Pierre Del Porto (Francja), Janusz Gołaski, Zbigniew Jasiewicz, Zygmunt Kłodnicki, Anna Kwaśniewska, Jan Maćkowiak, Stanisław Sierpowski, Katarzyna Smyk, Rastislva Stoličná (Słowacja)

Redakcja:

Anna Weronika Brzezińska (zastępczyni redaktora naczelnego), Arkadiusz Jełowicki (redaktor naczelny), Marta Machowska (sekretarz redakcji), Wojciech Mielewczyk, Agnieszka Pieńczak, Maciej Prochaska, Witold Przewoźny, Olga Solarz, Katarzyna Waszczyńska

Redakcja stylistyczna i językowa:

Kamila Markowska

Tłumaczenia:

Marcin Turski

Projekt graficzny:

Katarzyna Tużylak

Wydawca:

Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie,

Fundacja Ochrony Dziedzictwa Kultury Wsi i Rolnictwa,

Szreniawa, ul. Dworcowa 5, 60-652 Komorniki

Na okładce: fotografia Mariusza Foreckiego (PixHouse), Pulteram w Piłce, 15.07.2017 r.

Druk:

Esus, ul. Południowa 54, 62-064 Plewiska

Sprzedaż:

E-sklep Muzeum w Szreniawie: <http://muzeum-szreniawa.isklep24.pl>

SPIS TREŚCI:

Redakcja – Wprowadzenie	5
-------------------------------	---

01

Artykuły „Dziedzictwo kulturowe – różne identyfikacje”

01.1 Piotr Podlipniak – KULTURA JAKO ZJAWISKO NATURALNE	11
01.2 Zbigniew Szmyt – DZIEDZICTWO NA ANTYPODACH POSTSOCJALISTYCZNEGO ŚWIATA	23
01.3 Tadeusz Lange – DZIEDZICTWO KULTUROWE WSI W NORWEGII. SZKIC	49
01.4 Weronika Grozdew-Kołacińska – DZIEDZICTWO TRADYCJI MUZYCZNYCH W BUŁGARII – ŚWIADOMOŚĆ I PRAKTYKA	59
01.5 Hana Hlůšková – LUDOWA TWÓRCZOŚĆ LITERACKA NA SŁOWACJI JAKO CZĘŚĆ NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO	69
01.6 Katarzyna Smyk – UNIWERSUM KULINARNE JAKO ZJAWISKO NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO W MYŚL KONWENCJI UNESCO Z 2003 ROKU. STUDIUM PRZYPADKU POŁUDNIOWEGO PODLASIA	79

02

Artefakty

Ewa Antyborzec – DZIEJE SZEMATÓW, CZYLI ANKIET TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK POZNAŃSKIEGO	97
--	----

03

Komunikaty, badania, raporty

03.1 Karolina Radłowska – ZWYCZAJE I OBRZĘDY TATARÓW POLSKICH. PRZYCZYNEK DO BADAŃ	109
03.2 Wojciech Mielewczyk – „ATLAS NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO WSI WIELKOPOLSKIEJ” – PIONIERSKI PROJEKT REALIZOWANY W MUZEUM NARODOWYM ROLNICTWA I PRZEMYSŁU ROLNO-SPOŻYWCZEGO W SZRENIAWIE W LATACH 2012-2015	117
03.3 Anna Latko-Serafińska – DZIEDZICTWO KULTURY LUDOWEJ WSI KRAKOWIAKÓW ZACHODNICH W MUZEUM – NADWIŚLAŃSKI PARK ETNOGRAFICZNY W WYGIĘLZOWIE I ZAMEK LIPOWIEC	125
03.4 Izabela Okręglicka – SPOŁECZNA ROLA MUZEUM NA WOLNYM POWIETRZU NA PRZYKŁADZIE MUZEUM – NADWIŚLAŃSKI PARK ETNOGRAFICZNY W WYGIĘLZOWIE I ZAMEK LIPOWIEC. ZARYS PROBLEMATYKI	133
03.5 Patrycja Laskowska-Chyła – ARTYSTYCZNE/AUTENTYCZNE. PROBLEM INTERPRETACJI DZIEDZICTWA KULTUROWEGO NA PRZYKŁADZIE PROJEKTU „WIGILIA LASOWIACKA”	151
03.6 Anna Kurpiel – DOŻYŃKI 2016 – RAPORT Z BADAŃ	161

03.7	Arkadiusz Jełowicki – „PULTERAM – ŻYWA TRADYCJA W WIELKOPOLSCE” – HISTORIA BADAŃ	169
03.8	Ewelina Grygier – FELICJA RATAJCZAK – REGIONALNA DZIAŁACZKA	185

04

Recenzje

04.1	Witold Przewoźny – DE GUSTIBUS [ET COLORIBUS] NON EST DISPUTANDUM? Recenzja wystawy Biały? Czarny? Czerwony? O symbolice kolorów, Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, wrzesień 2016–kwiecień 2017	199
04.2	Anna Weronika Brzezińska – W POSZUKIWANIU DZIEDZICTWA KULTUROWEGO. Recenzja książki Dobrawy Skoniecznej-Gawlik, Roberta Garstki, Bartosza Gawlika, Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego, Regionalny Instytut Kultury w Katowicach, Katowice: 2016, ss. 397 + CD Tropem Kolberga. Zagłębie Dąbrowskie	205
04.3	Filip Wróblewski – SPICHLERZ NAD PRZEPAŚCIĄ. Recenzja książki Anny Weroniki Brzezińskiej i Marty Machowskiej (red.), Biskupizna. Ziemia – Tradycja – Tożsamość, Gminne Centrum Kultury i Rekreacji Im. Jana z Domachowa Bzdęgi, Krobia: 2016, ss. 195	211
04.4	Marta Machowska – PISZĄC DLA POTOMNYCH. Recenzja książki Apolonii Olejniczak, Gdzieś tam na Biskupiznie, Fundacja „Sąsiedzi Sąsiadom” w Krobi, Krobia: 2010, ss. 214	217

05

Sylwetki

05.1	Elżbieta Millerowa – DANUTA PAWLAK (1932-2016) – MUZYKOLOG	229
05.2	Ewelina Grygier – PIOTR GACA (1927-2017) – PATENTY NA CZAROWANIE	233
05.3	Katarzyna Waszczyńska – STANISŁAW SIERUTA (1935-2016) – KURP Z OLSZYN	239
05.4	Maria Baliszewska – BOLESŁAW KARPIEL-BUŁECKA (1927-2017) – POSTAĆ TRADYCJI PODHALA	249
	Biogramy autorek i autorów tekstów	256
	Recenzentki i recenzenci	258
	Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie	259
	Fundacja Ochrony Dziedzictwa Kultury Wsi i Rolnictwa	260

Wprowadzenie

Szanowne grono czytelnicze!

Oddajemy do Waszych rąk pierwszy tom „Dziedzictwa Kulturowego Wsi”, który jest efektem długich dyskusji i wspólnego zastanawiania się, czym powinno być nowe czasopismo. Podczas jego powstawania sami sobie odpowiadaliśmy na pytania: Dlaczego powstaje nowe czasopismo? Jaką tematyką chce się zajmować? Kto je tworzy i jak widzi jego przyszłość? Poniżej postaramy się odpowiedzieć na wszystkie pytania.

Zacznijmy od najważniejszego – dlaczego powstaje nowy periodyk, zwłaszcza że współczesny rynek wydawniczy wydaje się być przesycony różnorodnością tytułów. Wiele z nich zajmuje się dziedzictwem. Czy jest zatem miejsce, a nade wszystko potrzeba nowej inicjatywy? Naszym zdaniem – tak. Od co najmniej dwóch dekad notujemy wzrost zainteresowania tematyką dziedzictwa kulturowego, jego rolę w życiu codziennym oraz znaczeniom nadawanym poszczególnym jego elementom przez różne społeczności. Zjawisko to wpisuje się przede wszystkim w uchwaloną w 2003 roku Konwencję UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Dała ona asumpt do szerszego i głębszego zainteresowania wspomnianą tematyką, ale i skłoniła liczne środowiska naukowców i animatorów kultury do refleksji. Mamy

świadomość, że nie jest to zjawisko nowe. Przed nami byli liczni badacze terenowi i akademicy, od których czerpiemy wiedzę i przykład. Podobnym w skali zainteresowaniem cieszyły się i cieszą studia nad pamięcią (*memory studies*), które są przecież tak bliskie naukom heritologicznym. Procesy te nie pojawiły się przypadkiem, a są skutkiem dogłębnych zmian jakim podlega współczesna kultura w niemal wszystkich sferach. I to równie radykalnym jak upowszechnienie się druku. Elektroniczna komunikacja i nowe nośniki pamięci mają wpływ na naszą rzeczywistość kulturową. Wszyscy mamy świadomość, że jedna epoka odeszła, a inna staje się. Do tej listy zmian należy dodać także nasze, polskie doświadczenie. Przemiany polityczne, gospodarcze i społeczne lat 90. XX wieku wywarły na nas i naszą kulturę olbrzymi wpływ. U progu już trzeciej dekady XXI wieku jesteśmy obserwatorami (ale także i częścią) dalszych procesów transformacyjnych. Dotykają one różnych zakresów kultury, także tej tradycyjnej, często wywodzącej się ze wsi czy małych miasteczek, a dziś zauważanej w wielu praktykach kulturowych realizowanych przez nowoczesne społeczeństwo. Podobny przełom kulturowy dokonuje się wśród naszych sąsiadów, w Europie i na świecie. Dotyczy on konkretnych ludzi, wspólnot – nazwanych depo-

zytariuszami dziedzictwa, aktywistów kulturalnych, pracowników muzeów, instytucji samorządowych, liderów religijnych, badaczy i naukowców. To potężny i ważny dla wszystkich wiatr zmian.

W tak opisanej rzeczywistości wydaje się niezwykle ważnym, by powstała platforma, która umożliwi podjęcie dyskusji, dokumentowanie i prezentowanie różnych wymiarów oraz przejawów zmieniającego się niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Miejsce spotkania różnych osób zajmujących się tym samym, ale nie zawsze tak samo: ludzi aktywnych kulturalnie, chcących przekazać swoje refleksje, badaczy terenowych, naukowców, muzealników, dziennikarzy, ale także urzędników państwowych i samorządowych. Słowem tych wszystkich, którzy najbliższej widzą zmieniającą się kulturę. Równie ważne jest uświadomienie sobie, że tworzą oni już dziś coraz liczniejsze środowisko ludzi obserwujących ją (badających, zmieniających) systematycznie i stale.

*

Zaproszenie do współtworzenia nowo powołanego czasopisma przyjęło liczne grono osób zaangażowanych w ochronę niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W pracy wspiera nas Rada, w skład której wchodzi doświadczeni naukowcy, reprezentujący ważne ośrodki badawcze w kraju i za granicą: Izabella Bukraba-Rylska (Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa Polskiej Akademii Nauk), Wojciech Burszta (Uniwersytet SWPS), Pierre Del Porto (Fédération des Musées d'Agriculture et du Patrimoine Rural, France), Janusz Gołaski (Uniwersytet Przyrodniczy w Poznaniu), Zbigniew Jasiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Zygmunt Kłodnicki (Uniwersytet Śląski w Cieszynie), Anna Kwaśniewska (Uniwersytet Gdański), Jan Maćkowiak (Muzeum Narodowe Rolnictwa w Szreniawie), Stanisław Sierpowski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Katarzyna Smyk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz Rada ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego przy MKiDN),

Rastislvy Stoličná (Ústav etnológie Slovenská Akadémia Vied, Slovensko).

Redakcję tworzy środowisko badaczy reprezentujących różne instytucje: Anna Weronika Brzezińska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Rada ds. niematerialnego dziedzictwa kulturowego przy MKiDN), Arkadiusz Jełowicki (Muzeum Narodowe Rolnictwa w Szreniawie), Marta Machowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), Wojciech Mielewczyk (Muzeum Narodowe Rolnictwa w Szreniawie), Agnieszka Pieńczak (Uniwersytet Śląski w Cieszynie), Maciej Prochaska (Instytut im. Oskara Kolberga w Poznaniu), Witold Przewoźny (Muzeum Etnograficzne, Oddział Muzeum Narodowego w Poznaniu), Katarzyna Waszczyńska (Uniwersytet Warszawski), Olga Solarz (Państwowa Wyższa Szkoła Wschodnioeuropejska w Przemyślu).

*

Inaugurując pierwszy numer, postanowiliśmy przedstawić różne perspektywy badawcze w badaniach nad dziedzictwem kulturowym. Ten polifoniczny głos nie odpowie oczywiście na wszystkie pojawiające się przy tej okazji pytania, ale mamy nadzieję, że pomoże zrozumieć jak szeroki kontekst ono posiada – od jego związków z naturą poprzez problematykę narodów syberyjskich próbujących odbudować swoją spuściznę po przodkach, po postrzeganie dziedzictwa w Bułgarii, na Słowacji czy Norwegii, i kończąc na sferze kulinariów. W kolejnych działach prezentowane są najnowsze opisy badań terenowych prowadzonych w ramach różnorodnych naukowych i popularnonaukowych projektów. Zachęcamy także do lektury recenzji książek i wystaw oraz do poznania sylwetek ważnych osób, których praca i pasja przyczyniły się do zachowywania dziedzictwa kulturowego w wielu aspektach.

*

Tematem przewodnim drugiego numeru planowanego na 2018 rok będzie „Kolektywność, sąsiedztwo, współpraca”. Apeluje-

my tą drogą do badaczy, naukowców, muzealników, działaczy kulturalnych o zgłoszenie do nas propozycji tekstów do 31 marca 2018 roku. Mamy nadzieję, że propozycja ta spotka się z aprobatą z państwa strony i że wspólnie uda nam się budować prestiż naukowy tego nowego czasopisma.

Na koniec dziękujemy wszystkim, którzy nas wspomogli w tworzeniu i wydaniu pierwszego numeru naszego rocznika. Naszej szacownej Radzie czasopisma za pomoc w określeniu ostatecznego profilu czasopisma; Autorom i Autorom tekstów za przyjęcie zaproszenia do publikacji oraz za chęć podzielenia się z gronem czytelnicznym wynikami

swoich badań, refleksjami i doświadczeniem; Recenzentkom i Recenzentom za wnikliwe i krytyczne komentowanie tekstów, co pozwoliło nam wszystkim zadbać o wysoki poziom naukowy pierwszego numeru. I wreszcie podziękowania szczególne dla naszych wydawców: Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie oraz Fundacji Ochrony Dziedzictwa Kultury Wsi i Rolnictwa, a zwłaszcza dla dyrektora Jana Maćkowiaka oraz prezesa Janusza Paula. To oni nam zaufali i materialnie wsparli, czego efektem jest ten tom.

w imieniu Redakcji
Arkadiusz Jełowicki – redaktor naczelny

01



Artykuły
„Dziedzictwo kulturowe
– różne identyfikacje”

01.1

KULTURA JAKO ZJAWISKO NATURALNE

Niemal od początku refleksji człowieka nad otaczającą nas rzeczywistością wytwory umysłu człowieka tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym cieszyły się nie mniejszym zainteresowaniem niż zjawiska przyrodnicze. Jak celnie zauważa Rens Bod poszukiwanie zarówno lokalnych, jak i uniwersalnych praw w przedmiocie badawczym nauk humanistycznych, czyli w wytworach ludzkiego umysłu, obecne było już w starożytności obok zainteresowania i obserwacji żywej i martwej przyrody (Bod 2013: 18). Także świadomość przynależności człowieka do świata przyrody nie zrodziła się wraz z publikacją *O pochodzeniu człowieka* Darwina (Darwin 1871), ale obecna była już w myśli starożytnej. Przez setki lat, począwszy od starożytności i nie tylko, w tradycji zachodniej, ale też w kulturach azjatyckich poszukiwanie praw rządzących językiem, literaturą, muzyką, sztukami pięknymi czy historią uprawiane było w podobny sposób, jak badanie świata przyrody i często przez tych samych myślicieli (Bod 2013). Dopiero w dziewiętnastym wieku za sprawą m.in. antynaturalistycznych poglądów Wilhelma Diltheya i jego rozróżnienia na nauki humanistyczne i przyrodnicze (Dilthey 1883), a także po części przez Wilhelma Windelbanda, który widział konieczność odróżnienia tak zwanych nauk idiograficznych od

nomotetycznych (Windelband 1894), wytwory umysłu człowieka stały się odrębnym przedmiotem badawczym nauk humanistycznych. Upowszechnienie się wówczas przekonania, jakoby kultura była zjawiskiem substancjalnie innym od zjawisk przyrodniczych i w związku z tym zjawiskiem niepoznawalnym metodami tych nauk, zaważyło w sposób jak się wydaje fundamentalny na wyraźnym rozdziale pomiędzy humanistyką i przyrodoznawstwem, jaki zapanował w dwudziestym wieku. Podział ten doprowadził do wykształcenia się dwóch odrębnych „światów nauki” – sytuacji określonej przez Charlesa Percy’ego Snowa mianem współistnienia dwóch kultur (Snow 1961). Przekonanie o rozdziale kultury od zjawisk przyrodniczych wspierane było popularnym w psychologii dwudziestowiecznej sporem o źródła ludzkich zdolności poznawczych określanym jako *nature versus nurture debate*, czyli pytaniem o to, czy określona cecha jest uwarunkowana dziedzicznie czy kulturowo (środowiskowo). Jednak wraz z rosnącą liczbą dowodów na istnienie zarówno życia umysłowego, jak i elementów kultury u innych niż człowiek gatunków zwierząt (Cantor, Whitehead 2013; Fehér, Ljubičić, Suzuki, Okanoya, Tchernichovski 2016; van de Waal, Borgeaud, Whiten 2013) oraz odkrywaniem coraz to bardziej złożonych inte-

rakcji pomiędzy informacją genetyczną, epigenetyczną i środowiskową, zachodzących w trakcie rozwoju osobniczego człowieka (Jablonka, Lamb 2005), traktowanie dziś kultury jako zjawiska substancjalnie odrębnego i odseparowanego od przyrody wydaje się nie do utrzymania.

Pojęcie kultury

Mimo iż trudno jest znaleźć jedną akceptowaną przez badaczy definicję kultury, pojęcie to odnosi się zwykle bądź to do atrybutywnie rozumianego ogółu wytworów umysłu, bądź, w sensie dystrybutywnym, do wszystkich tych elementów zachowania, które przekazywane są z pokolenia na pokolenie w drodze różnych form uczenia się. Przez długi czas utrzymywał się pogląd, jakoby kultura była zjawiskiem charakterystycznym wyłącznie dla człowieka, a jej definicje odnosiły się zwykle właśnie do zachowań czy norm wyłącznie ludzkich. Nie da się oczywiście zaprzeczyć, że w świetle współczesnej wiedzy tylko *Homo sapiens* spośród wszystkich gatunków zwierząt żyjących na ziemi pisze książki, komponuje muzykę, tworzy zaawansowane technologie komputerowe, eksploruje kosmos itp., dla wielu jednak badaczy różnica pomiędzy kulturą współczesnego człowieka a niektórymi innymi gatunków zwierząt ma charakter ilościowy, a nie jakościowy.

Jeśli przyjąć, że warunkiem koniecznym i wystarczającym informacji kulturowej jest jej niegenetyczny przekaz pomiędzy osobnikami z pokolenia na pokolenie, jak i osobnikami tego samego pokolenia, kulturę daje się zaobserwować nie tylko u ludzi, ale także wśród innych licznych gatunków zwierząt. Zarówno naczelne (Ottoni, Izar 2008), jak i niektóre gatunki ptaków (Teblich, Tabor-sky, Fessl, Dvorak 2002), delfiny (Mann i in. 2008), a nawet ośmiornice (Finn, Tregenza, Norman 2009) posługują się narzędziami, czyli wykazują się umiejętnością tworzenia prostej technologii (Seed, Byrne 2010) – zjawiska uważanego niegdyś za dome-

nę wyłącznie ludzką czy wręcz definiującą człowieka. Niektóre gatunki ptaków (Fitch, Jarvis 2013; Jarvis 2007; Merker 2005; Rothernberg, Roeske, Voss, Naguib, Tchernichowski 2014) i ssaków morskich (Payne 2000) komunikują się za pomocą dźwiękowych systemów komunikacyjnych, które, podobnie do muzyki i języka naturalnego, przekazywane są w drodze nauki pomiędzy osobnikami. Co więcej, niektóre z tych gatunków są zdolne do rozpoznawania prostych zależności syntaktycznych (Suzuki, Wheatcroft, Griesser 2016). Wprawdzie złożoność syntaktyczna, którą zdolne są posługiwać się te gatunki, ustępuje znacząco możliwościom języka naturalnego i muzyki (Fitch Jarvis 2013), należy jednak wziąć pod uwagę, że intensywne badania nad komunikacją zwierząt prowadzone są stosunkowo niedługo, a liczba przebadanych gatunków jest wciąż bardzo niewielka. Dodatkowym problemem jest tu fakt, że operacje syntaktyczne dokonywane są zwykle nie na fizycznych własnościach dźwięków (w przypadku komunikacji dźwiękowej), ale na reprezentacjach mentalnych tych dźwięków (por. np. Shannon 2016), do których badacze nie mają bezpośredniego dostępu. Trudno jest zatem ocenić w sposób konkluzywny stopień złożoności badanej formy komunikacji. Niemal każdego roku dowiadujemy się o nowych odkryciach etologów dotyczących kultury w świecie innych niż człowiek gatunków zwierząt. Choć wydaje się, że doniesienia te nie mają większego znaczenia dla rozumienia pojęcia kultury w ramach takich dyscyplin naukowych, jak literaturoznawstwo, etnologia, muzykologia, językoznawstwo, historia sztuki itp., gdyż dyscypliny te z definicji zajmują się wytworami kultury człowieka, wiedza na temat przejawów kultury u innych gatunków zwierząt niż człowiek daje nowe możliwości badań porównawczych, których wyniki rzutować mogą nie tylko na sposób rozumienia samego terminu „kultura”, ale także na lepsze zrozumienie mechanizmów rządzących przekazem informacji kulturowej, uwarunkowań tak środo-

wiskowych, jak i genetycznych tego przekazu u ludzi, a także wielu innych kwestii, które trudno jest dziś przewidzieć.

Osobną kwestią jest współistnienie dwóch rozumień kultury, a mianowicie kultury rozumianej dystrybucyjnie z tą rozumianą atrybucyjnie (Nowicka 2003: 58). O ile problem rozdzielenia informacji kulturowej, a zatem głównego elementu konstytuującego dystrybucyjnie rozumianą kulturę, od informacji genetycznej wydaje się nie nastrożać większych trudności, o tyle już odseparowanie atrybucyjnie rozumianej kultury od tak zwanej „biologii człowieka” wydaje się w świetle współczesnej wiedzy zadaniem nie tyle karkołomnym, co niemożliwym do wykonania. Wydaje się, że przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywać należy przede wszystkim w istocie człowieka, jako jednostki uwarunkowanej zarówno informacją genetyczną, jak i kulturową, który, żyjąc w określonym społeczeństwie, jest twórcą atrybucyjnie rozumianej kultury. Rozpatrując informację genetyczną i kulturową w oderwaniu od fenotypu, jak ma to miejsce, kiedy mówimy o dystrybucyjnie rozumianej kulturze, pomijamy rzeczywisty przedmiot badawczy wszelkich nauk o kulturze – człowieka jako w pełni ukształtowanego twórcę kultury. Rozwój układu nerwowego każdego człowieka polega na permanentnej ekspresji materiału genetycznego obecnego we wszystkich komórkach tego układu w odpowiedzi na między innymi informacje docierające do tego układu ze zmysłów, a zatem także informację kulturową. Bez określonej informacji genetycznej niemożliwy jest przekaz informacji kulturowej, o czym najlepiej świadczą nieudane próby nauczania języka naturalnego szympanów. Wprawdzie brak możliwości posługiwania się przez szympany mową uniemożliwia odmienna od ludzkiej budowa aparatu głosowego szympana, ale problem ten nie dotyczy języka migowego będącego obok mowy w pełni rozwiniętą formą języka naturalnego u człowieka. Choć szympansy są w stanie opanować stosunkowo

duży zasób gestów odpowiadających konkretnym słowom języka naturalnego, nie są zdolne posługiwać się w pełni rozwiniętym językiem naturalnym. Jak można przypuszczać, pewne elementy języka naturalnego (np. złożone relacje syntaktyczne) są niepoznawalne dla szympana nie na skutek niewystarczającej enkulturacji, ale ponieważ genom szympana nie pozwala na powstanie takich struktur układu nerwowego, jakie powstają u ludzi podczas nabywania języka naturalnego (Konopka i in. 2009). Zatem to „natura” z popularnej dychotomii natura-kultura decyduje o tym, czego możemy się nauczyć, a czego nie. Z drugiej strony brak wzorców kulturowych w środowisku potrafi spowodować, że nasz „potencjał naturalny” nie zostanie wykorzystany. Przykładem są tutaj przypadki tzw. wilczych dzieci – osób, które w okresie niemowlęstwa porzucone zostały przez ludzi i szczęśliwym trafem nie zginęły, ale przetrwały w środowisku innych niż człowiek gatunków zwierząt aż do osiągnięcia wieku krytycznego dla nabywania języka naturalnego. Osoby te nigdy nie były w stanie opanować języka naturalnego w porównywalny sposób do osób wychowanych w społeczeństwie ludzkim, mimo że w sensie genetycznym były zdrowymi ludźmi (Dowling 2004). Przykłady te pokazują, że powszechnie akceptowana dychotomia „natura-kultura” wiąże się z poważnymi mankamentami.

Problem dychotomii natura-kultura

Wskazany wyżej problem autonomii atrybucyjnie rozumianej kultury wiąże się bezpośrednio z zagadnieniem utrzymującej się wśród wielu przedstawicieli nauki akceptacji dychotomii natura-kultura. Traktowanie kultury jako zjawiska opozycyjnego wobec natury ma swoje źródła w kilku milcząco akceptowanych przekonaniach dotyczących charakteru ludzkiej umysłowości, a także istoty samej rzeczywistości. Po pierw-

szcze pogląd jakoby kultura była zjawiskiem niezależnym od tak zwanej ludzkiej natury wiąże się z błędnym przeświadczeniem, że umysł noworodka stanowi rodzaj pustej tablicy, która zapisywana jest przez doświadczenie, a zatem przez informację kulturową. Idea ta zaszczepiona w zachodniej refleksji za sprawą Arystotelesa, a upowszechniona w nowożytnej filozofii przez Johna Locke'a (Locke 1955), zyskała na znaczeniu w dwudziestym wieku, na skutek dominacji w psychologii behawioryzmu. Jeśli umysł miałby być taką niezapisaną tablicą, natura ludzkiej umysłowości stanowiłaby jedynie rodzaj uniwersalnego oprzyrządowania w postaci układu nerwowego, który operuje na niezależnej od cech strukturalnych tego układu informacji kulturowej. Popularna stała się tu metafora komputera. Mózg człowieka miałby być tutaj analogią *hardware'u*, a informacja kulturowa *software'u*. Dziś wiadomo już jednak, że wizja taka jest błędna, ponieważ strukturalna specyfika układu nerwowego człowieka wpływa nie tylko na sposób, ale także na rodzaj przetwarzanej informacji kulturowej, a zatem decyduje w dużej mierze o tym, co na kulturę się składa. Po drugie, w badaniach nad odziedziczalnością niektórych cech człowieka, także behawioralnych, stosuje się często procentowe określenia udziału czynnika genetycznego i środowiskowego w kształtowaniu danej cechy czy zachowania na podstawie badań porównawczych prowadzonych na bliźniakach jednojajowych i dwujajowych. Przedstawianie rodzi złudzenie, jakoby na wykształcenie się określonych cech człowieka wpływała w pewnym procencie informacja genetyczna niezależnie od docierającej do nas informacji kulturowej. Ze względu jednak na specyfikę ontogenezy człowieka, a mianowicie wzajemne interakcje, jakie zachodzą pomiędzy informacją genetyczną, epigenetyczną i kulturową w rozwoju osobniczym każdego z nas, wpływ czynników genetycznych i środowiskowych na większość cech naszej umysłowości nie ma charakteru addytywnego (Fitch 2011: 49). Po trze-

cie wreszcie, sama obserwacja różnicowania kulturowego jakiejś cechy, przywoływana często przez badaczy jako dowód arbitralności czy kulturowej determinacji tej cechy, nie jest jeszcze dowodem tej determinacji. Nie bez znaczenia dla przeświadczenia o odrębności kultury od świata naturalnego jest też, jak się wydaje, wielowiekowa tradycja dualizmu ducha i materii obecna w myśli zachodniej po dziś dzień. Nic nie wskazuje jednak na to, aby zjawiska kulturowe miały substancjalnie inne niż materialne podłoże.

O ile zatem w sensie dystrybutywnym w pełni uzasadnione jest rozróżnienie na informację kulturową i informację genetyczną, o tyle utrzymywanie poglądu, jakoby kultura była zjawiskiem opozycyjnym wobec natury, wydaje się niemożliwe do zaakceptowania.

Kultura jako wytwór ewolucji biologicznej

Obecność kultury zarówno rozumianej wąsko jako wytwór jedynie człowieka, jak i szerzej jako wytwór także innych gatunków zwierząt, możliwe jest dzięki specyficznym cechom układu nerwowego. Do najważniejszych z nich należy zdolność układu nerwowego do tworzenia nowych połączeń neuronalnych i reorganizowania się w odpowiedzi na bodźce docierające do mózgu ze środowiska. Cecha ta nazywana jest plastycznością mózgu lub neuroplastycznością. To właśnie dzięki tej cesze niektóre organizmy zdolne są do ciągłego adaptowania się w trakcie życia danego osobnika do zmian zachodzących w środowisku za pomocą różnych form uczenia się. Kiedy wyuczone zachowania stają się częścią zachowań grupy osobników i przekazywane są z pokolenia na pokolenie, powstaje kultura. Do jej powstania konieczny jest jednak pewien poziom plastyczności, który jest efektem działania doboru naturalnego, a więc zależy od materiału genetycznego. Kiedy istotne dla przetrwania osobnika zmiany środowiskowe następują w trakcie życia tego osobnika,

zdolność do uczenia się na przykład nowych wariantów zachowań, które pozwalają radzić sobie z nowymi wyzwaniami środowiskowymi, jest nie do przecenienia. W takiej sytuacji dobór naturalny preferuje plastyczność (Huron 2006). Kultura może być zatem rozumiana jako specyficzne zjawisko adaptacyjne, które wyewoluowało w drodze doboru naturalnego. Ponieważ ewolucja nie jest zjawiskiem celowym, kiedy środowisko staje się stabilne przez wiele pokoleń, dobór naturalny zaczyna na powrót preferować zachowania instynktowne. Dzieje się tak dlatego, że uczenie się jest procesem kosztownym w sensie czasu i energii poświęcanej na zdobycie określonej umiejętności w porównaniu z zachowaniami instynktownymi. Co ważne, w sytuacji, kiedy kultura staje się częścią behawioru danego gatunku, staje się ona także częścią środowiska tego gatunku, przez co w długiej perspektywie czasu wpływa też na dobór naturalny. Proces ten nazwany został koewolucją genetyczno-kulturową (Feldman, Laland 1996; Lumsden, Wilson 1982). W efekcie zjawiska kulturowe są zwykle w różnym stopniu zależne od istniejących predyspozycji poznawczych danego gatunku.

Instynkt do uczenia się

Jednym ze skutków posiadania przez dany gatunek predyspozycji poznawczych jest to, że nie wszystkie zjawiska kulturowe charakteryzują się jednakową zdolnością do upowszechniania się wśród populacji. Już Karol Darwin zauważył, iż

z pewnością mowa nie jest zdolnością instynktowną, ponieważ trzeba jej się dopiero uczyć. Jednakże różni się ona bardzo znacznie od wszystkich zwykłych umiejętności człowieka, człowiek bowiem posiada instynktowną tendencję do mówienia, ujawniającą się w gaworzeniu naszych małych dzieci, wówczas gdy dziecko nie wykazuje instynk-

townej tendencji do gotowania, pieczenia lub pisania” (Darwin 1959: 41).

Obserwacja ta wskazuje, że język naturalny zajmuje szczególne miejsce wśród zjawisk składających się na kulturę człowieka w porównaniu do pisma, kuchni, czy cukiernictwa. Nie wszystkie więc zjawiska kulturowe upowszechniają się równie łatwo, a przyczyny tego zróżnicowania nie dają się wyjaśnić wyłącznie samym charakterem i kontekstem percypowanego bodźca. Tym, co charakteryzuje przekaz zjawisk kulturowych takich jak język naturalny, a zatem sposób nabywania językowej informacji kulturowej, jest obecność pewnych skłonności poznawczych ujawniających się w procesie uczenia się zwykle w dzieciństwie, ale niekiedy także przez całe życie człowieka. Zatem mimo że często chce się traktować język naturalny i mowę – domyślną formę ekspresji języka naturalnego – jako środek komunikacji o arbitralnie ustalonych elementach składowych, widoczne preferencje dzieci względem wybranych cech bodźców akustycznych sugerują, że języki, którymi posługują się ludzie, niezależnie do kultury muszą posiadać jakieś elementy specyficzne dla tej formy komunikacji. Oprócz języka naturalnego podobną powszechnością odznacza się wiele innych zjawisk, takich jak muzyka, taniec, religia, by wymienić tylko niektóre z długiej listy potencjalnych uniwersaliów kulturowych człowieka (Brown 1991). Nie wchodząc w dyskusję na temat istnienia uniwersaliów językowych, muzycznych czy innych, wystarczy tu jedynie wskazać, że zróżnicowanie zjawisk kulturowych pod ich względem odgrywa niepoślednią rolę w kształtowaniu ogółu atrybutywnie rozumianej kultury każdej ludzkiej społeczności.

Dla badań nad kulturami człowieka nie zwykle cenne okazać się mogą badania porównawcze pomiędzy specyfiką zachowań ludzi, składających się na kulturę, a analogicznych zachowań innych niż człowiek gatunków zwierząt. Podejście takie nie jest ni-

czym nowym i ma swoją już kilkudziesięcioletnią tradycję zapoczątkowaną w obszarze nauk akademickich w ramach etologii człowieka (Eibl-Eibesfeldt 1998), socjobiologii (Wilson 2000) czy psychologii ewolucyjnej (Buss 2005), ale sięgającej w historii czasów Darwina i jemu współczesnych (Baldwin 1896a, 1896b; Morgan 1891). Tradycyjnie humanistyczne dyscypliny nauki nie wykrzystały, jak się wydaje, jak dotąd potencjału, jaki noszą ze sobą wspomniane badania porównawcze. Tymczasem wykorzystanie pieśni ptasich jako modelu porównawczego w badaniach nad językiem czy muzyką jest coraz częściej spotykaną praktyką, która przenika do dyskursu naukowego głównie za sprawą przyrodników, mimo że mowa czy muzyka należą do jednych ze sztandarowych przedmiotów badawczych humanistów. Tym, co pozwala na takie zdawać by się mogło luźne analogie, jest obserwacja podobnych mechanizmów uczenia się, reakcji emocjonalnych, podobieństw w strukturach układów nerwowych i udziału czynników genetycznych w rozwoju umiejętności mówienia i śpiewania u ptaków śpiewających i człowieka.

Wszystkie te obserwacje sugerują, że zjawiska kulturowe obserwowane w ludzkich społecznościach powinny być wyjaśniane przy współudziale wiedzy przyrodniczej. Jednym z ważnych wniosków nasuwających się na podstawie dotychczasowych ustaleń dotyczących dziedzicznych preferencji *Homo sapiens* do preferowania w procesie uczenia się określonych cech bodźców jest zróżnicowanie zjawisk kulturowych pod względem ich przyswajalności w procesie uczenia się. O ile na przykład mowa jest zjawiskiem obecnym we wszystkich znanych społecznościach dzięki instynktownej tendencji ludzi do jej uczenia się, o tyle już pismo, będące stosunkowo młodym wynalazkiem ludzkości, wymaga żmudnej nauki eksplicytniej, co wiąże się z jego mniejszą w porównaniu do mowy powszechnością. Biorąc pod uwagę istotność języka naturalnego

we współkształtowaniu atrybutywnie rozumianej kultury człowieka, wiedza o wskazanej różnicy rzutować powinna na odmienne traktowanie tradycji oralnej i piśmiennej w badaniach kultury. Rozpoznanie innych tendencji i preferencji człowieka do uczenia się niektórych elementów kultury będzie prowadzić zapewne do podobnych rozróżnień. Świadomość istnienia wspomnianych tendencji poznawczych nie powinna jednak prowadzić do kolejnego podziału na zjawiska „instynktowne” i „wyuczone”. Przeciwnie, przykład mowy jest chyba najdobitniejszą wskazówką, że zjawiska obecne w kulturze człowieka uzależnione są od wzajemnych interakcji pomiędzy tym, co dziedziczne w sensie genetycznym, i tym, co dziedziczne w sensie tradycji. Mając na uwadze uwarunkowanie przekazu informacji kulturowej specyfiką układu nerwowego osobników, które tę informację przekazują, należy zauważyć, że w ramach przedziału czasowego obserwowanej rzeczywistości kulturowej kluczowe dla zrozumienia kultury wydają się być ograniczenia, jakie nakłada na przekaz kulturowy nasze dziedzictwo genetyczne decydujące o współnocie gatunkowej *Homo sapiens*. Wprawdzie, jak zostało to zasygnalizowane, w dłuższej perspektywie czasu kultura, będąca istotnym elementem środowiska człowieka, może stać się ważnym czynnikiem selekcyjnym w procesie doboru naturalnego (np. powstanie tradycji hodowli bydła – środowisko kulturowe – i upowszechnienie się tolerancji laktozy w wieku dojrzałym wśród przedstawicieli ludów europejskich – selekcja informacji genetycznej umożliwiającej taką tolerancję), efekty tego wpływu są jednak możliwe do zaobserwowania w populacji dopiero po upływie setek, jeśli nie tysięcy pokoleń. Dla uproszczenia w badaniach współczesnych społeczności ludzkich można zatem traktować ograniczenia kultury, jakie narzuca nam nasza „natura”, w podobny sposób, jak traktuje się ograniczenia ewolucji biologicznej, wynikające z praw fizyki i chemii.

Podsumowanie – o potrzebie redefinicji pojęcia kultury

Wskazane powyżej przesłanki każące traktować kulturę jako zjawisko naturalne sugerują, że rozumienie pojęcia kultury, którym posługujemy się dziś na użytek licznych dyscyplin humanistycznych, wymaga ponownego namysłu. Przede wszystkim konieczna wydaje się restytucja międzykulturowych badań porównawczych. W badaniach tych niezmiernie ważnym punktem odniesienia powinien stać się ogląd badanych zjawisk kulturowych przez pryzmat funkcji biologicznych. Będzie to możliwe, jeśli badacze kultury stosować będą w swej refleksji wyraźne rozróżnienie na perspektywę proksymalną (odnoszącą się do kulturowych efektów działania mechanizmów poznawczych oraz ich rozwoju w ontogenezie) i ultymatywną (odnoszącą się do możliwych funkcji adaptacyjnych obserwowanych zjawisk, jak też możliwych scenariuszy ewolucji zdolności poznawczych warunkujących te zjawiska) [Tinbergen 1963]. Rozważając zatem na przykład kwestię uwarunkowania tabu kazirodztwa, warto wziąć pod uwagę nie tylko uświadomione normy etyczne, będące częścią danej kultury, ale także mechanizmy poznawcze, które działają poza świadomością przedstawicieli danej społeczności (Lieberman, Tooby, Cosmides 2003). Także badania zorientowane na wykrywanie wszelkiego rodzaju uniwersaliów kulturowych powinny brać pod uwagę fakt, że nie we wszystkich warunkach wspomniane predyspozycje poznawcze prowadzą do tych samych efektów fenotypowych. Jest to też przyczyna, dla której nie można traktować obserwacji zróżnicowania kulturowego jakiejś cechy jako wspomnianego dowodu jej kulturowej determinacji. Jeśli więc jakieś zachowanie obecne jest w większości społeczności ludzkich, jest to ważna przesłanka

wskazująca na możliwe istnienie instynktu do uczenia się tego zachowania jako cechy gatunkowej człowieka. Przykładem mogą tu być badania nad językiem naturalnym i muzyką, w których uwzględniać należy fakt, że zarówno mowa, jak i muzyka są w istocie zjawiskami mentalnymi uzależnionymi od specyfiki układu nerwowego człowieka. Dlatego też szczególnie ważnym wydaje się rozróżnienie na zjawiska endogenne i egzogenne w obrazie mentalnym mowy i muzyki (London 2012). Istnienie predyspozycji poznawczych, które warunkują na przykład traktowanie jedynie wybranych cech bodźca akustycznego jako istotnych dla danego medium komunikacyjnego (Berent 2012), jest dobrym przykładem ograniczeń stawianych językowej informacji kulturowej przez cechy układu nerwowego człowieka. Badania nad tymi ograniczeniami powinny uwzględniać zatem wiedzę z zakresu psychologii poznawczej. Ważnym elementem jest tutaj łączenie wiedzy o cechach strukturalnych danego zjawiska kulturowego, na przykład muzyki, specyficznie warunkujących te cechy mechanizmów poznawczych oraz ich filogenezie (Podlipniak 2016). Co chyba jednak najistotniejsze, świadomość biologicznych źródeł ludzkiej kultury zmusza do podejmowania badań interdyscyplinarnych, które łączą nauki przyrodnicze z humanistycznymi i społecznościami. Bez takiej współpracy nasza wiedza o kulturze będzie w najlepszym wypadku niepełna, a w najgorszym błędna (Barkow 2006). Jakie będą efekty tej współpracy, trudno prorokować. Można jednak oczekiwać, że obraz kultury człowieka, jaki wyłoni się w efekcie wspomnianych badań interdyscyplinarnych, pozwoli zarówno na lepsze zrozumienie procesów kulturowych zachodzących we współczesnym świecie, jak i na bogatszą interpretację zjawisk kulturowych z perspektywy historycznej.

BIBLIOGRAFIA

Baldwin J. M.

1896a *A New Factor in Evolution*, "The American Naturalist" 30(354), 441–451. <https://doi.org/10.1086/276408>.

1896b *A New Factor in Evolution (Continued)*, "The American Naturalist" 30(355), 536–553. <https://doi.org/10.1086/276428>.

Barkow J. H.

2006 *Introduction: Sometimes the Bus Does Wait*, w: J. H. Barkow (eds.), *Missing the Revolution. Darwinism for Social Scientists* (pp. 3–60), Oxford, New York: Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195130027.003.0001>.

Berent I.

2012 *The Phonological Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139049610>.

Bod R.

2013 *Historia humanistyki : zapomniane nauki*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Brown D. E.

1991 *Human universals*, New York: McGraw-Hill.

Buss D. M.

2005 *The Handbook of Evolutionary Psychology*, Hoboken: John Wiley & Sons, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.

Cantor M., Whitehead H.

2013 *The interplay between social networks and culture: theoretically and among whales and dolphins. The interplay between social networks and culture : theoretically and among whales and dolphins*, "Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences" 368(April), 1–10. <https://doi.org/10.1098/rstb.2012.0340>.

Darwin C.

1871 *The descent of man, and selection in relation to sex* (1st ed.), London: John Murray.

1959 *O pochodzeniu człowieka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne.

Dilthey W.

1883 *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Leipzig: Duncker & Humblot.

Dowling J. E.

2004 *The Great Brain Debate*, New Jersey: Princeton University Press.

Eibl-Eibesfeldt I.

1998 *Human ethology*, New York: Aldine De Gruyter.

Fehér O., Ljubičić I., Suzuki K., Okanoya K., Tchernichovski O.

2016 *Statistical learning in songbirds: from self-tutoring to song culture*, "Philosophical Transactions of the Royal Society of London B: Biological Sciences" 372(1711), 20160053.

Feldman M. W., Laland K. N.

1996 *Gene-culture coevolutionary theory*, "Trends in Ecology & Evolution" 11(11), 453–457. [https://doi.org/10.1016/0169-5347\(96\)10052-5](https://doi.org/10.1016/0169-5347(96)10052-5).

Finn J. K., Tregenza T., Norman M. D.

2009 *Defensive tool use in a coconut-carrying octopus*, "Current Biology" 19(23), R1069–R1070. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2009.10.052>.

- Fitch W. T.**
2011 *Innateness and human language: a biological perspective*, w: M. Gibson, Kathleen R. Tallerman (eds.), *The Oxford Handbook of Language Evolution* (pp. 143–156). Oxford, New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199541119.013.0013>.
- Fitch W. T., Jarvis E. D.**
2013 *Birdsong and Other Animal Models for Human Speech, Song, and Vocal Learning*, w: *Language, Music and the Brain* (pp. 499–539), Cambridge, London: The MIT Press.
- Huron D. B.**
2006 *Sweet anticipation : music and the psychology of expectation*, Cambridge, London: The MIT Press.
- Jablonka E., Lamb M. J.**
2005 *Evolution in four dimensions: genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*, Cambridge, London: MIT Press.
- Jarvis E. D.**
2007 *Neural systems for vocal learning in birds and humans: a synopsis*, “Journal of Ornithology” 148(S1), 35–44. <https://doi.org/10.1007/s10336-007-0243-0>.
- Konopka G., Bomar J. M., Winden K., Coppola G., Jonsson Z. O., Gao F., Geschwind D. H.**
2009 *Human-specific transcriptional regulation of CNS development genes by FOXP2*, “Nature”, 462(7270), 213–217. <https://doi.org/10.1038/nature08549>.
- Lieberman D., Tooby J., Cosmides L.**
2003 *Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest*, “Proceedings. Biological Sciences” 270(1517), 819–826. <https://doi.org/10.1098/rspb.2002.2290>.
- Locke J.**
1955 *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kraków: PWN.
- London J.**
2012 *Three Things Linguists Need to Know About Rhythm and Time in Music*, “Empirical Musicology Review” 7(1–2), 5–11.
- Lumsden C. J., Wilson E. O.**
1982 *Précis of Genes, Mind, and Culture*, “The Behavioral and Brain Sciences” 5, 1–37. <https://doi.org/10.1142/5786>.
- Mann J., Sargeant B. L., Watson-Capps J. J., Gibson Q. A., Heithaus M. R., Connor R. C., Patterson E.**
2008 *Why Do Dolphins Carry Sponges?*, “PLoS ONE” 3(12), e3868. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0003868>.
- Merker B.**
2005 *The conformal motive in birdsong, music, and language: an introduction*, “Annals of the New York Academy of Sciences” 1060, 17–28. <https://doi.org/10.1196/annals.1360.003>.
- Morgan C. L.**
1891 *Animal Life and Intelligence*. Boston, MA: Ginn & Company.
- Nowicka E.**
2003 *Świat człowieka--świat kultury: systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa: Wydawn. Nauk. PWN.
- Ottoni E. B., Izar P.**
2008 *Capuchin monkey tool use: Overview and implications*, “Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews” 17(4), 171–178. <https://doi.org/10.1002/evan.20185>.

Payne K.

2000 *The Progressively Changing Songs of Humpback Whales: A Window on the Creative Process in a Wild Animal*, w: N. L. Wallin, B. Merker, & S. Brown (eds.), *The origins of music* (pp. 135–150), Cambridge, London: MIT Press. Retrieved from <http://cognet.mit.edu/book/origins-of-music>.

Podlipniak P.

2016 *The evolutionary origin of pitch centre recognition*, "Psychology of Music" 44(3), 527–543, <https://doi.org/10.1177/0305735615577249>.

Rothenberg D., Roeske T. C., Voss H. U., Naguib M., Tchernichovski O.

2014 *Investigation of musicality in birdsong*, "Hearing Research" 308, 71–83. <https://doi.org/10.1016/j.heares.2013.08.016>.

Seed A., Byrne R.

2010 *Animal Tool-Use*, "Current Biology" 20(23), R1032–R1039. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2010.09.042>.

Shannon R. V.

2016 *Is Birdsong More Like Speech or Music?*, "Trends in Cognitive Sciences" 20(4), 245–247. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2016.02.004>.

Snow C. P.

1961 *The two cultures*, New York: Cambridge University Press.

Suzuki T. N., Wheatcroft D., Griesser M.

2016 *Experimental evidence for compositional syntax in bird calls*, "Nature Communications" 7, 10986. <https://doi.org/10.1038/ncomms10986>.

Tebbich S., Taborsky M., Fessl B., Dvorak M.

2002 *The ecology of tool-use in the woodpecker finch (*Cactospiza pallida*)*, "Ecology Letters" 5(5), 656–664. <https://doi.org/10.1046/j.1461-0248.2002.00370.x>.

Tinbergen N.

1963 *On aims and methods of Ethology*, "Zeitschrift Für Tierpsychologie" 20(4), 410–433. <https://doi.org/10.1111/j.1439-0310.1963.tb01161.x>.

van de Waal E., Borgeaud C., Whiten A.

2013 *Potent social learning and conformity shape a wild primate's foraging decisions*, "Science (New York, N.Y.)" 340(6131), 483–485. <https://doi.org/10.1126/science.1232769>.

Wilson E. O.

2000 *Sociobiology: the new synthesis*, Cambridge, London: Belknap Press of Harvard University Press.

Windelband W.

1894 *Geschichte und Naturwissenschaft: Rede zum Antritt des Rectorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*, Strassburg: Heitz & Mundel.

SUMMARY

Since the nineteenth century, the term 'culture' has often been used in opposition to the term 'nature'. The main aim of this paper is to indicate that this dichotomy can be misleading. The crucial argument for this claim is that cultural information depends on both a genetic and epigenetic basis. It has also been emphasized that culture is in fact a natural phenomenon that evolved in certain animal species. As a result, different species use different cultural niches and different kinds of cultural information. Therefore, it is the purpose of

this paper to suggest that we abandon the aforesaid dichotomy and study cultural phenomena as part of the natural world.

SŁOWA KLUCZOWE

kultura, ewolucja, informacja kulturowa, informacja genetyczna, koewolucja genetyczno-kulturowa.

01.2



DZIEDZICTWO NA ANTYPODACH POSTSOCJALISTYCZNEGO ŚWIATA

Czas wypadł z torów

Parafrazując Lwa Tołstoja, możemy pokusić się o tezę, że wszystkie „demokracje ludowe” są do siebie podobne, każde państwo postsocjalistyczne jest postsocjalistyczne na swój sposób. Owo minione podobieństwo wynika nie tylko z narzuconej przez bolszewików matrycy ekonomicznej i politycznej. Budowa socjalistycznego państwa opierała się na specyficznej temporalności; radykalnym zerwaniu z przeszłością i retoryce progresu, orientacji na utopijną przyszłość. Postsocjalistyczna transformacja natomiast wiązała się z koniecznością wytworzenia zerwanych więzi z przeszłością i dziedzictwem kulturowym, albowiem forma łączności z historią stanowi o tożsamości postsocjalistycznych narodów.

W Polsce transformacja ustrojowa posiadała silną legitymizację społeczną dzięki powszechnemu przekonaniu o cywilizacyjnej obcości, nieprzystawalności radzieckiego modelu modernizacji wprowadzonego nad Wisłę na bagnietach sowieckich żołąnierzy. Przekonanie o nieprzystawalności radzieckiego komunizmu do społeczeństw Europy Środkowej zostało ugruntowane już w latach 80. XX w. przez takich autorów jak Czesław Miłosz, Milan Kundera czy Jenő Szűcs. Owi wybitni intelektualiści po-

stawili tezę o kulturowej odmienności zachodnich satelitów ZSRR. Zwracali uwagę na wielowiekowe łańciskie dziedzictwo regionu, które ukształtowało odmienne wzory kulturowe, polityczne i społeczne (Todorova 2009: 140-160). Dlatego też w narodowych historiozofach Europy Środkowej transformacja do gospodarki wolnorynkowej i ustroju demokratycznego przedstawiana była przy pomocy metafory powrotu do naturalnego nurtu dziejów, przerwanej radziecką okupacją. Odrzucenie *en bloc* spuścizny socjalistycznej, jako kulturowo obcej w Europie Środkowej i w krajach nadbałtyckich, pozwoliło uniknąć szeregu dylematów tożsamościowych, dzięki czemu możliwy był ogólnospołeczny konsensus co do podstawowych wektorów rozwoju i polityki zagranicznej.

W tym kontekście dziedzictwem kulturowym stawały się przede wszystkim wszelkiego rodzaju materialne i niematerialne zabytki zaświadczone o europejskim, a zarazem idiosynkratycznie narodowym charakterze kultury społeczeństw tak ciężko doświadczonych przez gatunkowo obcy komunizm. Dziedzictwo kulturowe i tradycja zostały wplecione w narrację o demokratycznej naturze narodu polskiego i naturalności „powrotu” do zachodnich form modernizacji i rozwoju ekonomicznego. Zupełnie ina-

czej kształtowała się sytuacja państw i narodów, które nie zdołały wytworzyć w czasach radzieckich stabilnego i powszechnie zinternalizowanego wyobrażenia o presocjalistycznym, narodowym dziedzictwie kulturowym. W Ukrainie i Białorusi, w sytuacji wielowiekowego transferu elit etnicznych do polskiej lub rosyjskiej wspólnoty wyobrażonej, tożsamość narodowa oparta została przede wszystkim na kulturze ludowej lub utworach kultury wysokiej do niej się odnoszących. Zdaniem Mykoły Riabczuka:

Język, dziedzictwo, a szerzej mówiąc cała kultura narodowa funkcjonuje [...] w istocie jako kultura mniejszości w jakoby własnym, suwerennym kraju, fatalnie zmarginalizowana przez obcy dyskurs i dominujące instytucje imperialno-kreolskie (2015: 90).

Efektom tego procesu była alienacja względem kultury wysokiej jako obcej narodowo. W takich wypadkach instytucje i elity państwa narodowego zmuszone są podjąć próbę nacjonalizacji kontrowersyjnego dziedzictwa lub (re)konstruować dziedzictwo kulturowe w paradygmacie tradycji wynalezionej. Działania te często poddaje się krytyce, gdyż podejmowane są z ponad stuletnim opóźnieniem w stosunku do narodów zachodnioeuropejskich, których dziedzictwo zdołało okrzepnąć i uwiarygodnić się w procesie międzypokoleniowej transmisji kulturowej (zob. Hobsbawm, Ranger 2008). Wytwarzanie dziedzictwa rozpoczyna się z powołaniem do życia autonomicznej narracji historycznej skoncentrowanej na państwie narodowym i jego kulturze.

Zgoła w innej kondycji znajdują się grupy etniczne i narody, które ze względu na nomadyczno-pasterską gospodarkę nie wytworzyły monumentalnych pomników architektonicznych ani innych materialnych reprezentacji swojej historyczności. W przypadku szeregu syberyjskich grup etnicznych oraz społeczeństw Azji Wewnętrznej miasta i stała zabudowa były do początków XX wie-

ku kulturowo obce, reprezentowały ałochtoniczne style architektoniczne i zamieszkiwali je „znacząco inni”: Rosjanie, Chińczycy, Koreańczycy, Żydzi, Persowie, Polacy. Sedentaryzacja i urbanizacja nomadów została przeprowadzona w czasach radzieckich, w ramach projektu tworzenia nowoczesnego, socjalistycznego społeczeństwa. Kategoria dziedzictwa kulturowego wytworzona w ramach przemysłowych społeczeństw zachodnich nie przystawała do społeczeństw nomadycznych, postrzeganych zresztą często jako niezmiennie, „zimne” kultury (por. Levi-Strauss 1969: 233-36). O ile w przypadku wschodnich sąsiadów Polski możliwa jest retrospektywna lituanizacja lub rutinizacja spolonizowanych elit (Kościuszki, Mickiewicza, Dzierżyńskiego, Czernieckiego) i pozostałych po nich zabytków materialnych, to w przypadku społeczeństw postnomadycznych trudno pretendować na prekomunistyczną architekturę kolonialną lub związaną z nią sztukę wysoką. Różnice kulturowe oraz wiążące je kanony są zbyt czytelne. Proces socjalistycznej modernizacji drastycznie zmienił kultury nomadyczne w regionie, przy czym bardzo często grupy te modernizowane były w charakterze mniejszości etnicznej, przez co postęp wiązał się nie tylko z sowietyzacją, ale i rusyfikacją.

W ramach radzieckiej polityki narodowościowej utworzone zostały obszary autonomiczne dla etnicznych grup mniejszościowych, a także wzorce kultury narodowej i instytucje nimi zarządzające (Slezki 1994). Związek Radziecki wytworzył kanony kultur etnicznych, ale były to kanony spreparowane z myślą o rozpowszechnieniu i zakorzenieniu komunizmu w rodzimych językach i społecznościach. Zgodnie ze stalinowską zasadą kultury te miały być narodowe w formie i socjalistyczne w treści (Buchli 2007: 54).

Tworzono więc buriackie i mongolskie przedstawienia operowe i teatralne, w których postaci zaczerpnięte z folkloru przedstawiały uniwersalną opowieść o walce klas. Podobnie jak w Polsce, rozwijano też sfor-

malizowane rzemiosło ludowe oraz przedstawienia oderwane od pierwotnego kontekstu kulturowego, które Józef Burszta określił mianem folkloryzmu (Burszta 1985: 322). Kultura etniczna stała się właśnie folklorystycznym widowiskiem scenicznym, odtwarzanym w miejscowym domu kultury (Safonova, Santha 2011: 75-96). Przedrewolucyjna kultura materialna została zamknięta w przestrzeni radzieckiego muzeum regionalnego lub skansenu, których reżimy wystawiennicze funkcjonowały w dwóch paradygmatach: historii zabobonu i lub ewolucji kultury materialnej i duchowej ludów tubylczych przechodzących przez poszczególne etapy rozwoju organizacji społecznej. W obu przypadkach muzeum pełniło funkcję kamienia nagrobnego minionego stadium rozwoju społecznego. Artefakty koczowniczej przeszłości zgromadzone w radzieckich instytucjach muzealnych miały unaoczniać ideę socjalistycznej modernizacji. Zawarte w nich kolekcje, z małymi wyjątkami, miały charakter etnograficzny, to znaczy stanowiły bezosobowe, typowe dla danego okresu i regionu reprezentacje kultury pasterskiej lub mniej systematycznie zebrane artefakty kultury duchowej: szamańskie paraferalia i buddyjskie atrybuty ocalałe z kampanii ateizacji prowadzonych w latach 30. XX wieku.

Władza radziecka wprowadziła z jednej strony nowoczesny słownik etniczny i narodowościowy, definiując w tych kategoriach szereg ludów Azji Wewnętrznej i wytwarzając tubylcze kadry partyjne oraz inteligencję. Z drugiej strony radziecka modernizacja, traktowana nierzadko jako misja cywilizacyjna, wiązała się z eliminacją kluczowych elementów lokalnych kultur uznanych za religijny przesąd lub przeżytek starej formacji społeczno-ekonomicznej (Quijada 2012; Slezkine 1992; Ssorin-Chaikov 2003).

Kres uniwersalnej modernizacji, wraz z projektem człowieka radzieckiego jako punktu docelowego rozwoju społecznego, utworzył miejsce dla alternatywnych ideologii, w tym etnonacjonalizmów. Radziec-

ki folkloryzm i kolekcje muzealne nie dorastały jednak do nowych aspiracji etnonacjonalistycznych Azji Wewnętrznej. O ile nacjonalizm jest produktem modernistycznym, o tyle musi on bazować na modernistycznych instytucjach go legitymizujących, w tym na historyczności, praktykowanej w ramach procesu tworzenia korpusu dziedzictwa kulturowego. Poniżej prześlę proces rekonceptualizacji dziedzictwa kulturowego w sąsiadujących ze sobą regionach: Buriacji, Tuwie, Ałtaju i Mongolii. Od czasu imperium Czyngis-chana obszary te wchodziły w skład różnego rodzaju mongolskich formacji politycznych, jednak w późniejszym okresie zostały rozdzielone pomiędzy dwoma imperiami – rosyjskim i mandżurskim, by w wiek dwudziesty wejść jako głębokie peryferia Chin i Rosji. Mongolia po uniezależnieniu się od Chin szybko stała się państwem satelickim ZSRR, ale nigdy nie została przez nie wchłonięta i obecnie cieszy się statusem suwerennego państwa. Podobne państwo marionetkowe – Tanu-Tuwa – zostało przyłączone do ZSRR w 1944 roku. Buriaci uzyskali republikę autonomiczną w ramach ZSRR, jednak historia ich koegzystencji z Rosjanami w charakterze grupy podporządkowanej sięga XVII wieku. Natomiast Ałtaj został skolonizowany przez Rosjan w wiekach XVIII-XIX. (Forsyth 2000:127-130). Mamy zatem do czynienia z genetycznie zbliżonymi grupami etnicznymi, które w odmiennych sytuacjach politycznych muszą odnieść się do zagadnienia swojego dziedzictwa kulturowego; w tym do okresu kolonialnego i komunistycznej spuścizny.

Dziedzictwo kulturowe w Azji Wewnętrznej jako problem badawczy

Dany artykuł ma na celu odpowiedzenie na trzy pytania badawcze:

1. Jakie elementy kultury uważane są przez elity polityczne i intelektualne w regio-

nie za wartość zachowania, restytucji bądź upamiętnienia?

2. Jakie funkcje polityczne i społeczne pełni dziedzictwo kulturowe w transgranicznym regionie Azji Wewnętrznej?
3. Jak dziedzictwo kulturowe staje się przedmiotem międzynarodowego sporu o prawo na historię i kulturę etniczną?

Pod pojęciem dziedzictwa kulturowego rozumie elementy przeszłości wyselekcjonowane, z myślą o nowych formach ich użytkowania (w celach ekonomicznych, kulturowych, politycznych lub społecznych) i z zamiarem ich zachowania oraz przekazania następnym pokoleniom. Dziedzictwo ma zatem sens jedynie wtedy, gdy posiada swoją widownię. Wokół elementów kultury uznanych za godne zachowania i ochrony tworzy się tożsamości grupowe. Są to artefakty i systemy symboliczne, poprzez które możliwe jest apelowanie do „pamięci zbiorowej” społeczeństwa i tym samym legitymizowanie istniejącego porządku politycznego. W tym wymiarze dziedzictwo kulturowe stanowi jeden z mechanizmów państwa narodowego. Inaczej mówiąc, dziedzictwo jest formą reprezentacji wartości grupowych. Państwo narodowe jest jednak ważnym, ale nie jedynym wytwórcą takich reprezentacji, dlatego też należy mówić o wielu dziedzictwach kulturowych w ramach jednego społeczeństwa (Ashworth, Graham 2005: 5-10). Dziedzictwo nie jest też czymś niezmiennym. Należy je postrzegać procesualnie. Ponieważ służy mobilizacji ludzi, środków oraz tworzeniu nowych dyskursów, dziedzictwo jest nieustannie dostosowywane do aktualnych wymogów społecznych i politycznych. Zjawisko to widać wyraźnie w krajach postsocjalistycznych. Różne grupy mogą używać dziedzictwa w celach emancypacyjnych, przeciwstawiając się kolonialnym i opresyjnym działaniom państwa. W skali globalnej dziedzictwo kulturowe jest formą reprezentacji państwa, regionu lub grupy, co wiąże się z polityką tożsamości, ale posiada również aspekt ekonomiczny, związany z tak zwaną turystyką dziedzic-

stwa (zob. Bourdeau, Gravari-Barbas, Robinson 2016; Boniface, Priscilla, Fowler 2002).

W zarządzaniu dziedzictwem kulturowym niezwykle ważną pozycję zajmują państwa narodowe, jednak od lat 70. XX wieku coraz większe znaczenie zaczynają odgrywać instytucje międzynarodowe. Kluczowe były tu kolejne konwencje UNESCO: o *środkach zmierzających do zakazu i zapobiegania nielegalnemu przywozowi, wywozowi i przeniesieniu własności dóbr kultury* z (1970), o *światowym dziedzictwie kulturowym i naturalnym* (1972), oraz o *ochronie własności kulturowej i o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego* (2003) [Samuels 2015: 6].

Element kultury otrzymuje status dziedzictwa poprzez podanie go instytucjonalnej kontroli i dystrybucji oraz poprzez wyłączenie go z dotychczasowych funkcji użytkowych. W Azji Wewnętrznej formy reprezentacji dziedzictwa na poziomie wewnątrzpaństwowym i międzynarodowym koncentrują się na odmiennych narracjach tożsamościowych. O ile dziedzictwo kulturowe na poziomie lokalnym i państwowym obejmuje szereg obiektów i miejsc pamięci związanych ze spuścizną komunistyczną, to na poziomie międzynarodowym promowane są przede wszystkim elementy kultury etnicznej. Elementy te stają się jednocześnie produktami utowarowionymi w gwałtownie rozwijającym się przemyśle turystycznym. Włączenie dziedzictwa w obieg wymiany kapitalistycznej nie oznacza, że przestaje ono pełnić tradycyjne funkcje społeczne – instytucja dziedzictwa wciąż służy budowie tożsamości etnonarodowych.

Poza dziedzictwem definiowanym w terminach wypracowanych przez państwa narodowe oraz organizacje zarządzające światowym dziedzictwem ludzkości, wytworzone zostały lokalne formy i rozumienia dziedzictwa. Z ich pomocą przywracana jest ciągłość w zerwanych przekazach kulturowych oraz prowadzone są próby przezwyciężenia podporządkowanej pozycji grup mniejszościowych.

Materializacja dziedzictwa

Nomadyczni pasterze ze względu na wyjątkową mobilność mieszkali w wojłokowych jurtach (mong. *ger* ᠭᠡᠷ, tuw. *ög*), a w strefie tajgi budowali proste, drewniane konstrukcje zrębowe, niekiedy również przybierające formę jurty. Hodowcy reniferów i myśliwi budowali szałaszy pokryte korą lub skórą. Były to za założenia konstrukcje przenośne i niezbyt trwałe (Žambalova 2004: 137-139). Jedynymi wielopiętrowymi, misternie zdobionymi budowlami były świątynie i klasztory buddyjskie. Większość z nich została jednak zniszczona w latach 30. XX wieku w ramach walki z feudalizmem i religijnymi przeżytkami. Architektura jako element dziedzictwa została w dużym stopniu zdematerializowana przez bolszewików. W ramach postsocjalistycznej rekonfiguracji tożsamości (tzw. powrotu do tradycji) podjęto szereg prób ponownej materializacji utraconego dziedzictwa. Dwie podstawowe formy architektoniczne uznane za rodzime, jurta i świątynia buddyjska, stały się inspiracją do tworzenia miejskiego „stylu narodowego” w architekturze.

Jako użyteczne schronienie dla rodziny pasterskiej jurty przetrwały w Mongolii, jednak w całym regionie stały się symbolem tożsamości etnonarodowych obecnych i byłych koczowników: Buriatów, Tuwańczyków, Mongołów, Kazachów, Kirgizów. Dymnik jurty (kaz. *Shangyraq*, kirg. *tündük*, mong. *Tonoo* 天棚) został umieszczony w 2005 r. na godle Kyzylu – tuwańskiej stolicy, a w 1992 r. trafił na flagę Kirgistanu i na godło Kazachstanu. Dla Kazachów jest to zarazem symbol ciągłości historii tradycji, jak i niezależności¹. Jako niematerialne dziedzictwo UNESCO sztukę rzemieślniczą wytwarzania jurty zgłosiły Kazachstan i Mongolia. W Syberii Wschodniej jurty straciły swoje znaczenie użyteczne na przełomie

XIX i XX wieku, jednak wraz z mobilizacją etniczną w latach 90. ubiegłego stulecia wprowadzane z Mongolii jurty zaczęły pojawiać się w przestrzeni miejskiej, a także w kurtkach, gdzie na mongolską modłę zaczęto organizować turystykę etniczną, tzw. *ger campy*. W miastach jurty zaczęły funkcjonować w charakterze sklepów z etnicznymi pamiątkami, etnicznych restauracji. Powstały też gigantyczne, piętrowe jurty służące za pomieszczenia bankietowe. Rosnące jak grzyby po deszczu jurty w postsowieckich miastach pełnią ważne funkcje symboliczne. Z ich pomocą grupa tytułarna w regionie dekolonizuje i zawłaszcza przestrzeń miejską oraz manifestuje swoją tożsamość.

Jurta stała się symbolem ciągłości przekazu kulturowego. To, co badacze interpretują jako etnograficzną innowację, turyści odbierają nierzadko jako coś naturalnego – pasującego do ich wyobrażenia o egzotycznej kulturze tubylców. Paradoksalnie świeżo postawione jurty stają się czymś znacznie starszym i głęboko zakorzenionym w krajobrazie kulturowym niż oblatłe chruszczowki czy też budynki użyteczności publicznej utrzymane w stylu stalinowskiego klasycyzmu. W ten sposób skromna materializacja dziedzictwa kulturowego w dotychczasowo rosyjskiej/radzieckiej przestrzeni umieszcza zastaną architekturę w nowym porządku temporalnym implikującym jednocześnie alternatywną, autochtoniczną hierarchię wartości.

W przestrzeń miejską, na prawach dziedzictwa kulturowego, wkroczyły również świątynie buddyjskie, choć przed rewolucją były one lokowane prawie zawsze w dużej odległości od miast². Dla wielu moich rozmówców świątynie buddyjskie stanowią najbardziej wyszukany przejaw rodzimego budownictwa; jedyną formę architektoniczną, która może konkurować z rosyjskimi lub chińskimi zabytkami. Gwoli ścisłości, świątynie

1. Symbolikę rodowej ciągłości dymnika wyraża kazachskie określenie „dymnik w jego domu zawałił się”, co oznacza, że gospodarz zmarł, nie pozostawiając męskiego potomka (Buchli 2007: 53).
2. Wyjątkiem jest tu Churee (dzisiejsze Ułan Bator), które było pierwotnie kompleksem klasztorów buddyjskich skupionych wokół Bogdo gegena – najwyższego mongolskiego hierarchy buddyjskiego.

nie buddyjskie w Tuwie, Buriacji i w Mongolii są budowane zazwyczaj w chińskim lub w tybetańskim stylu. Za lokalną osobliwość można uznać co najwyżej spotykane niekiedy eklektyczne przemieszanie tych dwóch stylów. Trudno zatem mówić o jakimś oryginalnym stylu narodowym. Przez zasiedlenie formy te uzyskały jednak status tradycyjnych i pełnią funkcję przestrzennych markerów etnicznych, podobnie jak barokowe fasady kościołów na dawnych Kresach po dziś dzień pełnią funkcje markerów polskości. Budowane w Mongolii od lat 90. XX wieku świątynie buddyjskie stanowią materialny symbol zwrotu ku tradycji, jednak w syberyjskich miastach informują one o prawie ludności tubylczej do funkcjonowania w przestrzeni miejskiej w sposób „tradycyjny”, tzn. bez radykalnego zerwania z własną kulturą. W czasach radzieckich przeprowadzka do miasta dla Tuwańczyka, Ewenka czy Buriata wiązała się z całkowitą zmianą stylu życia. Radzieckie miasto było przestrzenią, w której władza wytwarzała „nowego człowieka radzieckiego” nie tylko poprzez indoktrynację, ale także poprzez permanentne dyscyplinowanie ciała i wystawianie go na pokaz podczas zebrań, pochodów, akademii. Starannie planowane radzieckie miasta miały być „aparatami transformacji” dla osiedlanych tam mas (Collier 2011: 21). W mieście transformacja w człowieka radzieckiego była skuteczniejsza niż w instytucji kotchozu, gdyż wiązała się z wyjęciem z rodzinnego kontekstu przestrzennego i wspólnotowego. Ubiór zmieniał się na europejski, język na rosyjski, a światopogląd na postępowo-ateistyczny.

Istnieje znacząca różnica w funkcjonowaniu przestrzeni miejskiej w czasach komunistycznych i w okresie późniejszym.

Funkcja materialnego i duchowego dziedzictwa etnicznego nałożona na świątynie buddyjskie sprawia, że budowane są one w sposób naśladowujący przedrewolucyjny styl architektoniczny, niezależnie od otaczającego je kontekstu architektonicznego. Z tego względu tybetańskie budowle wyrastają pośrodku radzieckiego blokowiska lub nieopodal zabudowań fabrycznych. W przestrzeni postsowieckiego miasta mamy zatem do czynienia z pojawianiem się tradycyjnych form użytkowanych w nietradycyjny sposób, tudzież usytuowanych w nietypowym otoczeniu³.

Buddyjskie świątynie powstają również na ruinach swych poprzedników zburzonych w roku 1937. Najznamienitsze kompleksy klasztorne są obecnie odbudowywane przy finansowym wsparciu ze strony instytucji rządowych oraz dzięki staraniom powołanych w tym celu fundacji. Obiekty te pełnią jednocześnie funkcje sakralne jak i turystyczne. W Mongolii dwa tego typu odbudowane kompleksy (Amarbajagalant i Baldan Bereeven) zostały wpisane na listę światowego dziedzictwa UNESCO. O ile w przypadku Mongolii o status światowego dziedzictwa kulturowego starały się odbudowywane klasztory z XVII wieku, to w przypadku Tuwy historyczność dziedzictwa nie jest tak oczywista. Odtworzony klasztor Ustüü Chüree został pierwotnie zbudowany w 1907 roku przez tybetańskiego lamę Kuntana rinpocze i chińskich rzemieślników. Klasztor stał się głównym ośrodkiem buddyzmu w Tuwie, jednak został zamknięty przez komunistów w roku 1930, a siedem lat później został doszczętnie wyburzony⁴ (Monguś 2001: 82, 94). W 2012 roku odbudowano główną świątynię klasztoru. Decyzję o odtworzeniu Ustüü Chüree władze Tuwy pod-

3. Oczywiście w republikach narodowościowych zdarzały się próby podkreślenia etnicznego charakteru regionu w nowoczesnej bryle architektonicznej. Dobitym przykładem jest wzniesiony w 1981 r. w Kyzyle Teatr Muzyczny-Dramatyczny.

4. W latach 1921-1944 Tanu Tuwa stanowiła formalnie niepodległą republiką ludową, jednak w praktyce było to państwo marionetkowe, w którym realną władzę sprawowali kominternowscy, a później i tuwańscy komisarze wykonywający bezpośrednie rozkazy z Moskwy (Bowden 2007:300-301; Moskalenko 2004:149).

jęty w 1999 roku, ale nie potrafiły wydzielić na ten cel odpowiednich środków. W celu zebrania pieniędzy, na ruinach klasztoru zaczęto organizować coroczny festiwal „żywej muzyki i żywej wiary”. W ramach festiwalu odbywają się inscenizacje odwołujące się do buddyjskiego misterium *cam*⁵, a także koncerty muzyki etnicznej, jazzowej i rockowej. Festiwal przyciąga muzyków oraz widownię z całego świata i stał się ważną marką turystyki kulturowej w regionie.

Ostatecznie odbudowę świątyni ukończono w 2012 roku, przy wsparciu obecnego ministra obrony FR, pochodzącego z Tuwy, Sergieja Szojgu. Mamy zatem do czynienia ze świątynią, która funkcjonowała niespełna trzy dekady i znacznie dłużej istniała w krajobrazie i świadomości społecznej jako rozwalina. Ruiny świątyni zaczęły jednak w okresie postkomunistycznym uosabiać miejscową kulturę duchową i dziedzictwo zniszczone przez Rosjan. Sterczące w stepie rumowisko stało się ważnym świadectwem tuwańskiej historii, a tym samym elementem dziedzictwa, którego komuniści starali się pozbyć. Jedną z moich rozmówczyń w Kyzylu wyznała:

Rosjanie piszą w Internecie, że nie mieliśmy pisma i byliśmy dzicy, ale to nieprawda. Mieliśmy pismo wcześniej niż Rosjanie. Możesz zobaczyć w muzeum kamienie ze starotureckimi runami. To nasze pierwsze pismo. Niektórzy uczą się go teraz i piszą po tuwańsku z pomocą tego pisma. Potem mieliśmy pismo ujgurskie, które

ukradli u nas Mongołowie.

– Zapożyczyli? [pyt. aut.]

– Nie, nie – ukradli! Wzięli nasze pismo, a teraz dumnie nazywają je pismem mongolskim – *mongol biczig*. Ujgurzy pochodzili stąd. Do teraz wiemy, które nazwiska są w Tuwie ujgurskie. Oni wyglądają trochę inaczej, mają takie kręcone włosy [...] Tego pisma używaliśmy do lat 30. Starzy ludzie do teraz znają to pismo. A w klasztorach używali jeszcze pisma tybetańskiego, ponieważ większość tekstów była w języku tybetańskim i lamowie musieli znać ten język. Potem mieliśmy alfabet taciński i dopiero w latach 40. Rosjanie nam wprowadzili tę cyrylicę. A teraz mówią, że to oni nauczyli nas pisać, przynieśli nam cywilizację. Dlatego zburzyli wszystkie *hüree* [klasztor buddyjski], żeby nie pozostał ślad po tym, że mieliśmy własne pismo. Bo dla nich jesteśmy dzikimi Tuwańczykami, wiecznie pijanymi, z nożami. Chcą, żebyśmy wszyscy zdechli⁶.

Nie wszyscy Tuwańczycy prezentują tak radykalnie antyrosyjskie postawy, ale 25 zniszczonych klasztorów buddyjskich w Tuwie postrzega się w sposób forensyczny, jako materialnych świadków komunistycznych represji, ale i świadków kulturowego bogactwa, które w wyniku tych represji zostało utracone⁷. Zrujnowane i porzucone terytorium byłego klasztoru ożyło dzie-

5. *Cam* (tyb. *cham* རྩམས་པོ་) – tantryczny taniec z maskami, podczas którego przebrani mnisi odtwarzają buddyjskie mity albo wydarzenia historyczne związane z wprowadzaniem buddyzmu do Tybetu. Mnisi tańczą w maskach demonów, form medytacyjnych oraz strażników nauki buddyjskiej. Prawdziwe misterium *cam* organizowane było zazwyczaj z okazji księżycowego Nowego Roku – *Čagaan Sar* (Pegg 2001:151-156).

6. Wywiad z Szenje, Tuwanka, l. 21, Kyzyl, 17.07.2014.

7. Mongolia i Tanu-Tuwa były formalnie niepodległymi republikami, dlatego też z polecenia Stalina represjami kierowali tam lokalni przywódcy: w Tuwie – Salczak Toka, a w Mongolii Chorolgin Czojbal-san. Obaj panowie stworzyli też literackie wizje wprowadzania komunizmu w swoich krajach, które do lat 1990 pełniły funkcję kanonicznych przekazów historycznych. W beletryzowanej autobiografii „Słowo arata” Toka przedstawił nawet postaci rozstrzelanych z jego rozkazu lamów i polityków tuwańskich. W latach 90. XX wieku w Ufan Bator i w Kyzylu powstały muzea represji komunistycznych. Od kilku lat oba muzea są jednak nieczynne. Miejsca martyrologii nie stały się elementem

ki corocznemu festiwalowi, w czasie którego zbierano środki na odbudowę. Odtworzenie głównej świątyni, w której mnisi odprawiają buddyjskie rytuały, umożliwia kontakt z żywą kulturą. Starający się o wpisanie na listę UNESCO kompleks doskonale wpisuje się w aktualne tendencje turystyki kulturowej nastawionej na zwiedzanie obiektów i podziwianie tradycji zaliczanych do „światowego dziedzictwa kulturowego”. Jednocześnie przyjęta forma restauracji obiektu pozwala upamiętnić ofiary stalinowskich represji i prześladowania buddyzmu w okresie radzieckim. Zdecydowano się bowiem pozostawić nietkniętymi ruiny pierwotnej świątyni, a jej kopię odbudować kilka metrów obok. Zdublikowana tym sposobem świątynia stanowi zarazem symbol kontynuacji tradycji, jak i traumatycznego jej zerwania. Za P. Nora możemy powtórzyć, iż jest to miejsce pamięci – ucieleśnienie historycznej obecności (Nora 1989: 7). Analogiczne rozwiązanie zastosowano przy odbudowie klasztoru Balden Berween we wschodniej Mongolii wpisanego w 2014 roku na listę materialnego dziedzictwa UNESCO, a także w kilku innych, mniej znanych klasztorach. A. Bernstein zjawisko budowy kopii zburzonych klasztorów wiąże z ideą reinkarnacji i cyklicznego czasu, który został przeciwstawiony linearnemu czasowi radzieckiego modernizmu (Bernstein 2011: 343).

Odbudowana świątynia pełni kilka funkcji: religijną, kulturalną, turystyczną i memorialno-tożsamościową. Funkcje te częściowo się dopełniają, ale istnieją między nimi pewne sprzeczności. Restytucja zabytków i nadanie im statusu dziedzictwa kulturowego angażuje dane obiekty i miejsca w politykę tożsamości, ale również wikła je w relacje z przemysłem turystycznym. Z pewnością status narodowego i światowego dziedzictwa kulturowego pozwala uruchomić kapitał niezbędny do odbudowy i konserwacji zabytków monastycznych, jednak w sy-

tuacji, gdy dany klasztor staje się główną atrakcją turystyczną regionu, dotychczasowe funkcje religijne i kulturowe bywają podporządkowane przemysłowi turystycznemu. Najlepszym tego przykładem są klaszatory tybetańskie i mongolskie w Chinach (zob. Shepard 2012). Dyktowany przez UNESCO muzealny charakter obiektów dziedzictwa kulturowego może prowadzić do sterylizacji zabytku i ograniczenia jego użytkowania przez społeczność lokalną (Bloch 2016). Ze względu na surowy klimat i słabo rozwiniętą infrastrukturę transportową w Mongolii i na Syberii turystyczna gorączka ogarnia oddalone od miast klaszatory jedynie w okresie letnim. Niektóre kompleksy monastyczne próbuje się podzielić na część muzealno-wystawową i na użytkowo-religijną, jednak zarzut komercjalizacji i utraty autentycznych walorów duchowych bywa wielokrotnie podnoszony, zarówno na Syberii, jak i w Mongolii:

Oni [lamowie z klasztoru Iwołgińskiego w Buriacji] tam tylko turystów oprowadzają. Latem przyjeżdżają Niemcy, Amerykanie, potem różne delegacje. A lamowie robią poważne miny, recytują mantry, zgarniają kaskę i oprowadzają po wszystkich świątyniach, za dodatkową opłatą pokażą Itegilowa [zakonserwowane ciało jogina], potem jeszcze album o buddyzmie za pięć tysięcy rubli wcisną. A chambo lama [główny lama] siedzi taki ważny, uśmiecha się i rach-ciach pieniążki liczy. Też tak mogłem robić, uczyłem się tam na lamę, ale zrzuciłem mnisie szaty – przez dziewczyny [...] A żal, teraz bym cię oprowadził za 10 baksów⁸.

Młody mnich z Ułan Bator tak oto scharakteryzował klasztor Amarbajasgalant:

narodowego dziedzictwa. Wynika to po części z ambiwalentnego statusu Toki, Czójbalsana i tali-na. Ich zbrodnie zostały ujawnione, ale jednocześnie pełnią oni funkcje ojców-założycieli republik.

8. Wywiad z Grigoriem, Buriat I. 41, Ułan-Ude, 12.08. 2012.

To bardzo ważne miejsce. Pochowany tam został Zanabazar [ważny hierarcha mongolskiego buddyzmu]. Amarbajasangant chijd położony jest w odludnej dolinie i dzięki temu przetrwał prawie nietknięty akcją burzenia klasztorów – był za daleko położony. W latach 90. zaczęto go odbudowywać. Mieszka tam na stałe kilku mnichów, ale większość na co dzień siedzi w Ułan Bator. Przyjeżdżają do klasztoru na największe święta. Szczególnie latem, kiedy klasztor odwiedzają turyści. Organizują Cam [tańce lamów]. To jest bardzo widowiskowe i przyciąga turystów, ale to nie jest prawdziwy Cam. Oni nie mają przekazu [tantrycznego] do tego rodzaju praktyk. Cam to nie jest po prostu taniec, to medytacja w ruchu. Trzeba otrzymać inicjację i objaśnienia od mistrza, a oni po prostu się przebiorają i tańczą dla turystów. To nie jest prawdziwa tradycja⁹.

Podobne opinie usłyszeć można również o najśłynniejszym i najbardziej obleganym przez turystów klasztorze Erdeni Zuu będącym częścią kompleksu kulturowego Doliny Orchońskiej, który figuruje na liście dziedzictwa UNESCO. Początki klasztoru sięgają XVI wieku, kiedy to na gruzach starej mongolskiej stolicy, Karakorum, wzniesiono pierwsze świątynie. Miejsce to jest symbolem wielowiekowego dziedzictwa narodowego i żywotności mongolskiej kultury. Większość ocalałych budynków klasztornych została odrestaurowana i pełni funkcję muzeum, a w jednym ze zrekonstruowanych budynków funkcjonuje niewielka wspólnota mnichów. W obrębę murów klasztornych mieszczą się również sklepy z pamiątkami i dewocjonaliami. Na zewnątrz zaś ciągną się rzędy straganów, na których można na-

być przedmioty pochodzące z nielegalnych wykopalisk, antyki i ich podróbki oraz etniczne souveniry. Obok można sfotografować się z tresowanym orłem lub przejechać się na wielbłądzie. Dalej zaczyna się strefa hoteli i restauracji, gdzie turysta poczuje się jak w czasach Czyngis-chana. Wybudowano tam nawet replikę fontanny, z której na rozkaz chana tryskał kumys, wino i wódka.

Klasztory buddyjskie w regionie, jako jedyne monumentalne przejawy tradycyjnej architektury (tzn. premodernistycznej i prekolonialnej), uzyskały status dziedzictwa kulturowego. Dzięki wsparciu instytucji państwowych, UNESCO oraz organizacji pozarządowych część z tych zabytków udało się odbudować, jednak ramy społecznej interpretacji zabytków uległy transpozycji¹⁰. Spojrzenie turysty stawia niejako wykonywane praktyki buddyjskie w cudzystów, transformuje je w widowisko kulturowo-historyczne. Mnisi funkcjonujący w przestrzeni muzealnej wytwarzają wrażenie „żywego przekazu kulturowego”, nadają zabytkom autentyczności. Dla wielu lokalnych odwiedzających, łączących turystykę z doświadczeniem religijnym i narodowym, mnisi są świadectwem żywotności rodzimej religii oraz kultury, które zdołały przetrwać okres bolszewickiej ateizacji.

Jednocześnie ambiwalencji mnichom nadaje fakt, iż odtwarzają oni rytuały religijne w przestrzeniach muzealnych lub w gmachach stanowiących kopie tych zniszczonych roku 1937. Problemem nie jest tu sam hiatus kulturowy miejsca, ale również fakt, iż jego odtworzenie wiąże się z nadaniem mu statusu miejsca pamięci bądź wartości muzealnej. Wiąże się to z włączeniem miejsca w porządek narodowego *sacrum*, które nie zawsze identyczne jest z pierwotnym *sacrum* buddyjskim. Jako dziedzictwo lokalnej kultury obiekty i praktyki buddyjskie są również włączane w porządek globalnej turystyki dziedzictwa. Zapewne stąd wynikają wąt-

9. Wywiad z lamą z klasztoru Daszczoilin, Mongoł I. 27, Ułan Bator, 5.05.2006.

10. Ramowanie za E. Goffmanem rozumiem jako „schemat interpretacyjny, który pozwala jego użytkownikom lokalizować, rozumieć, rozpoznawać i etykietować doświadczenie” (Goffman 1974:21).

pliwości moich respondentów, którzy masową obecność zwiedzających utożsamiali z towarowaniem i desakralizacją obiektów dziedzictwa. W praktyce globalnej turystyki dziedzictwa kulturowego tkwi zatem aporia, którą możemy nazwać paradoksem Midasa. Za autentyczne bowiem uznaje się obiekty i praktyki wiernie odtwarzające odziedziczone wzorce, wykonywane przez tubylców w określonym kulturowo celu, który nie jest związany z procesem wolnorynkowej wymiany (Schepherd 2002: 192). Jednocześnie turystyczna konsumpcja kulturowej autentyczności wciąga prawdziwe praktyki i obiekty kulturowe w relacje rynkowe i tym sposobem odziera z autentyczności. Żywiąc się nią, oko turysty odziera z niej obserwowanych aktorów społecznych. Im bardziej miejscowa ludność angażuje się w odtwarzanie dziedzictwa i w turystykę, tym mniej autentyczna się staje, a zatem traci na wartości w oczach turystów pokonujących przecież tysiące kilometrów, aby doświadczyć „prawdziwej” kultury. Turystyka dziedzictwa w pewnym stopniu jest zatem praktyką kanibalistyczną (MacCannell 1994).

Ciała i skarby

Na wschodnich peryferiach postsocjalistycznego świata zdefiniowanie i odtworzenie dziedzictwa kulturowego jest sposobem na przywrócenie łączności z przeszłością, łączności przerwanej przez narzuconą z centrum radziecką modernizację. Tak przynajmniej postrzega to miejscowa inteligencja promująca od lat 90. XX wieku idee tak zwanego odrodzenia etnicznego. Zdaniem wielu spotkanych przeze mnie Rosjan w Tuwie i Buriacji projekt odrodzenia etnicznego nosi zdecydowanie antyrosyjski charakter, a dziedzictwem, z którym oni chcą być związani jest potęga ZSRR i niczym niepomahowany progres socjo-technologiczny tegoż okresu, za którego emisariuszy się uważali. Nie oznacza to, że grupy tytularne postrzegają komunizm jedynie w katego-

riach traumy. W rzeczywistości prawie nikt nie postuluje powrotu do presocjalistycznego porządku rzeczy, tak jak to miało miejsce w Polsce, gdzie tradycje międzywojenne stały się ważnym punktem odniesienia dla „prawdziwie polskich” tradycji społecznych i politycznych. Na Syberii, a i po części w Mongolii, złoty wiek utożsamiany jest z epoką podbojów Czyngis-chana, natomiast mianem wieku srebrnego określić należałoby lata 20. XX wieku, kiedy to tworzone nowoczesne kanony kultury, sformowała się inteligencja oraz granice państwowe i republikańskie, co przynajmniej nominalnie gwarantowało narodom tytularnym prawo do samostanowienia. Punktem zerwania z tradycją nie była zatem sama rewolucja październikowa, a raczej okres przymusowej kolektywizacji oraz czystek stalinowskich w latach 30. XX wieku. Do tego okresu bowiem w dużym stopniu modernizacja nie wiązała się z całkowitym odrzuceniem tradycji. Kwestia dziedzictwa w omawianym regionie to w dużym stopniu problem podmiotowości i sprawstwa. To problem bycia nowoczesnym na własnych warunkach.

Należy przyznać, iż koncepcja dziedzictwa kulturowego ukształtowana została w konceptualnych ramach cywilizacji zachodniej, a jej generatorami i regulatorami pozostają państwo narodowe, a także instytucje międzynarodowe takie jak UNESCO czy ICOMOS. W omawianym regionie zaistniały jednak i inne formy dziedzictwa, które bazują na lokalnych koncepcjach temporalności i cielesności. Z ich pomocą dokonywane są próby odtworzenia międzypokoleniowej transmisji kulturowej. Poprzez buddyzm odkrywa się lub odnawia więzi z różnymi kategoriami ciał: nieumarłych, odrodzonych i politycznych. Jak słusznie zauważyła A. Bernstein (2011) bolszewickie prześladowania buddyzmu zostały wpisane w porządek mityczny cyklicznego zanikania i odradzania się *dharma*, tj. nauki Buddy.

Stalinowskie represje stają się tu powtórzeniem prześladowań buddyzmu zainicjo-

wanych przez tybetańskiego króla Langdarmę w IX wieku¹¹. Tradycja tybetańska głosi, że indyjski mistrz Padmasambhawa, przewidując antybuddyjską reakcję Langdarmy, ukrył niektóre teksty i relikwie natchnione oświeconą energią. Kiedy w XII wieku okres prześladowań przeminał i ludzie znów zwrócili się ku naukom Buddy owe „ukryte skarby” (tyb. *terma* འཕྲོ་སྐོལ་) zaczęły być odnajdowane przez reinkarnacje dwudziestu pięciu głównych uczniów mistrza Padmasambhawy tzw. odkrywców skarbów (tyb. *ter-ton* འཕྲོ་སྐོལ་ལྟོན་). Termy pozostawione przez Padmasambhawę są znajdowane po dziś dzień i dzielą się na termy ziemi oraz termy umysłu. Termy ziemi to ukryte w skałach i jeziorach obiekty materialne (teksty, statuetki, przedmioty rytualne), natomiast termy umysłu to wiedza, praktyki medytacyjne oraz wizje umieszczone w umyśle tertona przez Padmasambhawę, pojawiające się dzięki praktyce duchowej i związkach z mistrzem. Odnajdowanie skarbów dharmy stało się sposobem na legitymizację innowacji w buddyzmie i odnawianie ciągłości przekazu nauk (Androsow 2011: 358-359). Jest to zatem tradycja nie tyle wynaleziona, co odnaleziona. Niemniej jednak mechanizm społeczny jest podobny – wprowadza się nowe jakości za pomocą uświęconych tradycją środków.

Po rozpadzie ZSRR, w Tuwie, Mongolii i Buriacji zaczęto odnajdować buddyjskie artefakty, które zostały ukryte przez lamów a także ludzi świeckich, którzy chcieli uniknąć konfiskaty i zniszczenia świętych przedmiotów. W ruinach klasztoru Anińskiego w Buriacji mnisi odnaleźli depozyt w postaci pięciuset posążków buddów. Mnisi uznali ten skarb za termy, czego dowodem posłużył fakt, iż eksplorujący ruiny archeolodzy nie natrafili na żadne buddyjskie artefakty (Bernstein 2011: 645). W 1990 roku tysięcy

kilometrów na południe, na pustyni Gobi odnaleziono zakopane w jaskini 64 skrzynie będące rytualnymi przedmiotami pochodzącymi ze zniszczonego w 1938 roku klasztoru Chamar. Zgodnie z ustnym przekazem mnisi, przeczuwając nadchodzące represje, ukryli 1500 skrzyń umieszczając w nich wszystkie cenne teksty, posążki, thanki (obrazy przedstawiające formy medytacyjne) i przedmioty wykonane przez Danzan Rawdżę Gobi Nojon Chutugtę – założyciela klasztoru, artystę i sławnego jogina. Miejscowa ludność przekonana jest, że wraz z rozwojem buddyzmu w regionie odnajdowane będą kolejne skrzynie z relikwiami (Altangerel, Khatanbatar 2009: 38-39).

W latach 90. XX wieku ludzie zaczęli odnajdować lub wydobywać przedmioty i teksty sakralne ukryte przez przodków. Przedmioty te były przynoszone często do odbudowywanych klasztorów lub lokalnych wspólnot buddyjskich. Jeden z działaczy buddyjskiej wspólnoty Karma Kagyu w Krasnojarsku przedstawił mi zdjęcia artefaktów przynoszonych przez miejscowych Rosjan:

Od czasu, gdy wybudowaliśmy ośrodek buddyjski w stylu tybetańskim, zaczęli do nas przychodzić ludzie, którzy znajdowali w jaskiniach nad Jenisejem teksty buddyjskie, posążki, dordże, dzwonki... Sam zobacz – to jest tybetański tekst gelugpiński - prawdopodobnie wydany w Buriacji w latach dwudziestych, ale nie wiemy, kto go używał, buriacki lama czy tuwański. Tuwańscy też korzystali z tekstów buriackich [...] Ludzie przychodzą, dzwonią, mówią, że wypoczywali nad Jenisejem i przypadkowo natrafili na te rzeczy i nie wiedzą, co z nimi zrobić. No to przynieśli do nas, do buddystów.

11. Próby opisania represji w kategoriach mitycznych spotykane są w miejscowym folklorze. Hurelbatar – antropolog z Mongolii Wewnętrznej odnotował w Kraju Zabajkalskim „Opowieść o niebieskim słońcu”. Stalin miał być w poprzednim wcieleniu niebieskim słońcem, który przez całe życie pomagał w budowie świątyni buddyjskiej w Indiach, ale nie został zaproszony na ceremonię jej otwarcia. Umierając z goryczy, niebieski stoń-Stalin obiecał zemścić się na buddyzmie i jego wyznawcach w przyszłych wcieleniach, co też zostało zrealizowane w 1937 r. (Humphrey 2003:175-180).

– A jak myślisz, skąd te rzeczy znalazły się tak daleko? W okolicach Krasnojarska nie było przecież klasztorów buddyjskich [pyt. aut.].

– Przed rewolucją nie było, ale niektóre odnajdywane przedmioty są bardzo stare. Myślę, że buddyzm był tu zanim przyszli Rosjanie.

– Ale te teksty są z Buriacji z XX wieku – am powiedziałeś.

– Teksty tak. To pewnie lamowie z Tuwy, z Altaju albo z Buriacji uciekali przed represjami i medytowali w ukryciu nad Jenisejem. Tak daleko nikt ich nie szukał. Mogli spokojnie praktykować. A potem ukryli te przedmioty, rozumiesz, to takie terminy. Inaczej jak wyjaśnisz, że odnalazły się akurat teraz?¹².

Odrodzenie się buddyzmu jest zatem postrzegane jako powtórzenie historii z królem Langdarmą (Stalinem) i Padmasambhawą (obdarzonymi wieszczymi zdolnościami lamami), który przewidział prześladowania i ukrył duchowe skarby dla następnych pokoleń. Odnajdowane skarby wpisywane są w strukturę mitu, który umożliwia kontynuację tradycji pomimo zerwania międzypokoleniowego przekazu. Poza mitem odtwarzanie tradycji byłoby narażone na zarzuty o nieautentyczność. Ucieleśniając mityczny porządek, zerwanie tradycji staje się integralną częścią tradycji.

W 2002 roku w Buriacji odkryto lamę, który ukrył swoje ciało na 75 lat. Jest to najbardziej osobliwy i z pewnością najbardziej inspirujący przejaw duchowego skarbu odnalezionego po latach. Zgodnie z oficjalną biografią w czerwcu 1927 roku były *chambo lama*, przywódca buriackich buddystów, zebrał swoich uczniów, usiadł w pozie lotosu i obwieścił, iż wkrótce umrze. Nakazał,

aby zakopać jego ciało w pozycji medytacyjnej i obiecał, że powróci do nich po upływie 75 lat, po czym pogrążył się w medytacji i przestał oddychać. Jego ciało zakopano w drewnianej skrzyni w ustronnym miejscu. Po wojnie, w 1955 i w 1973 r. kolejni chambo lamowie w sekrecie odkopywali sarkofag z ciałem swojego poprzednika, zmieniali jego szaty, odprawiali rytuały i zakopywali ponownie¹³. W roku 2002 chambo lama Damba Ajuszejew odnalazł ciało lamy Dashi-Dorży Itigelowa i z honorami przeniósł do centralnego klasztoru Iwotgińskiego. W 2008 roku wybudowano dla ciała specjalną świątynię, gdzie wierni mogą oddać mu cześć podczas głównych świąt buddyjskich. Zdaniem Ajuszejewa Itigelow wciąż żyje i znajduje się w stanie głębokiej medytacji, co świadczy o jego olbrzymim duchowym rozwoju. Chambo lama nazywa nieumarłe ciało „duchowym dziedzictwem Buriacji” i dowodem na żywotność buddyzmu i buddyjskiej kultury (Jawłowski 2016: 276-280).

W lipcu 2013 roku miałem możliwość uczestniczyć w obrzędach pokłonenia ciału z okazji święta buddy Maitreji (*Majdari chural* *ᠮᠠᠢᠲᠷᠡᠵᠢ ᠠᠨᠠᠵᠢ ᠶ᠋ᠢᠨᠠᠵᠢ*). Tysiące Buriatów i setki turystów z Rosji i z zagranicy godzinami oczekiwało w palącym słońcu, by na kilka sekund stanąć przed osadzonym na tronie nieumarłym ciałem i wykonać pełen oddania pokłon, wyszeptać życzenia i modlitwy lub po prostu przekonać się, czy ciało rzeczywiście wygląda jak żywe. Od tego czasu nieumarłe ciało stało się jeszcze bardziej popularne. Nakręcono o nim kilka filmów dokumentalnych, przeprowadzono naukowe ekspertyzy pobranych tkanek, rozmowę w cztery oczy przeprowadził z nim Putin, pokłonił się mu Miedwiediew, a co drugą buriacką lodówkę zdobi dziś magnes z wizerunkiem nieśmiertelnego Itigelowa. W październiku 2016 r. gazeta „Buriacka Prawda” (*Burjad Ünen*)

12. Wywiad z Jurijem, Rosjanin I. 53, Ułan-Ude 8.09.2016.

13. W roku 1945 J. Stalin w nagrodę za okazane przez Buriatów męstwo w walce z faszystowską kolicją zezwolił na budowę jednego klasztoru buddyjskiego niedaleko od Ułan Ude. W dacie Iwotgińskim funkcjonowała niewielka grupa mnichów. Przywrócono też funkcję chambo lamy.

ogłosiła, iż kamery w świątyni zarejestrowały przemieszczanie się ciała w godzinach nocnych (Alsuev 2016). W wideokonferencji chambo lama Ajuszejew obwieścił:

Sam byłem oszołomiony tymi kadrami, choć gdzieś tam, w głębi ducha dopuszczałem taką możliwość, ale i tak nie byłem na to przygotowany [...] Jeden z wielkich nauczycieli z Indii Lharamba lama przepowiedział nam, iż Itigelow wstanie z miejsca, gdy nastąpi czas nadejścia nowego buddy – Maitreji (Ân 2016).

Powrót lamy Itigelowa został powiązany z wcześniejszymi odkryciami buddyjskich artefaktów, takich jak statuetki buddów z anińskiego dacanu. Znaleźiska zaczęto interpretować jako efekt woli Itigelowa, który w ten sposób komunikuje Buriatom, że nastąpił czas odrodzenia buddyjskich tradycji. Nieumarłe ciało nie tylko symbolizuje żywotność buriackiej duchowości, ale także cechuje się niesłychanym sprawstwem. Jako żywe dziedzictwo udziela porad i ostrzeżeń mieszkańcom Wschodniej Syberii. Komunikuje się z nimi poprzez sny, znaki, znaleźiska i nagrania kamer przemysłowych. Chambo lama w roli tertona – znalazcy skarbów duchowego dziedzictwa – staje się jednocześnie interpretatorem woli nieumarłego ciała¹⁴.

Inną formą przywrócenia duchowego dziedzictwa poprzez jego ucieleśnienie jest odnajdowanie reinkarnacji przedrewolucyjnych hierarchów buddyjskich. Ta tradycja została przerwana w regionie w latach dwudziestych ubiegłego wieku. W 1924 roku umarł teokratyczny władca Mongolii VIII Bogdo gegen, po czym zjazd Mongolskiej

Ludowo-rewolucyjnej Partii Mongolii przyjął rezolucję o zakończeniu tradycji odradzania się Bogdo gegena i innych reinkarnowanych lamów. Wraz ze śmiercią Bogdo gegena bolszewicy rozpoczęli proces radykalnego zerwania z dotychczasowym ustrojem społecznym i towarzyszącą mu kulturą.

A jednak siedem dekad później reinkarnowani lamowie zaczęli znów pojawiać się w mongolskiej przestrzeni publicznej. Odwiedzając w 2006 roku miejscowość Cecerleg, natrafiłem na muzeum regionalne mieszczące się w murach dawnego klasztoru, który stanowił kiedyś siedzibę *chuwilgana* (linii reinkarnacyjnej) Zaja pandity. Obok muzeum wybudowano nową świątynię, w której mnisi pod przewodnictwem młodej reinkarnacji nowego Zaja pandity odprawiali religijne rytuały.

Po demokratycznym przewrocie w 1991 roku nowe władze zainteresowały się kolejną reinkarnacją Bogdo gegena, a uchwalony przez komunistów akt prawny zakazujący mu odradzania się uznano za niewiążący. Mnich rozpoznany jako IX Bogdo gegen mieszkał w tym czasie w Indiach i został w 1992 roku oficjalnie uznany przez Dalajlamę za reinkarnację wielkiego mongolskiego lamy¹⁵. Nowy Bogdo gegen zaczął odwiedzać Mongolię, by w 2010 roku uzyskać mongolskie obywatelstwo oraz siedzibę w głównym klasztorze Mongolii Gandantegcinlen. Sędziwego Tybetańczyka ogłoszono przywódcą Wspólnoty Buddyjskiej w Mongolii i drugim w hierarchii lamą po Dalajlamie. Tuż przed śmiercią Bogdo gegena delegacja działaczy kultury i polityków pod przywództwem ministra kultury Otgonbajara zwróciła się z prośbą, by Bogdo odrodził się w Mongolii. Po jego śmierci w klasztorach Mongolii odprawiano spe-

14. Jak słusznie zauważyła J. Qujada (2012: 147), wystawione w gablocie ciało buddyjskiego przywódcy nasuwa na myśli mauzoleum Lenina, które pełniło w czasach radzieckich funkcję centralnego miejsca celebracji komunistycznego sacrum. Mamy zatem do czynienia z synkretycznym połączeniem symboliki radzieckiej i tybetańsko-mongolskiej.

15. Co prawda z woli mandżurskich władców większość Bogdo gegenów była z pochodzenia Tybetańczykami, co nie przeszkadzało Mongołom uważać ich za swoich lamów, jako że pierwszy Bogdo, Zanabazar, był czynigysdem i mongolskim księciem.

cialne rytuały w tej intencji. O to, by Bogdo gegen był łaskaw odrodzić się nie w Mongolii, a w Buriacji, modliła się spora grupa północnych sąsiadów. Ostatecznie w listopadzie 2016 roku podczas wizyty w Mongolii Dalajlama ogłosił, że Bogdo gegen odrodził się w Mongolii i obecnie trwa proces rozpoznawania jego nowego wcielenia. Tym sposobem nowy Bogdo będzie znów rodowym Mongołem.

Reinkarnowani lamowie ucieleśniają ciągłość instytucjonalną tradycji buddyjskich. Umożliwiają kontynuację przekazu pomimo fizycznej eksterminacji większości mnichów, zniszczenia klasztorów i dekad ateizacji. Podobne próby podejmowane są przez Buriatów, którzy odnajdują w tybetańskich klasztorach w Indiach lamów będących reinkarnacjami ich przedrewolucyjnych mistrzów. Jednak najbardziej śmiałą próbą odtworzenia przedrewolucyjnych relacji społeczno-politycznych za pomocą sakralnego ciała była próba ubóstwienia rosyjskich prezydentów.

W roku 2009 buddyjscy hierarchowie ogłosili prezydenta Miedwiediewa emanacją Białej Wyzwolicielki *Sagaan Dari* – żeńskiej energii oświecenia ukazywanej w formie szesnastoletniej dziewczyny. Intronizacja prezydenta- bóstwa tantrycznego miała być próbą restytucji relacji „patron – nauczyciel” stosowanej niekiedy przez Buriatów w stosunku do rosyjskich carów. Podczas wizyty Dymitra Anatolewicz w Buriacji mnisi z klasztoru Iwołgińskiego przygotowali dla niego tron, na którym miał być wyniesiony do godności emanacji Białej Tary i opiekuna nauki buddyjskiej w Rosji. Chambo lama Damba Ajustejew miał powiedzieć:

Biała Tara – jedno z głównych bóstw – przedstawiana jest z siedmioma oczami. Trzecie oko umiejscowione jest na czole, a jeszcze cztery na dłoniach i stopach, co pozwala jej widzieć wszystkie żywe istoty we wszyst-

kich wymiarach bytu z przenikającą mądrością i współczuciem. Za wcielenie Białej Tary buddyści uważają wszystkich władców Rosji, a niniejsza ceremonia pojawiła się w 1764 roku podczas rządów Katarzyny II. Tradycja inicjowania carów została przerwana w okresie władzy radzieckiej, gdy represjonowani byli liczni lamowie, a wiele świątyń buddyjskich uległo zniszczeniu. W Federacji Rosyjskiej ta tradycja została wznowiona (Ermakov 2009).

Ostatecznie prezydent nie zgodził się na intronizację, jednak stwierdził, że z szacunkiem odnosi się do tradycji rosyjskich buddystów¹⁶. Rytualne przeniesienie relacji car – lama stanowiło próbę oswojenia władzy państwowej poprzez wyrażenie jej w premodernistycznym języku buddyzmu monastycznego. Warto zwrócić uwagę, że akceptacja statusu kobiecej formy bodhisattwy obliżowała prezydenta do odgrywania określonej roli „Białej Wyzwolicielki” i „Klejnotu Spełniającego Życzenia” wobec buddyjskiej wspólnoty, a szerzej mówiąc, zobowiązywałyby go do bezpośredniego zaangażowania w odrodzenie buriackiego dziedzictwa duchowego i kulturowego – przez miejscowych często utożsamianego.

Za pomocą trzech form cielesności: ciała nieumarłego, ciała odrodzonego i sakralizowanego ciała politycznego próbuje się odtworzyć naruszoną ciągłość przekazu kulturowego. Jednocześnie ciała same stają się „żywym dziedzictwem” duchowym i kulturowym. Możemy tu dostrzec zasadniczą różnicę pomiędzy rozumieniem dziedzictwa w Europie Środkowo-Wschodniej i w rozpatrywanym regionie Azji. Tutaj dziedzictwo nie jest jedynie biernym przedmiotem troski i ekspozycji. Odziedziczone po poprzednich pokoleniach artefakty stają się przedłużeniem sprawstwa przodków, sprowadzając sny, wskazują na ich życzenia. Powracają

16. Krążąca po Ułan Ude plotka głosi, że doradcy prezydenta przelekli się szyderczych komentarzy na temat kobiecej natury prezydenta.

też sami umarli przodkowie w nowych lub nieumarłych-starych ciałach. Transformacji poddawane są również ciała polityczne w osobie rosyjskich prezydentów, których próbuje się uczynić strażnikami i odnowicielami utraconego dziedzictwa. Koncepcja dziedzictwa wytworzona w ramach linearnej koncepcji czasu została wprowadzona w tradycję czasu cyklicznego, dzięki czemu to, co uległo zniszczeniu, może powracać w żywych, pozamuzealnych hipostazach.

Pismo sentymentalne i pieśni niezgody

Przyjęta w 2003 roku przez UNESCO koncepcja niematerialnego dziedzictwa kulturowego obejmuje zwyczaje przekazywane z pokolenia na pokolenie będące źródłem poczucia tożsamości i ciągłości kulturowej. Poszerzenie znaczenia dziedzictwa o aspekt niematerialny miało posłużyć za remedium na zarzuty o europocentryczny i elitarny charakter dziedzictwa kulturowego. Do tego czasu na liście światowego dziedzictwa dominowały monumentalne zabytki architektoniczne, z których Iwia część znajdowała się w Europie. Mongolia jako niepodległe państwo, żywo zainteresowane afirmacją swojego dziedzictwa kulturowego z pomocą instytucji międzynarodowych, wypromowała technikę budowy jurty, mongolskie zapasy, tradycyjne śpiewy, eposy, tańce, kaligrafię i polowanie z sokołem. Wszystkie te elementy trafiły nie tylko na listę UNESCO, ale również do kanonu turystycznych reprezentacji kultury mongolskiej. Są oczywiście powodem do dumy dla mieszkańców Mongolii i tym samym służą budowaniu tożsamości narodowej.

Wymienione elementy niematerialnego dziedzictwa można spotkać również w sąsiednich regionach: na Syberii, w Kazachstanie i w Chinach. I choć Tuwańczykom, Buriatom, Ałtajczykom instytucjonalizacja dziedzictwa na poziomie międzynarodowym przychodzi z trudnością, gdyż Rosja nie raty-

fikowała konwencji o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, to już Chiny stanowią poważną konkurencję dla Mongolii. Państwo Środka ma ku temu predyspozycje, gdyż w Chinach żyje więcej Mongołów niż w Mongolii. Mongolskie obawy doskonalnie wyraża popularna karykatura przedstawiająca pandę przechodzącą na południe przez Wielki Mur i niosącą na plecach worek z napisem: mongolska historia, kultura, archeologia i paleontologia. Karykatura odnosi się do licznych nielegalnych wykopalisk jakoby prowadzonych przez Chińczyków w miejscach mongolskiego dziedzictwa archeologicznego, ale perfidia pandy sięga dalej. Chińczycy bowiem rejestrują mongolskie dziedzictwo jako swoje. Mongolski dyplomata Baasansüren Bajasgalan w oskarżycielskim tonie raportował:

Nawet za granicą nie wzbudzają akceptacji zmasowane działania Chińczyków, którzy chcą zarejestrować w UNESCO, jako swoją własność intelektualną, tak głęboko narodowe przedmioty materialnej i duchowej kultury Mongołów jak: chöömij (śpiew gardłowy), urtyń duu (przeciągła pieśń) i morin chuur (instrument muzyczny). U nas wiele osób postrzega to, nie jako przypadek, ale jako przejaw linii politycznej ChRL (2014: 118-119).

W roku 2013 Mongołów zelektryzował artykuł w „Mongolian Times” pod tytułem „Oni próbują zarejestrować w UNESCO końskie siodło Mongołów jako chińskie” (tamże: 119). Sprawne zawłaszczanie dziedzictwa przez Chińczyków zapewne stymuluje Mongołów do pośpiesznego rejestrowania przeróżnych elementów niematerialnego dziedzictwa. Tymczasem w Tuwie działania te oceniane są z podejrzliwością, ponieważ wiele z rejestrowanych przez Mongołów tradycji jest uważane za rdzennie tuwańskie. Najwięcej kontrowersji budzi śpiew gardłowy uważany za jeden z najbardziej rozpoznawanych elementów kultury tuwańskiej.

Tuwański instruktor śpiewu gardłowego Ajdys Norbu tłumaczył mi wzburzony:

Mongołowie z Mongolii i z Chin – wszyscy oni uczyli się śpiewu gardłowego od naszych mistrzów. Przyjeżdżali po nauki do Kyzytu, zapraszali naszych instruktorów, prosili o pomoc. Nasi im pomagali przez lata, bo u nich tradycja śpiewu gardłowego w ogóle się nie zachowała. A Tuwa to kolebka śpiewu gardłowego – najwięcej rodzajów alikwotu mamy – stylów najwięcej. A teraz okazuje się, że Chińczycy chcą zarejestrować śpiew gardłowy jako swoje dziedzictwo. Jeszcze dziesięć lat temu nikt z nich nie potrafił śpiewać w tej technice! Wszystkiego się od nas nauczyli. To samo Mongołowie! A teraz Chińczycy nas wabiają, mówią: chodźcie razem z nami, zarejestrujemy ten śpiew jako chińskie i tuwańskie dziedzictwo. A Mongołowie mówią: nie rozmawiajcie z Chińczykami, my z wami zarejestrujemy śpiew gardłowy w UNESCO. [...] W Moskwie mają wszystko w nosie i musimy zdecydować, z kim składać wniosek: z Chińczykami, czy z Mongołami. A powinniśmy złożyć go sami, bo to nasze dziedzictwo¹⁷.

Dany konflikt pokazuje wyraźnie, że zagadnienie niematerialnego dziedzictwa kulturowego wiąże się z nacjonalizmem¹⁸. Dla mieszkańców Mongolii Mongołowie z Chin stają się w tym kontekście postaciami ambivalentnymi, braćmi, którzy gotowi są zaprzedać narodowe dziedzictwo. Tuwańczycy zaś boleśnie odczuwają swą peryferyjną pozycję w państwie rosyjskim, które nie po-

dejmuje wysiłków na rzecz obrony ich praw do dziedzictwa na arenie międzynarodowej.

Niezwykle ciekawy jest status klasycznego pisma mongolskiego i kaligrafii (mong. *mongol biczig* *ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠪᠢᠴᠢᠭ*). Pismo to zostało wpisane na listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO w 2013 roku. Paradoksalnie pismo mongolskie używane jest na co dzień jedynie w chińskim regionie Mongolii Wewnętrznej, podczas gdy w Mongolii, Buriacji i Tuwie pismo to zostało zastąpione w latach 30. XX wieku alfabetem łacińskim, a później cyrylicą. Wraz z postsocjalistycznym zwrotem ku tradycji w Mongolii i w Buriacji podjęto próby restytucji pisma klasycznego. Wprowadzono naukę pisma staromongolskiego do szkół, jednak jego znajomość jest dość niska. Wynika to z faktu, że wraz z przejściem na cyrylicę ortografię i gramatykę dostosowano do współczesnych norm wymowy języka chałchamongolskiego i buriackiego. Natomiast pismo klasyczne odzwierciedlało średniowieczne stadium rozwoju języka mongolskiego i drastycznie różniło się od współczesnej wymowy. System ten dawał za to możliwość pisemnej komunikacji pomiędzy Tuwańczykami, Buriatami, Kałmukami i Mongołami, którzy w przypadku komunikacji oralnej mogliby się nie zrozumieć.

W Mongolii w roku 2015 uchwalono „Ustawę o języku mongolskim”, zgodnie z którą klasyczne pismo mongolskie ma do 2025 roku zostać powszechnie wprowadzone do dokumentów urzędowych obok cyrylicy. Na razie jednak pismo klasyczne funkcjonuje jako kaligrafia na koszulkach dla turystów, pomnikach i etykietkach „produktów narodowych”. Pismo klasyczne stało się w Mongolii i Buriacji symbolem tradycji, kiedy to w Chinach wciąż pozostaje w powszednim użytku jako graficzne odzwierciedlenie języka.

17. Wywiad z tuwańskim muzykiem i działaczem kulturalnym, l.36, Poznań, 22.01.2017.

18. Należy pamiętać, że pierwsza połowa XX w. upłynęła Chauch-Mongołom na wysiłkach zmierzających do uniezależnienia się od Chin, uzyskania niepodległości i akceptacji statusu suwerennego państwa na arenie międzynarodowej. Podporządkowanie ZSRR postrzegane jest przez mongolskich historyków jako cena, którą Mongolia musiała zapłacić za wyzwolenie spod chińskiej władzy (zob. Baabar 2005).

Dziedzictwo archeologiczne

Dla Mongołów i sąsiednich mieszkańców Syberii niezwykle ważnym elementem dziedzictwa kulturowego są zabytki archeologiczne. Choć znakomita większość wykopalisk archeologicznych w regionie była prowadzona przez Rosjan, to ich rezultaty są wykorzystywane do konstruowania tożsamości etnonarodowej ludności autochtonicznej oraz dekolonizacji narracji historycznej. Do lat 90. XX wieku historiografia w regionie była zdominowana przez paradygmat marksistowski, przesiąknięty w dodatku głębokim europocentryzmem i ewolucjonizmem. Nomadzi opisywani byli jako hordy barbarzyńców zagrażających cyklicznie europejskim cywilizacjom. Stworzona w XIX wieku koncepcja „mongolskiego jarzma” opisywała mongolski podbój Rusi jako cywilizacyjną katastrofę, kryzys, z którego Rosja wychodziła przez wieki (Bulag 2010: 47). W pierwszej połowie XX wieku podporządkowane grupy były postrzegane jako zacofane, społecznie i kulturowo tkwiące wciąż w „koczowniczym feudalizmie”. W latach 20. XX wieku Komintern wraz z Leninem zadawali sobie pytanie, czy Mongołowie i Tuwańczycy mogą przystąpić do budowania komunizmu, nie przechodząc wcześniej przez niższe stadia rozwoju formacji społeczno-ekonomicznych (Baabar 2005: 322). Dla ludzi jedną nogą tkwiących wciąż w feudalizmie dziedzictwo było brzemieniem, którego powinni się pozbyć, aby stać się nowoczesnymi.

Kres komunistycznej hegemonii i kultu progresu umożliwił utworzenie nowych narracji historycznych, w których koczownicza przeszłość uległa przewartościowaniu. Niemalą rolę odegrał w tym procesie zwrot antropologiczny w naukach historycznych, który wyczuł historyków na problemy europocentryzmu i relatywizmu kulturowego (Domańska 2005). Termin „cywilizacja koczownicza” z oksymoronu przeistoczył się w kluczowe pojęcie wskazujące na jakościowo odmienny system wartości, kulturę, go-

spodarkę oraz układ społeczny mieszkańców Azji Wewnętrznej (Zheleznyakov 2009: 137).

Instytucjonalizacja stanowisk archeologicznych jako dziedzictwa kulturowego w ramach zdefiniowanych przez UNESCO prowadzona jest przede wszystkim w Mongolii. Na liście dziedzictwa umieszczono w 2004 roku krajobraz kulturowy Doliny Orchońskiej (z pozostałościami Kara Korum, klasztorem Erdeni Zuu i zabytkami starotureckimi), a także zespół petroglifów w Ałtaju Mongolskim (2011). Okres próbny przechodzą miejsca pochówku huńskiej elity, stanowisko archeologiczne na wyspie Chudu, petroglify na pustyni Gobi oraz „kamienie jeleni” z epoki brązu.

Zabytki archeologiczne związane z kulturą Hunów, Scytów, kaganatem starotureckim czy okresem Imperium Mongolskiego zostały uznane za dziedzictwo kulturowe rodzimej ludności, a kultury archeologiczne utożsamiane są często z dzisiejszymi grupami etnicznymi. Usytuowany na jeziorze Tere-Chol w Tuwie Por Bażyn pałac letni ujgurskiego władcy z VIII wieku czy też licznie występujące na terytorium Mongolii i Tuwy kamienne stele z inskrypcjami wyrytymi w starotureckim piśmie orchońskim są świadectwem piśmienności i imponującego poziomu technologicznego koczowników w czasach zamierchłych. Obiekty archeologiczne wykorzystywane są do walki z utartym stereotypem ahistorycznego, niezmiennie prymitywnego koczownika.

Niektóre stanowiska archeologiczne wykorzystywane są również do podważania rosyjskiej dominacji w narracji historycznej, jak i w przestrzeni publicznej. Można dostrzec tendencję do pogłębionego kontaktu z archeologicznym dziedzictwem kulturowym i z jego twórcami. Jest to prawdopodobnie przejawem globalnej skłonności do teatralizacji i dramatyzacji relacji z przeszłością, która w Europie manifestuje się w modzie na grupy rekonstrukcyjne. W Mongolii i na Syberii ludzi żyjących w czasach prehistorycznych często inkorporuje się do gene-

alogii narodowo-etnicznej, a kontakt z owymi odległymi przodkami odbywa się za pośrednictwem szamana. Jaskrawym przykładem takiej tendencji jest grodzisko Hunów usytuowane na przedmieściach stolicy Buriacji. Skromnie pozostałości osady sprzed 2300 lat zostały wykorzystane do autochtonizacji postsocjalistycznego Ułan-Ude, miasta, które do czasów radzieckich zamieszkiwane było prawie wyłącznie przez Rosjan. Próbując usankcjonować swoje prawo do miasta, miejscowa buriacka inteligencja zaczęła promować Hunów jako protagonistów syberyjskiej aglomeracji. Zdaniem frakcji huńskiej w magistracie *Hunnu Hoto* (bur. Miasto Hunów) – bo tak nazwane zostało zajmujące nas stanowisko archeologiczne – czyni Ulan-Ude najstarszym miastem w Rosji. Ponieważ słowo *hün* oznacza po buriacku „człowiek”, huńscy ideolodzy twierdzą, że Buriaci są w prostej linii potomkami Hunów. Od kilku lat buriaccy szamani odprawiają na terenie dawnego grodziska rytuały pokłonenia przodkom, komunikując się z duchami „buriackich” przaszczurów. W roku 2011 na terenie grodziska Buriacki Państwowy Teatr Opery i Baletu wystawił nawet „Attylę” Giuseppe Verdiego. Była to jedna z licznych atrakcji w ramach organizowanego przez władze miasta „Tygodnia huńskiej mody”. Rekonstrukcje odzieży huńskiej można było również oglądać w miejscowym muzeum historycznym.

Ponadto utworzona została Fundacja Hunów, która planuje wraz z władzami miasta zrekonstruować gród huński, który miałby stać się główną atrakcją turystyczną. Fundacja działa również na rzecz wpisania kompleksu archeologicznego *Hunnu Hoto* na listę światowego dziedzictwa UNESCO, a także organizuje Światowy Kongres Hunów. Dyrektor fundacji – Oleg Bułutow regularnie występuje w lokalnych mediach promując ideę wiecznego miasta Hunów. W jednym z wywiadów telewizyjnych stwierdził:

Jesteśmy Hunami i musimy to zrozumieć. Historia huńskiego miasta jest naszą wspólną historią [...] 2300 lat temu miasto już tu stało i pierwsi mieszkańcy pojawili się właśnie w tym okresie. Były tu szkoły, warsztaty rzemieślnicze, domy [...] Cała okolica była zasiedlona. Na miejscu, gdzie w XVII wieku Kozacy zbudowali Ostróg, mieliśmy faktorię handlową dla kupców z Azji Środkowej. Była to średniowieczna faktoria, działała od IX do XV wieku. Kozacy byli ostatnią falą migracyjną, która dotarła na dawno zasiedlone terytorium. Kozacy sami uważali się za Hunów, ponieważ wywodzili się ze Złotej Ordy¹⁹.

Jak widać kompleks archeologiczny został przez Buriatów znacjonalizowany i użyty do symbolicznej dekolonizacji miasta. Nacjonalizacja kultur archeologicznych jest zjawiskiem powszechnym również w innych regionach syberyjskich, a próby wywiezienia „narodowego dziedzictwa” lub zamknięcie go w przestrzeni muzealnej wywołują niekiedy niepokoje społeczne. W światopoglądzie animistycznym, którego elementy wciąż można odnaleźć w omawianych kulturach, obiekty archeologiczne mogą zostać uznane za ożywione i sprawcze. Ł. Smyrski opisał zwalczany przez pracowników muzeum w Abakanie proceder „karmienia” mlekiem i masłem antropomorficznych kamiennych stel *Inej Tas*. Chakasi mający obiekty muzealne produktami mlecznymi twierdzili z oburzeniem, że ich bogowie są więzieni w muzeum i głodzeni. Chakaska inteligencja wytworzyła całą obrzędowość pokłonenia *Inej Tas* i włączyła ją w kanon „odrodzonych” tradycji etnicznych (Smyrski 2008: 189-190). W danym wypadku muzeum traktowane jest jako wroga instytucja kolonialna, która używa obiektywizującego dyskursu naukowego do umacniania kulturowej hegemonii Rosjan. Podobne wątki animistycz-

19. Wywiad dostępny w Internecie: <https://www.youtube.com/watch?v=jyr3e30vBCw> [dostęp 10.03.2016].

ne, kult przodków oraz tropy postkolonialne można prześledzić na przykładzie sporu o tzw. ałtajską księżniczkę „porwaną” przez archeologów z Nowosybirska.

W 1993 roku na płaskowyżu Ukok, na granicy Mongolii i Republiki Ałtaju ekspedycja archeologiczna z Nowosybirska rozkopała kurhan, w którym odkryto drewniany sarkofag. W jego wnętrzu otulona warstwą wiecznej zmarzliny spoczywała mumia młodej kobiety sprzed 2500 lat. Odkrycie szybko uzyskało światową sławę, a mumię przewieziono do Nowosybirska, a następnie do Laboratorium Naukowo-Badawczego przy Mauzoleum Lenina, gdzie wydobyte z lodu ciało zakonserwowano metodą wypracowaną na zwłokach wodza rewolucji.

Zaraz po odkryciu pochówku miejscowa ludność okrzyknęła ciało ałtajską księżniczką, boginią-pramatką wszystkich Ałtajczyków, a także Białą Panią (ałt. *Ak Kadyn*). Wkrótce utożsamiono ją z *Oczy Bała* – bohaterką ałtajskiego eposu, która chroni wejścia do podziemnego świata, nie pozwalając złym istotą wydostać się na ziemię. Niewielkie wstrząsy sejsmiczne odczuwalne podczas wydobywania ciała zinterpretowano jako ostrzeżenie księżniczki, której spokój został zakłócony. Ałtajscy szamani, radząc się z duchami ałtajskich chanów, ogłosili, że księżniczka żąda, aby ponownie złożyć ją do grobu i nie wywozić z Ałtaju. Naruszenie woli księżniczki groziło strasznymi konsekwencjami. Równocześnie zaczęto organizować akcje protestacyjne mające na celu przerwanie wykopalisk archeologicznych w regionie. W roku 1998 władze republikańskie zdecydowały się zabronić prowadzenie wykopalisk na terytorium Republiki Ałtaj na okres dziesięciu lat (Smyrski 2008: 51-52). W tym samym roku płaskowyż Ukok został wpisany na listę Światowego Dziedzictwa UNESCO (Halemba 2008: 284-295).

Tymczasem ciało księżniczki, wbrew żądaniom Ałtajczyków, badane było w Muzeum Instytutu Archeologii i Etnologii Rosyjskiej Akademii Nauk. W 2003 roku na Ał-

taju nastąpiło niezwykle silne trzęsienie ziemi, co zinterpretowano jako przejaw gniewu księżniczki. Zniszczeniu uległo blisko dwa tysiące domów, a wieś Beltir została zrównana z ziemią. Trzęsienie odczuwalne było w promieniu 1000 km od epicentrum i dosięgnęło również Nowosybirsk. W filmie dokumentalnym Aljony Żarowskiej pt. „Zemsta ałtajskiej księżniczki” (*Miest' altajskoj princessy*) z 2006 roku przedstawiona została pozycja przeciwników wykopalisk archeologicznych. Ałtajczycy zbulwersowani byli faktem, że archeolodzy roztopiali wieczną zmarzlinę w grobowcu za pomocą wrzątku. Koke Tałkybajewa lamentowała: „Kiedy pomyślę sobie, że polewali ją wrzątkiem, to nie mogę się uspokoić przez całą noc. Ona tak płakała i nie było nikogo, kto mógłby jej pomóc w tej strasznej chwili”.

Plotki mówiły, że wrzątek zniszczył przepiękną twarz księżniczki. Lokalny historyk Akaj Kynyjew stwierdził zaś:

Niech archeolodzy wykopią swoje matki i przyniosą je tutaj - a stół przede mną położą. Wtenczas ja powiem - dobrze, idźcie i wykopujcie [...] Jeżeli bylibyśmy dzikusami nie dbającymi o historię i nie znającymi swoich przodków, już dawno byśmy rozkopali te kurhany, wydobyli złoto i przetopili je. A jednak tak nie postąpiliśmy, chronimy te kurhany. Nasi kamowie [szamani] przepowiedzieli, że jeżeli ten pochówek nie zostanie przywrócony do stanu pierwotnego, to na Ałtaju będą kłęski żywiołowe, kataklizmy i kataklizmy te rozejdą się po całej Ziemi.

W sukurs historykowi pośpieszył szaman Kurtunak Unutow: „Nigdy się nie skończą te nieszczęścia na Ałtaju, a dalej będzie tylko gorzej. Trzeba jak najszybciej doprowadzić do powrotu księżniczki do Ukoku”.

Leciwa Klawdia Samtakowa dorzuciła: „Wywieźli tą dziewczynę do Nowosybirska - badają, pokazują całemu światu - naga! I dlatego duch tej księżniczki jest oburzony”.

Zdaniem niektórych Ałtajczyków przejawy gniewu księżniczki noszą ogólnorosyjski charakter. Kilka dni po jej wydobyciu z kurhanu, w Moskwie wybuchł pucz, a po pierwszej publicznej ekspozycji ciała rozpoczęła się wojna w Czeczeni.

Film spotkał się z ostrą reakcją nowosybirskich archeologów, którzy uznali roszczenia Ałtajczyków za niedorzeczne. Ich zdaniem badania antropologiczne i genetyczne wykazały, że mumia w kurhanie charakterystycznym dla kultury pazyryckiej należy do rasy europoidalnej i w żaden sposób nie może być uważana za przodka mongolooidalnych Ałtajczyków. W dodatku nie można mówić o księżniczce, gdyż sądząc po wyposażeniu grobu, kobieta ta należała do nieco niższej warstwy społecznej. Archeolodzy wskazywali, że w czasach radzieckich wykopali wiele mumii i nikt im nie przeszkadzał (Kazarina, Voroncov 2007).

W wyniku masowych protestów Ałtajczyków w 2014 roku w stolicy Republiki Ałtaju wybudowano nowe skrzydło muzeum, do którego przetransportowano sarkofag z mumią księżniczki Ak Kadyn. Ten kompromis nie wszystkich ukontentował. Szamani dalej domagają się złożenia księżniczki do grobu na płaskowyżu Ukok. Po powodzi w 2014 roku Ałtajska Rada Starszych zdecydowała o ponownym pogrzebaniu księżniczki, jednak muzeum odmówiło wydania „szczątków biologicznych”, ponieważ prawnie należą one do Instytutu Archeologii i Etnologii RAN w Nowosybirsku, a decyzję o pochówku może podjąć jedynie Minister Kultury FR. W 2015 roku zdeterminowany szaman i prezydent Duchowego Centrum Turków Akaj Kine złożył pozew przeciwko muzeum, wnosząc o pogrzebanie świętej dla Ałtajczyków księżniczki Ak Kadyn. Sąd odrzucił pozew, w związku z czym Kine złożył apelację (Belov 2016).

Dwie formy rozumienia dziedzictwa reprezentowane przez rosyjskich archeologów i tubylczych aktywistów podszyte są sporem o to, do kogo należy przeszłość, kto ma prawo nadawać jej sens i decydo-

wać o archeologicznych artefaktach. Mamy tu do czynienia z konkurencyjnymi wyobrażeniami na temat statusu znalezisk archeologicznych jako: (1) światowego dziedzictwa ludzkości, (2) dziedzictwa narodowego i (3) dziedzictwa partykularnej grupy etnicznej (por. Gillman 2010: 141-195). Co ciekawe, podobnego rodzaju konflikty o archeologiczne funeralia toczą się od lat pomiędzy organizacjami indiańskimi a instytucjami rządowymi w USA (Vincent 2005 33-44). Znaczący jest upór, z jakim w danym przypadku rosyjscy archeolodzy odmawiali Ałtajczykom prawa do dziedzictwa. Przecistawiając ałtajskim roszczeniom obiektywny słownik nauki, archeolodzy podjęli próbę obrony uprzywilejowanego statusu i autorytetu dyscypliny, jakimi cieszyła się archeologia w okresie radzieckim (Reeves, Plets 2015:210-211). Podważenie autorytetu archeologii uznać można za próbę dekolonizacji praktyki archeologicznej, która przez dekady używała znalezisk archeologicznych do przedmiotowego umieszczania Ałtajczyków w ciągach rekonstrukcji etnogenetycznych, odmawiając im często prawa na więzi i tożsamość z „genetycznie odmiennymi” kulturami archeologicznymi (Konstantinov i in. 2013: 81-91).

Działanie ałtajskich aktywistów M. Sahlins z pewnością nazwałby „mitopraktyką”, czyli wprowadzaniem mitu do praktyki społecznej (2007). Mitopraktyka przeciwstawia się hegemonii rosyjskiej narracji historycznej i pomaga Ałtajczykom odzyskać podmiotowość oraz skutecznie budować tożsamość etnonarodową. Mitopraktyka podważa też linearną nieodwracalność czasu, w której zabytki archeologiczne, a w szczególności szczątki ludzkie, stają się bezwolnymi tropami przeszłości. Dzięki animistycznej relacji z ze sprawczą „nekropersoną” Ałtajczycy wytwarzają własną, nie-nowoczesną historię, co z pewnością należy uznać za praktykę dekolonizacyjną (zob. Domańska 2017: 53-59). Dla Ałtajczyków mumia jest sprawcza i choć umarła – to żyje i funkcjonuje jako byt duchowy. Ałtajczycy dokonali

nacjonalizacji mumii, a przy tym wytworzyli własną koncepcję dziedzictwa jako podmiotowego bytu obdarzonego dużą mocą, który powinien pozostać *in situ*. Dziedzictwo kulturowe nie odnosi się tu jedynie do przeszłości. Jest wykorzystywane do negocjowania tożsamości, wartości oraz miejsca grupy w społeczeństwie. Sprawcze, martwe ciało, staje się podmiotem altajskiej nekropolityki, w procesie której Altajczycy sami wzmacniają swoją podmiotowość. Tak rozumiane dziedzictwo pokrywa się z definicją proponowaną przez L. Smith, która określa je jako proces mediacji zmiany kulturowej, zdobywania i potwierdzania poszczególnych tożsamości, a także jako wielopoziomowe działanie obejmujące wspomnianie, upamiętnianie i nadawanie znaczeń (2006: 300). Podobne formy mitopraktyk charakterystyczne są dla relacji postkolonialnych i kryją w sobie znaczący potencjał emancypacyjny (por. Przytomska 2015).

Podobnie jak w przypadku buddyjskich skarbów i nieumarłego ciała chambo lamy Itegilowa w Buriacji, altajska księżniczka została wydobyta z głębin ziemi wkrótce po rozpadzie Związku Radzieckiego – w okresie liminalnym, w którym żywiołowo renegegowano nowy porządek społeczny i relacje międzyetniczne oraz stosunki mniejszość tytularna – państwo. Nie-umarłe, chthoniczne ciała stały się potężnymi symbolami witalności i autentyczności natywnych kultur; pozwoliły na nowo zreinterpretować tożsamość i etniczność, wykroczyć poza skostniałe ramy radzieckiej etnografii. Jednocześnie, wydobyć z ziemi „przodkowie” potwierdzili prawo na ziemię, ukazali na dziedzictwo kulturowe wykraczające poza okres radziecki, stając się tym samym zwornikami historii pozwalającymi przewyciężyć postsocjalistyczny kryzys tożsamości.

Wnioski

W okresie radzieckim zniszczona została większość i tak skromnego zasobu kultury materialnej, który mógłby posłużyć za pod-

stawę materialnego dziedzictwa kulturowego omawianych grup. Dlatego też przy próbach odrodzenia kultury etnicznej duży nacisk kładzie się na niematerialne dziedzictwo kulturowe, skupiające zarówno żywe praktyki jak i próby ich restytucji.

Dwa stulecia poprzedzające socjalistyczną modernizację były dla rozpatrywanych grup okresem kolonizacji i politycznej dezintegracji. Z tego powodu promowany jest zwrot historyczny ku czasom zamierzchłym; przede wszystkim do okresu imperium Czngis-chana oraz do kultur archeologicznych: huńskiej, scytyjskiej, kultury Turków orchońskich i tak dalej. Paradoksalnie, ze względu na lokalne uwarunkowania klimatyczno-geograficzne, zabytki archeologiczne z okresu prehistorycznego (kamienne stele z runami, kamienne rzeźby i kurhany wodzów) stanowią dominującą część wszystkich nie-kolonialnych zabytków w regionie. W Tuwie, gdzie nie zachowały się praktycznie żadne znaczące nie-rosyjskie zabytki architektoniczne z XIX wieku lista obiektów dziedzictwa kulturowego liczy ponad 870 pozycji, z czego większość stanowią miejsca pamięci czerwonych partyzantów, II wojny światowej i działaczy komunistycznych. Niemniej jednak spory odsetek stanowią obiekty i artefakty archeologiczne z czasów prekolonialnych – od epoki żelaza do XIX wieku.

Choć prezentowane jako odwieczne, wzorce rekonstruowanego niematerialnego dziedzictwa kulturowego odnoszą się zazwyczaj do stanu kultury z przełomu XIX i XX wieku. Wybrane praktyki kulturowe odtwarzane są nie tylko na podstawie żywego przekazu międzypokoleniowego, ale także na podstawie rosyjskich i radzieckich opracowań etnograficznych.

Dziedzictwo kulturowe wykorzystywane jest w Azji Wewnętrznej w trzech zasadniczych celach: do budowania tożsamości etnonarodowej ludności autochtonicznej, przewyciężenia kolonialnego kompleksu cywilizacyjnej niższości, przy jednoczesnej tendencji do utowarowienia kultury etnicznej jako głównego produktu tury-

stycznego regionu (por. Comaroff, Comaroff 2011). W ten sposób lokalne działania włączone zostają w globalne zjawisko „turystyki dziedzictwa”.

W procesie restytucji i transformacji wybranych elementów kultury w dziedzictwo kulturowe elementy te podlegają procesom standaryzacji, instytucjonalizacji, nacjonalizacji i demokratyzacji. Dotychczasowo ponadnarodowe tradycje pasterskie, szamanizm i buddyzm poddawane są nowej, etnonarodowej kanonizacji, a dawne dziedzictwo rodów arystokratycznych przekształca się w dobro wspólne.

To właśnie zniszczenie przez komunizm arystokracji jako klasy, a także nacjonalizacja ich własności pozwoliło transformować dorobek klas uprzywilejowanych w dziedzictwo narodowe, a pierwotnie transkulturową historię rodów arystokratycznych zdemokratyzować i uczynić z niej historię narodów etnicznych. W Mongolii genealogia rodu Bordżigin (potomkowie Czyngischa-

na) stała się genealogią narodową strukturyzującą nie tylko oficjalną historię, ale również splatając to, co historyczne, państwowe i rodzinne. Kiedy w 1998 roku mongolski rząd przywrócił nazwiska rodowe (zabronione przez komunistów w ramach walki z systemem klasowym) ponad połowa obywateli wybrała ród Bordżigin (Atwood 2004: 45).

Chociaż koncepcja i formy dziedzictwa kulturowego są produktem Zachodu, to tu bylcze, alternatywne koncepcje czasu, historyczności oraz dziedziczenia modyfikują tę uniwersalny standard tworząc niekiedy formy hybrydalne. Oznacza to, że choć zagadnienie dziedzictwa kulturowego zostało zdefiniowane i rozpowszechnione przez kolejne konwencje UNESCO, a także przez instytucje państw narodowych, to lokalne rozumienie dziedzictwa wykracza poza pierwotne definicje i łączy się ściśle z miejscowymi praktykami politycznymi i społeczno-kulturowymi takimi jak: kult przodków, symboliczne zagarnianie przestrzeni czy dekolonizacja.

BIBLIOGRAFIA

Alsuev V.

2016 *Netlennoe telo velikogo burâtskogo lamy Hambo lamy Itigèlova peremešaetsâ po svoej rezidencii*, „Burâd Ünèn”, 11.10.2016.

Altangerel Z., Khatanbaatar Ch.

2009 *A brief history of Khamar manastery*, Sainshand: Tavan dokhio.

Androsov V.

2011 *Indo-tibetskij buddizm. Ènciklopedičeskij slovar'*, Moskva: Orientaliâ.

Ashworth G., Graham B.

2005 *Senses of Place: Senses of Time (Heritage, Culture and Identity)*, London, New York: Routledge.

Atwood Ch.

2004 *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, Bloomington: Facts on File.

Ân A.

2016 *Glava buddistov Rossii: Hambo lama proâvilsja, netlennoe telo dvgalos*, „Inform Polis”, 12.10.2016, źródło internetowe: <http://www.infpol.ru/news/society/119942-glava-buddistov-rossii-khambo-lama-proyavilsya-netlennoe-telo-dvgalos/> (dostęp 5.05.2017).

Baabar B.

2005 *Dzieje Mongolii*, przeł. S. Godziński, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Baâsgalan B.

2014 *Mongoliâ v tiskah ee sosedej. Surovyje ispytaniâ blagopriâtnye vozmožnosti*, Berlin: Lambert Academic Publishing.

Belov Ū.

2016 Mumiû ostavili muzeû, „Komersant”3.02.2016, źródło internetowe: <https://www.komersant.ru/doc/2907238> (dostęp 5.05.2017).

Bernstein A.

2011 *The post-soviet treasure hunt: time, space, and necropolitics in siberian buddhism*, „Comparative Studies in Society and History” No. 53(3), p. 623-653.

Bloch N.

2016 *Evicting heritage: spatial cleansing and cultural legacy at the Hampi UNESCO site in India*, „Critical Asian Studies” vol. 48: 4, p. 556-578.

Boniface P., Priscilla P., Fowler P.

2002 *Heritage and tourism in the global village*, London, New York: Routledge.

Bourdeau L., Gravari-Barbas M., Robinson M. (eds.)

2016 *World Heritage Sites and Tourism: Global and Local*, London, New York: Routledge.

Bowden C.

2009 (1968) *The Modern History of Mongolia*, London, New York: Routledge.

Buchin V.

2007 *Astana: materiality and the city*, w: *Urban Life in Post-Soviet Asia*, C. Alexander, V. Buchli, C. Humphrey (eds.), London: University College London Press, 40-69.

Bulag U.

2010 *Collaborative Nationalism: The Politics of Friendship on China's Mongolian Frontier*, Lahman: Rowman & Littlefield.

Burszta J.

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

Collier S.

2011 *Post-soviet social: neoliberalism, social modernity, biopolitics*, Princeton: Princeton University Press.

Comaroff J., Comaroff J.

2011 *Etniczność sp. z o. o.*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków: Cultura.

Domańska E.

2005 *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

2017 *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ermakov D.

2009 *Medvedev stal Beloj Taroj*, źródło internetowe: http://www.gazeta.ru/politics/2009/08/24_kz_3239833.shtml (dostęp 11.04.2017).

Forsyth J.

2000 *A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581-1990*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gillman D.

2010 *The Idea of Cultural Heritage*, Cambridge: Cambridge University Press.

Goffman E.

1974 *Frame analysis: An essay on the organization of experience*, London: Harper and Row.

Halemba A.

2008 „What Does It Feel like When Your Religion Moves under Your Feet?” *Religion, Earthquakes and National Unity in the Republic of Altai, Russian Federation*, „Zeitschrift für Ethnologie”, vol. 133, No. 2, 2008, p. 283-299.

Hobsbawm E., Ranger T.

2008 *Tradycja wynaleziona*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Humphrey C.

2003 *Stalin and the Blue Elephant: paranoia and complicity in Post-Communist metahistories*, w: *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*, H. West and T. Sanders (eds.), Durham: Duke University Press, p. 175-203.

Jawłowski A.

2016 *Milczący lama. Buriacja na pograniczu światów*, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.

Kazarina G., Voroncov V.

2007 *Analiziruj ètnos*, „Èkspert Sibir”, №19(161) 21.06. 2007, źródło internetowe: http://web.archive.org/web/20070525114358/http://www.expert.ru/printissues/siberia/2007/19/interview_arheolog_molodin/ (dostęp 5.06.2017).

Konstantinov N., Plets G., Robinson E. i in.

2013 *Repatriation, Doxa, and Contested Heritages: The Return of the Altai Princess in an International Perspective*, „Anthropology & Archeology of Eurasia”, Vol. 52, No. 2, p. 73-100.

Lévi-Strauss C.

1969 *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: PWN.

MacCannell D.

1994 *Cannibal Tours*, w: *Visualizing Theory: Selected Essays from V.A.R. 1990-1994*, L. Taylor (ed.), New York: Routledge, p. 99-114.

Monguš M.

2001 *Istoriâ buddizma v Tuve (vtoraâ polovina VI v.- konec XX v.)*, Novosibirsk: Nauka.

Nora P.

1989 *Between Memory and History. Les lieux de mémoire*, "Representations", No. 26, p.7--24.

Pegg C.

2001 *Mongolian Music, Dance, & Oral Narrative: Performing Diverse Identities*, Seattle - London: University of Washington Press.

Plets G., Reeves K.

2015 *Cultural Heritage as a Strategy for Social Needs and Community Identity*, w: *A Companion to Heritage Studies*, W. Logan, M. Craith, U. Kockel (eds.), Oxford: Wiley-Blackwell p. 213-214.

Przytomska A.

2015 *Historia tubylcza. Szamani Kiczua i mitopraktyka*, „Etnografia: praktyki, teorie, doświadczenia”, t. 1, s. 84-107.

Qujada J.

2012 *Soviet science and post-Soviet faith: Etigelov's imperishable body*. *American Ethnologist*, Vol. 39/1, p. 138-154.

Riabczuk M.

2015 *Ukraina. Syndrom postkolonialny*, przeł. K. Kotynska, Wrocław - Wojnowice: Kolegium Europy Wschodniej.

Sahlins M.

2007 *Jak myślał „tubylcy”: O kapitanie Cooku, na przykład*, Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Safonova T., Santha I.

2011 *Pokazukha in the House of Culture: The Pattern of Behavior in Kurumkan, Eastern Buriatia*, w: *Reconstructing the House of Culture: Community, Self, and the Makings of Culture in*

Russia and Beyond, B. Donahoe, J. Otto (eds.), New York and Oxford: Berghahn Books, p. 75-96.

Samuels K.

2015 *Heritage as persuasion*, w: *Heritage Keywords: Rhetoric and Redescription in Cultural Heritage*, K. Samuel, R. Trinidad (eds.), Denver: University Press of Colorado, p. 3-28.

Shepherd R.

2016 *Faith in Heritage: Displacement, Development, and Religious Tourism in Contemporary China*, London, New York: Routledge.

2012 *Commodification, Culture and Tourism*, „Tourist Studies”, 2002, vol 2(2), p. 183-201.

Slezkine Y.

1992 *From Savages to Citizens: The Cultural Revolution in the Soviet Far North, 1928-1938* „Slavic Review”, Vol. 51, No. 1, p. 52-76.

1994 *The USSR as a Communal Apartment, or how a Socialist State Promoted Ethnic Particularism*, „Slavic Review”, Vol. 53, No. 2, p. 414-452.

Smith L.

2006 *Uses of Heritage*, London, New York: Routledge.

Smyrski Ł.

2008 *Ajdyn znaczy księżyc. Narody południowej Syberii*, Warszawa: Wydawnictwo DiG.

Sorin-Chaikov N.

2003 *A Social Life of the State in Subarctic Siberia*, Stanford: Stanford University Press.

Todorova M.

1997 *Imagining the Balkans*, New York: Oxford University Press.

Vincent S.

2005 *Indian Givers*, w: *Who Owns the Past? Cultural Policy, Cultural Property, and the Law*, K. Fitz Gibbon (ed.), New Brunswick: Rutgers University Press, p. 33-44.

Zheleznyakov A.

2009 *Subjects of Modern World Arrangement: the Nomadic Mongolia*, „Polis. Political Studies”, No 4, p. 135-148.

Žambalova S.

2004 *Poseleniâ i žyliša*, w: *Burâty*, L. Abaeva, N. Žukovskaâ (red.), Moskva: Nauka, s. 136-150.

SUMMARY

Mongolia and Southeast Siberia have a unique cultural heritage, connected in both historical and contemporary times to the nomadic lifestyle. The region contains a wealth of archaeological sites that bear witness to the many ancient cultures and peoples that have inhabited the region. Local nomadic cultures have moreover been shaped by cultures of its neighbours (Chinese, Tibetan, Manchu) and Russian colonialism. However, it was a challenge to revive cultural heritage after decades of communist forced modernisation. In the present paper, I focus on the notion of material and intangible cultural heritage in post-socialist reality, which generally extends far beyond the limits of the definition adopted by UNESCO. I hold the process of heritage revival as both nation-building and decolonizing.

SŁOWA KLUCZOWE

dziedzictwo kulturowe, postsocjalizm, Syberia, Mongolia

01.3

DZIEDZICTWO KULTUROWE WSI W NORWEGII. SZKIC

Norwegia a Skandynawia

Kraje skandynawskie są często postrzegane jako obszar dość jednolity kulturowo. Istotnie, mają one pewne cechy wspólne: splatające się ze sobą dzieje, języki wywodzące się ze wspólnego, staronordyckiego pnia czy to samo dominujące wyznanie. Kulturowych różnic, zdeterminowanych m.in. przez szeroko rozumiane uwarunkowania geograficzne i historię, jest jednak wśród nich znacznie więcej niż powinowactw. Każdy ze skandynawskich krajów wykształcił kulturę o swoistych cechach i w każdym z nich jej dziedzictwo, zarówno materialne, jak i niematerialne, będzie miało inny charakter. Poniższy esej jest próbą pokazania specyfiki Norwegii, a właściwie jej środkowej i południowej, najbardziej „rolniczej” części, która w dużej mierze zdominowała postrzeganie kultury kraju zarówno wewnątrz, przez samych Norwegów, jak i z zewnątrz.

W największym uproszczeniu można powiedzieć, że Norwegia to na tle Skandynawii kraj najbardziej „chłopski”. Szczegółne uwarunkowania historyczno-geograficzne sprawiły, że nie przeszedł feudalnego etapu rozwoju; niewielki (głównie z powodu niedoboru uprawnej ziemi) stan rycerski w dużej mierze padł tu ofiarą epidemii dżumy w połowie XIV wieku, a peryferyjność

kraju i jego wejście do skierowanej przeciwko ekspansji Hanzy „panskandynawskiej” Unii Kalmarskiej w roku 1397 i brak własnego ośrodka władzy zahamowały rozwój jego państwowości. Norwegia pozostała w ścisłym związku personalnym z Danią nawet wtedy, gdy po wyjściu z unii Szwecji Gustawa Wazy twór ten przestał formalnie istnieć. Od wprowadzenia przez duńskiego króla Chrystiana III luteranizmu jako religii państwowej i likwidacji słabej namiastki norweskiego samorządu w postaci *Riksradet* (Rady Państwa) w roku 1537, a zwłaszcza po wprowadzeniu w Danii monarchii absolutnej w 1660 roku Norwegia stała się niewiele znaczącą, nieco senną duńską prowincją zarządzaną przez duńskiego gubernatora. W roku 1814, w ramach europejskich rozliczeń po wojnach napoleońskich, kraj ten jako łup wojenny przypadł Szwecji i niepodległość uzyskał dopiero w roku 1905.

Po klęsce Napoleona i w konsekwencji także jego sojuszniczki Danii Norwegowie podjęli pierwszą próbę emancypacji, uchwalając konstytucję i wybierając własnego króla. Próba wybicia się na niepodległość spełzała jednak na niczym i po przyłączeniu do Szwecji norweskie elity stopniowo dojrzały do zdefiniowania swojego narodu w opozycji zarówno do duńskiego, jak i szwedzkiego.

„Narodowy przełom” – *det nasjonale gjennombrud*¹

Tą nazwą określono przełom polegający na uświadomieniu sobie własnej narodowej odrębności, który miał miejsce w Norwegii w latach 40. i 50. XIX wieku.

W awangardzie byli tu historycy. Rudolf Keyser (1803–1864), profesor Uniwersytetu w Christianii, forsował teorię, iż Norwegowie pochodzą od plemienia germańskiego, przybyłego ze wschodu przez północ, w odróżnieniu od Duńczyków i Szwedów, przybyłych z południa². Myśl tę podjął jego uczeń Peter Andreas Munch (1810–1863), autor *Det norske Folks Historie*, epokowego dzieła z lat 1851–1863, które przybliżyło Norwegom ich średniowieczne dzieje i uświadomiło, że mieli swój czas niepodległości i wielkości. Ponieważ średniowiecze było jednak zbyt odległe, sięgnięto do tradycji ludowej.

Odwołanie do tradycji ludu nie było to w Europie niczym nowym – impuls „narodowego romantyzmu”, który zapanował w Norwegii w połowie XIX wieku, wyszedł, jak wiadomo, sporo wcześniej z Niemiec i wiązał się z poglądami Johanna Gottfrieda von Herdera, zafascynowanego ludowością i tropiącego w ludowych pieśniach owego „ducha ludu”, *Volksgeist*, prawdziwego wyrazu narodowej tożsamości. Definiując siebie jako naród, Norwegowie odwołali się właśnie do kultury chłopskiej.

„Wiejskość” Norwegii

W kraju nieposiadającym stanu szlacheckiego wolni norwescy chłopcy sami byli właścicielami swojej ziemi, z której wiele po XIV-wiecznej epidemii leżało odłogiem. Stan chłopski z czasem uległ zróżnicowaniu: pod koniec XVI w. wykształcił się podział na warstwę gospodarzy (*husbønder*) i wy-

robników oraz drobnych dzierżawców (*husmenn*). Rolę wiodącą pełnili, oczywiście, gospodarze-właściciele, zwłaszcza ci najbogatsi (*storbønder*, pot. *kakser*). O znaczeniu w Norwegii stanu chłopskiego może świadczyć fakt, że choć w zgromadzeniu, które w roku 1814 uchwaliło obowiązującą do dziś w Norwegii konstytucję, zasiadało tylko około 1/3 gospodarzy (pozostałą część zgromadzenia stanowili urzędnicy i wojskowi), to parlament wybrany 20 lat później (1833) był już zdominowany przez stan chłopski, który miał w nim 45 reprezentantów, podczas gdy stan urzędniczy reprezentowany był przez 35 postów.

Kultura rolna Norwegii zupełnie nie przypomina znanej nam z Polski. Przede wszystkim w kraju tym niewiele jest wsi w naszym rozumieniu: typowa dla bardziej rolniczego południa Norwegii wieś, żyjąca z uprawy roli lub/i hodowli, to luźne skupisko rozrzuconych na sporej nieraz przestrzeni gospodarstw, w dużej mierze samowystarczalnych, położonych często na zboczach wielkich dolin. Warunki klimatyczne i słabo rozwinięta sieć bitych dróg sprawiały, że przez ponad połowę roku doliny te były odcięte od reszty kraju, co nie pozostawało bez wpływu na wykształcenie się tam lokalnych form kultury zarówno materialnej (np. specyficznie zdobionego rękodzieła), jak i niematerialnej (np. dialektów, muzyki czy zwyczajów).

Wspomniana samowystarczalność, a także oddalenie gospodarstw od kościołów zaowocowało już w średniowieczu wykształceniem się pewnego mała znanego w innych częściach Europy zjawiska, takiego jak *primstav*, czyli wieczny kalendarz w postaci listwy-deszczutki ze znakami odpowiadającymi wszystkim dniom roku, w tym „dniami znacznymi” (*merkedager*), opatrzonym np. graficznymi atrybutami świętych. Te obrazkowe kalendarze, bardzo w Norwegii popularne,

1. Autorem określenia był Moltke Moe, pierwszy norweski profesor folklorystyki, syn Jørgena Moe, o którym będzie dalej mowa.
2. Była to tzw. *immigrasjonsteori* („teoria napływowa”) po raz pierwszy wysunięta przez wczesnego, oświeceniowego jeszcze norweskiego historyka Gerharda Schønninga (1722–1780).

pozwalają bez pomocy duchownych czy innych znających pismo osób ustalać np. dni wolne od pracy, a po przejściu kraju na protestantyzm długo jeszcze służyły jako rolnicze almanachy³.

Inną cechą tamtejszej kultury rolnej były położone wyżej w górach „filie” wielkich gospodarstw, zwane *støl* lub *seter*⁴, które służyły do letniego wypasu zwierząt hodowlanych. Wspomnieć tu też trzeba specyficzne umiejętności wymagane przy letnim wypasie, takie jak serowarstwo czy maselnictwo i związane z nimi sprzęty.

Niematerialne dziedzictwo kulturowe wsi w Norwegii

Literatura ustna

Pionierem badań nad *folkeminne*, czyli niematerialnym dziedzictwem kulturowym Norwegii był Andreas Faye (1802–1869), który już w roku 1833 opublikował pierwszy zbiór norweskich podań pt. *Norske Sagn*, ale tymi, którzy wprowadzili folklor „na salony” byli Peter Christen Asbjørnsen (1812–1885) i Jørgen Moe (1813–1882). Zainspirowani dokonaniem Faye’ego, a zwłaszcza braci Grimm, przewędrowali oni południową Norwegię, spisując zachowane w ustnej tradycji baśnie, które następnie wydali w serii zeszytów w latach 1841–1844 jako *Norske folkeeventyr* (tłum. *Norweskie baśnie ludowe*). Moe został potem pastorem (i w końcu biskupem), natomiast Asbjørnsen kontynuował ich wspólne dzieło, wydając w latach 1845–1866 *Norske Huldre-Eventyr og Folke-*

*sagn*⁵, w których oprócz baśni znalazł się szereg podań. Opowieści Asbjørnsena i Moe wydawane są do dziś (w oparciu o zbiór z roku 1870) i cieszą się w Norwegii ogromnym powodzeniem, a spopularyzowane w nich postaci i wyrażenia zyskały sobie stałe obywatelstwo nie tylko w kulturze masowej, ale także w potocznej norweszczyźnie.

Muzyka ludowa

Mniej więcej w tym samym czasie zaczęto sobie zdawać sprawę z odrębności i wartości norweskiej muzyki ludowej. Stało się to głównie za sprawą dwóch ludzi: Olego Bulla (1810–1880) i Ludviga Mathiasa Lindemana (1812–1887). Ole Bull był znanym i cenionym w Europie i Ameryce skrzypkiem-wirtuozem, porównywanym z Nicolo Paganinim. Już w roku 1831 zwrócił on uwagę na ludową odmianę skrzypiec z regionu Hardanger zwaną *hardingfele*, strojoną na 20 różnych sposobów i charakteryzującą się czterema lub pięcioma dodatkowymi współbrzmiającymi (burdonowymi) strunami umieszczonymi pod strunami właściwymi. Usłyszał wtedy *spelemanna* (grajka) z Telemarku Torgeira Augundssona, znanego jako Myllar-guten („Młynarczyk”), wirtuoza gry na tym instrumencie, i zawarł z nim bliższą znajomość. W roku 1848 zagrał na takich skrzypcach dla Związku Studentów w stolicy Norwegii Chrystianii i zachęcony ich pozytywną reakcją zaprosił Augundssona na wspólny koncert, który odbył się w stolicy w styczniu 1849 roku. Rzec można, że w ten sposób muzyka norweskiego ludu po raz pierwszy zabrzmiała w norweskich salonach⁶.

3. Gdzie np. gęś symbolizująca św. Marcina (11 listopada) oznaczała porę na szlachtowanie drobiu, a koło symbolizujące męczeństwo św. Katarzyny reinterpretowano jako kołowrotek, czyli czas, w którym należało zacząć prażyć. Niniejszy autor opisał owe wieczne kalendarze szczegółowo w kilku artykułach traktujących o egzemplarzach dostępnych w polskich zbiorach, np. w języku polskim w *Skandynawskie kalendarze wieczyste w zbiorach Muzeum narodowego w Poznaniu*, „Studia Muzealne” zeszyt 20, Poznań 2013 s. 92–103.

4. Słowa do dziś obecne w norweskiej onomastyce.

5. Dostownie „Baśnie o huldrach i podania ludowe”. Huldry były żeńskimi demonami łączącymi w sobie pewne cechy naszych rusalek i wił.

6. Ponieważ Ole Bull był mentorem dla Edvarda Griega, to jego właśnie wpływu można się doszukać w późniejszych motywach ludowych pobrzmiewających w muzyce wielkiego norweskiego romantyka.

Mniej więcej w tym samym czasie organista L. M. Lindeman zaczął kolekcjonować ludowe pieśni, przyśpiewki (*stev*), utwory muzyczne i tańce, które w latach 1853–67 wydał jako *Ældre og nyere norske Fjeldmelodier* („Starsze i nowsze norweskie melodie górskie”). Zebrał ich w sumie około 600.

Należy tu także wspomnieć pokrewne zjawiska związane z kulturą wspomnianych wyżej letnich wypasów. Wiosenny i jesienny przepęd zwierząt hodowlanych, zbliżony do naszego górskiego redyku, a także dłużące się wypasanie (10–12 tygodni) owocowały kultywowaniem wśród pasterskiej młodzieży odrębnych zjawisk kulturowych, np. w postaci form muzycznych czy wokalnych. Jako przykład można podać dość wymyślne, zróżnicowane śpiewne okrzyki do zwierząt (*lokk*) mające na celu usprawnienie ich przepędów i zwotywania, a także zindywidualizowane zaśpiewy „wywoławcze” (*laling, hauking, hjaling*) używane do komunikacji na odległość między przebywającymi w górach pasterkami. Do kultury letnich wypasów należała też gra na instrumentach takich jak *lur* (trombita) czy *seljefløyte* (wierzbowy fujarka „poprzeczna”).

Język

W Norwegii niezwykle istotnym elementem zwrotu ku kulturze ludowej było zainteresowanie językiem ludu. Wykształceni Norwegowie, czyli stan urzędniczy, mówili wówczas miejscową odmianą języka dawnej metropolii, czyli duńskiego, po duńsku też pisali. Lud mówił zaś dziesiątkami dialektów, których znaczne zróżnicowanie było efektem warunków geograficznych kraju. Już w latach 30. XIX wieku ujawnił się pogląd, najgłośniejszy wyartykułowany przez poetę, dramaturga i publicystę Henrika Wergelanda⁷, że taka sytuacja nie sprzyja konso-

lidacji narodu. W latach 1842–1846 prosty nauczyciel z regionu Sunnmøre Ivar Aasen (1813–1896), dzięki stypendium z Towarzystwa Naukowego w Trondheim, zbadał dialekty zachodniego wybrzeża i częściowo wschodu Norwegii i na ich bazie stworzył sztuczny, „zbiorczy” język zwany *landsmål* („mowa swojska”) jako przeciwwagę do norweskiej duńszczyzny elit, nazywanej *riksmål* („mowa państwowa”)⁸. *Landsmål* doznał się wkrótce własnych form literackich, a pierwszym twórcą, który używał go konsekwentnie, był poeta Aasmund Olavsson Vinje (1818–1870).

Folklor w malarstwie

„Narodowy przełom” pozostawił po sobie ślady nie tylko w literaturze, co oczywiste, ale także w sztuce. Do dziś termin „narodowy romantyzm” jest niekiedy płytko rozumiany i utożsamiany z kierunkiem w malarstwie, reprezentowanym przez inspirowanych przez norweskie motywy pejzażystów i malarzy scen rodzajowych. Za twórcę kierunku uważany jest pejzażysta Iohann Christian Dahl (1788–1857), a w scenach rodzajowych wyspecjalizował się Adolph Tidemand (1814–1876). Obraz tego ostatniego, namalowany w roku 1848 na spółkę z pejzażystą Hansem Gude (1825–1903), noszący tytuł *Brudeferden i Hardanger* („Weselnicy w Hardanger”), do dziś jest ikoną narodowego romantyzmu i symbolem „czystej norweskości”. Przedstawia on fragment fiordu Hardanger otoczonego górkimi szczytami i łódzie z uczestnikami ceremonii zaślubin, z widocznym w oddali drewnianym *stavekirke*, średniowiecznym kościołkiem słupowym. Na pierwszym planie mamy łódź z młodą parą, świadkami (?) i kilkoma osobami towarzyszącymi. Pasażerowie mają na sobie odświętne ludowe ubiory, a pan-

7. Jeden z najwybitniejszych przedstawicieli elit promujących samostanowienie i kulturową odrębność Norwegii.

8. Te dwie odmiany języka nieco wyewoluowały i funkcjonują równolegle do dzisiaj jako *nynorsk* („nowonorweski”) i *bokmål* („mowa książkowa”), mając status równoprawnych języków urzędowych; rozdział między nimi od czasu Aasena nieznacznie się zmniejszył, a wybór odmiany jest często uwarunkowany politycznie.



Fot. 1

na młoda przyodziana jest w szczególnie piękny strój i używaną w tamtych okolicach podczas ślubu koronę. Płynącym przyjemnia podróż *spelemann* grający, oczywiście, na *fele* (fot. 1).

Materialne dziedzictwo kulturowe wsi w Norwegii

Architektura

Na zainteresowanie rodzimymi zabytkami kultury materialnej trzeba było jeszcze poczekać.

O dziwo, pierwszym, który docenił wyjątkowość lokalnej architektury i podjął pewne kroki celem jej zachowania dla potomności, był szwedzko-norweski król Oskar II (1829–1907). To z jego inicjatywy powstał pierwszy na świecie skansen⁹, założony na półwyspie Bygdøy na obrze-

żach Chrystianii w 1881 roku jako *Oscar IIs Samlinger* („Zbiory Oskara II”). Centralnym obiektem był tam średniowieczny kościółek stłupowy, *stavkirke*, przeniesiony z miejscowości Gol leżącej w dolinie Hallingdal.

Bój o uświadomienie społeczeństwu szczególnej wartości *stavkirker*, owych arcydzieł sztuki ciesielskiej i snycerskiej, z których do XIX wieku dotrwało kilkadziesiąt (z liczby ok. 900 w średniowieczu), toczył się wówczas od niemal pół wieku. Jednym z pierwszych, który docenił wagę tych zabytków jako klejnotów narodowej spuścizny kulturowej, był wspomniany wyżej pejzażysta I. C. Dahl. Stał się on też inicjatorem powstania w roku 1844 *Foreningen til norske Fortidsminnesmerkens Bevaring* („Towarzystwa dla Zachowania Norweskich Pomników Przeszłości”). Ponieważ stare budowle masowo po wsiach rozbierano, Towarzystwo zaczęło je odkupywać od lokalnych społeczności i jest formalnym właścicielem

9. Sztokholmskie muzeum na wolnym powietrzu położone w miejscu zwanym *Skansen* („Fort”), które dało nazwę podobnym obiektom m.in. w języku polskim, powstało 10 lat później.



Fot. 2

8 z istniejących dziś 29 kościołów słupowych¹⁰ oraz dwudziestu innych zabytków tradycyjnej architektury (Forset 1994). Dahl przypuszczalnie jako pierwszy dostrzegł maistrię w średniowiecznej snycerce zachowanej w roślinnych i zoomorficznych motywach zdobiących portale i kapitele kolumn średniowiecznych kościółków¹¹. Kościółek słupowy przeniesiony z Garmo (dolina Gudbrandsdalen) stanowi atrakcję kolejnego skansenu w Norwegii, Maihaugen w Lillehammer. Podstawą kolekcji otwartego w roku 1904 muzeum, zawierającego także znaczną ilość artefaktów związanych z gospodarstwem i rzemiosłem, były *De Sandvigske Samlinger* („Zbiory Sandvigo-we”), własność dentysty Andersa Sandviga, który od roku 1887 skupował wyroby ludowe i budowle z Gudbrandsdalen. Poza kościołami słupowymi największą ozdobą obu tych wielkich skansenów są budowle typu

loft (lamus/spichlerz) lub mniejszy *stabbur* (spichlerzyk), perły tradycyjnej norweskiej sztuki ciesielskiej. Loft charakteryzuje się tym, że parterowa część, magazynowa, zbudowana jest w technice *laft* (wieńcowej), a piętro, zawierające ganek i reprezentacyjną izdebkę służącą niegdyś nowożeńcom lub gościom – w technice *stav*, opracowanej jeszcze przez średniowiecznych cieśli na potrzeby wspomnianego budownictwa sakralnego. W konstrukcji tej w masywny, ramowy szkielet wsuwa się pionowe deski ścian (fot. 2). *Stabbur* bywał pomniejszoną, jednokondygnacyjną wersją *loftu* służącą jako magazyn żywności.

Strój ludowy

Mniej więcej w tym samym czasie (a mówimy tu o szczególnym momencie odzyskiwania przez Norwegię niepodległości) wzrosło zainteresowanie strojami ludowymi (*folke-drakter*); kluczową postacią była tu poetka, powieściopisarka i animatorka kultury Hul-

10. Z których jeden, tzw. „świątynia Wang” wskutek splotu szczególnych okoliczności znalazł się w Polsce, w Karpaczu Górnym. Niniejszy autor opisał wszystkie te kościółki w: *Stavkirker. Norweskie kościoły słupowe. The Stave Churches of Norway*, MNG, Gdańsk 2015, ss. 351.

11. Głównie ze względu na unikatową ornamentykę najstarszy z tych kościółków, Urnes, znajduje się na Liście Światowego Dziedzictwa UNESCO.



Fot. 3

da Garborg (1862–1934), żona pisarza Arne Garborga (1851–1924), konsekwentnie piszącego w języku *landsmål*. Hulda Garborg propagowała tradycyjne miejscowe tańce¹², a ponieważ uważała, że powinny być wykonywane w dawnych strojach ludowych, stała się ich gorącą orędowniczką. Stroje ludowe w Norwegii odzwierciedlały modę Europy Północnej z przełomu XVIII i XIX wieku – z sięgającymi pod kolano pludrami u mężczyzn i długimi spódnicami z zapaską u kobiet¹³. Co ciekawe, przypuszczalnie pierwszym artystą, który docenił ich estetyczne walory nie był Norweg, a Duńczyk, nauczyciel wspomnianego wyżej Hansa Gude – Johannes Flintoe (fot. 3).

Kultura ludowa w dzisiejszej Norwegii

Hulda Garborg odniosła ogromny sukces: stylizowane na ludowe, kosztowne stroje znane pod nazwą *bunader* używane są dziś przez Norweżki w dziesiątkach lokalnych odmian jako strój uroczysty, chętnie wkładany z okazji ślubów, chrzcin, a nawet świąt państwowych¹⁴. Przy takich okazjach często się słyszy rozmowy na temat miejsca pochodzenia poszczególnych *bunadów*. Swego czasu, bawiąc na festiwalu w Maihaugen, autor miał okazję być świadkiem konkursu z nagrodami, w którym publiczność miała za zadanie zgadnąć proveniencję prezentowanych na scenie rzadkich odmian ludo-

12. Norweskie tańce ludowe, funkcjonujące pod zbiorczą nazwą *gammeldans* („dawny taniec”) lub *runddans* („taniec w kółku”), to m.in. rodzime wersje różnych tańców europejskich, o czym świadczą ich nazwy: *vals*, *mazurka* czy *polka*. Nawet popularny w Norwegii taniec parami znany jako *reinlander* nie ma nic wspólnego z „krajem renów”, a zaimportowany został z Nadrenii (niem. *Rheinland*). Oprócz tego istnieje szereg tańców „indywidualnych” (*lausdans*), tańczonych przez mężczyzn, takich jak *halling* pochodzący z doliny Hallingdal.

13. Absolutnym wyjątkiem był strój z oddalonej od innych doliny Setesdal, gdzie spódnica była krótka i rozkloszowana, a mężczyźni nosili szerokie, ciężkie spodnie typu „ogrodniczkę”.

14. Rolę Huldy Garborg w rozpropagowaniu strojów ludowych w Norwegii można być może porównać z rolą Waltera Scotta w rozpropagowaniu klanowych tartanów w Szkocji. W tym sensie współczesne *bunader* noszą cechy hobsbawmowskiej *invented tradition*.

wych strojów¹⁵. Co ciekawe, *bunadów* używają także młode dziewczęta; często są one odziedziczone po babkach, co jest możliwe dzięki przechowywaniu strojów z ogromnym pietyzmem, a także dbałości o solidność ich wykonania. Należy tu dodać, że do dziś szyje się je wyłącznie z włókien naturalnych¹⁶. Odpowiedniki męskie *bunadów* są dalece mniej popularne.

Także kulturowanie dialektów jest wyrazem dumy z wiejskiego pochodzenia i lokalnego patriotyzmu, co ciekawe, także u tych Norwegów, którzy już dawno przenieśli się do miast. Jeszcze nie tak dawno temu zdarzało się, że przybysze z prowincji próbowali naśladować mowę „miastowych”, co bywało obiektem kpin. Obecnie nawet politycy używają swego macierzystego dialektu w wystąpieniach publicznych, i uważane to jest za całkowicie naturalne.

Stroje ludowe i dialekty nie są jedynymi przykładami skrzętnego kulturowania wiejskich tradycji w Norwegii. W kraju tym, także w miastach, istnieją dziesiątki zespołów (*leikarringar, folkedanslag*) uprawiających tańce ludowe¹⁷; lutnicy wciąż wykonują nowe egzemplarze *hardingfele*, przy czym organizowane są festiwale i konkursy gry na tym i innych tradycyjnych instrumentach, takich jak *langeleik* (rodzaj podłużnej cytry). Żyje i ma się dobrze *husflid*, czyli wszelkie ludowe rękodzieło, takie jak garncarstwo, tkactwo (gdzie często używa się wyłącznie wełny barwionej naturalnie), snycerka czy związane z nią *rosemaling*, czyli występujące w różnych lokalnych wariantach charakterystycz-

ne floralne motywy, zdobiące malowane wyroby z drewna, zarówno duże, np. meble, jak i małe, np. różnego rodzaju naczynia¹⁸.

Wyroby tradycyjnego rękodzieła sprzedawane są w 35 sklepach sieci Husfliden, będącej odpowiednikiem polskiej Cepelii. Wciąż niezmiernie popularne są wyroby wełniane z tradycyjnymi wzorami, takimi jak *lus* (dosł. wszy), czyli regularnie rozmieszczone, kontrastujące cętki zdobiące duże płaszczyzny swetrów zwanych od nich *lusekofter*, czy też *Selburoser* (róże z Selbu), ośmiokątne gwiazdki na planie greckiego krzyża zdobiące także mniejsze wyroby, jak rękawice czy czapki. Mimo że sklepy sieci Husfliden starają się trzymać wysoki poziom wykonania swojej oferty, nie mają jednak na swoje wzory monopolu, stąd norweskie wyroby „ludowe” nieuchronnie podlegają komercjalizacji i np. *lusekofter* są dostępne w tanich, wykonanych w Azji maszynowo wersjach przeznaczonych dla mniej zasobnych turystów.

Pokazy rękodzieła są stałym elementem działalności opisanych wyżej muzeów na wolnym powietrzu; należy tu jednak wspomnieć, że poza dużymi istnieją w Norwegii dziesiątki małych, lokalnych skansenów. W większości z nich zobaczymy przykłady wspomnianych wcześniej spichlerzy. Urok tej budowli jest przez Norwegów doceniany, czego wyrazem są jej miniatury, do dziś zdobiące norweskie ogródki.

Powyższe kompendium absolutnie nie wyczerpuje tematu „Norwegia a spuścizna kul-

15. Naukowe badania nad dawnymi i obecnymi ubiorami tego typu prowadzi obecnie NBF – Norsk institutt for bunad og folkedrakt (Norweski Instytut Bunadu i Stroju Ludowego).

16. Co ciekawe, największy w Norwegii dostawca *bunadów* szyje je aktualnie... w Polsce, ale z tradycyjnych norweskich materiałów, i choć hafty dodawane są w Chinach, surowa norweska kontrola jakości bardzo dba o to, by wszystko w 100% zgadzało się z wzornikami.

17. Rekord w liczbie takich zespołów dzierży fylke (odpowiednik naszego województwa) Akershus, gdzie zarejestrowanych jest ich 57: http://www.folkedans.com/folkedans/folkedans_leikarringar.htm: 06.04.2017.

18. W Norwegii zdobienia te uchodzą za oryginalny, czysto norweski wkład w światową ornamentykę, ale występujący w nich stale motyw *rocaille* wyraźnie wskazuje na rokokową proveniencję i sugeruje, że pierwowzory zostały przez ludowych artystów niegdyś podpatrzone w bogatych wnętrzach nielicznych w Norwegii dworów. Styl ten kwitł w latach 1740–1860, choć innego rodzaju motywy kwiatowe występowały w norweskim zdobnictwie już wcześniej.

turowa wsi”. Nie tylko dlatego, że jest bardzo ogólnikowe, ale także dlatego, że w zasadzie dotyczy południowej, „rolniczej” części kraju. Trzeba bowiem pamiętać, że Norwegia to także ponad 2,5 tys. km wybrzeża (z fiordami i zatokami licząc, niemal 30 tys.) i bogata kultura związana z morzem i rybo-

łówstwem¹⁹. I nie zapominać o mniejszości etnicznej w postaci ok. 20 000 Lapończyków (choć politycznie poprawniej będzie powiedzieć „Saamów”) z ich przebogata kulturą całkowicie odmienną od opisanej powyżej.

BIBLIOGRAFIA

Forseth T. (red.)

1994 *En reise gjennom norsk byggekunst. Fortidsminneforeningens eiendommer gjennom 150 år.* Oslo.

Hobsbawm E., Ranger T. (red.)

1992 *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

Lange T. W.

2013 *Skandynawskie kalendarze wieczyste w zbiorach Muzeum narodowego w Poznaniu*, „Studia Muzealne” zeszyt XX, Poznań.

2015 *Stavkirker. Norweskie kościoły słupowe. The Stave Churches of Norway*, MNG Gdańsk.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Folkedans http://www.folkedans.com/folkedans/folkedans_leikarringar.htm: 06.04.2017.

Norges biografisk leksikon, <https://nbl.snl.no>: 06.04.2017.

Store norske leksikon, <https://snl.no>: 06.04.2017.

UNESCO List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, <https://ich.unesco.org/en/lists>: 06.04.2017.

SUMMARY

The essay is an attempt at presenting the rural roots of Norway's cultural heritage against the historical background of the rise of modern Norway, particularly after “the national breakthrough”, i.e. the emergence of national identity prior to obtaining independence by the country. Various aspects of both the intangible and the material cultural heritage are covered, such as oral traditions, music, language, architecture, ornaments, and traditional garments. The final part of the essay presents the impact of rural traditions on contemporary Norway.

SŁOWA KLUCZOWE

Norwegia, dziedzictwo kulturowe, kultura materialna, kultura niematerialna

19. Znamienne jest to, że jedyną norweską pozycją na „Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego” (*Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity*) UNESCO są tradycje związane z budową i użytkowaniem łodzi *Oselvar* – typu łodzi o poszyciu zakładkowym (klinkierowym), używanej w Norwegii jeszcze przed czasami wikingów.

01.4

DZIEDZICTWO TRADYCJI MUZYCZNYCH W BUŁGARII – ŚWIADOMOŚĆ I PRAKTYKA

Bułgaria znana jest ze swych niezwykle bogatych i różnorodnych tradycji kulturowych. Wiąże się to z tyleż burzliwymi, co barwnymi dziejami tej części Europy. W bułgarskiej kulturze do dziś pobrzmiwają echa najdawniejszych epok, sięgających czasów starożytnych Traków i Protobułgarów. Znajdująca się w granicach Bułgarii Tracja jest też ojczyzną Orfeusza, mitycznego bohatera – poety, śpiewaka, którego niezwykle głośno oddziaływać miał w cudowny sposób na ludzi i przyrodę. Owe najdawniejsze wątki i mityczne skojarzenia chętnie przywoływane są w kontekście tradycyjnego śpiewu bułgarskiego – postrzeganego zarówno jako fenomen estetyczno-brzmieniowy (stąd ogromna popularność na świecie chórów bułgarskich), jak też jako siła sprawcza dawnych obrzędów ludowych.

Zamiłowanie Bułgarów do własnej tradycji ludowej jest rzeczą znaną i wielokrotnie podkreślaną przez badaczy różnych dyscyplin naukowych oraz osób działających w obszarze kultury tradycyjnej i jej ochrony (Czekanowska 1995: 413). „Ludowe” oznacza w Bułgarii „narodowe”, co przejawia się niemal w każdej dziedzinie kultury i sztuki (także rozrywkowej). Tradycje kulturowe w Bułgarii, podobnie jak wszelkie tradycje, nie są wolne od przeobrażeń i zaniku. W dużo większym stopniu jednak, niż cho-

ciażby w Polsce, prezentują dziś swoje najdawniejsze formy – często w postaci reliktowej, a wciąż żywej (Kaufman D., Pejczewa 2004: 42). Niektóre z tradycji, szczególnie te o znamionach etnicznej czy religijnej „inności”, odradzają się po latach ich tłumienia z powodów politycznych i społecznych – dotyczy to przede wszystkim wspólnot muzulmańskich (przede wszystkim Pomaków), katolickich (w tym Bułgarów Banackich), greckich (m.in. Karakaczan), żydowskich, armeńskich, cygańskich i in.

Bułgarzy w sposób zdecydowany traktują tradycyjne ludowe zwyczaje, obrzędowość, muzykę i taniec jako identyfikację swojej tożsamości narodowej. „Dla Bułgara pieśni i muzyka są synonimem rzeczy najważniejszych – uosobieniem ojczyzny, rodziny, najbliższych, domu rodzinnego, historycznej przeszłości” (Petrow 1981: 19). Wiąże się to z odmienną niż np. w Polsce historią bułgarskiego społeczeństwa i narodu. Jak wiadomo, Bułgaria pozostawała pod panowaniem osmańskim ponad pięć wieków (1396-1878), ale to dwa pierwsze stulecia przesądziły o upadku jej kultury, która w wiekach średnich stała na bardzo wysokim poziomie pod względem piśmiennictwa, sztuki i muzyki. To Bułgaria – szczególnie w okresie działalności świętych apostołów Cyryla i Metodego – była przecież kolebką

kultury słowiańskiego prawosławia. Tu najwcześniej rozwinęła się cerkiewna muzyka liturgiczna, której świadectwem jest m.in. najstarszy w Europie zabytek muzyki chrześcijańskiej, w postaci tzw. płyty ceramicznej z Presławia¹, zawierającej *prokeimena* (Har'kov 2015: 84-90, Petrow 1981: 20). Charakterystyczny w tamtym okresie styl śpiewu liturgicznego, tzw. „*болгарскии поеве*” („*bułgarskiej rospew*”), rozprzestrzenił się na północ i zachód Europy, kształtując w ogromnym stopniu muzyczną kulturę Prawosławia Ukrainy i Rosji, a także Gruzji. Dokonania muzyczne w okresie Pierwszego Państwa Bułgarskiego (681-1081) ukształtowały się w najbardziej w znaczących ośrodkach, przede wszystkim we wspomnianym Presławiu i Ohrydzie (dzisiejsza Macedonia), jak również w klasztorach – Rylskim (u stóp góry Riła w Bułgarii), Zoografskim (w Autonomicznej Republice Góry Athos na Półwyspie Chalkidiki w Grecji) i innych. W okresie Drugiego Państwa Bułgarskiego (1186-1386) rozwinęły się dodatkowo nowe ośrodki kultury, jak Wielkie Tyrnowo (ówczesna stolica) i monastery – Baczkowki, Trojanski (Bułgaria), Osogowski (Macedonia) i pomniejsze. W tym okresie tworzył znany z nazwiska bułgarski kompozytor Joan Kuzel (1280–1366), który zastąpił jako reformator cerkiewnego śpiewu liturgicznego. Bułgarska kultura muzyczna tamtego okresu skutecznie przeciwstawiała się unifikującemu oddziaływaniu chóru bizantyjskiego, zachowując słowiańskie formuły melodyczne i wywierając duży wpływ na śpiew cerkiewny m.in. szkoły kijowskiej (Popowa 2001: 129). Zawirowania historyczne spowodowały niestety wstrzymanie procesu rozwoju kultury (w tym muzyki) o wysokim poziomie profesjonalności, posiadającej ogromny potencjał twórczy.

Bułgarzy – co godne podziwu i warte podkreślenia – pomimo wszystko zachowali swoją tożsamość i nie poddali się całkowitej osmanizacji. Sprawiała to właśnie kultura ludowa, która dość swobodnie rozwijała się w odciętych od głównych ośrodków miejskich małych, przeważnie górskich, wiejskich osadach. Ludność bułgarska została przez otomańskiego okupanta właściwie całkowicie zepchnięta na tereny wiejskie, a rody bojarskie i arystokracja zdegradowane lub poddane eksterminacji, sturczeniu, czy też zhellenizowaniu. Fakt ten odbił się na charakterze społeczeństwa i jego kultury. Uczni bułgarscy są zgodni co do faktu ciągłości trwania kultury chłopskiej przez wieki panowania osmańskiego – zarówno w sferze obrzędowości dorocznej, jak i rodzinnej (znakomity przykład to wesele). Istnieje wiele przekazów i opisów dotyczących zwyczajów ludowych praktykowanych przez ludność bułgarską, jak również i innych nacji, w dobie panowania Imperium Osmańskiego. Opisy ludowego tańca i śpiewu Bułgarów odnaleźć można w pismach XVIII- i XIX-wiecznych podróżników, misjonarzy i dyplomatów odwiedzających ówczesne Bałkany.

Pierwszą etnograficzną mapę „tureckiej Europy” (1849), ale też między innymi szczegółowe opisy tańca zwanego *ръченица* (raczenica) zostawił francuski uczone Ami Boue (1794-1881) w *La Turquie d'Europe II* z 1840 roku (s. 116), nazywając go tańcem „ho-ho-ho”, ze względu na głośne gardłowe okrzyki (Kaçarova 1977: 46). Boue opisuje także sytuacje i konteksty ludowego śpiewu i tańca – pisze m.in., że w okolicy miasteczka Trăn widział „około sześćdziesięciu osób (mężczyzn, kobiet i dzieci), których okrucieństwa tureckie zmusiły do opuszczenia rodzinnych wsi, jak pod miasteczkiem na łące tańczyli i śpiewali pieśni ludo-

1. Fragment ceramicznej płyty pochodzi z przełomu IX i X wieku i został znaleziony w pobliżu tzw. Okrągłej lub Złotej Katedry w (Wielkim) Presławiu, który w latach 893-972 pełnił rolę stolicy Cesarstwa Bułgarii. Znajduje się on obecnie w Narodowym Muzeum Archeologicznym w Sofii. Wielki Presław słynął ze swojej ceramiki, której używano jako materiału w architekturze, sztuce (pisano na niej ikony) i literaturze.

we”. Spotkał również żniwiarki wykonujące obrzędowe pieśni (Lada Stančeva-Brašovnova 1968: 41). Także Felix Kanitz zostawił interesującą dokumentację m.in. strojów, architektury i życia codziennego oraz nadmieniał o tańcach bułgarskich. Pisał m.in. o solowym tańcu żeńskim „w rodzaju poloneza”, czy też o niezachowanym już „tańcu niedźwiedzim”, który nazwał raczenicą (Kanitz 1879: 238). Szczegółowe i liczne opisy zwyczajów zawierają listy misjonarzy katolickich do Congregatio de Propaganda Fide w Rzymie (Grozdev 2012).

Dobri Christow – ojciec bułgarskiej muzykologii i folklorystyki, jeden z najznamienszych kompozytorów bułgarskich okresu Odradzenia Narodowego i twórca nowożytnej muzycznej kultury bułgarskiej – twierdził, iż paradoksalnie długoletnia niewola turecka przyczyniła się do zachowania żywotności najdawniejszych przejawów tradycyjnej muzyki Bułgarów i jej wysokiego rozwoju. Z tego też powodu to właśnie kultura ludowa stała się kanwą, na której zbudowano w Bułgarii kulturę narodową.

Powyższe informacje wydają się niezbędne do zrozumienia społecznej ważności i istoty tak pieczołowitej dbałości o własne tradycje muzyczne przez współczesnych Bułgarów, co systemowe działania w obszarze ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego zdają się tylko potwierdzać.

Kultura muzyczna w Bułgarii podlega, podobnie jak w Polsce, regionalizacji. Każdy z regionów i etnomuzycznych enklaw ma swoją specyfikę². Mapę muzycznej kultury dzieli się w Bułgarii najczęściej na sześć lub jedenaście regionów, są to: środkowo-zachodnia Bułgaria (Szopłuk), Pazardżik-Ichtiman, Pirin, Welingrad, północno-za-

chodnia Bułgaria, Rodopy, Tracja, Strandża, Średniogórze (Zadunajskie), północno-wschodnia i północno-środkowa Bułgaria oraz Dobrudża (Lidia Litova-Nikolova 2004, *Музикалнофолклорните диалекти...* 2015, Krotev 2015). Każdy badacz wie jednak, jak trudno wyznaczyć ostre granice tych regionów i jak bardzo są one wewnętrznie zróżnicowane. Istnieją niemniej pewne cechy wspólne dla całej muzycznej tradycji bułgarskiej, które czynią ją rozpoznawalną spośród innych tradycji bałkańskiego, śródziemnomorskiego, ale też orientalnego kręgu kulturowego. Są też takie tradycje, których wyjątkowość, a przede wszystkim utrwalenie w kulturze społecznej lub narodowej jest na tyle silne, iż stają się wręcz emblematyczne dla kultury jako pewnego ogółu.

Bułgaria, podobnie jak Polska, przyjęła oficjalnie założenia Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Dokument został ratyfikowany przez Bułgarskie Zgromadzenie Narodowe 10 czerwca 2006 roku (5 lat wcześniej niż w Polsce). Ścisła współpraca instytucji państwowych (przede wszystkim Ministerstwa Kultury), badaczy i ekspertów, odpowiedzialnych za tworzenie przepisów legislacyjnych dotyczących ochrony tradycyjnej kultury, z przedstawicielami lokalnych ośrodków kultury tak zwany *czitaliszt*³, ale także – godna pozazdroszczenia – żywotność kultury tradycyjnej, wpłynęły na fakt, iż Bułgaria jako pierwsza w Europie i jedna z pierwszych na świecie stworzyła krajową inwentaryzację swojego niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Mila Santova 2016: 340). Ministerstwo rozesało ponad 3000 ankiet przygotowanych przez szerokie grono eksperckie, które na-

2. Pierwszego zdefiniowanego podziału na muzyczne dialekty dokonał bułgarski folklorysta Wasil Stoin (1880–1938). Swoją koncepcję regionów etnomuzycznych Bułgarii wyłożył we wstępie do monumentalnego dzieła, zawierającego źródłowy materiał pieśniowy, zatytułowanego *Народни песни от Тимок до Вита* (*Narodni pesni ot Timok do Vita*) z 1928 roku (s. V–VI).
3. *Czitaliszte* (czytelnia), jako lokalne centrum kultury funkcjonuje w Bułgarii od 1865 roku (pierwsza taka instytucja powstała w Swisztow). Na poziomie lokalnym *czitaliszta* (plur.) pełnią bardzo istotną funkcję w przekazywaniu i pielęgnowaniu tradycji. Ośrodki te, jako szczególnie ważne dla tradycyjnej bułgarskiej kultury narodowej, zostały rekomendowane na światową listę dobrych praktyk niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

stępnie zostały opracowane, aby stanowić podstawę do stworzenia rejestru. Odbywające się w Sofii dwie krajowe konferencje, dotyczące ochrony i promocji niematerialnego dziedzictwa kulturowego (bulg. *нематериално културно наследство*), były praktycznym opracowywaniem, konsultowaniem i korygowaniem kolejnych wariantów rejestru. Jest on dostępny na stronie bułgarskiego Ministerstwa Kultury od czasu wydania urzędowego rozporządzenia w tej sprawie (18.05.2013). Tworząc rejestr krajowy, wzięto pod uwagę tradycje zarówno wiejskie, jak i miejskie, a jednym z najważniejszych warunków było nieprzerwane kultywowanie danej tradycji przez co najmniej 50 lat.

Światowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO zawiera obecnie pięć wpisów dotyczących tradycyjnych przejawów kultury bułgarskiej⁴. Jako pierwsza, w 2005 roku, została wpisana tradycyjna wielogłosowość wokalna, z elementami obrzędowości i tańca, reprezentowana przez trzypokoleniową żeńską grupę ze wsi Bistrica w okręgu Kiustendil w regionie szopskim⁵.

Tradycyjny śpiew bułgarski jest z reguły jednogłosowy i na tym tle wyróżniają się niektóre z regionów, w których dominuje bardzo charakterystyczny, oparty na burdonie wielogłos (najczęściej dwugłos), o archaicznym cechach wykonawczych i strukturalno-muzycznych. Jest to przede wszystkim śpiew szopski, graowski i piriński, a także szczególnie wyjątkowy wielogłos ze wsi Nedelino w Rodopach – „wyspa dwugłosu w morzu jednogłosowości rodopskiego folkloru” (Kaufman 1954; Bratanowa 2001), fenomen rekomendowany obecnie do wpisania na listę światową. Specyfiką muzycz-

no-wykonawczą bułgarskiej diafonii wokalne (przede wszystkim kobiecej) jest nagromadzenie wertykalnych współbrzmień sekundowych, percypowanych przez wykonawców jako konsonanse – odmiennie niż jest to przyjęte i pojmowane w muzyce Europy Zachodniej (Muszkalska 1999: 16, 31-32; Grozdew 2003: 145-146).

Jednym z najbardziej charakterystycznych i tajemniczych przejawów bułgarskiej obrzędowości ludowej jest rytuał zwany *нестинарство* (nestinarstwo), obchodzony w rejonie Strandży w południowo-wschodniej Bułgarii (Фол, Нейкова 2000; *Нестинарството* 2005). Związany jest z kalendarzowymi obchodami (21 maja lub 3 czerwca) ku czci świętych prawosławnych – cesarza Konstantyna (ok. 280–337) i jego matki Heleny (Eleny) „Równej Apostołom” (ok. 248–250 do ok. 328–330). Owiany mistycyzmem transowy taniec *nestinarów* i *nestinarek* z ikonami na rozżarzonych węglach, któremu towarzyszą przenikliwe dźwięki „świętego bębna” i *gajdy* (dud), jest kulminacją kilkudniowej celebracji. W czasie święta odbywają się dwie uroczyste procesje do studni poświęconych czczonym świętym. Z rytuałem *nestinarstwa* wiąże się wierzenie w ochronę przed gradobiciem, którą mają zapewnić święci Konstantyn i Helena. Obrzędy te wpisano na listę światowego dziedzictwa niematerialnego w roku 2009.

W 2014 roku na światową listę wpisana została także rękodzielnicza tradycja tkania kilimów ze słynnego miasta Cziprowci⁶. Tradycja tkacka sięga tam XVIII wieku i trwa nieprzerwanie. Kilimy, najczęściej dywany, charakteryzują się geometrycznym, barwnym wzornictwem. Istnieje obecnie dwadzieścia siedem tradycyjnych wzorów.

4. <https://ich.unesco.org/en/lists?display=default&text=&inscription=0&country=00035&multinational=3&type=0&domain=0&display=1=inscriptionID#tabs>: 11.09.2017.

5. <https://ich.unesco.org/en/RL/bistritsa-babi-archaic-polyphony-dances-and-rituals-from-the-shoplounk-region-00095>: 11.09.2017.

6. <https://ich.unesco.org/en/RL/the-tradition-of-carpet-making-in-chiprovtsi-00965>: 11.09.2017. W mieście tym, w 1688 roku, wybuchło pierwsze antytureckie powstanie, któremu przewodził katolicki arcybiskup Peter Parczewicz (ok. 1612–1674) – bułgarski dyplomata i uczonec, austriacki baron, pochodzący z arystokratycznej chorwackiej rodziny.

Dużą żywotność, zapewne ze względu na bardzo atrakcyjne formy, zachowują wciąż zwyczaje i obrzędy zimowe w Bułgarii, szczególnie te związane z kołędowaniem i maskaradą (Grozdev 2014; *Маскарадът...* 2000). W Bułgarii tradycyjnie kołędowali i przebierali się niegdyś dojrzały mężczyźni, co miało ścisły związek z kultem płodności i męską funkcją inicjującą życie. Obecnie kołędują najczęściej młodzi mężczyźni i chłopcy, a także zdarza się, że i młode dziewczyny. Pochody i zabawy kołędników i przebierańców, nazywanych *коледари* (koledari), *сурвакари* (surwakari) i *кукери* (kukeri)⁷, odbywają się w różnych zimowych momentach: podczas *Коледа* (Bożego Narodzenia), w pierwszy dzień Nowego Roku (*Василиовден*), a częściej w jego wigilię i wówczas łączą się z obrzędem zwanym *сурваки* (surwaki) lub *сурова*, bądź też w czasie przechodzenia z czasu zimowego na wiosenny, z karnawału do czasu postu, w tzw. *заговежни* (zagowezni) – przed 1 marca, czyli w okolicach starożytnego początku roku, a także początku roku agrarnego. *Surwaki*, *surwakane*, *surowa*, to zwyczaj w formie i wymowie zbliżony do kołędowania bożonarodzeniowego, niosący życzenia urodzaju, dobrobytu, płodności, szczęścia itp. Charakterystycznym atrybutem *surwakarów* są przystrojone gałązki (*surowaczki*). W 2015 roku noworoczne obrzędy (*surowa*) z regionu Pernik zostały wpisane na światową listę niematerialnego dziedzictwa UNESCO.

Gremialną reprezentację regionalnych i lokalnych tradycji, w najprzeróżniejszych odstonach i przejawach, obserwować można podczas największego bułgarskiego fe-

stiwalu folkloru, w historycznym mieście -skansenie – Kopriwsticy⁸ u stóp Bałkanu. Narodowy Festiwal Twórczości Ludowej (Национален събор на народното творчество) odbywa się co pięć lat od 1965 roku⁹. Obecnie przeglądy konkursowe odbywają się przez trzy dni równoległe na siedmiu oficjalnych scenach rozłożonych na malowniczych połoninach w otwartej przestrzeni i otoczeniu przyrody. Oprócz przesłuchań konkursowych w mieście odbywa się szereg imprez towarzyszących – warsztatów, koncertów, wystaw, projekcji filmowych, a także spontanicznych zabaw tanecznych na ulicach, placach, w karczmach i domach prywatnych. Całe miasto żyje świętem i tradycją dzień i noc. Festiwal (събор) w Kopriwsticy zarekomendowano jako przejaw „dobrej praktyki” i w 2016 roku wpisano do światowego rejestru dobrych praktyk w ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Pośród inicjatyw, mających na celu ochronę i promocję tradycyjnych form folkloru w Bułgarii, szczególnie nacisk położony jest na program *Living Human Treasures* (tj. Żyjące Skarby Kultury), którego idee podjęte zostały przez Bułgarów już 1964 roku. Projekt pod egidą UNESCO prowadzony jest przez Ministerstwo Kultury we współpracy z Instytutem Folkloru Bułgarskiej Akademii Nauk od 2001 roku (*Живи човешки съкровища – България* 2004). Drugi ważny program o charakterze edukacyjnym, zapoczątkowany w 2006 roku, to *Културни коридори на Югоизточна Европа* (tj. Szlaki Kulturowe Europy Południowo-Wschodniej)¹⁰.

7. Różnorodność *kukerskich* zwyczajów, których nieodłącznym atrybutem są zoomorficzne i antropomorficzne maski, oddana jest m.in. w terminologii, która pośrednio wskazuje także na ich proveniencję. Oprócz popularnej w całej Bułgarii nazwy *кукери* i form z nią pokrewnych (takich jak: *кукове*, *куците*) funkcjonują także: *бабугери*, *маскари*, *дракуси*, *бабушари*, *дедици*, *джамалари*, *камилла*, *брезая* (z rum.), *мошуле*, *мошулаци* (z rum.), *старци*, *преправени*.

8. Kopriwstica jest niezwykle malowniczym miastem z całkowicie zachowaną historyczną zabudową, typową dla tzw. stylu odrodzeniowego. Jest też miejscem istotnym dla Bułgarów ze względu na fakt, iż to tutaj rozpoczęło się największe antytureckie powstanie kwietniowe w 1876 roku.

9. <http://www.saboribg.com/koprivshtica/?act=content&rec=1751>: 11.09.2017.

10. <https://seecorridors.eu>: 11.09.2017.

Kończąc ten krótki przegląd, warto przytoczyć jeszcze jedno ciekawe zjawisko, które może stanowić w pewnym zakresie analogię do popularności muzyki tradycyjnej i tańca w dużych ośrodkach miejskich w Polsce. Po reformacji ustrojowej w 1989 roku, podobnie jak w Polsce, szukano w Bułgarii alternatywy estetycznej dla zorganizowanych i sterowanych przez państwo zespołów folklorystycznych. Umiłowanie przez Bułgarów spontanicznego i wspólnotowego doświadczania własnego tańca i muzyki znów dało o sobie znać. Od roku 2005 ogromną popularnością w społecznościach miejskich zaczęły cieszyć się kluby taneczne, prowadzone często przez byłych tancerzy i instruktorów państwowych zespołów pieśni i tańca, choreografów po uczelniach wyższych w Sofii i Płowdiwie. Znaleźli oni sposób zarówno na samorealizację, jak też na praktyczne wykorzystanie swoich umiejętności w dalszym przekazie tańca tradycyjnego (Иванова-Найберг 2011; Graczkowa 2011). Każde miasto w Bułgarii ma obecnie swoje kluby i filie tychże klubów, których w całym kraju istnieją już setki. Grupy taneczne tworzone są zarówno przy instytucjach kultury i placówkach oświatowych, jak też lokują się w miejscach zarządzanych i sponsorowanych prywatnie. Swego rodzaju modą stały się popisy taneczne

podczas wielkich uroczystości rodzinnych, a w szczególności wesel – choć warto podkreślić, że podstawowe kroki tradycyjnego *prawo horo* potrafi w Bułgarii zatańczyć każdy.

Nie będzie chyba nadużyciem stwierdzenie, że istnienie i funkcjonowanie muzycznego dziedzictwa kulturowego w Bułgarii jest niemal modelowe, jeśli chodzi o jego różnorodność i wielonurtowość. Jest w nim miejsce na spontaniczne i samorzutne praktykowanie tradycji *in situ* – w rodzinach, społecznościach wiejskich czy indywidualnie, na niezwykle bogatą ofertę zorganizowanych form sceniczno-festiwalowych wydarzeń, na edukację – zarówno formalną, jak i nieformalną, na obecność w mediach państwowych i lokalnych (istnieje w bułgarskiej telewizji kilka kanałów dedykowanych wyłącznie muzyce ludowej), a także na szeroką inspirację tradycjami w dziedzinie muzyki klasycznej, jazzowej, biesiadnej, klubowej itd. Wydaje się też, że elementy tradycji muzycznych o znamionach reliktowych, które w przekazie pokoleniowym nie występują już samorzutnie, mają mimo wszystko trwałe zabezpieczenie w postaci formalnej praktyki świadomego nauczania w szkolnictwie artystycznym lub w obrębie działalności lokalnych zespołów muzycznych.

BIBLIOGRAFIA

Czekanowska A.

1995 *Muzyka ludowa dzisiaj – trudności interpretacji*, w: A. Czekanowska (red.) *Dziedzictwo europejskie a polska kultura muzyczna w dobie przemian*, Kraków: Musica Jagiellonica, s. 407–425.

Фол В., Нейкова Р.

2000 *Огън и музика*, София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, Изд. ТИЛИА.

Grozdew-Kołacińska W.

2003 *Wielogłosowość szopska – struktura i brzmienie*, „Przegląd Muzykologiczny” 3, s. 143–172.

2012 *Bułgarzy katolicy – tradycyjna kultura muzyczna diaspory*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.

2014 *Kukeri – tradycje bułgarskich maskarad*, w: D. Stanosz (red.), *Teatralium*, Katowice: Muzeum Śląskie, s. 113–120.

Granczrowa E.

2011 *Kluby tańca ludowego w Bułgarii*, w: *Przekaz tradycji ludowych we współczesnej kulturze*, Zakopane, s. 144-151.

Harkov S.

2015 *Liturgy and Music: Cyrillo-Methodian Impact on the Christian Epigraphy (Preslav Ceramic Plate from the late 9th– early 10th c.)*, w: *Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs. Proceedings of the International Scientific Conference dedicated to the 1150th Anniversary of the Christian Mission in Great Moravia of the Holy Brothers St Cyril and St Methodius, Thessaloniki, Greece, 28-30 November 2013*, Thessaloniki, s. 84-90.

Иванова-Найберг Д.

2011 *Съставът за народни танци като културно явление в България*, София: Марс-09.

Йорданова Ц., Булеа М.

2015 *Музикалнофолклорните диалекти на Елена Стоин в звук*, София: Институт за изследване на изкуствата БАН.

Кацарова Р.

1977 *За ръченицата*, w: *Фолклор и общество*, София: Издателство на БАН, s. 42-72.

Kanitz F.

1879 *Donau Bulgarien und der Balkan*, Volume I, Leipzig.

Кауфман Д., Пйчева Л.

2004 *Живи човешки съкровища – България*, София: Академично издателство „Проф. М. Дринов”, s. 33-61.

Кауфман Н.

1954 *Двугласното пеене в Родопите*, w: „Българска музика” 10.

Krotev H.

2015 *Bulgarian Folk Music for Foreigners*, Sofia.

Litova-Nikolova, L.

2004 *Bulgarian Folk Music*, Sofia: Marin Drinov Academic Publishing House. *Маскарадът*, „Български Фолклор” 4.

Muszkalska B.

1999 *Tradycyjna wielogłosowość wokalna w kulturach basenu Morza Śródziemnego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Нестинарство,

2005 „Български Фолклор” 4.

Petrow S.

1981 *Bułgarska kultura muzyczna (streszczenie)*, w: *Muzyka bułgarska*, Prace specjalne 26, Gdańsk: PWSM.

Ророва М.

2001 *Bułgarska muzyka* [hasło: 2], w: A. Chodkowski (red.), *Encyklopedia muzyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Stančeva-Brašovanova L.

1968 *Muzyka bułgarska od roku 1815 do 1914*, (z niem. tłum. Witold Sebyła), „Muzyka”13: 2 (49).

Santova M.

2016 *The Contribution of UNESCO Member States of South-Eastern Europe to the Implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. A Jubilee Edition Dedicated to the 70th Anniversary of UNESCO*, Sofia.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

<https://ich.unesco.org/en/lists?display=default&text=&inscription=0&country=00035&multinational=3&type=0&domain=0&display1=inscriptionID#tabs>: 11.09.2017.

<https://ich.unesco.org/en/RL/bistritsa-babi-archaic-polyphony-dances-and-rituals-from-the-shoplouk-region-00095>: 11.09.2017.

<https://ich.unesco.org/en/RL/the-tradition-of-carpet-making-in-chiprovtsi-00965>: 11.09.2017.

<http://www.saboribg.com/koprivshtica/?act=content&rec=1751>: 11.09.2017.

<https://seecorridors.eu>: 11.09.2017.

SUMMARY

Bulgaria was one of the first countries in the world to adopt principles concerning intangible cultural heritage following the UNESCO provisions and conducted its stock-taking at the national level. Both the 2003 Convention and the Living Human Treasures program were the crowning achievements of much earlier efforts of various communities – ranging from families and local communities through scholars and researchers to state institutions of various levels – to preserve tradition in its many and varies manifestations, as living and spontaneous actions. The state of preservation of folk culture in Bulgaria and the social awareness of its value are conditioned by the history of its nation, which owes its survival (in the face of 500 years of Ottoman slavery) precisely to the high development of folk traditions, the cornerstone of national culture. The UNESCO World Heritage List currently includes 5 Bulgarian entries (including 2 of good practices). Cultural heritage is preserved by the Bulgarians in a host of ways, from shared in situ practices through education (formal and informal education, including tertiary artistic education), to an extensive offer of stage events and festivals and the exposure in the state and local media.

SŁOWA KLUCZOWE

Bułgaria, lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego, dziedzictwo muzyczne.

01.5



LUDOWA TWÓRCZOŚĆ LITERACKA NA SŁOWACJI JAKO CZĘŚĆ NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

Niematerialne dziedzictwo kulturowe w kontekście mo- dernizacji i globalizacji

Współczesne społeczeństwo to struktura, w obrębie której na wielką skalę odbywają się procesy globalizacyjne, związane z rozwojem ekonomicznym, społecznym oraz kulturowym. Od czasów pierwszej wojny światowej w znaczący sposób nabrały one tempa. W większości krajów procesy te miały podobny przebieg oraz charakter. Thomas Hylland Eriksen twierdzi, iż zglobalizowana nowoczesność ma pod każdym względem, pomimo różnych form, wspólne cechy na poziomie instytucji oraz na poziomie kulturowych reprezentacji (Eriksen 2008: 357).

Działania ekonomiczne krajów rozwiniętych doprowadziły do powstania międzynarodowych spółek i stworzyły międzynarodowy kapitał. Dzięki rozwojowi technologii komunikacyjnych oraz transportu można było połączyć świat w jedną sieć przepływów kapitału, pomysłów, wzorów

kulturowych, rzeczy oraz ludzi (Bitušiková, Luther 2010: 18)¹.

Choć procesy globalizacyjne mają wiele negatywnych skutków, to w wielu obszarach przekładają się na wzrost świadomości społecznej, między innymi na intensyfikację różnorodnych działań na poziomie obywatelskim, wspólnotowym oraz globalnym poziomie instytucjonalnym. W ramach tego ostatniego należy wymienić działania UNESCO na rzecz ochrony i wsparcia miejscowych kultur i tożsamości. O tym, jak duże znaczenie społeczeństwo obecnie przypisuje ochronie zjawisk dziedzictwa kulturowego, świadczy mnogość międzynarodowych dokumentów, między innymi Karta Ateńska z 1931 roku czy Karta Wencka z 1964 roku. Coraz częściej stosowane jest też pojęcie *niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Oznacza to, że stopniowo poszerzyło się rozumienie zabytku wartego ochrony: oprócz obiektów materialnych, w ten koncept wpisują się również przejawy kultury duchowej, w tym gatunków literatury ludowej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie drogą ustną.

1. Oryg. "Ekonomické aktivity vyspelých krajín vyústili do vzniku nadnárodných spoločností a splodili nadnárodný kapitál. Rozvoj komunikačných technológií a dopravy umožnil prepojiť svet do jednej siete tokov kapitálu, ideí, kultúrnych vzorov, vecí a ľudí" (Bitušiková, Luther 2010: 18).

15 listopada 1989 roku podczas 25. Sesji Konferencji Generalnej UNESCO przyjęto *Zalecenia w sprawie ochrony tradycyjnej kultury i folkloru*, które potwierdził później rząd Republiki Słowackiej oraz uchwalił w tej sprawie projekt działań na rzecz ich realizacji (uchwała nr 448/2000). Kolejnym ważnym impulsem w tej kwestii było dołączenie do Listy Reprezentatywnej Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego Ludzkości na podstawie Konwencji UNESCO, uchwalonej w 2003 r. Zatem zagadnienie ochrony przekazów ustnych, muzyki, tańca, gier, obrzędów, mitologii, zwyczajów lub tradycyjnych form komunikacji i rozpowszechniania informacji, zjawisk kultury ludowej o nadzwyczajnej historycznej, artystycznej, etnologicznej, socjologicznej, antropologicznej oraz innej wartości, jest obecnie sprawą o statusie międzynarodowym. Uważa się, że najlepszą formą ochrony niematerialnych wartości kulturowych jest ich udokumentowanie i utrwalenie na nośnikach cyfrowych, w celu przechowania w archiwach, bibliotekach, zbiorach muzeów i galeriach². Zjawiska kultury tradycyjnej są odzwierciedleniem lokalnej i regionalnej specyfiki, stąd odgrywają bardzo istotną rolę.

Na dialektyczny charakter tych procesów zwracają uwagę Alexandra Bitušiková i Daniel Luther, którzy zauważają: „Wiele zjawisk kulturowych można uważać za globalne w tym znaczeniu, że nie skupiają się wyłącznie w jednym miejscu (są obecne wszędzie)” (Bitušiková, Luther 2010: 19)³. W taki sposób można scharakteryzować także zjawiska kulturowe z zakresu folkloryzmu, działające na podstawie zasady „odmiejscowienia” (Kouřil 2004: 43-57) z pierwotnego/autentycznego/tradycyjnego systemu kulturowego, przekładającego się na konkretne warunki społeczno-historyczne. Ramę społeczną tych zjawisk tworzą z jednej strony społeczeństwa o charak-

terze wspólnotowym, a z drugiej – instytucje samorządowe oraz wykonawcze. To one uczestniczą w „popularyzacji lokalnej kultury i tradycyjnej” (Krawczyk-Wasilewska 2013: 32).

Arjun Appadurai, odnosząc się do wiedzy antropologicznej, nie traktuje globalizacji jako homogenizacji kulturowej, ponieważ globalizacja wnika w różne systemy kultury. W związku z tym poszczególne społeczeństwa i grupy radzą sobie z procesami i zjawiskami globalizacyjnymi w sposób dla nich specyficzny (Appadurai 1996). Manipulację elementami kultury tradycyjnej w procesach folkloryzmu można do pewnego stopnia rozumieć – podobnie jak Appadurai – jako „wędrujące kultury”. Dużo uwagi poświęca on zjawisku wyobraźni, którą uważa za ważny element i twierdzi, że może ona, a szczególnie jej zbiorowa część, stać się napędem działań zbiorowego postępowania. Celowe, świadome i często nacechowane emocjonalnie podejście do tradycyjnej kultury skutkuje skonstruowaniem lokalnie lub regionalnie zakorzenionej tożsamości.

Folklor i komunikacja

Przekazywanie swoich uczuć i wiedzy należy do podstawowych potrzeb człowieka. Tradycyjne społeczeństwa ukształtowały się na podstawie ścisłych i bezpośrednich relacji osobowych pomiędzy członkami grupy. Wiejskie wspólnoty na Słowacji nie były wyjątkami. Z pokolenia na pokolenie przekazywano wiedzę na temat budownictwa, uprawy roli, hodowli zwierząt, wytwarzania odzieży, obróbki pokarmu, a także wiadomości z zakresu tradycji i zwyczajów. Potrzeby poznawcze i emocjonalne ludzie zaspokoili pieśniami, przysłowiami czy bajkami. Właśnie dzięki bezpośredniej ustnej komunikacji człowiek mógł dzielić się z członkami grupy emocjami: radością, smutkiem,

2. <http://www.ludovakultura.sk/fileadmin/data/docs/pdf/2-1-1-Odporucanie-na-ochranu.pdf>, (dostęp 24.09.2017).

3. Oryg. „Mnohé kultúrne javy možno považovať za globálne v tom zmysle, že nie sú lokalizované do určitého miesta (sú všade)” (Bitušiková, Luther 2010: 19).

strachem (Leščák 2002: 318-330). W taki też sposób budowano tożsamość grupy (lokalnej, pokoleniowej, itp.) oraz umacniano pozycję każdej jednostki.

Stopniowo powstawały teksty, które miały swoją utrwaloną formę. Tworzono je na podstawie pewnych reguł poetyki folklorystycznej, a ludzie uważali je za „ładne”. Znaczna część z nich rozprzestrzeniła się dzięki transmisji międzypokoleniowej. Członkowie społeczności dobrze znali ich treść, niemniej często chcieli, aby wygłaszała je ci, którzy umieli to zrobić najlepiej. Badacze folkloru zwracali również uwagę nie tylko na to, co przekazywano, lecz także na to, w jaki sposób to czyniono (Sirovátka 1975: 41-54). Dzięki temu istnieje wiele prac, których przedmiotem dociekań są społeczności oraz czynniki wpływające na ich twórczość i status społeczny.

Rodzaje i gatunki literatury ustnej

Słowacka folklorystyka zalicza poszczególne rodzaje i gatunki literatury ustnej/folkloru do sztuki ludowej, będącej całością „wszystkich literackich, muzycznych, ruchomych i plastycznych przejawów artystycznych, powstałych i używanych w ludowym, przede wszystkim wiejskim środowisku” (Danglová 1995: 318-319)⁴. Już od czasów Pavla Jozefa Šafárika możemy zauważyć ciągłość w rozumieniu twórczości literackiej jako ogólnego pojęcia, które w późniejszym czasie Šafárik i jego kontynuatorzy, jak na przykład Frank Wollman (Hlôšková, Zelenková 2006), dzielili na części komplementarne: literaturę ustną (czyli folklor) i piśmienną (czyli samą literaturę). Te dwie części tworzą całość w ramach kultury narodowej.

Do folkloru literackiego zaliczamy ludową prozę (bajki, legendy, memoraty, famy, humorystyczne opowiadania, anegdoty), jednostki paremiologiczne⁵ (przepowiednie, zagadki, przysłowia, porzekadła, powiedzenia); w ramach cyklu kalendarzowego oraz rodzinnego są to zaklęcia, wystąpienia dramatyczne i życzenia, zaś w ramach folkloru dziecięcego przede wszystkim wylczanki i rymowanki. Specjalne kategorie w przytoczonej typologii stanowią występy dramatyczne i pieśni ludowe w całej swojej różnorodności gatunkowej i rodzajowej (Leščák 1995: 174-175).

Biorąc pod uwagę właśnie formy takie jak *fama* czy *legenda miejska*, można zauważyć, iż przez ostatnie piętnaście lat nastąpił proces ich rozpowszechniania w pamięci społecznej, co przełożyło się na wzrost naukowego zainteresowania tymi gatunkami⁶. Szybki rozwój środków komunikacji masowej, w tym Internetu, wpływa na zanik bezpośrednich międzyludzkich kontaktów. Jednocześnie właśnie dzięki współczesnym możliwościom technologicznym można „porozmawiać” zarówno indywidualnie, jak również w grupie w czasie rzeczywistym z osobami znajdującymi się w różnych miejscach. Ta „zastępcza ustność” umożliwia rozpowszechnianie informacji, dzielenie się emocjami, a także opowieściami, które w formie ustnej krążyły już kilka wieków temu. Obecnie konwersacje oraz minihistorie rozprzestrzeniają się za pośrednictwem wiadomości SMS. Ich krótkie życie jest – tak samo jak w przypadku folkloru – zdeterminowane przez pominięcie ich aktualności. Przytoczone formy, do których można włączyć na przykład telegramy ślubne, zaliczamy do tak zwanych nietradycyjnych gatunków folklorystycznych – w odróżnieniu od „tradycyjnej” bajki czy legendy.

4. Oryg.: „ako súbor všetkých slovesných, hudobných, pohybových a výtvarných umeleckých prejavov vzniknutých a užívaných v ľudovom, predovšetkým vidieckom prostredí” – hasło: *ľudové umenie/sztuka ľudova* (Danglová 1995: 318-319).

5. W Polsce używa się terminu „małe formy folkloru”, czyli przysłowia, zagadki i zamowy, zaklęcia.

6. Tymi zagadnieniami na Słowacji zajmują się: Hana Hlôšková, Zuzana Panczová, Zora Vanovičová, Lucia Dittmarová i Katarína Rabatinová.

Historia zainteresowania ustną twórczością literacką na Słowacji oraz serie wydawnicze

Świadome i ukierunkowane zainteresowanie ustną twórczością literacką na Słowacji rozpoczęło się w pierwszych dekadach XIX wieku, kiedy Pavol Jozef Šafárik (1795-1861) i Ján Kollár (1793-1852) zaczęli gromadzić pieśni. Część tekstową opublikowali w 1823 roku w pierwszym drukowanym tomie słowackich pieśni ludowych pt. *Písne svetského ľudu slovenského v Uhřích* (Dzubáková 1976). W 1845 roku ukazał się w Lewoczy pierwszy drukowany tom bajek ludowych, który przygotował Ján Francisci-Rimavský (1822-1905). Historię wydawniczą tomów słowackich bajek ludowych od pierwszego drukowanego tomu po 1974 rok szczegółowo opracował Štefánik (Štefánik 1975).

Pokolenie szturowców⁷ i uczonych zgromadzonych wokół Pavla Dobšinskiego (1828-1885) jako kolejne prowadziło badania na słowackiej wsi i starało się zgromadzić jak największą liczbę przykładów gatunków prozatorskich ustnej twórczości literackiej. Badacze tego okresu nie koncentrowali się na ściśle naukowych celach, lecz na podstawie zebranych tekstów chcieli zebrać argumenty na rzecz narodowej oraz politycznej emancypacji Słowaków (Pácalová 2010). Dlatego też zgromadzony przez nich materiał, jak również praca w terenie, miały charakter wybiórczy – skupiali się oni bowiem tylko na tych rodzajach i gatunkach, które popierały tezę o ideowym bogactwie, wartości artystycznej oraz archaiczności twórczości ustnej ludu słowackiego. Folklor stał się symbolem oraz silnym dowodem w procesie narodowo-emancypacyjnym (Hlôško-

vá 1996: 237-251). Tej funkcji nie mogłyby spełniać na przykład humorystyczne opowiadania z nieprzyzwoitymi wątkami ani wspomnienia, pomimo iż były stałą częścią repertuaru opowiadaczy.

Zainteresowanie słowackich uczonych kulturą ludową, przede wszystkim folklorem, nadawało tym zjawiskom status ważności, wyjątkowości i symbolicznej wartości dla kształtującego się państwa narodowego. Przytoczone prace, jak również monumentalne paremiologiczne dzieło Adolfa Petera Zátureckiego (1837-1904) *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia* (Záturecký 1974)⁸, dotyczące folklorizmu literackiego, stały się inspiracją dla ówczesnej twórczości ogólnoliterackiej. Uczeni uznali je za komponenty narodowego dziedzictwa kulturowego warte przechowywania oraz ochrony.

Za instytucjonalizację takiej opieki opowiadały organizacje: Muzeálna slovenská spoločnosť (Słowackie Stowarzyszenie Muzealne), a zwłaszcza Matica slovenská (Macierz Słowacka), która położyła fundamenty pod naukowość folklorystyki (Leščák 1996). Nawiązała do nich badawcza i pedagogiczna działalność na Uniwersytecie Komeňskiego w okresie międzywojennym i w latach tuż po drugiej wojnie światowej takich osób jak na przykład Frank Wollman (1888-1969), Pjotr Grigorjewiç Bogatyriov (1893-1971), a w Słowackiej Akademii Nauk i Sztuk: Andrej Melicherčik (1917-1966) i Mária Kolečányi-Kosová (1918-1985). Wymienieni badacze od lat 50. XX w. systematycznie rozwijali studia folklorystyczne na podstawie pracy badawczej i teoretycznej z uwzględnieniem wielu metod: badań terenowych i archiwalnych, analizę wiedzy o poszczególnych rodzajach oraz gatunkach folklorystycznych, systematyzację wiedzy

7. Nazwa pochodzi od wiodącej osobistości pokolenia szturowców Ľudovíta Štúra (1815-1856), słowackiego polityka, filozofa, historyka, językoznawcy, pisarza, poety, publicysty, redaktora oraz pedagoga.

8. W ówczesnym polityczno-ekonomicznym kontekście nie sposób mówić o zaskoczeniu, gdy dzieło pierwotnie wydano w Pradze w 1897 roku. Nad wydaniem Tatranu z 1974 r. pracowali znani słowaccy folklorysty – tom został zredagowany przez M. Kosovą, a studium zostało napisane przez A. Melicherčika.

w postaci syntetycznych dzieł⁹, opracowań i monografii regionalnych i lokalnych, obserwację współczesnego stanu folkloru i zachodzących w nim, przestudiowania teorii i historii folkloru oraz folklorystyki, porównawcze i slawistyczne analizy folkloru.

Odrębnym ważnym czynnikiem rozwoju słowackiej folklorystyki były serie wydawnicze, wśród których dwie zasługują na szczególną uwagę. Pierwsza to *Klenotnica slovenskej ľudovej kultury*, którą wydawał Instytut Etnograficzny Słowackiej Akademii Nauk, jako edycję popularno-naukową. W jej ramach ukazały się takie dzieła jak na przykład: *Ľudové balady na Horehroní* (Soňa Burlasová 1969), *Žatevné a dožinkové piesne* (Ondrej Demo, Oľga Hrabalová 1969), *Tradičné hry detí a mládeže na Slovensku* (Kliment Ondrejka: 1976), *Povesti o zbojníkoch zo slovenských a poľských Tatier* (Viera Gašpariková: 1979), *Slovenská ľudová balada v interetnickom kontexte* (Orest Zilynskij: 1978), *Protifašistický odboj na Slovensku v rozprávaniach ľudu* (Ján Michálek: 1985). Druga książkowa seria, którą publikowano w wydawnictwie Tatran nosiła tytuł *Ľudové umenie na Slovensku*. W jej ramach w latach 80. i 90. XX wieku ukazało się kilkanaście książek na temat plastyki ludowej i folkloru ustnego.

Akcja dokumentacyjna Franka Wollmana

Ze względu na ograniczoną objętość artykułu, przedstawię bardziej szczegółowo tyl-

ko jeden, ale za to niezwykle ważny, projekt badawczy i jego rezultat w postaci publikacji. Z punktu widzenia nie tylko historii folklorystyki na Słowacji, ale także metodologii badań terenowych tak zwana Akcja Dokumentacyjna Wollmana to wyjątkowe przedsięwzięcie, którego efektem jest trzytomowe dzieło *Slovenské ľudové rozprávky* (Gašpariková 1993, 2001, 2004). W semestrze zimowym roku akademickiego 1928/1929 na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Komeńskiego w Zakładzie Słowiańskich Tradycji i Słowiańskich Literatur Frank Wollman (1888-1969) prowadził seminarium pt. *Wstęp do ludowo-naukowych studiów i kolekcjonowania ustnej twórczości literackiej*. W tych latach odbyły się też pierwsze studenckie badania terenowe dotyczące ustnej twórczości literackiej. Inicjatorem i opiekunem akcji był właśnie profesor Wollman¹⁰. Przedsięwzięcie to nie miało sobie równych w ówczesnej Europie. Studenci, którzy prowadzili prace terenowe, zdołali przebadać w zasadzie wszystkie regiony Słowacji. Na zakres i jakość badań wpływ miało także wsparcie finansowe, pozyskane przez studentów w postaci stypendiów. W ramach Instytutu Słowiańskiego w Pradze funkcjonował Zespół do Badań Słowacji i Rusi Podkarpackiej, który dysponował własnym funduszem na wsparcie różnorodnych przedsięwzięć, w tym również badań terenowych, związanych z rejestrowaniem prozy ludowej.

Efektom akcji dokumentacyjnej Wollmana jest archiwum, które liczy aż 120 kolek-

9. Np.: *Československá vlastivěda – Lidová kultura*, (red.) Josef Macek, Praha 1968; *Slovensko 3. – Ľud II. časť*, (red.) Božena Filova, Bratislava 1975; *Etnografický atlas Slovenska*, (red.) Božena Filova Bratislava 1990; *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I., II.*, (red.) Ján Botík, Peter Slavkovský, Bratislava 1995.

10. Po powstaniu Republiki Słowackiej w 1939 r. rząd słowacki przyjął uchwałę o zwolnieniu wszystkich czeskich pracowników z państwowych urzędów, instytutów i przedsiębiorstw, w związku z czym przeważającą większość pracowników narodowości czeskiej zmuszono do wyjazdu ze Słowacji do 30 czerwca 1939 r. Po odejściu F. Wollmana z bratysławskiego uniwersytetu, organizacyjne zabezpieczenie badań terenowych ustnej twórczości literackiej przejęli M. Kolečányi (z d. Kosová) i E. Paulíny. Kolekcjonowanie odbywało się jeszcze w latach 1941 i 1942. Od 1947 r. jednak nie można było już ich kontynuować. Kolekcje i zbiory zostały przechowane w Instytucie Słowiańskim w Pradze, skąd na początku lat 50. przejęła je M. Kosová-Kolečányi, dzięki czemu trafiły do Instytutu Etnograficznego Słowackiej Akademii Nauk w Bratysławie.

cji składających się z ponad 2200 tekstów prozy ludowej oraz pieśni zebranych przez 64 badaczy. Byli nimi ówczesni studenci¹¹, kształcący się na różnych kierunkach Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Komeńskiego, którzy w ramach programu nauczania uczestniczyli na wykładach i ćwiczeniach Franka Wollmana z zakresu ludowej twórczości literackiej. Badania prowadzili zazwyczaj w miejscu swojego urodzenia, najczęściej podczas letnich wakacji lub ferii zimowych. Wśród materiałów, przechowywanych jako kolekcje osobiste poszczególnych młodych badaczy, znajdują się sprawozdania, w których wyraźnie widać antropologiczne nastawienie przedsięwzięcia oraz dążenie Wollmana do jednolitej metodyki. Uczestnicy badali pozycję depozytariusza folkloru w społeczeństwie, tradycję rodzinną repertuaru opowiadaczy, jak również kwestie społeczne. Wiedza o tych związkach jest zarejestrowana w sprawozdaniach badawczych – często obszernych i szczegółowych, mających nieraz charakter artykułu naukowego. Ze wspomnień Melichara Václava, jednego z badaczy, dowiadujemy się, iż Wollman podczas seminariów dotyczących metodologii i wyników badań, prowadził intensywne dyskusje ze studentami i jednocześnie uczestnikami tego wielkiego projektu.

Pragnienie Wollmana, by opublikować wybory tekstów, zrealizowała Viera Gašparíková, długoletnia pracowniczka Instytutu Etnograficznego Słowackiej Akademii Nauk. Trzytomowe Dzieło *Slovenské ľudové rozprávky* to 585 tekstów wybranych przez naukowców z tej placówki. Selekcją tekstów do serii wydawniczej zajmowała się pod koniec lat 50. Božena Filová. Są one gatunkową reprezentacją autentycznego ludowego opowiadania z lat 1928-1947, czyli okresu, w którym projekt był realizowany. Komentarze opracowała Viera Gašparíková,

która w latach 1991 i 1992 wydała również dwujęzyczny (słowacko-angielski) katalog tekstów, zebranych podczas prac dokumentacyjnych Wollmana. Pierwszy tom *Slovenských ľudových rozprávok* zawiera teksty ze środkowej Słowacji i obejmuje 191 jednostek tekstowych, drugi zawiera 255 tekstów z miejscowości na zachodniej Słowacji, zaś w trzecim znajduje się 139 tekstów z części wschodniej. Gašparíková starała się w jak największym stopniu zachować poetycki i stylistyczny charakter oryginalnego zapisu. Dla utrzymania regionalnego kolorytu badaczka zachowała w tekstach dialektyzmy, mało znane wyrażenia i archaizmy, które wyjaśnia *Slovník nárečových výrazov a málo známych slov*. Częścią publikacji są też: *Zoznam obcí, Zoznam rozprávačov, Zoznam zapisovateľov rozprávok, Schéma postupu uverejňovania rozprávok podľa obcí i Čiastková mapa zápisov*.

Pomimo faktu, iż podstawą publikacji są teksty prozy ludowej wszystkich gatunków: bajki czarodziejskie, legendy, opowiadania humorystyczne i anegdota, równie istotną część stanowią komentarze o charakterze porównawczym do poszczególnych tekstów. Są one przeznaczone przede wszystkim dla specjalistów, zawierają bowiem dane dotyczące historii konkretnego wątku narratorskiego, jego rozpowszechniania w obcych kulturach i jego rodzimych odmian. Dzięki tym komentarzom, nawet nieposiadający specjalistycznej wiedzy czytelnik zainteresowany tradycją twórczości literackiej, zdobędzie ogólny obraz o genezie, rozpowszechnianiu i analogiach międzynarodowych. Kolekcja Wollmana przedstawia zamknięty odrębny zbiór w ramach Archiwum Tekstowego Instytutu Etnograficznego Słowackiej Akademii Nauk. Znaczenie tej akcji dokumentacyjnej – wyjątkowej w ówczesnym kontekście folklorystyki eu-

11. Wielu ówczesnych studentów zostało później czołowymi badaczami kultury i większość z nich zajmowała się też kwestią ludowej twórczości literackiej, np. językoznawcy Eugen Pauliny i Jozef Štolc, etnograf i muzeolog František Kalesný, teoretyk teatralny i krytyk Rudolf Mrlian czy też historyk Peter Ratkoš.

ropejskiej – jak również jej naukową wartość i udostępnienie w formie publikacji, podkreśliła czołowa światowa folklorystka Dorota Simonides (Simonides 2006: 55-67). Ten zamknięty zbiór materiałów badawczych jest obecnie przedmiotem pilotażowego projektu cyfryzacji zjawisk ustnej twórczości literackiej na Słowacji – części niematerialnego dziedzictwa kulturowego o niezastąpionej wartości. Dziś, dzięki współczesnej technologii, można analizować ten materiał w sposób bardziej kompleksowy, jak również w nowych kontekstach oraz w duchu aktualnych trendów folklorystyki (Krekovičová

2005: 20-25). Historia i perypetie tego wyjątkowego projektu są inspirujące także dla pozostałych badaczy zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego¹².

Przedstawione pokrótce dokonania słowackiej folklorystyki funkcjonują nie tylko w kontekście narodowym, ale mają szansę zostać dostrzeżonym także przez obserwatorów kultury z zewnątrz. Przyczynić się może do tego globalizacja, cyfryzacja zasobów archiwalnych, ale także realizowanie zaleceń UNESCO. Dzięki temu słowacki folklor może uzyskać status ponadlokalny, a przez to być lepiej chronionym.

BIBLIOGRAFIA

Appadurai A.

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization. University of Minnesota*, polski przekład: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, Kraków : WPN 2005.

Bitušíková A., Luther D.

2010 *Slovenské mesto v etape globalizácie: antropologická identifikácia problematiky*, w: *Kultúrna a sociálna diverzita na Slovensku III. Globálne a lokálne v súčasnom meste*, Bitušíková, A., Luther, D. (eds.): Banská Bystrica: Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií FHV, Univerzita Mateja Bela.

Danglová O.

1995 Hasło: *ľudové umenie*, w: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska I*, Botík J., Slavkovský P. (eds.), Bratislava: Veda, s. 318-319.

Eriksen Th. H.

2008 *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*, Praha: Portál.

Fukuyama F.

2006 *Velký rozvrat. Lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*, Praha: Academia.

Gašparíková V. (ed.)

1993 *Slovenské ľudové rozprávky*, t. I, Bratislava: Veda.

2001 *Slovenské ľudové rozprávky*, t. II, Bratislava: Veda.

2004 *Slovenské ľudové rozprávky*, t. III, Bratislava: Veda.

Hlôšková H.

1996 *Minulosť ako argument. Poveš' v teoretickej interpretácii a literárnej praxi 19. stor. na Slovensku*, w: „Traditiones” nr 24, s. 237-251.

Hlôšková H., Zelenková A. (eds.)

2006 *Slavista Frank Wollman v kontexte literatúry a folklóru*, Bratislava – Brno: Ústav etnológie SAV.

Kosová M.

1988 *Rozprávár Jozef Rusnák-Bronda*, w: *Horehronie*, Gašparíková V. (ed.): Bratislava: Veda, s. 36-74.

12. Referat powstał w ramach projektu VEGA 2/0053/17 pt. „K prameňom slovenských rozprávok (rozprávka a jej výklad v Codexoch revúckych)” (główny badacz: mgr Janka Pácalová, PhD.).

- Kouřil P.**
2004 *Displacement a pojem tradiční lidové kultury*, w: "Sociální studia" 2, s. 43-57.
- Krawczyk-Wasilewska V.**
2013 *Tradycja lokalna czy kultura globalna? Dylematy badacza folkloru polskiego*. w: *Folklor a folkloristika vo svete postmoderny*, Profantová Z. (ed.): Bratislava: Ústav etnológie SAV, s. 31-47.
- Krekovičová E. (ed.)**
2005 *Folklor a komunikácia v procesoch globalizácie*, Bratislava : SAP.
- Leščák M.**
1995 Heslo: *slovesný folklór*, w: *Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*, t. II, Botík, J. Slavkovský, P. (eds.): Bratislava: Veda, s. 174-175.
2002 *Folklor ako forma sociálnej komunikácie*, w: "Slovenský národopis", nr 50, s. 318-330.
- Leščák M. (ed.)**
1996 *K dejinám slovesnej folkloristiky*, Bratislava: Ústav etnológie SAV .
- Pácalová J.**
2010 *Metamorfózy rozprávky*, Bratislava: Ústav slovenskej literatúry SAV .
- Simonides D.**
2006 *Europejski kontekst słowackich opowiadań ludowych*, w: *Slavista Frank Wollman v kontexte literatúry a folkloru*, Hlôšková H., Zelenková A. (eds.), Bratislava – Brno: Ústav etnológie SAV, s. 55-67.
- Sirovátka O.**
1975 *Úloha interpretace ve folklóru*, w: "Slovenský národopis" nr 23, s. 41-54.
- Štefánik J.**
1975 *Bibliografia vydaní slovenských ľudových rozprávok 1845-1974*, Martin: Matica slovenská.
- Záturecký A. P.**
1974 *Slovenské ľudové príslovia, porekadlá a úslovia*, Bratislava: Tatran.

SUMMARY

The article deals with the issue of folk literature in Slovakia in the context of intangible cultural heritage. The author presents individual genres which have been included into folk literature by Slovak folklore studies. She also defines folk literature and its manifestations within the so-called second folklore existence – folklorism. The contribution highlights examples of institutionalised interest and care for the collection, maintenance and presentation of individual examples of folk literature in Slovakia.

SŁOWA KLUCZOWE

Słowacja, niematerialne dziedzictwo kulturowe, folklor i komunikacja, rodzaje literatury ustnej, serie wydawnicze folkloru.

01.6

UNIWERSUM KULINARNE JAKO ZJAWISKO NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO W MYŚL KONWENCJI UNESCO Z 2003 ROKU. STUDIUM PRZYPADKU POŁUDNIOWEGO PODLASIA

Postawienie problemu i pod- stawa materiałowa analizy

Pojęcie niematerialnego dziedzictwa kulturowego pojawiło się na gruncie polskim wraz z Konwencją UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzoną w Paryżu dnia 17 października 2003 roku, w Polsce ratyfikowaną ustawą podpisaną przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej 8 lutego 2011 roku, wchodzącą w naszym kraju w życie 16 sierpnia 2011 roku (Dz. U. nr 172 poz. 1018)¹. W myśl tej Konwencji (art. 2 ust. 1) niematerialne dziedzictwo kulturowe są to praktyki, wyobrażenia, przekazy, wiedza i umiejętności, jak również związane z nimi materialne korelaty, czyli instrumenty, przedmioty, artefakty i przestrzeń kulturowa. Przejawia się ono w następujących dziedzinach:

tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego; b) sztuki widowiskowe; c) zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne;

d) wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata; e) umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym (art. 2 ust. 2).

Musi – spełniając kumulatywnie wszystkie wymienione przesłanki – być ono żywe, czyli istnieć współcześnie w żywym obiegu jako stale odtwarzane, przekazywane w transmisji bezpośredniej z pokolenia na pokolenie (m.in. przez edukację sformalizowaną i niesformalizowaną). Warunkiem jest też jego istnienie w postaci żywej społecznej cyrkulacji treści kulturowych, to jest wiedzy potocznej i praktyk; funkcjonuje w obiegu kulturowym bądź jako przekazy ustne (np. opowieści, wspomnienia, pieśni, piosenki, przepisy kulinarne), bądź jako praktykowane przez nich działania (np. sposoby obchodzenia świąt, działalność rzemieślników, wszelkiego typu kulturowe zachowania w przestrzeni publicznej itd.). Członkowie danej wspólnoty muszą uważać je za część swojego dziedzictwa, czuć się z nim związani i doceniać je jako istotny element swojej tożsamości i poczucia ciągłości

1. Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20111721018>: 30.04.2017.

oraz zakorzenienia. Musi pozostawać także w zgodzie z prawami człowieka, przyczyniać się w do wzrostu poszanowania różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności i służyć budowaniu wzajemnego szacunku między wspólnotami, grupami i jednostkami oraz zasadom zrównoważonego rozwoju (art. 2 ust. 1).

Stawiam tezę, że tradycje kulinarne mogą wypełniać wszystkie te przesłanki², co proponuję zaobserwować na przykładzie społecznego zaangażowania w ochronę kulinariów Radzyna Podlaskiego i powiatu radzyńskiego (woj. lubelskie, region południowego Podlasia). Odwołam się do materiałów zgromadzonych w ramach projektu *Kulinarne dziedzictwo południowego Podlasia*, zrealizowanego w roku 2016 przez Radzyńskie Stowarzyszenie Inicjatyw Edukacyjnych przy Zespole Szkół Ponadgimnazjalnych im. Jana Pawła II w Radzynie Podlaskim i Starostwo Powiatowe w Radzynie Podlaskim pod patronatem Instytutu Kulturoznawstwa UMCS w Lublinie. Za cel przedsięwzięcia przyjęto

ocalanie części niematerialnego dziedzictwa z południowego Podlasia, szczególnie z powiatu radzyńskiego i integrację międzypokoleniową. Uczestnicy – uczniowie szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych z Powiatu Radzyńskiego poszukiwali odpowiedzi na pytanie „Co dawniej u nas jadano?”. W okresie od 1 października do 25 listopada 2016 zbierali materiał podczas rozmów z osobami starszymi: znajomymi, dziadkami, rodzicami, sąsiadami o zwyczajach związanych z żywnością, przygotowaniem i spożywaniem posiłków. Eksploratorzy, posiłkując się ankietą, zapisywali tradycyjne, niekiedy zapomniane już receptury. Do koordynatorów projektu

zgłaszały się też bezpośrednio osoby starsze i dzieliły swoimi wspomnieniami i wiedzą na temat dziedzictwa kulinarnego południowego Podlasia” (Bilska 2016: 11).

Zebrano materiał z terenu powiatu radzyńskiego i miejscowości ościennych: Białą, Bezwolą, Branica Radzyńska, Branica Suchowolska, Derewiczna, Drelów, Leszkowice, Ossowa, Polskowola, Przegaliny Małe, Radzyń Podlaski, Turów, Siedlanów, Sobole, Szostka, Wohyń, Wola Osowińska.

Jednym z trwałych efektów projektu jest folder *Pamięć smaków. Tradycje kulinarne w Powiecie Radzyńskim (południowe Podlasie)*, pod red. Jolanty Bilskiej (Radzyń Podlaski 2016: 50)³, mieszkanki Radzyna Podlaskiego, nauczycielki i liderki innowacyjnych działań edukacyjnych i protożsamociowych w swojej „małej ojczyźnie”. Uzasadniając wybór tego folderu i projektu jako przedmiotu niniejszego studium, dodam, że owszem, ukazuje się wiele publikacji regionalnych (np. *Tradycyjne jadlo...*, *Smaki Ziemi Janowskiej...*, *Lasowiacka kapusta...*, *Nasze kasze*) czy osiedlowych (*Przepisnik lubelski...*) zawierających przepisy kulinarne, niekiedy opatrzone komentarzami. Te wybory przepisów są na pewno pod jakimś względem reprezentatywne, niemniej w przypadku tych publikacji do końca jest jasne, czy na pewno za tymi wyborami kryją się decyzje depozytariuszy dziedzictwa, a nie jurorów czy współredaktorów. A jeśli nawet są to decyzje podjęte z udziałem depozytariuszy, to pozostają niejasne kryteria wyboru potraw oraz kontekst kulturowy i historyczny dań, które przecież stanowią tylko wyimek z całości systemu kulturowego. Interpretacja przepisu bez komentarza jest trudna czy wręcz niemożliwa. Na tym tle tomik radzyński wyróżnia się pozytywnie. Ozdobiony fotografiami współczesnymi i archiwalnymi, zawiera przepisy kulinarne opatrzone ko-

2. Tę tezę ogólnie zaprezentowałam w tekście: Smyk 2016: 7-10. Byłam także opiekunką naukową projektu.

3. Dalej skrót: *Pamięć*. Po dwukropku podano numer strony.

mentarzami przybliżającymi miejsce danej potrawy w szerszym kontekście kulturowym oraz w systemie wartości depozytariuszy dziedzictwa. Właśnie ze względu na ten komentarz, jaki zebrali uczniowie i nauczyciele w ramach radzyńskiego projektu, publikacja stanowić może podstawę materiałowOfą niniejszej analizy. Zawiera przepisy 55 potraw (składniki i wykonanie), z czego prawie każdOfą z nich (44 potrawy) opatrzone wypowiedziami jednej lub kilku osób z różnych pokoleń, dotyczącymi nie instrukcji przygotowania potrawy, ale różnorodnych zjawisk, jakie depozytariuszom dziedzictwa wydały się ważne w kontekście pożywienia: pochodzenie przepisu, obrzędowości, wspomnienia rodzinne, warianty podania w zależności od pory dnia, aspekty płci, wieku, charakteru pracy itd. Wypowiedzi te posłużOfą do udowodnienia postawionej tezy. Uczynię to, odwołując się do kolejnych elementów definicji niematerialnego dziedzictwa kulturowego, zawartej w Konwencji UNESCO 2003.

Dziedziny niematerialnego dziedzictwa kulturowego a kulinaria

Jak mówi Konwencja UNESCO z 2003 roku, niematerialne dziedzictwo kulturowe przejawia się w kolejnych dziedzinach (art. 2 ust. 2). Przyjrzyjmy się tym dziedzinom i spróbujmy zebrać argumenty za tym, że – jak twierdzą – tradycja kulinarna przejawia się w nich wszystkich.

Tradycje i przekazy ustne, w tym język jako nośnik niematerialnego dziedzictwa kulturowego

Przepisy kulinarne, które zostały zebrane podczas radzyńskiego projektu, są komunikatami werbalnymi, budowanymi według ustalonego kulturowo wzorca (Kuśnierek 2015). Zaliczyć je należy do tekstów kliszowanych, czyli ustabilizowanych, powtarzalnych, reprodukowanych, charakteryzują-

cych się z wysokim stopniem uporządkowania (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska: 2009: 242). Dlatego ich przekazywanie, wygłaszanie, zapisywanie, odczytywanie stanowi kanwę dziedzictwa.

Potrawy mają także swoje nazwy (Wójcicka 2014), jak na przykład kilka potraw tradycyjnych, typowych dla badanego terenu: hamsa, podcos, hofojec, kapłon, kapłonik, szary barszcz, rosół z suchej miotły, marchwianka, pierogi z szarym farszem, parowańce z mackOfą, osuchy (*Pamięć*: 14), przastki (*Pamięć*: 34) i inne. Także słownictwo związane z wyposażeniem kuchni, czynnościami okołokulinarnymi, przechowywaniem potraw i składników, ubraniem do prac kuchennych itp. spełnia funkcje nośnika dziedzictwa. Wagę tego nośnika dokumentuje ujęta przez redaktorkę tomiku w *Słowniczek wyrażen gwarowych* lista leksemów użytych w folderze, które zostały objaśnione dla czytelnika spoza powiatu radzyńskiego, na przykład:

blacha – płyta kuchenna [...]

buroch – fartuch, długi i grubszy, do wykonywania brudnych prac

donica – kamionkowe naczynie do ucierania maku i mas

duch – ciepłe powietrze [...]

hajcować – palić się intensywnie [...]

garnuszek – metalowy kubek z uchem, np. do nabierania wody

kociuba – przyrząd do wygarniania węgla z pieca chlebowego

komin – kuchnia węglowa

komora – spiżarnia, pomieszczenie w domu, najczęściej bez okna

kopyść – drewniana łyżka lub tłuczek do kartofli [...] (*Pamięć*: 49).

Przypomnijmy, że potrawy występują też w innych tekstach, np. w przysłowiacach, oracjach, życzeniach, pieśniach ludowych

czy poezji (Smyk 2014a; Smyk 2014b), więc w sumie dziedzictwo kulinarne na wielu poziomach silnie wiąże się z językiem.

Sztuki widowiskowe

Pokarm pojawia się na badanym terenie w tradycyjnych widowiskach obrzędowych, jak na przykład *szczodraki* – czyli pieczywo pszenne, rozdawane kołędnikom chodzącym w przeddzień Trzech Króli po domach z życzeniami w obrzędzie zwanym *Szczodrakami* (Adamowski 2009: 112-113). W materiałach radzyńskich związek pożywienia z tradycyjnym widowiskiem zaznacza się na poziomie graficznym. Na przykład na stronie 6 zamieszczono zdjęcie z poprawin, czyli drugiego dnia wesela, przedstawiające mężczyznę przebranego za gospodynię i zaczepiającego pannę; przebierańcy tacy uatrakcyjniali poprawinowe ucztę.

Zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne

Bez potraw nie obędzie się żadna wigilia, wielkanocne śniadanie, wesele⁴, inne obrzędy świąteczne ani rytuały codzienne (por. Adamowski 2008; Tymochowicz 2014). Potwierdzają to wypowiedzi respondentów z okolic Radzyna na temat związku potraw z kolejnymi świętami:

- z wieczerzą wigilijną: „Moje obie Babcie Grażyna i Elżbieta co roku lepią pierogi albo uszka na wigilię” (Marta Bilka, *Pamięć*: 32); „Kompot z suszonych owoców zawsze przygotowuje się na Wigilię” (Karolina Trochimiak, *Pamięć*: 43);
- z Bożym Narodzeniem i Wielkanocą: „Jak opowiadał dziadek, kiedyś ludzie dania mięsne jadal tylko w wielkie święta (Wielkanoc oraz Boże Narodzenie)” (Jakub Krupski, *Pamięć*: 24); „Mazurek i babkę drożdżową pieczono na każde święta wielkanocne” (Bożena Wawryszczuk, *Pamięć*: 41); „Z podobnego ciasta pieczono na Wielkanoc mazury, ale dodawano dużo żółtek i tłuszczu” (Jolanta Bilka, *Pamięć*: 37); „Ciastka przez ma-

szynkę [...] Pieczono zawsze na Boże Narodzenie; czasami były to jedyne ciastka. Zapach roznosił się po całej kuchni i czuło się wtedy, że święta tuż-tuż.” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 39);

- z Wielkim Postem: „[Kopytka z makiem] Była to typowo postna potrawa, którą jadano u moich dziadków i rodziców w piątki i w okresie Wielkiego Postu. Jeśli maku było dużo, to mama Zuzanna stawiała go na stole w donicy, na oddzielnych talerzykach kopytka i każdy z domowników brał sobie tyle masy makowej, ile chciał. Gdy masy było niewiele, to w donicy wszystkie kopytka mieszała od razu z makiem i nakładała porcje” (Piotr Jarmosiewicz, *Pamięć*: 28); „Pamiętam tę zupę makową przygotowywaną na okres postu. Gospodynie wyparzały garnki, aby nie było w nich śladu tłuszczu i gotowały wyłącznie postne potrawy” (Przepis Eugenii Chmielewskiej zanotowała Elżbieta Warsz, *Pamięć*: 21); „Rosół z suchej miotły był w mojej rodzinie przygotowywany w środę popielcową. Ta postna, prosta zupa miała niepowtarzalny smak i aromat i kojarzyła się zawsze z tym świętem” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 23); „Zupę [dział] gotowało się na śniadania w okresie postu albo na przednówku” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 21);
- z weselem: „Moja cioteczna babcia Helena Kalenik (ur. 1927 r.) wspomina, że na jej weselu (1952 r.) podawano: galaretę z mięsem, placek, który popijano rosółem, bigos, flaki i wędlinę, więcej nic. Jeśli chodzi o alkohol to stawiano na stół tylko 0,5 l i rzadko dostawiano, ponieważ był bardzo drogi” (Magdalena Kalenik, *Pamięć*: 22); „Natomiast kruche ciasto na amoniaku często gościło na stołach weselnych, gdyż kiedyś na wsi nie znano wykwinnych ciast” (Bożena Wawryszczuk, *Pamięć*: 41); „Placek to bułka drożdżowa, którą w mojej ro-

4. Np. Maksymiuk-Pacek 2016: 29-40; fragment o chlebie na weselu podlaskim: s. 33-34. Zob. też Kraczoń 2014.

dzinie podawało się zamiast chleba do mięs w święta i podczas różnych uroczystości, np. wesel. Do ślubu jechano furmankami albo orszak szedł pieszo, jeśli we wsi był kościół. Wóz, którym jechali państwo młodzi, zawsze starano się zaprzęgać w dwa konie. Jeden wróżył ciężkie życie. Wesela urządzano w domach – wynoszono większość mebli, a pod ścianami ustawiano stoły i ławy. Goście panny młodej i pana młodego ucztowali oddzielnie” (Piotr Jarmosiewicz, *Pamięć*: 22); „Rarytasem była oranżada w butelkach brązowych, zielonych albo przezroczystych z charakterystycznym zamknięciem. Alkohol podawano na początku, a potem w bardzo małych ilościach albo wcale. Tańczono zazwyczaj w innym domu, np. u sąsiadów. Jeśli wesele odbywało się latem, przyjęcie i tańce urządzano na podwórku. Muzykanci grali i śpiewali na przemian (nie było głośników i mikrofonów), za wesele dostawali po 1/2 metra żyta (ten, który grał na akordeonie, otrzymywał więcej)” (Piotr Jarmosiewicz, *Pamięć*: 22).

Związek pożywienia z weselem widać też na zamieszczonych w folderze fotografiach, np. przyjęcia weselnego z Polskowlu z 1966 roku (*Pamięć*: 15);

- z chrzcinami: „Na chrzcinach bywało zawsze kilka osób, więc był rosół z ziemniakami, u dobrych gospodarzy z makaronem. Obowiązkowo do tego racuchy” (Mieczysława Kulicka-Muszyńska, *Pamięć*: 34);
- z rytuałami codziennymi: „Racuchy na sodzie można szybko przygotować, dlatego smażono je zarówno na śniadanie, jak i na kolację, szczególnie wtedy, gdy skończył się chleb” (Jolanta Bilska, *Pamięć*: 34); „Krupnik to było danie śniadaniowe w domu mojego dziadka Ludwika w Siedlanowie. Jeśli zostawało trochę ze śniadania, to tę resztę zjadano na kolację” (Piotr Jarmosiewicz, *Pamięć*: 20); „np. kapłonik dziadkowie jedzą każdego dnia rano, przed śniadaniem” (Ka-

rolina Trochimiak, *Pamięć*: 21); „Bliny podaje się ze śmietaną, czasami z cukrem, najczęściej na kolację” (Barbara Jarmosiewicz, *Pamięć*: 29); „Racuchy: Od święta przygotowywałyśmy je z nadzieniem; w zwykłe dni racuchy były postne – używało się mniej cukru i jajek” (Przepis Jadwigi Cisak zanotował Michał Brzozowski, *Pamięć*: 33); „Zacierka: Jadano ją zazwyczaj na kolację w domu w Drelowie. Przepis był przekazywany z pokolenia na pokolenie” (Julita Malinowska, *Pamięć*: 19); „Danie to podawane było w jego rodzinnym domu zazwyczaj w każdą niedzielę. Dodatkiem do niego był pszenny drożdżowy placek” (Kapusta podawana z grochem, Jakub Krupski, *Pamięć*: 24);

- z rytuałami rodzinnymi: „[Prażucha] Była to ulubiona potrawa mojego wujka, który był w wojsku. Mama od dziecka gotowała ją na przyjazd wujka. Ta potrawa kojarzyła się mi z domem rodzinnym” (Wiktoria Sawicka, *Pamięć*: 25); „Marchwianka to potrawa mojego dzieciństwa i mojej siostry. Gotowała nam ją bardzo często babcia Teresa” (Teresa Kowalczyk), „mama mojego taty, która mieszka w Białej (Zarodki). Okresem, kiedy potrawa przynajmniej raz w tygodniu obowiązkowo musiała być na naszym stole, był przełom lata i jesieni” (Anna Matysiak, *Pamięć*: 29); „Makaron podawano do rosółu, ale w święta. W dni powszednie, jeśli w ogóle jadano rosół, to wyłącznie z kartoflami. Moją dziadek Ludwik Gil z Siedlanowa zawsze jadł rosół z kartoflami, nawet w czasach, gdy Babcia gotowała dla nas makaron” (Piotr Jarmosiewicz, *Pamięć*: 18); „Zupę tą gotuje moja babcia, ponieważ wszystkim ona smakuje. Najczęściej przygotowuje ją w piątek” (Jakub Antoniuk, *Pamięć*: 20); „Bułki drożdżowe pieczono w moim domu na niedzielę” (Piotr Jarmosiewicz, *Pamięć*: 37); Był”a to bardzo smaczna potrawa, ponieważ rzadko

ją jadano i stanowiła przedsmak świąt” (Natalia Sielezińska, *Pamięć*: 23).

Zebrane przykłady pokazują, że kultura kulinarna spleciona jest mocno z polską obrzędowością, jak też ze zwyczajowością powszednią.

Wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata

Na polskim gruncie to sformułowanie z Konwencji UNESCO 2003 objaśniono jako przejawianie się dziedzictwa w „np. tradycyjnych wyobrażeniach o wszechświecie; meteorologii ludowej; tradycyjnych sposobach gospodarowania; tradycyjnych sposobach leczenia; zamawianiach: miłosnych, medycznych”⁵. W odniesieniu po pożywienia można w pierwszej kolejności mówić o tradycyjnych sposobach gospodarowania, które ujawniają się w kilku zakresach. Po pierwsze, respondenci postrzegają kulinaria w tradycyjnym rytmie pór roku: „Potrawa ta [podcos] była sporządzana w okresie wiosenno-letnim” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 18); „Hołojec. Przygotowywano w upalne, letnie dni, najczęściej w niedzielę i podawano do kartofli” (Magdalena Kalenik, *Pamięć*: 19); „Potrawa polecana na upalne dni” (o kwaśnym mleku; Karolina Trochimiak, *Pamięć*: 16); „W dawnych czasach jabłczanka i wiśnianka to były typowe zupy letnie z sezonowych owoców” (Marta Bilaska, *Pamięć*: 18); „Okresem, kiedy potrawa przynajmniej raz w tygodniu obowiązkowo musiała być na naszym stole, był przełom lata i jesieni” (Marchwianka, Anna Matysiak, *Pamięć*: 29); „To typowo jesienna potrawa” (Barbara Jarmosiewicz, *Pamięć*: 29); „Przygotowywało się ją jesienią bądź zimą” (Wiktorja Sawicka, *Pamięć*: 25); „Ciastka przez maszynkę [...]. Przygotowywano je w okresie zimowym, gdy były dłuższe wieczory i kobiety miały więcej czasu” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*:

39). W cyklu kalendarzowym wyróżnia się przednówek, kiedy zapasy się kończą i należy przejść na tryb oszczędzania pożywienia, np. o jedzeniu postnym czytamy: „Dzięki temu można było zaoszczędzić trochę zapasów i przetrwać przednówek” (Przepis Eugenii Chmielewskiej zanotowała Elżbieta Warsz, *Pamięć*: 21); „Zupa z pokrzywy. Zupę gotowano na przednówku, w maju, gdy pokrzywa jest najsmaczniejsza. W tym okresie nie było już warzyw korzeniowych na typowe zupy, a sama kartoflanka już się znudziła” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 19).

Drugim ważnym kryterium w opisie potraw jest dawny cykl pracy w polu i ogrodzie:

W okresie prac polowych gospodyni wstawiała o świcie i smażyła racuchy lub gotowała kartofle, wrzucała do bańki na mleko, do tego w drugim naczyniu kwaśne mleko i jedzenie takie zabierano na pole (Magdalena Kalenik, *Pamięć*: 19); Gospodyni, okopując młodą kapustę w ogrodzie, odrywała od spodu młode liście, które następnie blanszowała i przygotowywała *podcos*. Można też było zamiast kapusty dodać młode liście łobody. Kobieta do południa plewiła w ogrodzie warzywa, do kosza wiklinowego zbierała pędy łobody, a następnie na obiad przygotowywała *podcos* (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 18).

Ważnym, pracochłonnym czasem były żniwa i one zaznaczają się w aspekcie jedzenia:

Kiedy były żniwa, wyrabiano kwas słabszy – taki, który tylko gasił pragnienie. Natomiast na jarmarku i odpusty nieco mocniejszy, aby rozweselił bawiących się ludzi (Jacek Michalak, *Pamięć*: 43); Jabłka papierówki dojrzewały w lipcu,

5. Regulamin składania wniosków o wpis oraz procedury wpisywania elementów dziedzictwa niematerialnego na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, część dokumentu Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Narodowy Instytut Dziedzictwa*, http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/: 30.04.2017.

dlatego dawniej na wsi kojarzyły się z okresem żniw. Gospodynie miały [...] mało czasu na gotowanie, więc przyrządzały szybkie i proste potrawy. Papierówki były podstawą zupy owocowej – jabłczanki. Smażone z cukrem stanowiły nadzienie do naleśników albo dodatek do gotowanego na mleku ryżu (Marta Bilaska, *Pamięć*: 16).

Respondenci wskazują więc i na czas przygotowania potraw – w okresach nasilonej pracy oszczędzano czas, gotując posiłki niewymagające długiego przyrządzania (tzw. szybkie).

W zebranych materiale pojawia się też związane z żywieniem różnicowanie ze względu na płeć, np.: „U mnie w rodzinie gotuje tylko babcia Jadwiga Hryć. Ma lat 68, mieszka w Bezwoli. Dziadek przygotowuje [jedną potrawę], a tak to do gotowania się nie angażuje. Istnieje tradycyjny podział obowiązków – dziadek na dworze a babcia w domu” (Karolina Trochimiak, *Pamięć*: 21). Cięższa praca i większe wydatkowanie energii przez mężczyzn pociąga za sobą przekonanie, że powinni oni jeść bardziej kalorycznie, np. o zupach owocowych czytamy: „Jednak nie przepadali za nimi ciężko pracujący w polu żniwiarze. Za skąpą uważana była ta gospodyni, która przygotowywała takie zupy jako poczęstunek dla pracujących w polu” (Marta Bilaska, *Pamięć*: 18); „Mężczyźni wykonywali zazwyczaj cięższe prace i jedli więcej mięsa i nabiału” (Marta Bilaska, *Pamięć*: 16).

Respondenci obserwują też przemiany w sposobie prowadzenia gospodarstw rolnych, co odzwierciedla się w diecie:

70-80 lat temu na wsi mięso spożywano 2-3 razy w roku w okresie świątecznym. Każdy gospodarz hodował świnię i świnioobicię było ważnym wydarzeniem w życiu rodziny. Po zabiciu świni gotowało się natychmiast potrawę zwaną szarym barszczem w celu wykorzystania tych części zwier-

zęcia, które nie nadawały się do pieczenia lub wędzenia (Natalia Sielezińska, *Pamięć*: 23); Jak opowiadał dziadek, kiedyś ludzie dania mięsne jadal tylko w wielkie święta (Wielkanoc oraz Boże Narodzenie). Pod dostatkiem mieli warzyw, które pochodziły z przydomowych ogrodów. I to właśnie z nich mamy i babcie przyrządzały pyszne jedzenie (kapusta podawana z grochem, Jakub Krupski, *Pamięć*: 24); W dawnych czasach, gdy prawie wszyscy gospodarze we wsi mieli krowy, popijano je [bliny] mlekiem z wieczornego udoju (Barbara Jarmosiewicz, *Pamięć*: 29).

Wymiarem tradycyjnego gospodarowania jest również gospodarność w zakresie kulinariów, determinowana z jednej strony koniecznością zaspokojenia głodu (np. „Groch i kapusta to danie bardzo syte. A na tym, aby rodzina była najedzona, bardzo zależało gospodyni”, Jakub Krupski, *Pamięć*: 24), a z drugiej – biedą (Pirożnikow 2010): „Zacierkę dodawały gospodynie do zupy, kiedy nie miały jej czym zageścić. Zupa z zacierką była bardziej sycąca” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 20). Efektem tego była zaradność, oszczędność i pomysłowość gospodyń:

Gotowało się z tego, co było dostępne w gospodarstwie. Warzywa i nabiał to była podstawa żywienia na wsi. Dostępność składników do sporządzania potraw zależała od pory roku oraz od urodzaju. Najgorzej bywało na przednówku po mniej urodzajnym roku, brakowało wtedy mąki na chleb, zapasy kaszy kończyły się. Mama robiła cuda, aby ugotować coś z niczego. Jedliśmy nawet łobodę, pokrzywę i liście mniszka (Mieczysława Kulicka-Muszyńska, *Pamięć*: 28); Babcia urodziła się w 1895 roku w Branicy i pamiętała bardzo dużo ciekawych

historii. Wspominała często, jak jeździła z dziadkiem Ludwikiem do pobliskiego Wohynia. Obok kościoła przy rynku stały kramy z jedzeniem. Można było tu kupić swojskie wędliny, pieczywo, przyprawy. Sprzedawcami byli głównie Żydzi. Przeciętny chłop rzadko mógł sobie pozwolić na zakupy, ograniczano się zazwyczaj do oglądania towarów (Elżbieta Warsz, *Pamięć*: 31); potrawy z jabłek Nie wymagały dużego zachodu i były tanie (Marta Bilaska, *Pamięć*: 18).

Z pokarmami wiążą się rytuały magiczne (np. Wójtowicz 2014: 117-127) czy odniesienia do groźnego sacrum, stąd np. „Kiedy czasami [butki] za bardzo się spiekły, to mówiło się, że diabeł siedział w kominie.” (Jolanta Bilaska, *Pamięć*: 37). Pokarmy włączane są także w praktyki medycyny ludowej, np. zupa dziad „Była smaczna i zdrowa, podawano ją szczególnie osobom cierpiących na choroby układu pokarmowego” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 21); „np. kapłonik dziadkowie jedzą każdego dnia rano, przed śniadaniem, gdyż uważają, że dzięki temu oboje mają lepszą odporność (i tak jest)” (Karolina Trochimiak, *Pamięć*: 21); „Sok z kapusty nigdy nie był odciskany (przecież to witaminy, mawiała moja mama)” (Mieczysława Kulicka-Muszyńska, *Pamięć*: 24). Zasygnalizujmy, że również z pozyskaniem i przygotowaniem składników potraw powiązana jest tradycyjna wiedza i praktyki dotyczące przyrody, tak meteorologii, hodowli zwierząt, jak i uprawy zbóż.

Umiejętności związane z rzemiosłem tradycyjnym

Na koniec przeglądu ujętych w Konwencji 2003 płaszczyzn manifestowania się niematerialnego dziedzictwa kulturowego przywołajmy umiejętności, które przecież są niezbędne, by przyrządzić i podać jakąkolwiek potrawę, przygotować składniki czy przechować je. Popatrzmy na kilka przykładów

opisów umiejętności związanych z kolejnymi produktami i potrawami:

– mak:

Moja Babcia Władysława Garbala ze Świerzowa siała dużo maku. Po wytrzebieniu „wykręcała” na rzeszocie, czyli przesiewała wprawnymi ruchami tak, aby na wierzchu sита zebrały się zanieczyszczenia i można je było łatwo usunąć. Po „wykręceniu” zsypywała mak do woreczków i przechowywała w suchym i chłodnym miejscu. Mak był powszechnie wykorzystywany w kuchni – gotowano kluski z makiem, makowce, zupę makową, *parowańce* (Barbara Jarmosiewicz, *Pamięć*: 21);

– susz owocowy:

Owoce trudno było przechować, dlatego jabłka i gruszki suszyliśmy w chlebowym piecu i w ziemie z tego suszu mama gotowała zupy owocowe, a ugotowane owoce męła przez maszynkę i to było nadzienie do strucli drożdżowych. Z wiśni robiliśmy sok – dojrzewał na słońcu w gąsiorach, a potem przechowywało się go razem z wiśniami w komorze (Wspomnienie Eugenii Chmielewskiej zanotowała Elżbieta Warsz, *Pamięć*: 32);

– słodzenie zbyt kwaśnej kapusty:

Karmel do kapusty moja mama dodawała zawsze wtedy, gdy kapusta była za kwaśna. Była to sprawa trochę i praktyczna, ponieważ jak kapusta stała do maja w beczce, była już strasznie kwaśna. [...] Wówczas paliło się cukier i dodawało po ugotowaniu dla złagodzenia smaku. Tak się robiło i z codzienną kapustą, jak też i ze świątecznym bigosem. Do surówki z kiszonej kapusty dodawało się miód albo cukier (Mieczysława Kulicka-Muszyńska, *Pamięć*: 24);

– potrawy z grzybów:

Pierogi te [z *wronimi uszami*, z *wroniakami*⁶] przygotowuje się jesienią ze świeżych grzybów albo wronie uszy suszy się w piecu (najlepiej chlebowym) i wykorzystuje jako farsz do uszek wigilijnych. Moje obie Babcie Grażyna i Elżbieta [...] Do *wroniaków* dodają grzyby szlachetniejsze, np. prawdziwki, przechowywane w spizarni specjalnie na tę okazję. Grzyby zbierają jesienią w okolicznych lasach dziadkowie Kazimierz i Feliks. Potem suszy się je w piecu (Marta Bilka, *Pamięć*: 32);

- wykorzystanie pieca chlebowego: „Wymaga to doświadczenia, bo trzeba umieć napalić w piecu i w odpowiednim momencie wygarnąć kociubą węgle” (Jolanta Bilka, *Pamięć*: 37);
- tajniki receptur: „Bułki takie piekła [...] moja Babcia Cecylia Gdela z Branicy. Ciasto przygotowywała intuicyjnie, nie odmierzała składników, a i tak zawsze bułki udawały się doskonałe” (Jolanta Bilka, *Pamięć*: 37); „Do ciastek dodawano amoniak, dzięki czemu były bardzo kruche” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 39) itp.

Podsumowując, powiedzieć można, że kultura kulinarna okazuje się zjawiskiem niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które przejawia się we wszystkich wymienionych w Konwencji 2003 dziedzinach.

Kulinaria – żywe dziedzictwo

Zjawisko, by zyskać miano niematerialnego dziedzictwa kulturowego, musi być żywe, czyli musi istnieć współcześnie w żywym obiegu jako stale odtwarzane, przekazywane w transmisji bezpośredniej z pokolenia na pokolenie; musi istnieć w wiedzy potocznej i praktykach, bądź jako przekazy ustne, bądź jako praktykowane przez nich działa-

nia. O tak rozumianej żywotności kulinariów przekonują wypowiedzi, wedle których wiele opisanych w folderze potraw jest wykonywanych i spożywanych do dziś przez mieszkańców powiatu radzyńskiego i okolic: „Potrawę tę [barszcz na zakwasie] przygotowuje się w mojej rodzinie z okazji świąt od pokoleń” (Magdalena Kalenik, *Pamięć*: 22); „Przepis ten [na zupę z pokrzywy] stosuję w moim domu do dziś” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 19); „Dziś tę potrawę serwuje moja mama, a cała rodzina rozkoszuje się jej smakiem” (Jakub Krupski, *Pamięć*: 24); „W niektórych domach na wsi jeszcze dziś piecze się w piecu chlebowym ciasta, szczególnie drożdżowe, chleb oraz mięso i kaszankę” (Jolanta Bilka, *Pamięć*: 37); „Chleb według tego przepisu moja Babcia Lidia piecze od wielu lat. Jej dom kojarzy mi się właśnie z zapachem chleba” (Oliwia Gostkowska, *Pamięć*: 38).

Receptury te i umiejętności wykonania potraw przeszły i przechodzą w bezpośrednim przekazie z pokolenia na pokolenie, co w pełni sobie uświadamiają indagowani mieszkańcy Radzyna i okolic, mówiąc np.: „Ciasta te piekła Babcia Zdzisława Prokopiuk, a teraz piecze moja Mama Agnieszka” (Bożena Wawryszczuk, *Pamięć*: 41); „Z pewnością kiedyś przeniosę ten przepis do swojego domu” (Jakub Krupski, *Pamięć*: 24); „Przepis był przekazywany z pokolenia na pokolenie” (Julita Malinowska, *Pamięć*: 19); „Ciastka przez maszynkę były w moim domu odkąd pamiętam” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 39); „Dziadek przygotowuje *kapłonik* sprawdzonym sposobem z dzieciństwa, gdy potrawę przygotowywała jego mama – a tak to do gotowania się nie angażuje. [...] Przepisy, które przedstawiłam, są wykorzystywane u moich dziadków w domu od czasów, gdy żyli ich rodzice aż do dnia dzisiejszego” (Karolina Trochimiak, *Pamięć*: 21); „Takie dania przyrządzała sobie często moja Prababcia Celina z Branicy” (Marta Bilka, *Pamięć*: 16); „Potrawa ta jest

6. Grzyb lejkwiec dęty – *Craterellus cornucopioides* (L.) Pers.

smakiem dzieciństwa mojego dziadka Leszka Kubaczuka z Przegalin Małych. To właśnie od niego dostałem ten przepis, a on od swojej mamy Otylii” (Jakub Krupski, *Pamięć*: 24); „Przepis pochodzi z *przepisnika* Mamy. *Prażuchę* przygotowywała moja prababcia Józefa Masłowska z Ossowy” (Wiktorina Sawicka, *Pamięć*: 25); „Krucze ciasteczka przez maszynkę to przepis babci Jasi (Janina Bąbol) mamy mojej mamy, która mieszkała w Tchórzewie. Ciasteczka te zawsze piekłyśmy z babcią w ferie zimowe, dłuższe weekendy, wakacje” (Anna Matysiak, *Pamięć*: 39); „Wszystkie przepisy mam od swojej mamy i z tego, co wiem, od zawsze były one popularne w naszej rodzinie. Moja mama nazywała się Cecylia Osiecka (ur. 1913 r.). Niestety zmarła, kiedy ja miałam lat 21. Niewiele mi zdołała przekazać. To, co pamiętałam, zapisałam. Moja babcia (ze strony mamy) żyła 15 lat dłużej, od niej też dużo się nauczyłam. To była skarbnica wiedzy jeśli chodzi o kulinaria, jak też o ziołarstwo” (Mieczysława Kulicka-Muszyńska, *Pamięć*: 28); „Konfiturę według przepisu przyrządzano we dworze państwa Gerlachów w Sobolach. Babcia dostała ten przepis od sąsiadki, Pani Lotkowej, która była tam nianią. Zarówno ten, jak i pozostałe przepisy odziedziczyłam po Babci Mariannie Kopańskiej z domu Śpiewak oraz po Mamie Stanisławie Tokarskiej” (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 35); „Co więcej – moja babcia napisała zeszyt ze sprawdzonymi przepisami i dała mojej mamie w dniu ślubu – tak na wszelki wypadek, żeby zawsze można było te przepisy wykozystać” (Karolina Trochimiak, *Pamięć*: 36).

Mieszkańcy Radzyńskiego zatem znają potrawy z dzieciństwa, z domu dziadków, z kuchni rodziców i od starszego pokolenia zbierają receptury, niekiedy tylko opierając się na przekazie ustnym (zapis przepisów i wspomnień), częściej jednak – przygotowując te potrawy. Jest więc to nieprzerwany przekaz wiedzy i umiejętności.

Analizowany materiał zawiera informacje na temat zjawisk kulturowych, które odeszły w przeszłość, są zamkniętą kar-

tą, więc z zasady nie mogą być uznane za dziedzictwo niematerialne w myśl Konwencji UNESCO z 2003 roku. Są to na przykład *szary barszcz* czy *rosół z suchej miotły*, o których mówi się w czasie przeszłym (*Pamięć*: 32). Niemniej zaznacza się także naturalna, oddolnie sterowana tendencja do rewitalizacji kultury kulinarnej, o czym czytamy: „Jedliśmy nawet łobodę, pokrzywę i liście mniszka. Dzisiaj się wraca do tych potraw” (Mieczysława Kulicka-Muszyńska, *Pamięć*: 28). Mieści się to w pojęciu żywotności elementu dziedzictwa, podobnie jak zauważalna przez respondentów zmienność rejestru potraw i sposobów ich przyrządzania, np.:

Na przełomie lat 50. i 60. XX wieku powstały garmażerki. Gospodynie podpatrzyły sałatki i zaczęły przygotowywać ją w okresie jesiennym, kiedy warzywa korzeniowe są najsmaczniejsze. Dodawały gotowaną fasolę zamiast groszku. Majonez zastępowały śmietaną wymieszaną z musztardą (Małgorzata Tokarska, *Pamięć*: 35);

Obecnie coraz częściej te bliny nazywa się plackami ziemniaczanymi. Kiedyś placki ziemniaczane smażono z reszty ugotowanych ziemniaków wymieszanych z jajkiem i łyżką mąki (Barbara Jarmosiewicz, *Pamięć*: 29).

Zatem tradycyjne kulinaria podlaskie, jak pokazują zebrane materiały, pozostają w żywym obiegu kultury, są ciągle praktykowane i stale, od paru pokoleń – dokąd sięga pamięć Podlasiaków – odtwarzane do dziś w południowopodlaskich domach, czyli w formie edukacji niesformalizowanej. Rodzinny przekaz międzypokoleniowy wspierany jest dziś w Radzynie także przez edukację sformalizowaną – poprzez instytucjonalne zaangażowanie Zespołu Szkół Ponadgimnazjalnych i Starostwa Powiatowego. Za działanie o takiej funkcji uznać bowiem można projekt „Kulinarne dziedzictwo południowego Podlasia”, zachęcający młodzież

do międzypokoleniowego dokumentowania przepisów kulinarnych i kontekstu kulturowego związanego z tradycyjnymi potrawami. W sumie zatem objęte projektem tradycje można uznać za żywe w myśl Konwencji UNESCO z 2003 roku.

Aspekt podmiotowy i zrównoważony rozwój a kulinaria

Przybliżając pojęcie zrównoważonego rozwoju, Sławomir Ratajski, Sekretarz Generalny Polskiego Komitetu do spraw UNESCO, pisze:

Twórcy konwencji dostrzegają ogromne znaczenie kształtowania warunków rozwojowych opartych na świadomości kulturowej, poczuciu tożsamości, formowanej w procesie stopniowej identyfikacji własnego dziedzictwa materialnego i niematerialnego. Wskazują na możliwości istotnego udziału kultury w rozwoju. [...] Świadomość usytuowania międzypokoleniowego wpływa na kształtowanie postawy odpowiedzialności i zakorzenienia społecznego, tak jak szacunek dla pamiątek rodzinnych pobudza refleksję nad odpowiedzialnością własną w stosunku do pokolenia ojców, ale jednocześnie – nad odpowiedzialnością za kształtowanie warunków życia przyszłych pokoleń (Ratajski 2013: 22).

Na plan pierwszy w tym opisie wysuwa się aspekt podmiotowy, zaznaczony wyraźnie w Konwencji z 2003 roku: niematerialne dziedzictwo kulturowe to elementy, „które wspólnoty, grupy i, w niektórych przypadkach, jednostki uznają za część własne-

go dziedzictwa kulturowego” (art. 2 ust. 1). Można zatem powiedzieć, że jeśli nawet dane zjawisko spełnia wszystkie wcześniej omówione warunki, ale żaden depozytariusz nie przyzna się do niego, czyżnie nie stanie za nim, nie zgłosi chęci jego ochrony, to nie mamy prawa mówić o *sensu stricto* niematerialnym dziedzictwie kulturowym w rozumieniu UNESCO. Bez ujawnienia się czynnego depozytariusza, legitymizującego dane zjawisko kulturowe, podobnie jak bez spełnienia którejkolwiek z pozostałych definicyjnych przesłanek nazywanie zjawiska niematerialnym dziedzictwem kulturowym jest nadużyciem – potocznym, metaforycznym zastosowaniem ścisłego konwencyjnego terminu⁷.

Materiał poddawany analizie przekonuje, że mieszkańcy powiatu radzyńskiego najstarszych, średnich i najmłodszych generacji są świadomi swojej kultury i czują się związani ze swoim dziedzictwem kulinarnym, skoro podjęli oddolnie inicjatywę i trud identyfikacji i dokumentacji swojego dziedzictwa poprzez gromadzenie lokalnych przepisów wraz z *sui generis* kulturowymi glosami, zawierającymi literalne stwierdzenia, jak ważny dla danej osoby czy rodziny jest dany przepis, potrawa, ingredient, sposób przygotowania czy kontekst podania i spożywania itd. Potwierdzają to przykładowe wypowiedzi:

Powyższy przepis jest bardzo stary. Smak tej szarlotki poznałam, gdy byłam jeszcze małą i robiła ją moja prababcia Ola. Pochodziła z Leszkowic, za Czemiernikami w stronę Lubartowa. Potem piekła szarlotkę babcia Stasia, gdy do nas przyjeżdżała. Kiedyś tata postanowił zrobić szarlotkę wg przepisu babci Oli. Przejrzeliśmy nasz stary zeszyt z przepisami i niestety tam go nie znaleźliśmy. Tata zadzwonił wtedy do babci Stasi i jakiś tydzień później dostaliśmy przepis li-

7. Błędne jest, w mojej opinii, obserwowane dziś w dyskursie naukowym stosowanie terminu *niematerialne dziedzictwo kulturowe* zamiennie np. z terminami *folklor*, *pieśni* i *proza ludowa*, *obrzędy*, *zwyczaje*, *ginące zawody*, *przestrzeń kulturowa* itd., ponieważ dziedzictwo niematerialne *sensu stricto* obejmuje folklor, gatunki ustne, obrzędy, zwyczaje, tradycyjne rzemiosło, przestrzeń kulturową. A dokładniej – niematerialne dziedzictwo kulturowe może przejawiać się w tych dziedzinach.

stem poleconym. W weekend tata postanowił spróbować swoich sił. Szarlotka wyszła przepyszna. Żadna inna się jej nie dorównuje. Dziś babci Oli nie ma już wśród nas, babcia Stasia mieszka na stałe w Niemczech, ale gdy w domu rozchodzi się zapach szarlotki, to wszyscy czujemy obecność babć. (Anna Skoczylas, *Pamięć smaków*: 40);

Przepisy pochodzą od mojej prababci Jadwigi Kowalczyk z Branicy Radzyńskiej. [...] Prababcia już nie żyje, ale potrawy nadal cieszą się powodzeniem wśród domowników. Najbardziej lubianym daniem w mojej rodzinie jest *hamsa*. Moje ulubione to paszteciki z bułki, przypominają mi hamburgera. Polecam, warto poznać dawne dania, są sprawdzone i smaczne (Jakub Kowalik, *Pamięć*: 36).

Kultywowanie tradycyjnej kuchni przez południowych Podlasiaków, jak pokazują cytaty, w pełni służy zrównoważonemu rozwojowi, wzmocnieniu ciągłości pokoleniowej i zakorzenienia społecznego oraz zakorzenienia w wartościach uznawanych przez ojców. Depozytariusze dają świadectwo szacunku „dla pamiątek rodzinnych” i odpowiedzialności za przetransmitowanie dziedzictwa ku współczesności i ku przyszłym pokoleniom. Pokarmy zatem, ze względu na to że pełnią wiele różnorodnych i doniosłych funkcji społecznych i kulturowych (Adamowski 2014), przenikają i spajają całość niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Zapytamy na koniec: a gdzie w tej prezentacji mieści się gotowa potrawa, czekająca na talerzu na spożycie? Otóż jest ona materialnym korelatem dziedzictwa niematerialnego, czyli artefaktem – fizycznym urzeczywistnieniem wiedzy, praktyk, umiejętności, noszonych w głowach i sercach mieszkańców powiatu radzyńskiego od pokoleń. Potrwa jest ważna, ale to nie ona stoi w centrum niematerialnego dziedzictwa⁸, ale – człowiek, dla którego istotne jest wszystko to, co z kulinariami się wiąże.

Podsumowanie

Jednym z narzędzi Konwencji UNESCO z 2003 roku, służącym w wymiarze międzynarodowym ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, jest najbardziej rozpoznawalna Lista Reprezentatywna Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego⁹. Znalazły się na niej także tradycje kulinarne, jak na przykład „Francuska tradycja biesiadna” (Francja, 2010), „Dieta śródziemnomorska” (wpis wraz z Chorwacją, Cyprzem, Hiszpanią, Marokiem, Portugalią i Włochami, 2010, 2013), „Tradycyjny sposób uprawy winorośli (vite ad alberello) na wyspie Pantelleria” (Włochy, 2014) czy „Sztuka wyrobu pierników z Północnej Chorwacji” (Chorwacja, 2010). Odpowiednikiem Listy reprezentatywnej jest w Polsce Krajowa Lista Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego¹⁰, otwarta na początku 2013 roku i powoli zapełniająca się wpisami. Analiza wyników radzyńskiego projektu „Kulinarne dziedzictwo po-

8. Przeciwnie jest w przypadku Listy produktów regionalnych, <http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych>; Ustawa: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20050100068>; wraz z aktami wykonawczymi: <http://isap.sejm.gov.pl/RelatedServlet?id=WDU20050100068&type=9&isNew=true:01.05.2017>, gdzie przedmiot zainteresowania stanowi produkt lub potrawa. Por. *Produkty tradycyjne z terenu Powiatu Radzyńskiego*, w: *Pamięć smaków...*, dz. cyt., s. 48 – powiat ten ma zarejestrowanych 20 potraw.
9. Np. <http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/listy-dziedzictwa-niematerialnego/lista-reprezentatywna-niematerialnego-dziedzictwa-ludzkości/>, https://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_reprezentatywna_niematerialnego_dziedzictwa_kulturowego: 01.05.2017.
10. *Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, w: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Narodowy Instytut Dziedzictwa*, http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/: 07.11.2016.

łudniowego Podlasia” przekonuje, że także polskie regionalne tradycje zogniskowane wokół pożywienia codziennego i świątecznego wypełniają wymogi stawiane przez zapisy Konwencji UNESCO z 2003 roku, oraz że – ze względu na wysokie walory kulturowe i mocne kulturowe zakorzenienie – zasługują na taki wpis i na ochronę jako jeden z ważniejszych komponentów polskiego dziedzictwa niematerialnego.

BIBLIOGRAFIA

Adamowski J.

- 2008 *O zachowaniu przy obrzędowym stole (Wigilia i Wielkanoc)*, w: K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara (red.), *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze*, Opole: Uniwersytet Opolski, Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, s. 195–202.
- 2009 *Obrzędy kolędnicze południowego Podlasia*, w: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu*, II, *Tradycje podlaskiej obrzędowości*, Lublin: Towarzystwo Regionalne w Woli Osowińskiej, s. 106–123.
- 2014 *Spółeczne i kulturowe funkcje pożywienia*, w: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu*, IV, *Pożywienie – czyli coś dla ciała i dla ducha*, Wola Osowińska: Gminny Ośrodek w Borkach z/s w Woli Osowińskiej, s. 13–21.

Bartmiński J., Niebrzegowska-Bartmińska S.,

- 2009 *Tekstologia*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Bilska J.

- 2016 *Pamięć smaków. Tradycje kulinarne w powiecie radzyńskim (południowe Podlasie). Informacje o projekcie*, w: J. Bilska (red.), *Pamięć smaków. Tradycyjne pożywienie w powiecie radzyńskim (południowe Podlasie)*, Radzyń Podlaski: Radzyńskie Stowarzyszenie Inicjatyw Edukacyjnych przy Zespole Ponadgimnazjalnych im. Jana Pawła II w Radzynie Podlaskim, s. 11.

Kraczoń K.

- 2014 *Gesty i zachowania obrzędowe towarzyszące przygotowaniu i spożywaniu weselnego korowaja*, w: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu*, IV, *Pożywienie – czyli coś dla ciała i dla ducha*, Wola Osowińska: Gminny Ośrodek w Borkach z/s w Woli Osowińskiej, s. 129–141.

Kuśnierek I.

- 2015 *Językowe wyznaczniki przepisu kulinarnego jako gatunku wypowiedzi*, „Językoznawstwo. Współczesne Badania, Problemy i Analizy Językoznawcze”, 9, s. 121–140.
- Lasowiacka kapusta ziemniaczana na 12 sposobów*
- 2013 Kolbuszowa: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej.

Maksymiuk-Pacek B.

- 2016 *Formy sakralizacji współczesnego wesela podlaskiego*, w: J. Szadura, D. Gocół (red.), *Gawędy o kulturach*, II, Lublin: POLYHYMNIA, s. 29–40.
- Nasze kasze*
- 2015 Kolbuszowa: Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej.

Pirożnikow E.

- 2010 *Tradycja użytkowania roślin dziko rosnących na Podlasiu – poszukiwanie smaków, zdrowia i zaspokojenia głodu*, w: R. Stolična i A. Drożdż (red.), *Historie kuchenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze*, pod red., Cieszyn–Katowice–Brno: Uniwersytet Śląski w Katowicach, s. 188–200.
- Przepiśnik lubelski czyli ulubione przepisy mieszkańców Dzielnicy Dziesiąta*
- 2017 Lublin: Dzielnicowy Dom Kultury „Bronowice”.

Ratajski S.

- 2013 *Koncepcja ochrony dziedzictwa niematerialnego w Konwencji UNESCO*, w: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*, t. I, *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa, s. 21–33.

Smaki Ziemi Janowskiej

- b.r.w. Janów Lubelski: Urząd Miejski w Janowie Lubelskim.

Smyk K.

- 2014a *Semantyka pokarmu w pieśniach ludowych (na materiale z Podlasia)*, w: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu, IV, Pożywienie – czyli coś dla ciała i dla ducha*, Wola Osowińska: Gminny Ośrodek w Borkach z/s w Woli Osowińskiej, s. 49–61.
- 2014b *„Ten złoty bochen...” O motywie chleba w poezji chłopskiej (na materiale z południowego Podlasia i terenów nadbużańskich)*, w: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu, IV, Pożywienie – czyli coś dla ciała i dla ducha*, Wola Osowińska: Gminny Ośrodek w Borkach z/s w Woli Osowińskiej, s. 101–115.
- 2016 *Tradycje kulinarne a Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku (prolegomena)*, wstęp w: J. Biłska (red.), *Pamięć smaków. Tradycyjne pożywienie w powiecie radzyńskim (południowe Podlasie)*, Radzyń Podlaski: Radzyńskie Stowarzyszenie Inicjatyw Edukacyjnych przy Zespole Ponadgimnazjalnych im. Jana Pawła II w Radzynie Podlaskim, s. 7–10.
- Tradycyjne jadło pogranicza nadszańskiego. Potrawy prezentowane podczas „Biesiady nad Wyczawą” w latach 2010–2012*
- 2013 Przemysł: Centrum Kulturalne w Przemysłu.

Tymochowicz M.

- 2014 *Pożywienie codzienne mieszkańców południowego Podlasia*, w: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu, IV, Pożywienie – czyli coś dla ciała i dla ducha*, Wola Osowińska: Gminny Ośrodek w Borkach z/s w Woli Osowińskiej, s. 23–32.

Wójcicka M.

- 2014 *Pokarmy południowego Podlasia w świetle analizy onomastycznej*, w: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu, IV, Pożywienie – czyli coś dla ciała i dla ducha*, Wola Osowińska: Gminny Ośrodek w Borkach z/s w Woli Osowińskiej, s. 33–47.

Wójtowicz M.

- 2014 *Chleb w działaniach magicznych*, w: J. Adamowski, M. Wójcicka (red.), *Tam na Podlasiu, IV, Pożywienie – czyli coś dla ciała i dla ducha*, Wola Osowińska: Gminny Ośrodek w Borkach z/s w Woli Osowińskiej, s. 117–127.

Zasmakuj w Borach

- b.m.r.w. Powiat Bolesławiecki.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r., Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018, <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20111721018>; 30.04.2017.

Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego, w: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe. Narodowy Instytut Dziedzictwa*, http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/; 07.11.2016.

Regulamin składania wniosków o wpis oraz procedury wpisywania elementów dziedzictwa niematerialnego na Krajową listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego, część dokumentu *Krajowa lista niematerialnego dziedzictwa kulturowego*, w: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe*.

Narodowy Instytut Dziedzictwa, http://niematerialne.nid.pl/Dziedzictwo_niematerialne/Krajowa_inwentaryzacja/Krajowa_lista_NDK/, 30.04.2017.

SUMMARY

The author undertakes to demonstrate that culinary traditions can fulfil all the criteria of the intangible cultural heritage definition as specified in the UNESCO Convention of 2003. As the basis for his analysis, the author selected a project “Culinary Heritage of Southern Podlasie Region”, implemented in 2016 in Radzyń Podlaski and its surroundings by local school students and teachers. In support of the thesis, the author discusses culinary traditions in terms of (1) the domains in which intangible cultural heritage is manifested, (2) their vitality, and (3) content and share in sustainable development. In the summary, the author claims that traditions and values focused on food are worth safeguarding as one of the most important components of Polish intangible heritage.

SŁOWA KLUCZOWE:

niematerialne dziedzictwo kulturowe, Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku, kultura kulinarna, kuchnia tradycyjna, pożywienie tradycyjne, południowe Podlasie.

02



Artefakty

02.1



DZIEJE SZEMATÓW, CZYLI ANKIET TOWARZYSTWA PRZYJACIÓŁ NAUK POZNAŃSKIEGO

Wprowadzenie

Szematy to ankiety opracowane przez Towarzystwo Przyjaciół Nauk Poznańskie w celu przygotowania szczegółowego opisu topograficznego, historycznego, ale także archeologiczno-etnograficznego Wielkiego Księstwa Poznańskiego, obejmującego wszystkie miejscowości i osady. Z rozestanych 2000 egzemplarzy otrzymano zwrotnie jedynie 570. Ankiety przechowywane w zbiorach PTPN zostały wraz z innymi dokumentami zniszczone przez hitlerowców. Do naszych czasów dotrwały jednak 3 niepełne egzemplarze znajdujące się od końca lat sześćdziesiątych XIX wieku w archiwum Oskara Kolberga. Wygląd i zawartość kwestionariuszy znana jest właśnie dzięki tym i innym materiałom zachowanym w zbiorach autora *Ludu* oraz odpisom sporządzonym przed wojną przez Marię Turczynowiczową.

Zanim powstały Szematy

W opracowaniach dotyczących początków etnografii polskiej wymieniamy zwykle postać Hugona Kołłątaja wraz z jego słynnym listem do Karola Maja, będącym pierwszym postulatem badań etnograficznych, mówimy o prekursorskich podróżach Zoriana Dołęgi Chodakowskiego, pracach Towarzystwa

Warszawskiego Przyjaciół Nauk czy instrukcji Uniwersytetu Wileńskiego. Stosunkowo mało miejsca poświęca się Wielkopolsce. Wynika to z faktu, że istotnie, w pierwszej połowie XIX wieku niewiele było inicjatyw, które uznać można za prekursorskie w dziejach rodzimego ludoznawstwa. Spowodowane to było między innymi trudną sytuacją polityczną. Po klęsce Prus w wojnie napoleońskiej Wielkopolska weszła w skład Księstwa Warszawskiego i znalazła się pod okupacją rosyjską. Po kongresie wiedeńskim w 1815 roku Zachodnia Wielkopolska przypadła ponownie Prusom; utworzono wówczas autonomiczne Wielkie Księstwo Poznańskie, które w 1834 roku przemianowano na Prowincję Poznańską (Provintz Posen), ale zwyczajowo używano wcześniejszej nazwy. Wschodnie tereny historycznej Wielkopolski na wschód od rzeki Prosną znalazły się pod zaborem rosyjskim.

Z Wielkopolski pochodzili wprawdzie znamienici przedstawiciele humanistyki, Stanisław Staszic i Wawrzyniec Surowiecki, jednak działali oni w Towarzystwie Warszawskim Przyjaciół Nauk. Tym bardziej warto zatem wspomnieć o kilku przedsięwzięciach, które miały miejsce na terenie Wielkiego Księstwa Poznańskiego w pierwszej połowie XIX wieku. W latach 1818–1827 sporządzono opisy obrzędów, zwyczajów

i wierzeń z powiatu odolanowskiego, z okolic Sulmierzyc. Daty oraz proveniencję geograficzną potwierdzają zachowane fragmenty oryginalnych manuskryptów. Najbardziej prawdopodobne jest, że są to materiały pochodzące ze zbiorów Andrzeja Kucharskiego (1798–1861), filologa i badacza słowiańszczyzny, a zapisane przez inną jeszcze osobę. Zapisy te poświadczają stosunkowo wczesne zainteresowania obrzędowością wielkopolską, bowiem działania podejmowane w latach następnych, trzydziestych i czterdziestych XIX wieku, skupiały się raczej, podobnie jak na innych terenach, przede wszystkim na gromadzeniu tekstów ludowych, przeważnie pieśni. W poznańskich drukarniach ukazały się wówczas między innymi *Piosenki ludu wielkopolskiego* Józefa Jana Lipińskiego (1842), *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie* Lucjana Siemieńskiego (1845) czy *Pieśni ludu polskiego* Oskara Kolberga (1842–1845). Wydanie tych ostatnich kontynuował leszczyński „Przyjaciel Ludu”, które to piśmisko drukowało szereg artykułów o charakterze ludoznawczym i folklorystycznym.

Ma też Wielkopolska swój skromny wkład w rozwój myśli etnograficznej. Urodzony w Łobżenicy, związany z Poznaniem Jan Rymarkiewicz (1811–1889), filolog, historyk, działacz oświatowy i społeczny, sformułował w 1849 roku pogląd o doniosłej roli etnografii wywodzącej się z geografii, jako nauce związanej z ideą narodowości. W swojej pracy *Nauka o narodowości czyli etnologia* pisał między innymi:

W jeografii tylko odnoga jedna pod nazwą etnografii w sposób ziemiopisarski lub nakształthistorii naturalnej opisuje zewnętrzne piętna, przymioty i osobliwości narodów [...]. Narodowości dziś główną wszelkiego dążenia ludzkiego stanowią metę; więc etnografia z zapomnienia wyjść musi. A jak obok historyi powszechnej istnieje filozofia dziejów, tak obok etnografii powinna powstać filozofia etnografii, która godnie

historiozofii odpowiadać powinna. Takie zaś wywyższenie etnografii [...] dawałoby naukę, którą byśmy najwłaściwiej etnologią nazwali (Rymarkiewicz 1849: 134-135).

Zadaniem etnografii było, według słów autora, gromadzenie materiałów „naturalistycznych i empirycznych”. W poglądach Rymarkiewicza dominuje jeszcze bardzo wyraźnie romantyczne pojęcie narodowości i idea jedności słowiańskiej, jednak jego wizja funkcjonowania etnografii i etnologii jako samodzielnej dyscypliny jest ważnym krokiem w rozwoju naszej dyscypliny.

Towarzystwo Przyjaciół Nauk Poznańskie

Pierwsze zebranie członków Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego, jak brzmiała wówczas nazwa, odbyło się 13 lutego 1857 roku. Założycieli tej instytucji było 42. Pierwszym prezesem został August Cieszkowski, a po opuszczeniu przez niego kraju – Tytus Działyński. Działyński zmarł jednak w 1861 roku i do dawnej funkcji powrócił Cieszkowski. W skład ówczesnego zarządu wchodził także: ksiądz Franciszek Ksawery Malinowski – wiceprezes, Władysław Niegolewski – redaktor, Heliodor Skórzewski – podskarbi, Leon Wegner – sekretarz. Po śmierci Skórzewskiego jego miejsce zajął Teofil Matecki. Z czasem funkcję wiceprezesa objął Józef Szafarkiewicz.

Towarzystwo postawiło sobie za cel ochronę i rozwój zagrożonej przez działalność władz pruskich kultury narodowej, a czynić to miało, jak głosiła jego dewiza: *unguibus et rostro* – pazurami i dziobem. Pierwsze zebrania Towarzystwa miały miejsce w mieszkaniach Tytusa Działyńskiego i Władysława Niegolewskiego, a następnie w prywatnym lokalu udostępnionym przez Rogera Raczyńskiego na terenie Biblioteki Raczyńskich. Zanim hrabia Seweryn Mielżyński nabył w 1872 roku parcelę przy ulicy Młyńskiej (obecnie Mielżyńskiego), Towarzystwo mia-

to swoją siedzibę na terenie poznańskiego Bazaru, ośrodka życia społecznego w czasie zaborów¹. Pomyślane było jako organizacja humanistyczna i artystyczna, szybko jednak stała się ośrodkiem naukowym. Powołano dwa oddziały: historyczno-moralny, któremu przewodniczył Władysław Bentkowski, a następnie Marceli Motty, i przyrodniczy, z przewodniczącym Karolem Karasnickim. Wydział nauk historyczno-moralnych powstał 23 września 1857 roku. Na jego posiedzeniach odczytywano rozprawy nadesłane do oceny lub do publikacji w *Rocznikach Towarzystwa*, czytano manuskrypty dotyczące dziejów Polski, podejmowano decyzje co do zadań wydziału oraz relacjonowano ich wykonanie. Najważniejszym zadaniem oddziału historyczno-moralnego miało być stworzenie opisu statystycznego, historycznego i archeologicznego części dawnej Wielkopolski, która teraz nosiła nazwę Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Opis dotyczyć miał wszystkich miejscowości wraz z najmniejszymi nawet osadami. Realizację zadania powierzono specjalnej komisji składającej się z trzech członków Towarzystwa: Ludwika Żychlińskiego, Józefa Lekrzyckiego i Emila Kierskiego.

Szematy w latach 1858–1863

Drogą do pozyskania opisu miały być specjalne ankiety opracowane przez członków Towarzystwa, nazywane *Szematami*. Były to niezwykle starannie przygotowane kwestionariusze zarówno pod kątem merytorycznym, jak i graficznym. Wykonano 2000 egzemplarzy ankiet techniką litografii w zakładzie Mariana Jaroczyńskiego w Poznaniu. Każda z ankiet składała się z dwóch kart (wielkości 40 x 24,5 cm). Na pierwszej stronie każdego egzemplarza widniał tytuł: *Szemat do spisywania materiałów mających służyć do opisu statystycznego Wielkiego Księstwa Poznańskiego*. Ankieta składała się z 22 pytań zawartych w trzech działach: topo-

graficznym (pytania 1–9), etnograficznym (10–18) i historiograficznym (19–22), przy czym obok każdego pytania przygotowano rubrykę na odpowiedź.

Dział topograficzny zawierał pytania dotyczące nazwy opisywanego miejsca (miasto, wieś, folwark), także dawniejszej lub niemieckiej, jeśli takowa funkcjonowała, oraz nazw okolicznych rzek, jezior, wód, lasów, łąk, także tych, które istniały tylko w obiegu ludowym. Pytano też o obszar ziemi w morgach, klasę gleb, ukształtowanie terenu, ilość i rodzaj lasów (liściaste, iglaste, gatunki drzew), o wiercone studnie, kopaliny (gliny, torfy, ale też minerały), a także o uprawy i hodowlę oraz o zwierzęta leśne i ptactwo. Ankietowani mieli też opisać ilość domostw i jakość tych budynków, w tym funkcjonujące w danej miejscowości młyny, wiatraki, gorzelnie, cukrownie, olejarnie, cegielnie; ponadto stan gospodarstw rolnych (trójpolówka, płodozmian), stan inwentarza żywego. Należało też zamieścić informacje o kościołach i szkołach (między innymi pod względem wyznania i języka), a także o zakładach dobroczynnych (szpitalach, ochronkach).

W dziale etnograficznym pytano o nazwiska właścicieli i dzierżawców osad (także wcześniejszych) i ich narodowość. Kolejne punkty ankiety dotyczyły ludności zamieszkującej daną miejscowość: jakiego jest pochodzenia, narodowości i wyznania, czy potrafi czytać i czy dzieci uczęszczają do szkół (jakiego wyznania i narodowości jest nauczyciel), czym trudnią się mieszkańcy, czy są zamożni, jaki jest ich ubiór, stan zdrowia oraz jakie są zwyczaje ludności przy ślubach, zaręczynach i innych uroczystościach (w tym o „używane” przy tych okazjach oracje).

Dział historiograficzny zawierał pytania dotyczące historii miejscowości, w tym związanych z nią znanych postaci, wzmianek o zabytkach, cmentarzach, wykopaliskach, historii kościołów, dokumentów kościelnych i osobistych, ważnych z histo-

1. Na walnym zebraniu 5 lipca 1857 roku utworzono Wydział Nauk Historycznych i Moralnych oraz Wydział Nauk Przyrodniczych (*Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego* 1860: 590; <http://www.ptpn.poznan.pl>: 20. 05. 2017).

rycznego punktu widzenia; pytano w końcu o miejscowe podania i legendy.

Jak z powyższego opisu wynika, w ankiecie etnograficznej znalazły się pytania dotyczące także innych dziedzin, z kolei w dziale historiograficznym pytano o podania i legendy. Analiza merytoryczna i ocena *Szematów* nie jest jednak przedmiotem obecnych rozważań, dlatego poniżej przedstawione zostaną jedynie dalsze losy pierwszych wielkopolskich kwestionariuszy zawierających informacje etnograficzne w rozumieniu ówczesnej nauki. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że samo rozesłanie ankiet z tak szczegółowymi pytaniami (między innymi o narodowość) mogło budzić podejrzenia ówczesnych władz pruskich i nie było przedsięwzięciem łatwym.

Rozsyłanie *Szematów* rozpoczęto w 1858 roku i kontynuowano przez kilka następnych lat. Część przygotowana została w języku niemieckim, dla terenów zamieszkałych w większości przez ludność niemiecką. Prawdopodobnie w celu łatwiejszego segregowania materiałów wszystkie powiaty

Wielkiego Księstwa Poznańskiego, liczącego wówczas blisko 30 000 km kwadratowych i ponad 800 000 ludności, podzielono jeszcze na obwody. Załączono stosowną informację, że w razie gdyby miejsce na odpowiedź okazało się niewystarczające, należy dołączyć dodatkowe karty z rozbudowanymi opisami. W nadesłanych odpowiedziach uwzględnione też miały być wszystkie istniejące źródła pisane, które zostały już ogłoszone drukiem lub zachowały się w archiwach w postaci manuskryptów. Adresatami ankiet byli właściciele ziemscy, księża, nauczyciele.

Odzew na rozesełane kwestionariusze nie był tak duży, jak oczekiwali tego członkowie Towarzystwa. W *Sprawozdaniu z czynności Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego do dnia 1go stycznia 1860* zamieszczono obszerną informację o przesłanych zwrótnie ankietach (Roczniki 1860: 585-603). Plan wspólnej pracy członków szacownej instytucji oraz wypełniających kwestionariusze ziemian, księży, nauczycieli i innych osób przedstawiał się następująco:

Powiat	Obwód	Nazwisko informatora	Liczba nadesłanych szematów	Liczba opisanych osad
babimostki (5 obwodów)	rakoniewiecki	hrabia Jan Mielżyński z Gościeszyna	15	31
bukowski (4 obwody)	bukowski	Feliks Wize z Michorzewa	3	4
czarnkowski		p. Szułdryński z Lubasza	11	16
gnieźnieński	witkowski	ks. Józef Krasicki	3	3
	kłecki	ks. dziekan Dydyński z Kłecka	4	4
kościański (5 obwodów)	śmigieński	Adam Skarzyński ze Sptawia	9	18
	czempiński	ks. Tomicki z Konojadu	3	5
	krzywiński	Kajetan Morawski z Jurkowa	1	
krobski	jutrosiński	ks. Kleiner z Dubina	1	
krotoszyński (4 obwody)	borecki	Aleksander Graeve	13	42
międzychodzki (5 obwodów)	starodworecki	p. Alkiewicz z Osiecka	23	25

Powiat	Obwód	Nazwisko informatora	Liczba nadesłanych szematów	Liczba opisanych osad
mogilnicki		p. Skrzydlewski z Dzierżążna	4	
obornicki (4 obwody)	Murowana Goślina	Emil Kierski	3	10
	rogoziński	Faustyn Radoński z Ninina	6	12
odolanowski (5 obwodów)	rozsoczycki	p. Skórzewski z Rozsoczyc	5	7
	przygodzki	ks. Czaplicki z Wysocka	10	10
	skalmierzyski	Nepomicen Niemojewski ze Śliwnik	4	10
ostrzeszowski (5 obwodów)	opatowski	Feliks Wężyk z Mroczenia	1	7
	grabowski	ks. Strybel z Grabowa	1	4
pleszewski (5 obwodów)	mieszkowski	ks. dziekan Kierszniewski z Radlina	12	41
	jarociński	ks. Lewandowski z Jarocina	3	8
	sobocki	p. Franciszek Żychliński z Kars	2	6
śremski (5 obwodów)	dolski	p. Kurnatowski z Dusiny	6	12
średzki (5 obwodów)	Targowa Górką	p. Karsnicki z Mystek	30	45
szamotulski (5 obwodów)	bytyński	p. Łubieński z Kiączyna	5	9
wągrowiecki		p. Moszczeński z Wiatrowa	5	5
wrzesiński (4 obwody)	wrzesiński	hrabia Edward Poniński z Wrześni	30	30
	żerkowski	ks. Łukaszewicz	17	20
wschowski	włoszakowicki	ks. Arndt z Włoszakowic	1	1

W *Sprawozdaniu* zwrócono uwagę, że do końca roku 1859 nie nadesłano żadnych informacji z powiatów: międzyrzeckiego, bydgoskiego, chodzieskiego, inowrocławskiego, szubińskiego i poznańskiego. Jak wynika z powyższego zestawienia, do Towarzystwa wpłynęło ponad 230 ankiet zawierających opisy przeszło 300 miejscowości. Z czasem nadeszły jeszcze kolejne kwestionariusze, gdyż ogółem zebrano 570 szematów. Tylko nieliczneankiety zostały w całości wypełnione. Inne zawierały część odpowiedzi, w jeszcze innych informatorzy rozpisywali

się na tematy, co do których posiadali wiedzę, pozostałe pomijając.

Nie był to zatem wynik zadawalający zarówno pod względem ilości, jak i zawartości merytorycznej. W kolejnym *Sprawozdaniu z czynności Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego od stycznia 1860 do grudnia 1862* znajdujemy niezbyt optymistyczną relację z prac związanych z opisem Wielkiego Księstwa: „Ważna ta praca, mimo uznania godnej gorliwości p. Kierskiego, przewodniczącego w komisji odnośnej, z wielkim dotąd postępuje oporem. Pomierny udział, jaki

przedsięwzięciu temu okazuje Księstwo, mimo ponawianych w tej mierze odezów, nie zdaje się rokować temuż, na drodze rozporządzenia, pomyślnego skutku i wykończenia" (Roczniki 1863: 780). Ostatecznie zaprzestano dalszego rozsyłania ankiet.

Z pozyskanych materiałów opublikowano w „Rocznikach” TPNP *Opis statystyczno-historyczny obwodu boreckiego* autorstwa Emila Kierskiego (Roczniki 1865: 87-157), natomiast *Opis statystyczny powiatu babimostskiego* przygotowany również przez Kierskiego został jedynie odczytany na jednym z posiedzeń (Roczniki 1862: 779).

Kolberg i Schematy

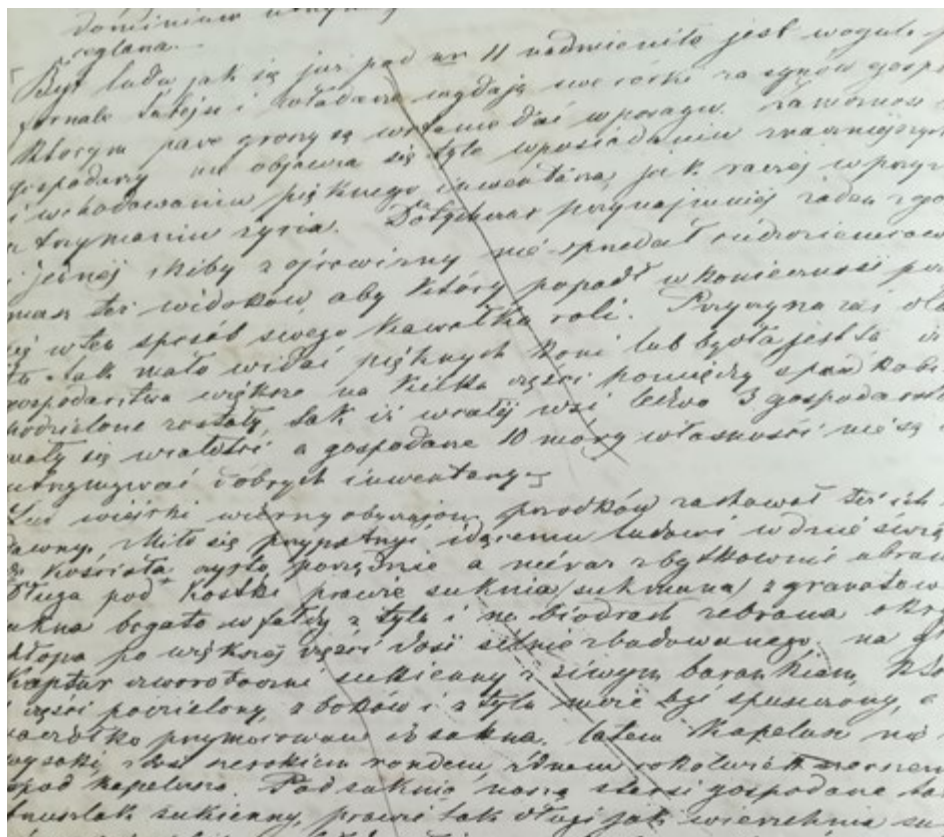
U schyłku lat sześćdziesiątych Oskar Kolberg prowadził badania terenowe w Wielkim Księstwie Poznańskim. Wówczas też odwiedził Poznań, gdzie spotkał się z członkami Towarzystwa Przyjaciół Nauk: Emilem Kierskim, Leonem Wegnerem, Władysławem Nehringiem, Karolem Libeltem, starając się o pomoc materialną na wydawanie *Ludu*. Towarzystwo, samo borykając się z problemami finansowymi, nie mogło takiego wsparcia udzielić, jednak udostępniło badaczowi swoje zbiory. Kolberg przeglądając *Schematy* znalazł w nich doskonałe źródło do uzupełnienia swoich materiałów do monografii Poznańskiego. Najprawdopodobniej w 1867 lub na początku 1868 roku przez tydzień sporządzał odpisy z ankiet. Jego pobyt w Poznaniu dobiegał jednak końca, otrzymał więc zgodę Emila Kierskiego na wypożyczenie części dokumentów, których nie zdążył skopiować. Szczegółowy spis rękopisów wydanych Kolbergowi sporządził Hieronim Feldmanowski, ówczesny konserwator i bibliotekarz zbiorów Towarzystwa. Dopiero po 17 latach właściciele upomnieli się o *Schematy*. W październiku 1885 Wawrzyniec Benzelstjerna Engeström, pełniący wtedy funkcję sekretarza zarządu, zwrócił się do Kolberga o zwrot materiałów, załączając kopię spisu Feldmanowskiego. Według niej Kolberg wypożyczył ankietę dotyczącą 14

powiatów: wschowskiego, odolanowskiego, pleszewskiego, krobkiego, ostrzeszowskiego, gnieźnieńskiego, inowrocławskiego, wrzesińskiego, czarnkowskiego, wągrowieckiego, kościańskiego, śremskiego, średzkiego i babimojskiego. Zawierały one materiały z 31 miejscowości (Kolberg 1969: 284-285).

W odpowiedzi Kolberg napisał: „[...] zapomniałem o danym niegdyś Kierskiemu cyrografie (nic dziwnego po 17 latach), po zużytkowaniu powierzonych mi manuskryptów nie myślałem już więcej o ich ważności i o zwrocie. Uznaję w tym moją winę” (Kolberg 1969: 307). Przeszukawszy swoje obszerne archiwum odnalazł większość wypożyczonych manuskryptów. Na wspomnianej kopii zaznaczył, które materiały odsyła, oraz poczynił notatki dotyczące ich wykorzystania w określonym tomie *Ludu*, a w dalszej części listu wyjaśnił:

W liczbie odsyłających się obecnie skryptów brakuje, jak wskazuje spis ich, kilkunastu. Sądzę jednak, że strata tych notat nie będzie zbyt dotkliwa, gdyż część ich etnograficzną (bo to tylko wziętem ze sobą, nie tykając z wyjątkiem Sokołowa, statystyki i historii) zużytkowana i ogłoszona już została drukiem w seriach dzieła mego [...]. Ufam mocno, iż Zarząd znając teraz powody tak długiego skryptów tych zalegania, zwłokę tę łaskawie mi wybaczyć i zwrot odesłanych obecnie w aktach nowych zaznaczyć zechce (Kolberg 1969: 307-308).

Jak wynika z notatek Kolberga pozostały u niego materiały dotyczące miejscowości Łoszaków (powiat wschowski), Roszkowa i Skoraczewa (powiat pleszewski), Parzynowa (powiat ostrzeszowski), Ossowa (powiat wrzesiński), Bzowa (powiat czarnkowski), Sienna (powiat wągrowiecki), Piotrowa i Srocka (powiat kościański), Księżnik i Rogalina (powiat śremski), Mystek (powiat średzki), a także opis wesela w Topoli Wielkiej (powiat odolanowski) oraz szczegó-

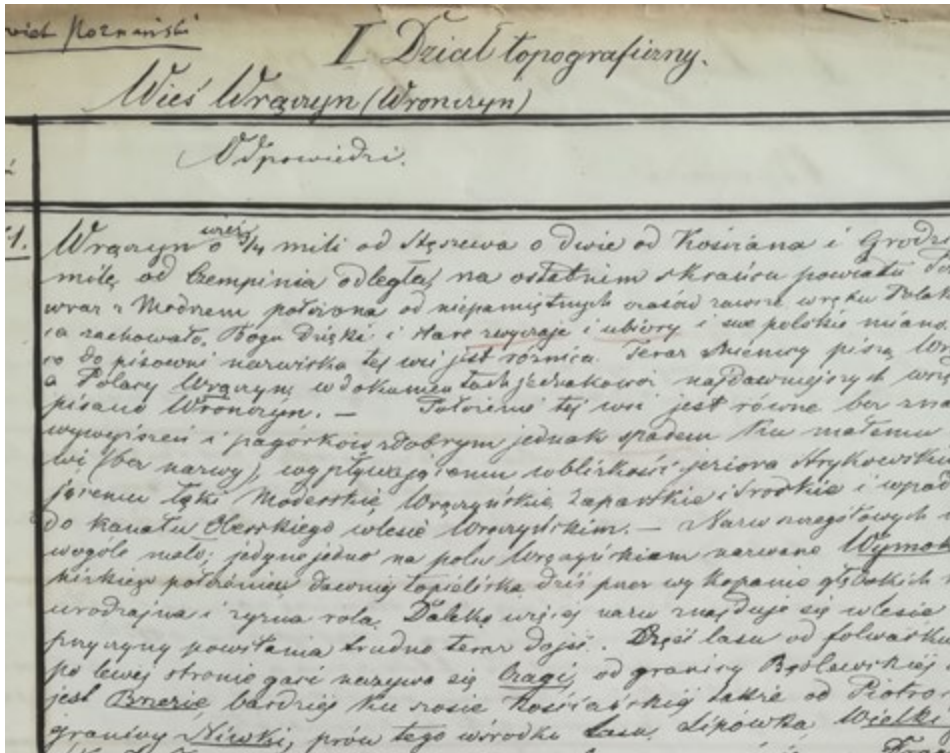


Szemat ze wsi Wronczyna, opis ubioru, teka 37, sygn. PTL 1331, k. 2

ły wesela w Bobrownikach (powiat ostrzeszowski). Należy tu jednak wyjaśnić, że jak wspomniano wcześniej, każdy szemat był dwukartkową całością, a pytania w poszczególnych działach następowały kolejno po sobie od 1 do 22 (rozdzielone jedynie tytułem działu), zatem Kolberg nie mógł wyodrębnić wyłącznie części etnograficznej bez przecięcia czy rozdarcia ankiet, a wiadomości dotyczące poszczególnych miejscowości musiał zaczerpnąć także z działu topograficznego i historiograficznego. Nie wiadomo zatem, dlaczego wspomniał o wypożyczeniu jedynie części etnograficznej.

Musiał też mieć w ręku Szematy znacznie później niż w 1868 roku. Monografia *Wielkie Księstwo Poznańskie* wydawana była w Krakowie w latach 1875–1882, a więc już po przeniesieniu się Kolberga z Warsza-

wy do Galicji. Prawie we wszystkich tomach (oprócz części VI *Poznańskiego*, to jest tomu 14 *Ludu*) powoływał się na to źródło, trudno więc wyobrazić sobie, by podczas pracy nie miał ankiet przy sobie. Wykorzystał je zresztą także bez przywołania źródła, ale szczegółowa analiza wymienionych miejscowości i dat pozwala wielokrotnie potwierdzić, że dany opis pochodzi z Szematów. W *Poznańskim* znajdziemy zatem opisy wesel (między innymi z Wronczyna pod Stęszewem, Siekierk, Bnina, Włoszakowic, Michorzewa, Lipna, Skoroszewic, Topoli Wielkiej, Skoraczewa), pogrzebów (z kilku wsi powiatu ostrzeszowskiego oraz z Brzeźna w powiecie czarnkowskim), zwyczajów i strojów z kilkunastu miejscowości, a także niezliczone wzmianki z historii oraz podania i wiadomości o wierzeniach. Nie wiadomo tylko,



Szemat z Nowego Miasta, teka 9, sygn. PTL 1168

jaka była wówczas rzeczywista liczba ankiet pozostających w posiadaniu Kolberga.

W jego archiwum znajdują się obecnie 3 szematy, przy czym tylko jeden zachował się w całości. Ten kompletny egzemplarz nadesłany został z Włoszakowic w ówczesnym powiecie wschowskim, a wypełnił go tamtejszy proboszcz Jan Arendt. Drugi szemat pochodzi z Wronczyna w powiecie kościańskim i zawiera wyłącznie ponumerowane odpowiedzi. Ostatni to pojedyncza kartka z kilkoma pytaniami i częściowymi odpowiedziami z okolic Nowego Miasta w powiecie pleszewskim². Trudno dziś stwierdzić, czy w archiwum pozostały jeszcze jakieś ankiety, które nie dotrwały do naszych czasów, czy też zaginęły gdzieś w zbiorach Towarzystwa. Pewne jest, że szematy z Włoszakowic, Wronczyna i Nowego Miasta to je-

dynie oryginalne egzemplarze ankiet, które dotrwały do naszych czasów. Zatem współcześnie, wobec niezachowania pozostałych kwestionariuszy, jedynie na podstawie kart Ludu możemy odtworzyć wiadomości zamieszczane przez informatorów.

Dalsze losy ankiet

W chwili gdy Wawrzyniec Engeström przypominał Kolbergowi o konieczności zwrotu wypożyczonych ankiet, pozostałe egzemplarze spoczywały na półkach biblioteki Towarzystwa. Kilka lat wcześniej, w 1882 roku, ówczesny prezes Stanisław Egbert Koźmian wyszedł z propozycją nadsyłania materiałów i przedmiotów do działu archeologicznego, co uzasadniał: „W ten sposób dopełnieniem byłoby choć zadanie mające na celu

2. Szemat z Włoszakowic przechowywany jest w zbiorach PAN i PAU w Krakowie, sygn. 2184, natomiast pozostałe znajdują się w tekach założonych jeszcze przez samego Kolberga, teka 37, sygn. PTL 1331 i teka 9, sygn. PTL 1331; wszystkie dostępne są w Wielkopolskiej Bibliotece Cyfrowej.

opis statystyczny i historyczny wszystkich powiatów Wielkiego Księstwa Poznańskiego” (Roczniki 1882: 21). Jednak i tym razem nie udało się stworzyć żadnego opracowania. Prawdopodobnie przez kilkadziesiąt kolejnych lat część ankiet została zagubiona.

W latach trzydziestych XX wieku postacią Kolberga zaczęła interesować się muzykolog Maria Turczynowiczowa. Wertując wówczas archiwalia PTPN, oglądała *Szematy*, których w zbiorach Towarzystwa było według jej relacji 457. Turczynowiczowa spisała dokładnie wszystkie 22 pytania zamieszczone w ankietach (Turczynowiczowa 1950).

Szematy nie przetrwały drugiej wojny światowej. Zostały zniszczone przez hitlerowców, według relacji ustnej Marii Tur-

czynowiczowej spalone w 1939 roku wraz z innymi dokumentami na dziedzińcu siedziby Towarzystwa. O istnieniu jedynych 3 egzemplarzy w archiwum Kolberga wiadomo dopiero od lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy zaczęto kompletować i inwentaryzować jego rękopisy.

Na temat *Szematów* powstała do tej pory jedna praca magisterska (Sobańska-Liberek 1993); wzmiankowane też były w kilku artykułach dotyczących początków etnografii w Wielkopolsce. Mimo szeregu niedostatków stanowiły cenne źródło wiedzy o społeczności Wielkiego Księstwa Poznańskiego i jej kulturze, a opracowanie ich w formie kwestionariusza było nowatorskim sposobem pozyskiwania informacji.

BIBLIOGRAFIA

Brzozowska T.

1970 *Poznańskie*, w: H. Kapetuś, J. Krzyżanowski (red.), *Dzieje folklorystyki polskiej 1800–1863*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 359–424.

Kolberg O.

1969 *Korespondencja cz. III*, w: *Dzieła wszystkie*, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

„Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego”

1860 (t. 1), 1863 (t. 2), 1865 (t. 3), 1882 (t. 12): Towarzystwo Poznańskie Przyjaciół Nauk.

Rymarkiewicz J.

1849 *Nauka o narodowości, czyli etnologia*, „Szkola Polska. Pismo miesięczne poświęcone pedagogice” 1, s. 134-135.

Skrukwa A.

1996 *Związki Oskara Kolberga z Poznańskiem*, „Wielkopolskie Zeszyty Folkloru” 2, s. 9-21.

Sobańska-Liberek M.

1993 *Szematy Wielkiego Księstwa Poznańskiego a dzieło Oskara Kolberga pt. Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gęsta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, Poznań (maszynopis).

Turczynowiczowa M.

1950 *Schematy Wielkiego Księstwa Poznańskiego*, w: *Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Adolfa Chybińskiego. Rozprawy i artykuły z zakresu muzykologii*, Warszawa: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

<http://www.ptpn.poznan.pl/>: 20. 05. 2017.

03



Komunikaty, badania, raporty

03.1



ZWYCZAJE I OBRZĘDY TATARÓW POLSKICH. PRZYCZYNEK DO BADAŃ

Zwyczaje i obrzędy grup etnicznych są elementem, wokół których budują one swoją odrębność i tożsamość. Jak ujmował to francuski badacz Jean Maisonneuve:

każda społeczność (duża bądź ograniczona), każda grupa mająca poczucie tożsamości (wyrażającym się częstym użyciem zaimka „my”) dowodzi potrzeby podtrzymania, umocnienia przekonań i uczuć tworzących jej jedność (Maisonneuve 1995: 14).

Stąd też, spośród wielu funkcji pełnionych przez obrzędy, w życiu społeczności etnicznych jedną z najistotniejszych wydaje się być ich rola integracyjna, wzmacniająca więzi etniczne grupy. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie problematyki związanej ze zwyczajami rodzinnymi Tatarów polskich, niewielkiej, autochtonicznej i zarazem najstarszej z grup muzułmańskich żyjących w naszym kraju. Tatarzy polscy określani w literaturze także mianem *Tatarów litewskich*, *Tatarów litewsko-polskich* lub *polsko-litewskich* zamieszkują dziś najliczniej terytorium znajdujące się w granicach obecnego województwa podlaskiego. Skupieni są oni tu głównie w Białymstoku, Sokółce, Suchowoli, w niewielkim stopniu w Dąbrowie Białostockiej, Bohonikach i Kruszynianach.

W znacznej liczbie zamieszkują także województwo mazowieckie i pomorskie. Zgodnie z religijnym podziałem administracyjnym Tatarzy zgrupowani są obecnie w siedmiu gminach wyznaniowych: w Białymstoku, Bohonikach, Kruszynianach, Gdańsku, Podludowie i w dwóch gminach w Warszawie.

Mimo iż w porównaniu do innych grup muzułmańskich żyjących w Polsce stanowią najbardziej jednorodną pod względem struktury etnicznej grupę, dużym uproszczeniem byłoby traktowanie ich jako społeczności homogenicznej. Należą do niej bowiem zarówno „autochtoni”, będący potomkami Tatarów osiadłych na terenach Białostoczczyzny w XVII wieku, jak i „migranci” bądź ich potomkowie przybyli tu bezpośrednio z dawnych województw wschodnich, włączonych po II wojnie światowej do ZSRR lub z tzw. Ziemi Odzyskanych, gdzie zostali przesiedleni po 1945 roku. Zwyczaje rodzinne Tatarów polskich od lat budzą zainteresowanie etnografów, historyków czy orientalistów. Tak duże zainteresowanie „polskim orientem” wynika niewątpliwie z faktu, iż grupie tej udało się stworzyć synkretyczny kompleks kulturowy do dziś zachwycający swoją różnorodnością (Radłowska 2014: 155), zaprzeczając przy tym – jak trafnie pociął Janusz Kamocki – wszelkim schematom (Kamocki, Miśkiewicz 2004: 169).

Niemniej jednak, na co niejednokrotnie zwracali uwagę badacze tego tematu, pozostają „Tatarzy jednym z nie najlepiej zbadanych problemów etnografii” polskiej (Jasiewicz 1980: 145; Konopacki 1963: 42; Borawski 1978: 65). Powodów tego stanu rzeczy upatrywać należy niewątpliwie w fakcie, iż badania naukowe nad zwyczajami tatarskimi datować należy dopiero na okres II Rzeczypospolitej.

Mimo iż naukowe zwrócenie się w kierunku Tatarów pojawiło się stosunkowo późno, informacje na temat tej społeczności odnaleźć już można w XVI-wiecznej literaturze polskiej. Zawarte tam informacje, poza fragmentarycznym podejściem do tematu, cechuje też brak obiektywizmu (Baranowski 1950). To negatywne nastawienie do wyznawców islamu znalazło swój upust w charakterystycznej dla omawianego czasu literaturze antyislamistycznej (Nossowski 1974). Jednym z jej przykładów jest wydany w 1617 roku pamflet pt. *Alfurkan tatarski prawdziwy na trzydzieści części rozdzielony*. Z omawianego okresu pochodzi także inna praca, która światło dzienne ujrzała dopiero w XIX wieku. Jest to traktat zatytułowany: *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich, będącego relacją polskiego Tatara dla Sulejmana Wspaniałego z 1558*, opracowany przez polskiego orientalistę Antoniego Muchlińskiego. Warto jednak wspomnieć, iż już od XVIII wieku nastąpiła całkowita zmiana orientacyjna w sposobie przedstawiania Tatarów. Przykładem tego może być praca Jędrzeja Kitowicza prezentująca wizerunek „dobrego Tatara” (Kitowicz 1951).

Wraz z epoką romantyzmu i charakterystyczną dla niej idealizacją Wschodu Tatarzy stali się przede wszystkim bohaterami literatury pięknej, choć w XIX wieku tematyka tatarska pojawia się także w pracach polskich ludoznawców. Owszem, wzmianki na temat tej grupy odnaleźć można w pracach Oskara Kolberga, Mikołaja Federowskiego czy szerzej u Zygmunta Glogera, jednak informacje na jej temat w nich zawarte były marginalne. Zapewne wynikało to z postulatów ba-

dawczych polskiego ludoznawstwa, stawiających sobie za cel rejestrowanie stanu kultury różnych warstw społecznych wyłącznie pod kątem ich związku z narodem polskim i jego kulturą (Woźniak 1995: 35).

Choć pierwszy naukowy materiał związany z obrzędowością grupy odnaleźć można w pochodzącej z pierwszej połowy dwudziestego wieku pracy lekarza, etnografa i antropologa Juliana Talko-Hryncewicza: *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, zawarty w nim opis, mimo iż jak podkreślał sam jego autor, dotyczył tej sfery, która stanowi o odrębności etnograficznej (etnicznej) grupy, potraktowany został przez niego zdawkowo i ograniczał się tylko do kilkudziesięciu opisów (Talko-Hryncewicz 1924: 74-75). Stąd też pierwsze naukowe prace badawcze nad społecznością tatarską zainicjowane zostały przez jej inteligencję dopiero po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, kiedy to ukonstytuowały się pierwsze tatarskie organizacje etniczne i religijne, a także uformował program ideologiczny grupy. Wydana wówczas na podstawie materiałów drukowanych, archiwalnych, dokumentów prywatnych, literatury rękopiśmiennej i przekazów ustnych bezcenna praca Stanisława Kryczyńskiego *Tatarzy litewscy – próba monografii historyczno-etnograficznej* stała się do dziś dnia bezcennym źródłem, na które powołują się badacze zajmujący się współczesną problematyką tatarską. Warto podkreślić, iż odbywa się to bardzo często bez uprzedniej weryfikacji zawartego tam materiału „w terenie”. W tym miejscu należy również wspomnieć, iż dla Kryczyńskiego, będącego ważnym liderem grupy i jej ideologiem, tatarskie obrzędy – mimo swego ogólnomużłmańskiego charakteru oraz zapożyczeń niektórych elementów chrześcijańskich – posiadają w sobie pewne pozostałości prastarej religii Turków – szamanizmu (Kryczyński 1938: 241), świadcząc o przynależności tej społeczności do wielkiej grupy ludów tureckich (Kryczyński 1938: IX). Kryczyński elementy szamanizmu dostrzegał nade wszystkim w obrzęd-

dach pogrzebowych, w których to zachować się miało najwięcej z wierzeń przedislamskich (Kryczyński 1933: XIV-XV).

Współcześnie wątek ten kontynuowany jest przez badacza i lidera grupy Selima Chazbijewicza, który omawiane wyżej kwestie ujmuje następująco:

Ważnym składnikiem kultury duchowej Tatarów polskich i litewskich była i jest obrzędowość, będąca połączeniem tradycji muzułmańskiej mistyki – sufizmu, szamanizmu, pierwotnej religii Tatarów i asymilowanych obrzędów otoczenia polskiego, litewskiego i białoruskiego (Chazbijewicz 2013: 154):

Jednak dla Chazbijewicza akcentowanie etnicznej odrębności grupy ma nade wszystko podkreślić jej odmienność wobec reszty świata islamu, co bez wątplenia należy do jednego z podstawowych postulatów ideologicznych tego badacza.

Wielu powojennych badaczy powiełało dokonane przez Kryczyńskiego opisy obrzędów, pomijając fakt, iż wiele z nich ulegało na przestrzeni lat zmianom, w tym również zanikowi zarówno pod wpływem czynników zewnętrznych, jak i wewnętrznych (migracje, modernizacja, asymilacja, kontakt z innymi muzułmanami, ideologia grupy). Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera artykuł Piotra Borawskiego dotyczący zmian w warstwie obrzędowej grupy po II wojnie światowej.

Druga połowa obecnego wieku [pisał historyk] charakteryzuje się przyspieszeniem procesów asymilacyjnych drobnych grup etnicznych w wielu krajach świata. Zjawisko to nie ominęło również ludności tatarskiej w Polsce (...) Asymilacja ludności tej była procesem ciągłym i nie ustawała nawet w okresie zaborów. Nigdy jednak zjawisko to nie przebiegało w takim tempie jak w ostat-

nich czasach. Niemal na naszych oczach zanika tradycyjna kultura muzułmańska wśród naszych Tatarów. Procesy asymilacyjne przebiegają szczególnie szybko wśród tej części ludności tatarskiej, która została repatriowana ze Związku radzieckiego. Rozpraszając się niemal po całej Polsce zatraciła ona utrzymującą się przez wieki ciągłość własnej kultury. Odpiływ ludności muzułmańskiej z nielicznych już u nas osad tatarskich (Bohoniki i Kruszyniany) utrudnia kultywowanie własnych tradycji i obyczajów. Na wsiach tradycja muzułmańska jest w pewnym stopniu przestrzegana, chociaż i tu widoczny jest jej stopniowy zanik. Daje się zauważyć dążność do uproszczenia wielu zwyczajów. Wynika to zapewne ze zmian socjologicznych i ekonomicznych, jakim podlega całe nasze społeczeństwo. Pewne zwyczaje i obrzędy tracą rację bytu na skutek upowszechniania oświaty wśród Tatarów. Zjawisko to można zaobserwować również u miejscowej ludności polskiej, litewskiej i białoruskiej (Borawski 1981: 113).

Mimo trafności powyższych spostrzeżeń badacz tylko w niewielkim stopniu wskazał na uproszczenia w warstwie obrzędowej grupy, powielając nade wszystko opisy dokonane przez Kryczyńskiego.

Niemal bez echa przeszły w literaturze dotyczącej obrzędowości tatarskiej zmiany, jakie zaszły w tej sferze na skutek działalności religijnej imamów z krajów arabskich. Kontakt tych dwóch grup, apogeum którego sięga lat 80. XX wieku, przyczynił się do całkowitej redukcji niektórych rytuałów traktowanych jako „naleciałości chrześcijańskie sprzeczne z zasadami islamu”. Warto tu szczególnie zwrócić uwagę na wewnętrzny konflikt grupy dotyczący używania w obrzędowości pogrzebowej *daławarów*, papie-

rowych zwojów modlitewnych zapisanych alfabetem arabskim, przeznaczonych dla zmarłego i zakopywanych wraz z jego ciałem do ziemi.

Na szczególne uznanie zasługują ostatnie działania Muzułmańskiego Związku Religijnego dokumentującego obrzędowość rodzinną w fotografii. Dzięki staraniom związku opublikowano książkę zatytułowaną *Tatarskie love story. Rytuály przejścia Tatarów polskich. Ślub*. Jak można przeczytać we wstępie do tego wydawnictwa:

Album (...) poświęcony jest tradycji ślubnej polskich Tatarów. Pierwsza część opisuje zasady zawierania małżeństw zgodne z prawem islamu i tradycją tatarską, przedstawia ceremonię ze szczególnym uwzględnieniem informacji otrzymanych od imama Stefana Mustafy Jasińskiego oraz muftiego Tomasza Miśkiewicza. Druga część albumu to wybór fotografii ułożonych w podwójnym porządku: zgodnym z etapami uroczystości ślubnej oraz z chronologią dat ślubów kolejnych par. Materiał ikonograficzny jest niezwykle ciekawym dokumentem prezentującym zmieniający się styl, modę i obyczaje przy niezmiennym dbałości w zachowaniu prawidłowego porządku religijnego. Najstarsze fotografie pochodzą z lat trzydziestych XX wieku, najnowsze datowane są na rok 2012. (*Tatarskie love story* 2017: 7-8).

Niekwestionowaną zaletą niniejszej publikacji jest jej walor dokumentacyjny. Należy mieć nadzieję, iż cykl ten, zgodnie z deklaracjami MZR, będzie kontynuowany.

Omawiając badania nad obrzędowością tatarską, warto również wspomnieć o tym, iż badacze podejmujący tę tematykę napotykają na szereg istotnych problemów natury metodologicznej. Trudności te pojawiają się zarówno na etapie analizy źródeł zastanych, jak i eksploracji terenowych. W pierwszym

przypadku mowa jest o utrudnionym dostępie do rozproszonych materiałów, a także o trudnościach językowych w istotny sposób ograniczających dostęp do źródeł, jakie stanowi tatarskie rękopiśmiennictwo religijne. Pod tym pojęciem, zwanym też *rękopisami tatarskimi* lub *piśmiennictwem kitabowym* (od najbardziej reprezentatywnego dla tego typu książek – *kitab*) (Drozd 2000: 12), znajdują się rękopiśmienne, wielojęzyczne księgi o charakterze religijnym, zapisywane alfabetem arabskim za pomocą miejscowych języków (białoruskiego i polskiego). Rękopisy te oprócz zawartości religijnej zawierają także opisy rytuałów oraz teksty magiczne. Jak słusznie zauważa Andrzej Drozd: „Długo czas traktowane przez wielu badaczy nieledwie jako lokalna ciekawostka z pogranicza folkloru, okazują się być źródłem o kapitalnym znaczeniu dla poznania kulturalno-umysłowego oblicza społeczności tatarskiej w dawnej Rzeczypospolitej, a również jej kulturalnych i społecznych relacji”. Z uwagi jednak na specyfikę warstwy językowej tych źródeł, jak i ich rozproszenie, dostęp do nich jest ograniczony. Prowadzi to do sytuacji, w których opisy tatarskich obrzędów nie uwzględniają tych cennych źródeł lub, na co zwracał uwagę Czesław Łapicz, w których „badacze polskiego orientu często i chętnie, w bardzo różnorodnych kontekstach, powołują się na piśmiennictwo muzułmanów litewsko-polskich, wykorzystując je w rozmaitych celach i różne na jego podstawie wyciągają wnioski” (Łapicz 1994: 20).

Innymi ograniczeniami, z jakimi się może spotkać badacz problematyki tatarskiej „w terenie”, są trudności z dostępem do samych badanych. Wynikają one z nadmiernej eksploatacji grupy, o czym w następujący sposób pisał już w latach 80. XX wieku Zbigniew Jasiewicz:

Najazd turystów, dziennikarzy, a także naukowców (orientalistów, socjologów, etnografów, historyków, historyków sztuki, antropologów, demografów) na Bohoniki i Kruszyniany, a także

pewne elementy zrozumiałej w tej sytuacji dezorganizacji społeczności lokalnych sprawiły, że nie są to miejscowości łatwe do badań terenowych (Jasiewicz 1980: 147).

Aleksander Miśkiewicz, badacz a jednocześnie osoba wywodząca się ze społeczności tatarskiej, dodawał, iż niechęć grupy w udzielaniu informacji na swój temat wynika z obaw traktowania jej w kategoriach egzotyki i sensacji (Miśkiewicz 1996: 225). Obawy te nabierają szczególnego znaczenia obecnie, w dobie silnych islamofobicznych nastrojów społecznych przyczyniających się do postrzegania wyznawców islamu mieszkających w Polsce jako jednolitej religijnie i etnicznie grupy, stanowiącej zagrożenie dla europejskich wartości kulturowych.

Kolejnym powodem wspomnianego stanu rzeczy jest obawa członków społeczności tatarskiej, w tym zwłaszcza jej liderów, przed przedstawieniem „nieprawdziwych” faktów z życia grupy. Niekiedy przybiera ona formę próby narzucenia badaczowi jej „właściwego” obrazu. Warto jednak zauważyć, że towarzyszące tym działaniom przytaczanie przez badanych stereotypowych informacji na swój temat paradoksalnie umacniają ich funkcjonowanie w świadomości potocznej. Ze zjawiskiem tym wiąże się też kwestia trudności w zdobyciu spontanicznych odpowiedzi. Zdarza się bowiem, iż badani na postawione pytania powtarzają bezwiednie podobne informacje. Grzegorz Babiński zjawisko to określa mianem mitu samoświadomości grupy (Babiński 1976: 167).

Do trudności „wejścia w środowisko” wszystkich grup etnicznych w dużej mierze przyczyniają się ich liderzy, często uzurpujący sobie prawo do „monopolizacji” terenu badań. Stąd istotną rolę w tym procesie odgrywają nieformalni przewodnicy, konsultanci lub, używając określenia Martyna Hammersleya i Paula Atkinsona, „odźwierni” (Hammersley, Atkinson 1995: 73).

Omawianie problematyki związanej z metodologią badań nad społecznością tatarską winno również uwzględnić aspek-

ty etyczne towarzyszące badaniom nad etnicznością. Wszak kwestie etyczne wpisują się już w sam przedmiot tych badań, dotykając takich zagadnień, jak: upośledzenie, marginalizacja, wykluczenie, stygmatyzacja, stereotypizacja, nierówność praw wobec wszystkich obywateli, rasizm.

Badania jakościowe zakładające interaktywność już na samym wstępie implikują szczególny rodzaj możliwych do zaistnienia problemów. Wiąże się to przede wszystkim z uzyskaniem zgody badanej społeczności na udział w takich badaniach. W tym miejscu pojawia się problem związany z realizowanymi wśród badanej grupy technikami badawczymi, a nade wszystko z obserwacją niejawną.

Zupełnie odmiennym zagadnieniem jest kwestia związana z relacją między badaczem a badanym, która nieoczekiwanie może przerodzić się w przyjaźń. Zmusza to do zastanowienia się, na ile zaangażowanie emocjonalne sprzyja obiektywności badawczej. Oczywiście aspekt ten ma także drugą stronę. Często bowiem „przyjaźń” z badanym ma znaczenie instrumentalne, celem którego jest droga prowadząca do poznania grupy oraz zdobycie cennego z punktu widzenia badacza materiału.

W kontekście omówionych zagadnień dylematy związane ze sposobem prowadzenia wywiadu wydają się aż nadto oczywiste. Pozyskanie informacji dotyczących obrzędów rodzinnych wiąże się bowiem szczególnie z dotknięciem osobistych przeżyć jednostek.

Badacze metodologii związanej z badaniami społecznymi zwracają uwagę na zasadniczy konflikt między interesem nauki a interesem badanych. Badacz dąży za wszelką cenę do zebrania jak najciekawszego materiału. Grupy etniczne natomiast w kontakcie z grupą większościową koncentrują się na budowaniu pozytywnego wizerunku własnej społeczności. Upublicznienie prac na ich temat, niezgodnych z przyjętą przez nie strategią, może wywołać w badanych poczucie wykorzystania i oskarżeń o zafałszowywanie obrazu grupy.

Jak wynika z powyższego, badania społeczne, a badania nad etnicznością w sposób szczególny, uwikłane są w kontekst moralny. Prowadzi to do wniosku, iż refleksja etyczna powinna towarzyszyć refleksji metodologicznej zarówno w terenie, jak i w trakcie analizowanego materiału.

Wyszczególnione wyżej problemy prowadzić mogą do konkluzji, iż realizowane wśród społeczności tatarskiej badania nie należą to zadań łatwych. Pomocnym w tym zakresie okazać się może stworzenie interdyscyplinarnych grup badawczych złożonych z religioznawców, historyków, socjologów i językoznawców (kitabistów), co pozwoliłoby na uwzględnienie kwestii związanych z analizą rękopiśmiennictwa religijnego grupy czy zmianami społecznymi, jakim ona podlegała na przestrzeni wieków.

Z zaś należy stwierdzić, iż stajemy się świadkami odchodzenia pokolenia urodzonego przed wojną, w tym tatarskich imamów, ostatnich strażników tatarskich tradycji. Zmiany, jakie zachodzą w warstwie obywatelskiej grupy, pozwalają przypuszczać, iż niebawem część z nich zupełnie zaniknie. Warto także pamiętać, iż społeczność tatarska znajduje się w procesie dynamicznych zmian, które powinny być stale monitorowane i dokumentowane, co pozwoli przyszłym pokoleniom na dokonanie trafnych, rzetelnych i dogłębnych analiz dotyczących tej społeczności. Przytoczone wyżej uwagi częściowo tłumaczą powody, dla których zdaniem niektórych badaczy polscy Tatarzy, mimo wielości prac lokujących się w obszarze tematyki etnograficznej, pozostają naj słabiej w tym względzie zbadaną grupą etniczną (etnograficzną).

BIBLIOGRAFIA

Babiński G.

1976 *Problemy warsztatowe badań zbiorowości polonijnych w Stanach Zjednoczonych*, „Studia Socjologiczne” 2.

Baranowski B.

1950 *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe.

Borawski P.

1978 *Obrzędy i zwyczaje religijne Tatarów na ziemiach polskich*, „Euhemer” 4.

1981 *Folklor ludności tatarskiej na ziemiach polsko-litewskich*, „Przegląd Orientalistyczny” 2.

Chazbijewicz S.

2013 *Duchowa kultura Tatarów polskich jako integralny element kultury pogranicza słowiańsko-muzułmańskiego*, „Acta Baltico-Slavica” 3.

Drozd A.

2000 *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich (XVI–XX w. Zarys problematyki w: Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich. Katalog zabytków tatarskich*, t. III, A. Drozd, M. Dziekan i T. Majdan (red.), Warszawa: Res Publica Multiethnica.

Hammersley M., Atkinson P.

1995 *Metody badań terenowych*, przeł. S. Dymczyk, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Jasiewicz Z.

1980 *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud” 64.

Kamocki J., Miśkiewicz A.

2004 *Tatarzy Słowiańszczyzną obłąkawieni*, Kraków: Universitas.

Kitowicz J.

1951 *Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III*, oprac. R. Pollak, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Kryczyński S.

1933 *Obrzędy pogrzebowe i kult zmarłych u polskich wyznawców Koranu*, „Kuryer Literacko-Naukowy” Dodatek do Nru 301 „Il Kuryera Codz.” z dnia 30 października, nr 44, s. XIV–XV.

1938 *Tatarzy litewscy - próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski” 3.

Łapicz Cz.

1994 *Nauka i uczeni w mużułmańskim piśmiennictwie religijnym*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2.

Maisonneuve J.

1995 *Rytuály dawne i współczesne*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Miśkiewicz A.

1993 *Tatarska legenda: Tatarzy polscy 1945–1990*, Białystok: Krajowa Agencja Wydawnicza.

1996 *Tatarzy polscy u schyłku naszego stulecia. Na pograniczu dwóch tożsamości*, w: M. Bobrownicka (red.), *Symbioza kultur słowiańskich i niesłowiańskich w Europie Środkowej*, Kraków: Universitas.

Muchliński A.

1858 *Zdanie sprawy o Tatarach Litewskich przez jednego z tych Tatarów złożone sułtanowi Sulejmanowi w r. 1558, z j. tureckiego przełożył i objaśnił i materyałami historycznymi uzupełnił A. Muchliński*, „Tekę Wileńska” 4.

Nossowski J.

1974 *Polska literatura polemiczno-islamistyczna XVI, XVII i XVIII*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Pawlic-Miśkiewicz B. (red.)

2016 *Tatarskie love story. Rytuály przejścia Tatarów polskich - ślub*, Białystok: Mużułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej, Najwyższe Kolegium Mużułmańskie.

Posern-Zieliński A.

1995 *Studia etniczne w polskiej etnologii po 1945 roku. Ich uwarunkowania, konteksty i nurty*, „Lud” 78.

Radłowska K.

2014 *Między grupą etnograficzną a narodem. Status Tatarów polskich w świetle dotychczasowych badań*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 23: *Procesy Transgraniczne*.

Talko-Hryncewicz J.

1994 *Muślímowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Kraków: Księgarnia Geograficzna „Orbis”.

Woźniak A.

1995 *Oświeceniowy przełom w kulturze a początki ludoznawstwa polskiego*, „Lud” 78.

03.2



„ATLAS NIEMATERIALNEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO WSI WIELKOPOLSKIEJ” – PIONIERSKI PROJEKT REALIZOWANY W MUZEUM NARODOWYM ROLNICTWA I PRZEMYSŁU ROLNO-SPOŻYWCZEGO W SZRENIAWIE W LATACH 2012-2015

Badania niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi na ziemiach polskich podejmowane były już w połowie XIX w. W latach 60. i 70. tego stulecia pierwsze szeroko zakrojone badania prowadził Oskar Kolberg. Tereny Wielkopolski zostały opisane przez niego w siedmiu tomach (Kolberg 1962-1963). Skalą i ilością pozyskanego materiału imponują one do dziś. Kolejne duże badania zorganizowano dopiero po II wojnie światowej w ramach *Polskiego Atlasu Etnograficznego* (Gajek 1964-1981). Prowadzono je do lat 80. XX wieku. Niematerialnym dziedzictwem kulturowym zajmowano się także – w latach 50. i 60. XX wieku – przy opracowywaniu *Kultury ludowej Wielkopolski* pod redakcją Józefa Burszty (Burszta 1960-1967) oraz w latach 70. XX wieku, przygotowując *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski* pod redakcją Józefa Burszty i Zenona Sobierajskiego (Burszta, Sobierajski 1979-2005). W ramach tych przedsięwzięć dziedzictwo kulturowe dokumentowano w wytypowanych stałych punktach badawczych.

Na terenie całej Wielkopolski przebadano kilkaset wybranych miejscowości.

Prace dokumentacyjne oraz ochrona dziedzictwa kulturowego w odniesieniu do wsi w ostatnich latach coraz częściej znajdowały się w zainteresowaniu badaczy zajmujących się kulturą wiejską. Działania te rozwinęły się po wejściu w życie *Konwencji UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage)* przyjętej w Paryżu 17 października 2003 roku. Polska ratyfikowała *Konwencję* 8 lutego 2011 roku, a jej tekst został opublikowany 18 sierpnia 2011 roku¹.

Pięć lat wcześniej, w 2006 roku, prof. dr hab. Janusz Gołaski, kierownik Zakładu Geodezji i Kartografii Środowiska Katedry Melioracji, Kształtowania Środowiska i Geodezji Akademii Rolniczej (obecnie Uniwersytetu Przyrodniczego) w Poznaniu, wyszedł z inicjatywą udokumentowania dziedzictwa kulturowego wsi w formie kartograficznej. Przygotowany przez profesora projekt

1. *Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 (Dz.U. 2011, Nr 172, poz. 1018).*

Program i metodyka opracowania mapy dziedzictwa kulturowego wsi (na przykładzie wybranych obiektów z Wielkopolski) uzyskała akceptację Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, które przyznało grant na jego realizację². Badania naukowe w tym projekcie prowadzone były w okresie od października 2007 do kwietnia 2010 roku. Wzięło w nim udział pięć pracowników Zakład Geodezji i Kartografii Środowiska, dwóch pracowników Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie oraz współpracownik poznańskiej Pracowni Słownika Historyczno-Geograficznego Wielkopolski w Średniowieczu Instytutu Historii PAN.

Na potrzeby tego projektu przyjęto, że na dziedzictwo kulturowe wsi składają się te dzieła człowieka i przyrody, które odgrywały bądź odgrywają znaczącą rolę w życiu społecznym oraz mają stałe i określone położenie na powierzchni Ziemi. Uznano, że są nimi wszystkie obiekty, które istnieją lub istniały na obszarze wsi i miały lub mają znaczenie dla człowieka, a w szczególności dla byłych i obecnych mieszkańców wsi, oraz dają się umiejscowić na mapie. Tym samym w zakres zainteresowań badaczy weszły zarówno obiekty kultury materialnej, jak i duchowej, będące dziełem człowieka lub przyrody. Szczególną uwagę poświęcono nazwom miejscowym, zarówno używanym współcześnie, jak i tym, które wyszły już z powszechnego użycia.

Badaniami objęto osiem wybranych miejscowości: Bukówiec Górny w powiecie leszczyńskim, Gołaszyn, Jaracz i Wetną w powiecie obornickim, Rogalin, Siedlec i Wierzenicę w powiecie poznańskim oraz Jaskowo w powiecie śremskim. Zebrane informacje były nanoszone na mapy w skali 1:10 000, oddzielne dla każdej z wyodrębnionych grup badanych obiektów. Łącznie tworzyły one sześć nakładających się na siebie arkuszy (Mielewczyk 2013: 300).

Doświadczenia zebrane podczas tych prac stały się podstawą przygotowania *Instrukcji opracowania mapy dziedzictwa kulturowego wsi na podstawie źródeł kartograficznych i opisów topograficznych* autorstwa prof. dr hab. Janusza Gołaskiego, *Instrukcji opracowania mapy dziedzictwa kulturowego wsi (mdkw) w systemie informacji przestrzennej na przykładzie wsi Wierzenica w gminie Swarzędz, w powiecie poznańskim (z wykorzystaniem programu MapInfo Professional v. 9,0)* autorstwa dr inż. Marii Jankowskiej (z Zakładu Geodezji i Kartografii Środowiska) oraz *Źródeł do map dziedzictwa kulturowego wsi w Wielkopolsce* zebranych przez dr Krystynę Górską-Gołaską (z Pracowni Słownika Historyczno-Geograficznego Wielkopolski).

W roku 2011, po ogłoszeniu przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie zgłosiło projekt badawczy *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, który realizowany byłby na obszarze wybranych powiatów województwa wielkopolskiego. Do współpracy zaproszono pracowników Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza oraz Zakładu Gospodarki Przestrzennej i Geodezji Instytutu Gospodarki Przestrzennej i Kształtowania Środowiska Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu. Po uzyskaniu funduszy z Ministerstwa³ prace rozpoczęto w marcu 2012 roku, a zakończono w grudniu 2015 roku. Kierownikiem Projektu został dr Wojciech Mielewczyk z Muzeum Narodowego Rolnictwa w Szreniawie. W ścisłym kierownictwie projektu znaleźli się: dr Anna Weronika Brzezińska z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM oraz mgr Arkadiusz Jełowicki, także z Muzeum w Szreniawie.

Przyjęto, że celem projektu *Atlas* będzie udokumentowanie tych niematerialnych

2. Nr projektu: N526 3823/B/T02/2007/33.

3. Umowa z Ministerstwem Nauki i Szkolnictwa Wyższego została zawarta w dniu 1 marca 2012 r. (nr 0145/FNiTP/H11/80/2011).

elementów kultury wiejskiej, które przetrwały w miejscowej tradycji i którym grozi zapomnienie. Przedmiotem zainteresowania badaczy stały się obiekty z zakresu toponomastyki, etnografii i historii, takie jak: dawne nazwy miejscowości, przysiółków i pojedynczych gospodarstw, nazwy pól, łąk, wzgórz, bagien, zbiorników i cieków wodnych, także inne obiekty przyrody żywej i nieożywionej posiadające nazwy używane przez ludność miejscową, jak pojedyncze drzewa i głązy narzutowe, a ponadto wydarzenia utrwalone w lokalnej tradycji, zwyczaje, obyczaje, obrzędy doroczne i rodzinne oraz umiejętności związane z wykonywaniem tradycyjnego rzemiosła (Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 9-11). Z szerokiego spektrum zagadnień niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi badaniami nie objęto kwestii związanych z lokalną gwarą, bowiem prowadzenie prac nad zagadnieniami językowymi wymagałoby dodatkowych nakładów pracy i zaangażowania specjalistów językoznawców, a ponadto przedłużyłoby czas realizacji projektu.

Z uwagi na szybko zmieniający się krajobraz kulturowy wsi oraz przemiany społeczno-demograficzne następujące w społecznościach wiejskich podjęte badania w dużym stopniu miały charakter badań ratunkowych.

Pierwotnie zakładano, że projekt *Atlas* realizowany będzie na terenie 15 powiatów północnej części województwa wielkopolskiego. Ostatecznie kompleksowe badania przeprowadzono na obszarze siedmiu powiatów środkowej części województwa: czarnkowsko-trzcianieckiego, gnieźnieńskiego, międzychodzkiego, nowotomyskiego, obornickiego, szamotulskiego i wągrowieckiego. W pozostałych ośmiu powiatach (pilskim, chodzieskim, złotowskim, grodziskim, wolsztyńskim, średzkim, wrzesińskim i słupeckim) przeprowadzono badania tylko w pojedynczych wybranych gminach (Mielewczyk 2012: 73-74).

Z uwagi na szeroki zakres prac w projekcie ważnym było powołanie Rady Nauko-

wej, która sprawowałaby nadzór nad prowadzonymi badaniami oraz opiniowała przyjętą metodykę badań, ich wyniki i opracowania przygotowane do druku. W jej skład weszło grono naukowców z różnych dziedzin nauki: prof. dr hab. Izabella Bukraba-Rylska z Instytutu Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN w Warszawie, prof. dr hab. Zbigniew Jasiewicz z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, prof. dr hab. Zygmunt Kłodnicki z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, prof. dr hab. Stanisław Sierpowski z Instytutu Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz prof. dr hab. Janusz Gołaski z Katedry Melioracji, Kształtowania Środowiska i Geodezji Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu.

Działania w projekcie *Atlas* przebiegały w kilku etapach:

1. Kwerenda źródeł i dotychczasowego stanu badań.
2. Przygotowanie narzędzi badawczych.
3. Badania pilotażowe.
4. Przygotowanie badań zasadniczych i ich realizacja w terenie.
5. Opracowanie oraz archiwizacja pozyskanych materiałów.
6. Opracowanie i publikacja tomów z serii *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*.

Podstawowym źródłem informacji o niematerialnym dziedzictwie były wywiady terenowe. Dla właściwego ich przeprowadzenia przygotowano szczegółowy kwestionariusz obejmujący osiem zagadnień:

1. Podania i legendy.
2. Tradycyjna obrzędowość.
3. Tradycje kulinarne.
4. Wytwórczość rzemieślnicza i sztuka ludowa.
5. Przejawy religijności tradycyjnej.
6. Zespoły folklorystyczne.
7. Uroczystości lokalne i obchody świąteczne.
8. Zwyczaje okolicznościowe (Mielewczyk 2016: 45).

Prowadzący badania starali się dotrzeć do każdej miejscowości, ale w nielicznych przypadkach założenie to nie zostało zrealizowane. Poza zainteresowaniem badaczy znalazły się przede wszystkim małe wsie, w których trudno było znaleźć odpowiedniego informatora. Głównym celem prowadzonych wywiadów było uzyskanie reprezentatywnych informacji charakteryzujących niematerialne dziedzictwo kulturowe w badanym rejonie. Informatorami byli głównie sołtysi, przewodniczące i członkinie kół gospodyń wiejskich, lokalni animatorzy kultury, członkowie zespołów artystycznych oraz inni mieszkańcy wsi, zwłaszcza zamieszkujący w jednym miejscu od poko-

leń. Wywiady były nagrywane, prócz tego wykonywano dokumentację fotograficzną, a w szczególnych przypadkach także filmową. Dalszych informacji dostarczały publikacje lokalne oraz prasa regionalna (Mielewczyk 2014b: 244).

Badania terenowe prowadzone były od lata 2012 roku do późnej jesieni 2013 roku. Ogółem na obszarze siedmiu powiatów środkowej części województwa przebadano 689 miejscowości w 42 gminach, odwiedzając większość położonych tam wsi. Przeprowadzono łącznie 1407 wywiady z 1922 osobami. W każdej miejscowości etnolodzy przeprowadzili co najmniej dwa wywiady.

Powiat	Liczba sołectw	Liczba miejscowości przebadanych	Liczba wywiadów	Liczba respondentów
czarnkowsko-trzcianecki	108	103	201	260
gnieźnieński	190	154	309	483
międzychodzki	70	49	99	145
nowotomyski	89	94	284	387
obornicki	74	57	133	155
szamotulski	126	107	196	246
wągrowiecki	144	125	185	246
razem	801	689	1 407	1 922

Uzyskane wiadomości dokumentowano w kwestionariuszach osobnych dla każdego wywiadu. Dodatkowo zostały opracowane karty zbiorcze zawierające syntezę informacji zebranych w danej wsi. Natomiast zebrane nazwy terenowe naniesiono na mapy topograficzne w skali 1:25 000. Wszystkie materiały odnoszące się do niematerialnego dziedzictwa kulturowego, uzyskane w trakcie badań, zostały opracowane i utrwalone na wydrukach, Dokumentacja ta została również zabezpieczona na nośnikach cyfrowych. Z zebranych materiałów utworzona została kartoteka (w postaci papierowej i elektronicznej) obiektów dziedzictwa kul-

turowego wsi z podziałem na powiaty, gminy i poszczególne miejscowości.

Podczas przeprowadzonych wywiadów uzyskano szereg interesujących wiadomości dotyczących zwyczajów bożonarodzeniowych i wielkanocnych, obchodów dnia Wszystkich Świętych, Bożego Ciała, Zielonych Świątek oraz związanych z lokalnymi miejscami kultu religijnego. Opisano tradycyjne potrawy przyrządzane na różne okazje oraz sposoby ich przygotowywania. Odnotowano zwyczaje i przesady związane z narodzinami, ślubem i weselem oraz śmiercią i pogrzebem. Udokumentowano działalność zespołów śpiewaczych, tanecznych i instru-

mentalnych, osób zajmujących się rękodziełem i aktywność miejscowych organizatorów kultury, spisano podania o wydarzeniach lokalnych i miejscowe legendy, wiele miejscowych nazw topograficznych, a także etnonimy będące w użyciu w lokalnych społecznościach (Mielewczyk 2014a: 22). Ciekawsze zwyczaje, odnośnie do których uzyskano informacje w czasie badań terenowych, zostały opisane przez badaczy w monograficznym numerze „Przeglądu Wielkopolskiego” (28: 1, 2014).

Efektom końcowym prac prowadzonych w projekcie jest osiem publikacji książkowych z serii *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, osobnych dla każdego powiatu. Prezentują one wyniki przeprowadzonych badań. Poszczególne tomy (od 2 do 8) zawierają rozdziały opisujące specyfikę omawianego powiatu, dotychczasowy stan badań niematerialnego dziedzictwa kulturowego i podstawowe źródła wiedzy z tego zakresu, a także założenia i realizację badań w ramach projektu. Zasadniczą część każdego tomu stanowi omówienie współczesnego stanu niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi w danym powiecie oraz jego znaczenie, zarówno symboliczne, jak i praktyczne. W tym rozdziale wyróżniono następujące zagadnienia: toponomastykę i nazwy etnonimiczne, podania i opowieści o wydarzeniach lokalnych, tradycyjne obrzędy doroczne, tradycyjne obrzędy rodzinne i okolicznościowe, zespoły i tradycje folklorystyczne, tradycje

kulinarne, tradycyjne umiejętności rękodzielnicze, przejawy religijności tradycyjnej oraz lokalne uroczystości i obchody świątek. Integralną częścią każdego tomu jest część atlasowa zawierająca dwie mapy topograficzne powiatu w skali 1:50 000. Naniesione na nie zostały nazwy topograficzne i etnonimiczne zebrane w trakcie badań oraz piktogramy obrazujące zbadane przejawy niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Czerniejewska 2015; Echaus 2015; Machowska 2015; Palacz 2015; Paprot 2015; Smykowski 2015; Stanisław 2015). Natomiast tom 1 (wstępny) zawiera omówienie założeń, celów i metodyki badań terenowych prowadzonych w ramach projektu. Publikacja ta zawiera także podsumowanie wyników całości projektu i stanowi merytoryczne wprowadzenie do każdego z tomów omawiających wyniki badań prowadzonych w poszczególnych powiatach (Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015).

Wydane tomy powstały w oparciu o źródła, jakimi są wywiady terenowe. Opracowania te są więc pracami naukowymi, jednak z uwagi na ograniczony do minimum aparat naukowy, mogą służyć szerokim kręgom czytelników. Korzystać z nich mogą nie tylko badacze zajmujący się naukowo dziedzictwem kulturowym wsi, ale także przedstawiciele samorządów lokalnych, pracownicy instytucji kultury, członkowie zespołów folklorystycznych, regionaliści i liderzy społeczności lokalnych, nauczyciele, a nawet turyści.

BIBLIOGRAFIA

- Brzezińska A.W., Jełowicki A., Mielewczyk W.**
2015 *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, t. 1: *Założenia, metodyka, cele*, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.
- Burszta J. (red.)**
1960-1967 *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 1-3, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Burszta J., Sobierajski Z. (red.)**
1979-2005 *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski*, t. 1-11, Poznań-Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Naukowe UAM.

Czerniejewska I.

2015 *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, t. 4: Powiat międzychodzki, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

Echaust K.

2015 *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, t. 8: Powiat wągrowiecki, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

Gajek J.

1964-1981 *Polski Atlas Etnograficzny*, z. 1-6, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kolberg O.

1962-1963 *Dzieła wszystkie*, t. 9-15: W. Ks. Poznańskie, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Machowska M.

2015 *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, t. 6: Powiat obornicki, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

Mielewczyk W.

2012 *Realizacja projektu „Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej” w Muzeum Narodowym Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie*, „Przegląd Wielkopolski” 26: 3(97), s. 72-74.

Mielewczyk W.

2013 *Projekt „Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej” realizowany w Muzeum Narodowym Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie*, w: J. Adamowski, K. Smyk (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*, Lublin-Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa, s. 299-305.

Mielewczyk W.

2014a *Realizacja projektu „Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej na półmetku*, „Przegląd Wielkopolski” 28: 1 (103), s. 18-23.

Mielewczyk W.

2014b *Założenia i realizacja projektu „Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej” w Muzeum Narodowym Rolnictwa w Szreniawie*, „Rocznik Muzeum Narodowego Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie” 30, s. 241-245.

Mielewczyk W.

2016 *Badania niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi w ramach projektu „Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej” realizowanego w Muzeum Narodowym Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie w latach 2012-2015*, „Museion Poloniae Maioris. Rocznik Naukowy Fundacji Muzeów Wielkopolskich” 3, s. 43-51.

Palacz T.

2015 *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, t. 7: Powiat szamotulski, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

Paprot A.

2015 *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, t. 3: Powiat gnieźnieński, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

Smykowski M.

2015 *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, t. 2: Powiat czarnkowsko-trzcianecki, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

Stanisz A.

2015 *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej*, t. 5: Powiat nowotomyski, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

03.3



DZIEDZICTWO KULTURY LUDOWEJ WSI KRAKOWIAKÓW ZACHODNICH W MUZEUM – NADWIŚLAŃSKI PARK ETNOGRAFICZNY W WYGIEŁZOWIE I ZAMEK LIPOWIEC

Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec, będące muzeum skansenowskim, od początku swego istnienia podejmuje się zadania ochrony ludowego budownictwa drewnianego wsi i małych miasteczek z terenu pradoliny Wisły (Haduch 2013: 4). Zasięgiem penetracji obejmuje tereny leżące na zachód od Krakowa, położone pomiędzy Pieskową Skatą i Krzeszowicami na północy, rzeką Przemszą na zachodzie, stanowiącej granicę Małopolski ze Śląskiem, i rzeką Skawą na południu. Muzeum jest więc instytucją, która obrazuje kulturę ludową tak dużej grupy etnograficznej, jaką są Krakowiaczy zamieszkujący znaczny obszar Małopolski (Grabski 2012: 221).

Na przestrzeni ponad czterdziestu lat udało się przenieść 25 zabytkowych obiektów mieszkalnych, gospodarczych i sakralnych wraz z małą architekturą, które rozlokowano na pięciu hektarach przynależących do Muzeum (Haduch 2013: 5, 9). Zbiory etnograficzne Muzeum liczą obecnie 3678 pozycji inwentarzowych i reprezentują kulturę terenu Krakowiaków Zachodnich z okresu od końca XVI wieku po lata współczesne. Najcenniejsze kolekcje to: zbiór

strojów krakowskich, w tym gorsetów, zapasek i chust czepkowych, zbiór szopek krakowskich, mebli, ceramiki, rzeźby, sprzętów i narzędzi rolniczych. Większość zbiorów pozyskano w formie darów, mniejszą część w formie zakupów.

Dziedzictwo kultury ludowej Krakowiaków Zachodnich zaprezentowano na wystawach stałych w większości pozyskanych za-



Fot. 1. Wnętrze chatupy z Przegini Duchownej, inskrypcja w izbie paradnej (fot. M. Kowalska)



Fot. 2. Chałupa z Podolsza (fot. M. Kowalska)

bytkowych obiektów. W trakcie prowadzonych badań odtworzono obraz dawnej kultury materialnej i duchowej oraz struktury społecznej wsi (Jeleń 2000: 30), którą reprezentują zabudowania chłopskie, zróżnicowane pod względem statusu majątkowego właścicieli (Haduch 2013: 9). Warto przy tej okazji wspomnieć choćby w kilku słowach o pani etnograf Henryce Haduch której wkład pracy w aranżację wnętrz obiektów jest nie do przecenienia. W latach 1994–2007 pełniła funkcję kierownika Skansenu, będącego filią Muzeum w Chrzanowie. Od 2007 do 2011 roku pełniła funkcję zastępcy Dyrektora Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec. W 2015 roku przeszła na emeryturę, ale nadal wspiera dział merytoryczny Muzeum swoją wiedzą teoretyczną i praktyczną. Jest autorką wielu scenariuszy wystaw stałych i czasowych, scenariuszy lekcji muzealnych i imprez tematycznych, które uświetniły Skansen w żywej formie i przekazie dla odwiedzających nasze Muzeum.

W budownictwie drewnianym w zachodniej części ziemi krakowskiej dominował model chałupy „krakowskiej”, będącej budynkiem konstrukcji zrębowej, ze ścianami polepianymi gliną i białkowanym wapnem, z wnętrzem dwutraktowym i z sienią na przestrzal, z czterospadowym dachem krytym słomą (Grabski 2010: 55-56). Niestety ludowe budownictwo drewnia-

ne w Małopolsce zachodniej należy już do przeszłości, a jego pozostałości znajdują się w Skansenie w Wygiełzowie, umiejscowione w sektorze wiejskim.

Do najbardziej okazałych zabudowań chłopskich sektora wiejskiego w Skansenie w Wygiełzowie należy chałupa z Przegini Duchownej. Chałupa sołtysia pochodzi z 1872 roku¹ a jej pierwszymi i zarazem ostatnimi właścicielami była rodzina Marchewków (Kornecki, Majka 1969: 147). Przeniesiona na teren Skansenu w latach 1970–1971, zbudowana z drewna modrzewiowego (Kornecki, Majka 1995: 113) na wysokiej, białonej kamiennej podmurówce (Haduch 2002: 5). Chałupa o konstrukcji zrębowej, nakrytej dachem czterospadowym ze strzechy. Do ściany szczytowej przyległa wozówka. Wnętrze dwutraktowe z przelotową sienią (Haduch 2013: 14), do której przylegają od zachodu izba z alkierzykiem, a od wschodu kuchnia z komorą. We wszystkich pomieszczeniach są stropy belkowe. W 1976 roku obiekt przekazano dla celów ekspozycyjnych (Kornecki, Majka 1995: 113), a w latach 90. XX wieku w obiekcie tym uzupełniono ekspozycję najzamożniejszej warstwy chłopów (Haduch 2002: 5). W izbach znajduje się oryginalne i kompletne wyposażenie pozyskane wraz z budynkiem (Haduch 2013: 15). Składają się na nie meble, sprzęty i kolekcja



Fot. 3. Wnętrze chałupy z Podolsza, kuchnia (fot. M. Kowalska)

1. Na nadprożu drzwi wejściowych widnieje ryzowany monogram Chrystusa (IHS), wpisany w podwójne koło, a obok monogramu rok budowy obiektu oznaczony polskimi literami R.P. (Roku Pańskiego) 1862.

70 religijnych obrazów wykonanych w różnych technikach (Haduch 2001: 74). Dodatkowo ekspozycję wzbogacano o figurki, naczynia, poduszki z haftowanymi poszewkami i strój krakowski pochodzący z przełomu XIX i XX wieku, w sumie to 166 pozycji inwentarzowych.



Fot. 4. Chałupa z Przeciszowa (fot. M. Kowalska)

Izba paradna urządzona została meblami wzorowanymi na dworskich, które podkreślały pozycję majątkową sołtysa gospodarza Mikołaja Marchewki (Haduch 2013: 15). Szczególną uwagę zwraca stół z intarsjowanym blatem, a także szafa, kanapa, komoda i krzesła, które w II połowie XIX wieku były rzadkością, nawet u najbogatszych chłopów. Na ścianach wiszą liczne obrazy świadczące o pobożności i bogactwie gospodarzy (Haduch 2002: 6). W izbie paradnej na komodzie znajduje się również ludowa rzeźba z początku XX wieku, przedstawiająca „Chrystus w Jordanie” (Haduch 2013: 15).

Fundatorem domu był Mikołaj Marchewka i jego żona Marianna, a świadczy o tym napis fundacyjny znajdujący się na belce tragarzowej izby paradnej (Haduch 2002: 6), o następującej treści: od frontu „Umar Jezus na Krzyżu tak bardzo zranio ny Dłaciebie Grześniku żebyś był zbawiony”; obok na prawo: „Kto wtem Domu będziez Mieszkalnikiem Pamiętaj abys był Matki Bosky Miłośnikiem”; obok na prawo: „fondatorowie Mikołay I Maryiana Marchewkowie”. Od spodu belki następujący napis: „Pobógostaw Boże to moje Mieszkanie za-

howay Ognia Święty Floryanie d. 25 Lipca 18 (rozeta) 62 Roku Dalesmi Boże ztwoiey Opatrzności dayze itemu którymi za-zdrości” (AMNPE, sygn. KS/2220 Przeginia Duchowna).

Do izby paradnej przylega alkierzyk z oknem, który służył do spania dla starszych córek. Oprócz skrzyń, łóżka i malowanej szafy znajduje się tu duży magiel.

Izba po drugiej stronie sieni – kuchnia – urządzona została meblami chłopskimi. Są to: zielony kredens i skrzynia malowana w kwiaty, a także odświętny strój krakowski kobiecy, noszony na przełomie XIX i XX wieku we wsiach gminy Babice (Powiat Chrzanowski) (Haduch 2013: 17).

W chałupie z Podolsza zbudowanej w roku 1862 dla rodziny Drzyżdzyków (Kornecki, Majka 1995: 114) urządzono ekspozycję obrazującą średniozamożną zagrodę z prawego brzegu Wisły (Haduch 2002: 8). Zakupiono ją w 1970 roku od właścicielki pani Marii Doległo (Kornecki, Majka 1969: 147) bez wyposażenia. Chałupa drewniana zbudowana na podmurówce z kamienia o konstrukcji zrębowej. Nakryta dachem słomianym czterospadowym (Kornecki, Majka 1995: 114). Posiada charakterystyczne dla regionu zdobnicze detale – uszczelnienia między belkami wypełnione są gliną i pomalowane na niebiesko, tak jak główki zawęgłowań (Haduch 2013: 20). Wnętrze chałupy z układem półtoratraktowym, z sienią pośrodku, do której przylega izba, kuchnia i komora – pomieszczenie z piecem do



Fot. 5. Wnętrze chałupy z Przeciszowa, warsztat tkacki (fot. M. Kowalska)

pieczenia chleba (Kornecki, Majka 1995: 114). W obiekcie tym swoje miejsce znalazło 147 pozycji inwentarowych. W izbie reprezentacyjnej wyeksponowano wystrój towarzyszący świętom Wielkanocnym ze stołem nakrytym do świątecznego posiłku i koszem święconego pokarmu, który odzwierciedlał swoją ilością i wielkością stan majątkowy gospodarza domu.

Na wprost sieni znajduje się komora z dużym piecem chlebowym i sprzętami do wypieku chleba: łopatą do wsadzania chleba, pocioskiem do zgarniania żaru, pomietłem do czyszczenia pieca, foremkami do kształtowania bochenków i dzieżą do wyrastania ciasta chlebowego.

W ostatniej izbie kuchennej wyeksponowano sprzęty do prania i maglowania charakterystyczne dla pierwszej połowy XX wieku: kijankę służącą do ręcznego prania w strumieniach wody, tarę, blaszaną balię, a także bębnową pralkę z wyzmaczką i drewnianą pralkę kiwaczkę, która była w posiadaniu zamożnych rodzin chłopskich (Haduch 2013: 20-22). W izbie tej na belce tragarzowej znajduje się rozeta i inskrypcja z ryzowaną datą 1862 (AMNPE, sygn. KS/2220 Podolsze).

Chałupa z Preciszowa prezentuje wspaniałą ekspozycję z zakresu kultury ludowej Krakowiaków Zachodnich, która liczy 254 pozycje inwentarowe. Zbudowana w 1837 roku przez rodzinę Kasperków. Pozyskana do skansenu w 1972 roku od ówczesnej właścicielki Anny Nowak (Kornecki, Majka 1995: 115), wchodzi w skład zagrody bogatego chłopa z prawego brzegu Wisły (Haduch 2002: 10). Chałupa o konstrukcji zrębowej, zbudowana z drewna świerkowego, osadzona na podmurówce z kamienia z podpiwniczeniem. Uszczelniona gliną, którą pobielono wapnem. Dach czterospadowy, kryty strzechą. Układ wnętrza chałupy jest dwutraktowy z przelotową sienią po środku, do której przylega od zachodu izba i komora, a po stronie wschodniej kuchnia z komorą (Kornecki, Majka 1995: 115). Pod wspólnym dachem znajduje się stajnia

i składzik, posiadające oddzielne wejścia. Wnętrze chałupy wyposażone jest w meble, sprzęty i naczynia charakterystyczne dla początku XX wieku (Haduch 2013: 23).

Na ekspozycji w sieni i w izbie kuchennej oprócz eksponatów stanowiących tradycyjne wyposażenie chałupy rozstawiono narzędzia do wstępnej obróbki lnu, do przędzenia nici oraz stary warsztat tkacki, obrazujący cykl pozyskiwania surowca do wyrobu tkaniny (Haduch 2002: 10). Na uwagę zasługuje również „międlica” do łamania powłok lnu, „szczec” do wyczesywania paździerzy i „kądziel” do przędzenia nici (Haduch 2013: 24). W regionie etnograficznie przynależącym do Krakowiaków Zachodnich tkactwem zajmowali się głównie mężczyźni zwani „knapami”. W tym rejonie tkacze zza Wisły cieszyli się wielkim uznaniem i dzięki temu ich wyroby i praca przetrwała aż do połowy XX wieku (Haduch 2002: 10).

W izbie po przeciwnej stronie urzędowo ekspozycję przedstawiającą klasę lekcyjną z wyposażeniem charakterystycznym dla okresu międzywojennego. Na belce tragarzowej napis fundacyjny: „Jezus Marya Józef Racz Domu Tego i mieszkańców (rozeta) nim A.D. 1837 D 20 o Maia: F. T. K. J. Maryan i Zofia” (AMNPE, sygn. KS/2220 Preciszów). Obok izby w sąsiadującej komorze z oknem zaaranżowano mieszkanie dla nauczyciela.

W składziku, który przylega do szczytowej ściany chałupy, wyeksponowano wyroby wikliniarskie, które w nadwiślańskich wsiach wyrabiali najbiedniejsi i średniozamożni chłopi. Umiejętność wyplatania koszy z wikliny przechodziła z ojca na syna, a warsztaty wikliniarskie trudniące się „grozdzeniem” były powszechnie znane ze swych umiejętności wśród Krakowiaków Zachodnich (Haduch 2013: 25-26).

Dziedzictwo kulturowe Krakowiaków Zachodnich zaprezentowane na ekspozycjach ukazuje pewien aspekt kultury ludowej wsi charakterystyczny dla tego regionu. Zaprezentowane w artykule obiekty pozwalają zapoznać się z miejscową architekturą



Fot. 6. Mała architektura drewniana na tle chałupy z Przegini Duchownej (fot. M. Kowalska)

ra, warsztatem rzemieślniczym i wyposażeniem na tle zróżnicowania czasowego i terytorialnego, a także statusu majątkowego mieszkańców żyjących niegdyś w tych obiektach. Wszystkie te elementy miały za zadanie zaspokoić potrzeby mieszkańców. Dopełnieniem dziedzictwa kultury ludowej w Muzeum są również obiekty przemysłu ludowego, takie jak kuźnia, olejarnia czy młyn. Krajobraz tradycyjnej wsi nadwiślańskiej uzupełniają też obiekty małej architektury drewnianej, czyli kapliczki, krzyże, ule,

studnie, a także poletka z uprawami i ogródkami kwiatowymi. Muzeum w ciągu swej ponadczterdziestoletniej działalności zgromadziło poważny zbiór artefaktów reprezentujących zachodni region krakowski, mających dzisiaj charakter unikalny. Zbiory te, zwłaszcza z zakresu etnografii, przyczyniły się do utworzenia z Muzeum – Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego w Wygiełzowie i Zamku Lipowiec, znaczącej jednostki muzealnej, propagującej wartość zabytków kultury ludowej Krakowiaków Zachodnich.

BIBLIOGRAFIA

Grabski M.

2010 *Budownictwo krakowskie. Z historii badań i ochrony*, w: A. Dobrowolski (red.), *Dziedzictwo Krakowiaków Zachodnich i pogranicza krakowsko-śląskiego*, Chrzanów: Miejski Ośrodek Kultury, Sportu i Rekreacji w Chrzanowie, s. 54-82.

2012 *Ochrona budownictwa drewnianego. Małopolskie realizacje skansenowskie w końcu XIX i w XX wieku*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

Haduch H.

2001 *Trzydzieści lat Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego w Wygiełzowie*, „Acta Scansenologica”, 8, s. 73 – 82.

- 2002 *Muzeum w Chrzanowie. Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygietzowie*, Chrzanów: Muzeum w Chrzanowie.
- 2013 *Przewodnik po Nadwiślańskim Parku Etnograficznym w Wygietzowie*, Wygietzów: Muzeum – NPE w Wygietzowie i Zamek Lipowiec.

Jeleń E.

- 2000 *40 lat Muzeum w Chrzanowie*, Chrzanów: Muzeum w Chrzanowie.

Kornecki M., Majka M.

- 1969 *Materiały do założeń Regionalnego Parku Etnograficznego w Lipowcu*, „Materiały i sprawozdania konserwatorskie województwa krakowskiego”, 2, s. 131-154.
- 1995 *Jak powstał Skansen w Lipowcu Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygietzowie w latach 1968 – 1975*, „Wiadomości konserwatorskie województwa krakowskiego”, 2, s. 99-142.

MATERIAŁY ARCHIWALNE

Chałupa z Przegini Duchownej. Inwentaryzacja [1968]. (Dokumentacja archiwalna Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygietzowie i Zamek Lipowiec, Opis inwentaryzacyjny obiektu), KS/2220, maszynopis, s. 4. W tekście dokument przywoływany jako: (AMNPE, sygn. KS/2220 Przeginia Duchowna).

Chałupa z Podolsza. Inwentaryzacja [1968]. (Dokumentacja archiwalna Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygietzowie i Zamek Lipowiec, Opis inwentaryzacyjny obiektu), KS/2220, maszynopis s. 3. W tekście dokument przywoływany jako: (AMNPE, sygn. KS/2220 Podolsze).

Dom mieszkalny z Przeciszowa [1970]. (Dokumentacja archiwalna Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygietzowie i Zamek Lipowiec, Opis inwentaryzacyjny obiektu), KS/2220, maszynopis, s. 7. W tekście dokument przywoływany jako: (AMNPE, sygn. KS/2220 Przeciszów).

03.4



SPOŁECZNA ROLA MUZEUM NA WOLNYM POWIETRZU NA PRZYKŁADZIE MUZEUM – NADWIŚLAŃSKIEGO PARKU ETNOGRAFICZNEGO W WYGIĘLZOWIE I ZAMKU LIPOWIEC. ZARYS PROBLEMATYKI

Funkcje muzeum

Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec¹ jest instytucją kultury Województwa Małopolskiego, która decyzją Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego została wpisana do Państwowego Rejestru Muzeów pod numerem 104.

Placówka ta powstała, aby połączyć i zachować dla przyszłości piękno krajobrazu ze średniowiecznym zamkiem i zabytkami kultury ludowej Krakowiaków Zachodnich. Muzeum przez lata przeszło wiele zmian dotyczących zarówno organizatora i nazwy instytucji, jak i samej kolekcji, która wraz upływem czasu została wzbogacona między innymi o nowe obiekty budownictwa (Grabski 2012: 220-221).

Ewolucja muzeum wyraża się także w kształtowaniu strategii rozwoju instytucji, podejmującej próbę sprostania wymogom nowoczesnej wizji jednostek kultury. Mu-

zea gromadzą, opracowują, zabezpieczają i udostępniają muzealia. Prowadzą badania naukowe i działalność oświatową, kształtują wrażliwość poznawczą i estetyczną (Ustawa o muzeach z 1996 r.). Ale ta definicja nie zamyka dzisiaj wszystkich aspektów funkcjonowania instytucji kultury. Muzea bowiem często stanowią centrum społeczności, w której i dla której działają. To tutaj można wzmocnić poczucie przynależności własnej „małej ojczyzny”, nawiązać interakcję z innymi ludźmi. Muzeum jako specyficzna przestrzeń publiczna (Skrobot 2015) jest miejscem spotkań społeczności lokalnej.

Obecny czas sprzyja muzeom na wolnym powietrzu. Wydaje się, że obiekty o długiej tradycji położone w pięknej przyrodniczo okolicy, a takim niewątpliwie jest zamek Lipowiec oraz leżący u jego stóp Park Etnograficzny, dobrze odnajdą się w XXI wieku.

Może na to wskazywać między innymi jeden z ostatnio modnych trendów, zwa-

1. W związku z bardzo długą nazwą Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec w tekście będą używała skróconych nazw odnoszących się do tej instytucji: Skansen, Muzeum, MNPE. Co ciekawe, okoliczni mieszkańcy nazwę wsi Wygiełzów stosują wymiennie z Lipowcem. Np. koło gospodyń z tej miejscowości nazywa się „Lipowianki”.

ny *slow-life*. Idea ta jest wyrazem sprzeciwu na zbyt szybkie tempo życia, ogromną dynamikę zmian, coraz słabsze relacje międzyludzkie i związane z tym napięcia, stres czy choroby. Coraz więcej ludzi, zwłaszcza tych żyjących w zatłoczonych, hałaśliwych i zanieczyszczonych aglomeracjach, pragnie zwolnić, uciec od zgiełku wielkiego miasta, wrócić do tradycyjnego, prostego jedzenia, spędzać czas z rodziną i przyjaciółmi pośród piękna natury. Panuje moda na samodzielne pieczenie chleba, uprawianie ziół, do łask wraca rękodzieło. Ludzie poszukują swoich korzeni, chcą poznać własne dziedzictwo. Wydaje się, że działalność muzeów etnograficznych jest doskonałą odpowiedzią na tak określone potrzeby.

Muzea etnograficzne promują wartości kultury lokalnej, inspirują także artystów, dzięki którym estetyka kultury ludowej włączana jest do współczesnego wzornictwa i sztuki. Mogą być tkanką łączącą wiele organizacji społecznych i stowarzyszeń. Dzięki muzeom rozwija się edukacja. Stanowi ona nie tylko uzupełnienie edukacji szkolnej dzieci i młodzieży, ale także osobną, atrakcyjną ścieżkę doświadczenia i zdobywania wiedzy dla wszystkich grup wiekowych. Współcześnie to odbiorca stał się, obok kolekcji, najważniejszym dobrem muzeum. Muzealnicy stają przed wyzwaniem, w jaki sposób pokazać zbiory, aby wejść z odbiorcą w interakcję, która pozwoli mu wynieść wartościowe treści z ekspozycji, spotkania czy warsztatu, w których uczestniczył.

Potencjalny uczestnik wydarzenia kulturalnego odwiedzający muzeum musi być przede wszystkim przekonany, że to, co jest zawarte w murach tej instytucji, a więc ludzie i obiekty oraz sposoby interpretowania i ukazywania tych ostatnich, dotyczy jego samego i może być dla niego ważne. Istotne jest także i to, by potencjalny widz był przekonany, że i on jest ważny dla muzeum, i to nie przez jednostkową decyzję o zakupie biletu, lecz także jako współtwórca „sytuacji muzealnej” (Barańska 2013: 13).

Położenie

Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygieźzowie i Zamek Lipowiec położony jest w północno-zachodniej części województwa małopolskiego na pograniczu Wyżyny Krakowsko-Częstochowskiej oraz Wyżyny Śląskiej w powiecie chrzanowskim, w gminie Babice. Zlokalizowane jest między południową częścią Garbu Tenczyńskiego a doliną Wisły, częściowo w granicach Zespołu Parków Krajobrazowych Województwa Małopolskiego, funkcjonujących dawniej jako Zespół Jurajskich Parków Krajobrazowych. W skład owych parków wchodzi Tenczyński Park Krajobrazowy o powierzchni 13 658 hektarów, położony na terenie dziewięciu gmin, w tym gminy Babice. Na terenie tego Parku znajduje się między innymi utworzony w 1959 roku leśny rezerwat przyrody Lipowiec. Rezerwat położony jest w miejscowości Babice i ma powierzchnię 12,44 hektarów. Skierowany jest na ochronę buczyny karpackiej oraz rzadkich okazów kruszczyka drobnolistnego, buławnika czerwonego, żłobika koralowego (to byliny z rodziny storczyków umieszczone w *Polskiej Czerwonej Księdze Roślin*) i żywca gruczołowego. Oprócz występowania tej wyjątkowej flory, ruiny zamku stanowią ostoję dla ptaków, między innymi pustulek, jerzyków czy kawek. Oprócz ochrony przyrody zadaniem rezerwatu jest zachowanie naturalnego fragmentu krajobrazu z ruinami średnio-wiecznego zamku Lipowiec, należącego do Muzeum².

Muzeum leży na trasie łączącej Kraków z Katowicami i Oświęcimiem. Położenie Muzeum wiąże pokryte bukami wzgórze wapienne z doliną Wisły.

Tu przenikają się tradycje Krakowiaków, Pogórzan, Górników i Ślązaków widoczne w stroju, architekturze, gwarze, zajęciach codziennych i obrzędach (Kolberg 1871: 114-116). To wieloaspektowe pogranicze stanowi o bogactwie dziedzictwa kulturo-

2. zpkwm.pl/krakow/parki.html: 20.05.2017.

wego, które należy chronić i upowszechniać, czemu właśnie próbuje sprostać Muzeum w Wygiełzowie.

Z drugiej zaś strony położenie Skansenu bywa również jego słabą stroną. Tradycje turystyki, wyjazdów badawczych naukowców i studentów, eksploracji przyrodniczych i wypoczynku Krakowian miały i wciąż mają przeważnie tendencje do sięgania południowej części Małopolski.

Innym powodem trudności zaistnienia Wygiełzowa w świadomości Małopolan jest bardzo duża konkurencja ze strony instytucji kultury. Województwo małopolskie słynie z wielu ciekawych muzeów i ośrodków krzewienia kultury, które posiadają bogaty program wystaw i wydarzeń. Duże miasta, jak Kraków czy Katowice, tętnią życiem kulturalnym dzięki wielkim muzeom i medialnym wydarzeniom skupiającym uwagę odbiorców. Jeśli zaś turysta udaje się poza te duże ośrodki, to wybiera najczęściej Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau w Oświęcimiu – miejsce pamięci znane na całym świecie. Wygiełzowski skansen ma zasięg raczej lokalny.

Znikome nakłady na promocję Muzeum powodują, że niewiele osób spoza powiatu chrzanowskiego wie o położeniu Skansenu i zamku Lipowiec, nie wspominając już o poprawnym wymawianiu nazwy miejscowości Wygiełzów.

W zasadzie jedynym skansenowskim wydarzeniem, o którym słyhać nawet w królewskim mieście Krakowie, jest doroczny Festiwal ETNOmania promujący tradycyjne rzemiosło i wzornictwo etnograficzne, który przyciąga blisko stu wystawców i tysiące uczestników. ETNOmania tworzona przez Fundację NADwyraz stała się rozpoznawalną w regionie marką dzięki ciekawej idei i atrakcyjnej formie jej przekazania, ale również dzięki środkom na reklamę tej imprezy.

Zasoby i niedobory

Inicjatywa założenia Skansenu na terenie wsi Wygiełzów powstała w związku z projektem sieci parków etnograficznych województwa krakowskiego z 1965 roku. Potrzebę zachowywania dawnej zabudowy drewnianej regionu krakowskiego głosiła wojewódzka konserwator zabytków w Krakowie dr Hanna Pieńkowska. Projekt wygiełzowski Skansenu wiązał się z koncepcją konserwacji i adaptacji do celów turystycznych ruin pobliskiego zamku Lipowiec. Powstający u podnóża zamku Skansen miał stać się zaporą dla szybko postępującej urbanizacji terenu i zabezpieczeniem obszaru w celu pozostawienia wysokich walorów krajobrazowych najbliższego otoczenia ruin (Kornecki, Majka 1995: 100-101). To w Skansenie miały znaleźć się również wszelkie usługi turystyczne, które nie mogłyby powstać w najbliższej okolicy zamku z uwagi na rezerwat przyrody. Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie-Lipowcu powstawał od 1968 roku jako oddział Muzeum w Chrzanowie i jako taki zaczął funkcjonować od 7 kwietnia 1970 roku. Już na początku założono, że Skansen będzie mieścił sektor małomiasteczkowy z niewielkim ryneczkiem oraz sektor wiejski z charakterystycznymi zagrodami oraz przykładami wiejskiego budownictwa przemysłowego, takiego jak kuźnia, młyn czy olejarnia. Nad częścią wiejską dominować miał zaś kościół z Ryczowa pw. Podwyższenia Krzyża Świętego z 1623 roku.

W październiku 2006 roku Sejmik Województwa Małopolskiego postanowił utworzyć z dniem 1 stycznia 2007 roku instytucję kultury pod nazwą Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec (Uchwała Nr L/646/06 z dnia 16 października 2006 r.). Nowa instytucja została utworzona w oparciu o załogę i mienie Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego i Zamku Lipowiec w Wygiełzowie-Lipowcu – odrębnionego oddziału Muzeum im. Ireny i Mieczysława Mazarakich w Chrzanowie.

Obecnie Muzeum zajmuje 5,3 hektarów powierzchni. Obszar ten porastają drzewa i krzewy odcinające park etnograficzny od zgiełku ulicznego drogi wojewódzkiej numer 780 i współczesnej zabudowy wsi Wygietzów. W Skansenie znajduje się 25 obiektów budownictwa drewnianego oraz różnorakie przykłady małej architektury, takie jak pasieka, kapliczki, krzyże, studnie czy gołębnik.

Według założeń spisanych przez Mariana Korneckiego, Muzeum miało reprezentować region podkrakowski, a ściślej wąskie „pasma niziny nadwiślańskiej o zdecydowanym obliczu regionalnym i budownictwie odznaczającym się wysokimi walorami konstrukcyjnymi i zdobniczymi z dominującym tu typem chałupy krakowskiej” (Jeleń 2000: 35). Przeniesione na teren Skansenu obiekty to typowe przykłady ludowego budownictwa Krakowiaków Zachodnich.

Chałupa typu „krakowskiego” to budynek o konstrukcji zrębowej, polepiany gliną i bielony wapnem od bieli po kolor ciemnoniebieski. Czasem malowano jedynie szpary między belkami, tzw. zamienia, wypełnione słomą lub mchem oraz gliną, a ściany pozostawały w kolorze drewna. Dachy czterospadowe pokryte były słomą układaną na gładko, jedynie na narożach poszycie akcentowano schodkowaniem. To oczywiście jedna z odmian tradycyjnego budownictwa ludowego z okolic Krakowa, która w zależności od obszaru mogła się różnić między innymi kolorami ścian, stosunkiem wysokości dachu do zrębu czy detalami zdobniczymi.

Niezwykle ciekawe są również obiekty gospodarskie, jak wieloboczne stodoły – również zrębowe, o zrębie łączonym „na jaskółczy ogon”. Taki typ stodoły występował na Górnym Śląsku w pasie aż po powiat oświęcimski, chrzanowski i wyjątkowo krakowski. W Wygietzowie można zobaczyć trzy ośmioboczne stodoły z miejscowości: Regulice, Kaszów i Przeciszów.

Na obszarze parku założono sady, tradycyjne wiejskie ogródki, ogródki ziołowe, każdego roku sieje się len, żyto i uprawia wa-

rzywa. Roślinność parku: drzewa, zwłaszcza pięknie pachnące lipy, krzewy i kwiaty powodują, że Nadwiślański Park Etnograficzny jawi się odwiedzającym jako oaza spokoju, miejsce dobrego odpoczynku i wytchnienia. Rośliny nie są jedynie tłem, stanowią ważny element przydający temu miejscu atrakcyjności. W połączeniu z barwnymi chałupami Krakowiaków Zachodnich, z białymi czy niebieskimi uszczelnieniami i dekoracyjnymi detalami, stanowią o klimacie tego miejsca.

Charakterystyczną budowlą, która dodatkowo urozmaiciła teren Muzeum jest zrekonstruowany dwór szlachecki z Drogini z 1730 roku. Ostatnimi jego właścicielami byli Janota Bzowscy herbu Nowina. Dzisiaj dwór mieści stałą ekspozycję pokazującą mieszkanie zamożnej rodziny szlacheckiej od połowy XIX wieku do 1945 roku oraz część administracyjną, wystawienniczą i komercyjną.

Od 2011 roku na terenie Nadwiślańskiego Parku znajduje się również amfiteatr na pięćset miejsc siedzących z zadaszoną sceną i zapleczem z szatniami oraz miejsce piknikowe z kręgiem ogniskowym i zadaszonym grillem.

W jednym ze zrekonstruowanych obiektów – w karczmie z Minogi funkcjonuje obecnie karczma regionalna, a w domu z Alwerni urządzono małą ekspozycję pt. „Sklep towarów mieszanych z lat 30 XX wieku”, połączoną ze sprzedażą pamiątek i wyrobów rękodzielniczych.

W Muzeum zatrudnionych jest 28 osób, w tym pięcioro pracowników merytorycznych. Siedem osób pracuje na stanowiskach przewodników. Ich zadaniem jest obsługa kasowa, oprowadzanie grup turystycznych i prowadzenie lekcji oraz warsztatów muzealnych w Skansenie i na zamku Lipowiec. Muzeum jest otwarte codziennie przez cały rok. W sezonie zimowym, który trwa od początku listopada do ostatniego dnia lutego, Muzeum czynne jest w godzinach od 8.00 do 15.00. Sezon letni wydłuża możliwość zwiedzania do godziny 18.00. Z tego powodu w sezonie letnim zwiększa się czasowo

liczba pracowników potrzebnych do obsługi ruchu turystycznego.

Nadwiślański Park Etnograficzny ewoluuje, próbując dotrzymać kroku potrzebom współczesnych odbiorców, nie tracąc przy tym swego charakteru. To jednostka unikatowa w Małopolsce, bo posiadająca w swych zasobach średniowieczny zamek, XIX-wieczne tradycyjne zabudowania wiejskie Krakowiaków Zachodnich wraz z sektorem małomiasteczkowym, XVII-wieczny kościółek drewniany i dwór szlachecki z 1730 roku. Stanowi to ogromny potencjał dziedzictwa, który wart jest eksploracji. Z drugiej zaś strony takie bogactwo zabytków wymaga nieustannej troski i dbałości o utrzymanie obiektów, prace konserwatorskie, restauratorskie i budowlane oraz naukowe badania obiektów muzealnych i ich popularyzację w społeczeństwie. Stąd też koniecznie potrzebne jest wzmocnienie kadry o osoby pozyskujące fundusze na zabezpieczanie muzealiów i rozwój naukowo-badawczy jednostki. W obecnej sytuacji niewielkie grono pracowników naukowych podejmuje wiele działań pozamerytorycznych, wynikających z niedostatków kadrowych. Odbija się to na niewielkiej ilości publikacji i braku stałych wydawnictw naukowych, nie wydaje się na przykład roczników muzealnych.

Jako że Muzeum stanowi założenie parkowe, jest miejscem zatopionym w zieleni z prowadzonymi przydomowymi ogródkami wiejskimi, ogródkiem ziołowym, poletkami upraw, roślinnością sektora dworskiego i niewielką winnicą, nieodzownie potrzebuje pomocy specjalisty w zakresie architektury krajobrazu oraz stałej opieki ogrodnika.

W 2015 roku po cyklu warsztatów dotyczących określenia specyfiki dziedzictwa zamku pracownicy merytoryczni wraz z zespołem Małopolskiego Instytutu Kultury wypracowali „esencję” – czyli istotę rzeczy, która definiuje to miejsce oraz przedyskutowali formę działań promocyjnych, edukacyjnych i partycypacyjnych na zamku Lipowiec. Esencja zamku brzmi: *Lipowiec*

– *klucz do wielkich historii*. Określenie tego hasła jest teraz inspiracją do tworzenia nowych tematów i obszarów działań podejmowanych w najstarszym obiekcie Muzeum. W sierpniu 2017 roku ten sam zespół określił zdanie pozycjonujące dotyczące Skansenu, w którym podkreślono, iż jest to harmonijnie zakomponowana enklawa ukazująca kulturę Krakowiaków Zachodnich w sposób przyjemny i dostępny, ponieważ miejsce to zostało stworzone na ludzką skalę, z myślą o potrzebach publiczności.

Muzeum w liczbach

Frekwencja

Frekwencja w Muzeum – NPE ma od kilku lat tendencję wzrostową. I tak w 2010 roku ogółem odwiedziło placówkę 58 959 osób, w kolejnym roku 70 047, w 2015 roku było to już 77 596, a w 2016 roku 87 752 zwiedzających.

Wiele osób przyjeżdża do Wygietzowa na coroczne imprezy organizowane w plenerze Skansenu, na zamku Lipowiec oraz w budynku dworu z Drogini. W 2017 roku miał miejsce między innymi XXVII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Kameralnej i Organowej, XXIII Przegląd Zespołów Obrzędowych „Po krakowsku” i XXIII Konkurs Potraw Regionalnych „Przy chłopskim stole”. Wieloletnią tradycję ma również tradycyjny Odpust „Pod czerwoną jarzębiną” związany z zabytkowym obiektem Skansenu, czyli z kościołem pw. Podwyższenia Krzyża Świętego z Ryczowa. Odpust jest ostatnią imprezą plenerową w Skansenie, zamykającą wysoki sezon turystyczny.

Goście licznie przybywają również na pozostałe imprezy, które wpisały się już w stały kalendarz wydarzeń muzealnych: Noc Muzeów, Festiwal ETNOmania, Powiatowe Święto Miodu „Miodobranie pod Lipowcem”, Turniej Rycerski, „Tajemnice Zamkowej Wieży”, koncerty Festiwalu „Muzyka Zakłęta w Drewnie”, „Złot Wiedźm i Czarownic” czy „Ziemniaczysko pod Lipow-

cem”. W 2017 roku pojawiły się jeszcze dwa nowe wydarzenia: widowisko „Noc Świętojańska” oraz lipcowe „Szanty nad Wisłą”.

W Nadwiślańskim Parku Etnograficznym rokrocznie przygotowuje się co najmniej osiem nowych wystaw czasowych, które prezentowane są w dwóch salach dworu z Drogini, krużdzie kościoła z Ryczo-wa, we wnętrzu spichlerza z Kościelca oraz na zamku Lipowiec.

Z roku na rok do Wygietzowa przyjeżdża coraz więcej grup na lekcje muzealne i warsztaty. Niebagatelną liczbę w tym zestawieniu stanowi oferta „Bonu Kultury”. Jest to program Samorządu Województwa Małopolskiego skierowany do dzieci, młodzieży i dorosłych, rodzin, uczestników indywidualnych i grup zorganizowanych, który ma zachęcić społeczeństwo do udziału w kulturze dzięki 75-procentowej zniżce na bilety. „Bon Kultury” realizują małopolskie jednostki kultury od 2012 roku. Również Muzeum w Wygietzowie bierze udział w tym programie, każdego roku przygotowując nowy, atrakcyjny program o wysokim poziomie merytorycznym, połączony z aktywnym działaniem uczestników.

Finanse

Dotacja podmiotowa dla Muzeum – instytucji kultury Samorządu Województwa Małopolskiego, tak jak i pozostałych polskich muzeów samorządowych, warunkowana jest przez wiele czynników – „skomplikowaną sieć wzajemnych relacji pomiędzy organizatorem instytucji, jego zarządem oraz środowiskami i grupami społecznymi” (Salwiński 2015: 116). W 2017 roku Zarząd Województwa Małopolskiego przeznaczył na działalność podstawową Muzeum łącznie ponad 1,3 mln zł. Otrzymywane dofinansowanie nie zaspokaja wszystkich potrzeb instytucji, stąd też wynika konieczność szukania środków zewnętrznych, tak na inwestycje rozwijające Muzeum oraz pozwalające zabezpieczać muzealia, jak i takie, dzięki którym można zadbać o rozwijanie kompetencji społecznych MNPE w regionie.

W latach 2011–2017 wygietzowskie Muzeum pozyskało dotacje z Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Małopolskiego Regionalnego Programu Operacyjnego (MRPO), Programu Operacyjnego Infrastruktura i Środowisko (POLiŚ) na lata 2014–2020 oraz z programu „Patriotyzm jutra”, którego operatorem jest Muzeum Historii Polski. Dzięki tym środkom powiększono zasób obiektów Skansenu o cenny, zabytkowy spichlerz. Pozyskane fundusze umożliwiają także konserwację i ochronę muzealiów, jak również badania terenowe i prowadzenie działań zmierzających do budowania poczucia więzi społeczności lokalnej z własnym dziedzictwem kulturowym.

Obszary działania MNPE i wpływ Muzeum na otoczenie

Działalność naukowo-badawcza

Do działalności naukowo-badawczej realizowanej w ostatnich latach przez Muzeum – NPE należy zaliczyć katalogowanie i naukowe opracowywanie zgromadzonych zbiorów. Pracownicy Muzeum dokonywali wpisów i uzupełnień w inwentarzowym systemie muzealnym MONA, który jest częścią projektu kilku małopolskich muzeów pod nazwą *Cyfrowe Dziedzictwo Kulturowe*. Organizowane były także badania terenowe w powiatach chrzanowskim, krakowskim, olkuskim, oświęcimskim i wadowickim. W 2017 roku pracownicy MNPE we współpracy z Muzeum Miejskim w Tychach biorą udział w projekcie badawczym pt. „Wisła – wodna granica. Tożsamość kulturowa mieszkańców pogranicza śląsko-małopolskiego”.

Do celów wystaw czasowych przeprowadzano kwerendy oraz opracowywano scenariusze i katalogi wystaw. Głównymi miejscami kwerend pracowników merytorycznych Muzeum są Muzeum Etnograficzne im. S. Udzieli w Krakowie, Muzeum im. I. i M. Mazarakich w Chrzanowie, Muzeum Narodowe w Krakowie, Cyfrowe Archiwum Tradycji Lokalnej w Miejskiej Bibliotece Pu-

blicznej w Chrzanowie, Muzeum Miasta Jaworzna, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa oraz inne muzea województwa małopolskiego i śląskiego.

Zbiory muzealne udostępniane są do celów edukacyjnych i naukowych. Kwerendy w MNPE umożliwia się instytucjom kultury, ale także regionalnym zespołom folklorystycznym, Kołom Gospodyń Wiejskich i osobom prywatnym.

W ostatnich latach udało się wydać drukiem pozycje: *Herody, raj, szopka. Formy kołędowania w Małopolsce Zachodniej* (2015) oraz *Pamiętniki Marii Bzowskiej* (2016). W 2017 roku kończy się dwuletni projekt, którego efektem będzie wydanie monografii *Budownictwo ludowe Krakowiaków Zachodnich*. Pracownicy Muzeum zamieszczają również swoje teksty w gazetach, czasopiśmie i opracowaniach popularno-naukowych, między innymi w kolejnych tomach serii monograficznych opracowań dotyczących kultury góralskiej – *Kulturze ludowej Zagórzan*, *Kulturze ludowej Górali Pienińskich*, *Kulturze ludowej Górali Kliszczackich*, *Roczniku Małopolska. Regiony – Regionalizmy – Małe ojczyzny*.

Ochrona zabytków

Ogromnym wyzwaniem, przed którym stoi każde muzeum, także to w Wygietzowie, jest kwestia odpowiedniego przechowywania gromadzonych zabytków w warunkach zapewniających im właściwy stan zachowania i bezpieczeństwo. Muzeum na wolnym powietrzu ma tym większą trudność, że wiele obiektów jest stale narażonych na wpływ warunków atmosferycznych. Stąd utrzymanie muzealiów w dobrym stanie wiąże się z ciągłym poszukiwaniem środków na ich zabezpieczenie i konserwację.

Ważnym zadaniem Muzeum jest także gromadzenie zabytków i powiększanie kolekcji. Potrzeb w tym zakresie jest również wiele, wspomnę jedynie o podejmowanych pracach związanych z przeniesieniem na teren Muzeum XVIII-wiecznego spichlerza z Bobrka (gmina Chetmek) oraz uzupeł-

nianiem wystawy stałej we dworze z Droginą ukazującej mieszkanie zamożnej rodziny szlacheckiej od połowy XIX wieku do 1945 roku.

Edukacja

Udostępnianie zbiorów, upowszechnianie dziedzictwa kulturowego stanowi jeden z filarów pracy muzealników. Również w Muzeum – Nadwiślańskim Parku Etnograficznym zajmuje ważne miejsce w działalności instytucji. Główną formą upowszechniania jest edukacja muzealna obejmująca lekcje i warsztaty oraz tradycyjne zwiedzanie. W Muzeum w Wygietzowie lekcje i warsztaty odbywają się zarówno w Skansenie, jak i na zamku Lipowiec. Oba te miejsca można zwiedzać samodzielnie lub z przewodnikiem.

Każdy z proponowanych tematów lekcji zawiera w sobie element działania, który ma zaangażować uczestników do poznania dawnych zwyczajów czy zawodów oraz zastosować w praktyce nabytą wiedzę, łącząc ją z zabawą. Dzieci zanurzają ręce w glinie, ucząc się toczyć na garncarskim kole proste naczynia, młóć cepami zboże, wyczesują włókna lnu. Poznają obrzędowość doroczną i życie codzienne dawnych Krakowiaków. Muzeum oferuje 17 stałych tematów lekcji i warsztatów.

Poza zajęciami na stałe wpisanymi w program działań edukacyjnych, co roku przygotowywana jest specjalna oferta dla „Bonu Kultury”. W 2017 roku pojawił się temat muzyczno-etnograficzny, dedykowany przede wszystkim osobom niepełnosprawnym: *Niech kapela nam gra! Warsztaty zawierają trzy istotne aspekty: umuzykalniający, ogólnorozwojowy (przybliżający wątki etnograficzne) oraz terapeutyczny. Podczas zajęć pojawiają się elementy wykładowe z pokazem wybranych ludowych instrumentów muzycznych (okaryna, złóbcoki, harmonia, dzwonki pasterskie) i ich zastosowania. Dzieci wykonują i ozdabiają proste instrumenty muzyczne: janczary, dzwonki i miltanki. Na własnoręcznie wykonanych in-*

strumentach kapela złożona z uczestników gra własny niepowtarzalny utwór muzyczny. Te muzyczne zajęcia umożliwiają uczestnikom z niepełnosprawnością, jak i dzieciom z przedszkoli i szkół niewerbalne wywołanie emocji i tworzą między nimi społeczno-komunikacyjne interakcje.

Na lipowieckim zamku w ramach zajęć z „Bonu Kultury” w 2017 roku uczniowie zapoznawali się z realiami średniowiecznego życia wszystkich warstw społecznych, wcielając się w role ich przedstawicieli: namiestnika królewskiego, pazia, giermka i damę dworu. Warsztaty prowadzone przez członka bractwa rycerskiego noszą tytuł *Średniowieczny wehikuł czasu – czyli od pazia do króla*.

Turystyka i relaks

Aura Muzeum na wolnym powietrzu oraz pobliskiego zamku stwarza fantastyczne miejsce do relaksu. Odwiedzający Wygiełzów podkreślają malowniczość położenia skansenu i nastrój spokoju, który tu panuje. Spacer po lesie na wzgórzu zamkowe sprzyja uzyskaniu dobrego samopoczucia psychofizycznego. Stąd coraz więcej zwiedzających przyjeżdża do Muzeum nie tylko po to, by uczestniczyć w jednej z wielu imprez, ale też po to, by po prostu odpocząć, spędzić tu swój wolny czas. Kontakt z obiektami i przyrodą Skansenu ma również wartość terapeutyczną. Do Wygiełzowa chętnie przyjeżdżają uczestnicy Warsztatów Terapii Zajęciowej, pensjonariusze domów pomocy społecznej oraz Stowarzyszenie Osób Chorych na Parkinsona.

Atutem MNPE jest jego dostępność przez wszystkie dni roku oraz stosunkowo niskie ceny biletów. Na terenie skansenu znajdują się huśtawki, a w słoneczne dni rozkładane są leżaki, turyści piknikują na koczach. W Muzeum funkcjonują ulgowe bilety rodzinne, zniżki przy zwiedzaniu obu części, czyli zamku i Skansenu, oraz dni wejść bezpłatnych. Użyczenie kawałka terenu

skansenu gminie Babice zaowocowało powstaniem siłowni pod chmurką, a w planach jest również wybudowanie placu zabaw dla dzieci.

Twórczość artystyczna

Sztandarową i najdroższą imprezą Muzeum jest Międzynarodowy Festiwal Muzyki Kameralnej i Organowej. We wrześniu 2017 roku zakończyła się 27. edycja Festiwalu. Koncerty odbywają się zwykle na terenie Skansenu oraz w kilku kościołach sąsiednich miejscowości, między innymi w Chrzanowie, Trzebini, Kościelcu czy Mętkowie. Od lat Festiwal, na zlecenie Muzeum, organizuje Instytucja Promocji i Upowszechniania Muzyki „SILESIA” z Katowic. Do udziału zapraszani są znani i cenieni artyści polscy i zagraniczni. Festiwal, z racji zaangażowania instytucji zewnętrznej, jak i finansowania uznanych muzyków, stanowi największe obciążenie budżetowe Muzeum. Koncerty, choć nie są biletowane, przyciągają dość wąskie grono melomanów. Dotacja celowa, którą corocznie otrzymuje MNPE od Organizatora, nie pokrywa wszystkich wydatków związanych z Festiwalem. I tak, z jednej strony Muzeum musi organizować kolejne edycje Festiwalu, z drugiej strony wysiłek pozyskania sponsorów i pieniędzy na ten cel pozostawia się dyrektorowi MNPE. Środki, które uda się zdobyć, zamiast wesprzeć niski budżet imprez własnych czy wręcz symboliczne finanse przeznaczone na tworzenie wystaw czasowych, idą na zewnątrz. Pytanie: czy o to w tym wszystkim chodzi? Muzeum, wypełniając swoją misję, może prowadzić działalność artystyczną, ale zrobiłoby to lepiej na swoich warunkach. Może nadszedł już czas na przeformułowanie Festiwalu lub na jego solidne dofinansowanie, aby to wydarzenie mogło być promowane w całej Małopolsce? Na I Kongresie Muzealników³ stwierdzono, iż relacje z organizatorem są zdominowane przez skrajnie zbiurokratyzo-

3. I Kongres Muzealników Polskich odbył się w dniach 23-25 kwietnia 2015 w Łodzi.

waną, narastającą manię sprawozdawczości. Pochłania ona czas i pieniądze, a jednocześnie uniemożliwia dostrzeżenie istoty muzealnej działalności. Otoczenie społeczne najczęściej oczekuje natomiast dobrej jakości rozrywki, co jest szalenie trudne do zapewnienia przez muzea w obliczu silnej i lepiej zorganizowanej konkurencji (Graczyk 2015: 216). Trudno się z tym nie zgodzić.

Muzeum bierze także udział w dorocznym Festiwalu „Muzyka Zakłęta w Drewnie”. W ramach tego festiwalu na Szlaku Architektury Drewnianej odbywają się różnorodne koncerty. Także Wygiełzowski Skansen stanowi malownicze tło dla owych letnich spotkań muzycznych. Organizatorem Festiwalu jest Małopolska Organizacja Turystyczna.

Poparcie Muzeum dla działań artystycznych widoczne jest również poprzez współpracę z twórcami i stowarzyszeniami przy organizacji wystawach czasowych.

W 2016 roku we dworze z Drogini otwarto wystawę czasową *Duma Krakowiaków. Hafty białe i kolorowe. In memoriam Urszuli Janickiej-Krzywdy*. Wystawa miała na celu upowszechnienie wiedzy o pięknym hafcie Krakowiaków Zachodnich poprzez pokaz dzieł wykonanych współcześnie przez Stowarzyszenie Miłośników Tradycyjnego Rękodzieła Ludowego i Artystycznego LUD-Art przy Muzeum Etnograficznym im. S. Udzieli w Krakowie. Stowarzyszenie LUD-Art istnieje od 2005 roku. Jest kontynuacją Klubu Hafciarskiego, który powstał w maju 1993 roku przy Krakowskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (PTL). Warsztaty haftu ludowego prowadziła instruktorka haftu, kustosz dyplomowany Muzeum i etnograf dr Urszula Janicka-Krzywda (1949–2015). W 2005 roku Klub Hafciarski przekształcił się w stowarzyszenie. Pierwszym prezesem LUD-Art była Janicka-Krzywda i to jej dedykowano wystawę w Wygiełzowie. Wystawa w Skan-

senie była setną wystawą prac Stowarzyszenia LUD-Art.

Na ekspozycji zaprezentowano koszule, bluzki, gorsety, zapaski, chusty czepcowe, rańtuchy, obrusy i serwety, które w wielu przypadkach miały swe pierwowzory w tradycyjnych strojach krakowskich znajdujących się w zbiorach Muzeum. Wystawie towarzyszyły także warsztaty rękodzielnicze, podczas których była możliwość poznania bogactwa wzorów zdobniczych i nabycia umiejętności hafciarskich.

Blaski i cienie współpracy z organizacjami pozarządowymi

Muzeum w Wygiełzowie stale współpracuje z kilkoma organizacjami pozarządowymi. Na czoło wysuwa się z pewnością Lokalna Grupa Działania „Partnerstwo na Jurze”, która jest organizatorem dużej imprezy w Skansenie pod nazwą „Ziemniaczysko pod Lipowcem”. Jest to impreza plenerowa na terenie MNPE, podczas której prezentują się lokalne stowarzyszenia, Koła Gospodyń Wiejskich oraz rzemieślnicy. Uczestnikom serwowane są „ziemniaki po cabańsku” – tradycyjny lokalny przysmak⁴. Finałem imprezy jest zazwyczaj koncert znanego zespołu i występ kabaretu. Wejście na imprezę jest bezpłatne, więc cieszy się ona ogromną popularnością w okolicy. Niestety, w czasie tego wydarzenia zatracą się specyfika parku etnograficznego i nieistotny staje się klimat tego miejsca. Najważniejszy jest bezpłatny poczęstunek i darmowy koncert popularnego zespołu.

W ramach wzajemnej współpracy obu instytucji pracownicy Muzeum udzielają LGD konsultacji w sprawie potraw regionalnych, które można wpisać na listę produktów tradycyjnych.

Drugim stałym partnerem Muzeum w Wygiełzowie jest Miejska Biblioteka Publiczna w Chrzanowie. W ramach współ-

4. „Ziemniaki po cabańsku” to potrawa z ziemniaków, kiełbasy, boczku z dodatkiem warzyw pieczona w żeliwnych garnkach na ognisku.

pracy w ostatnich latach zrealizowano kilka projektów, między innymi przy pozyskiwaniu fotografii archiwalnych oraz ich skanowaniu dla „Cyfrowego Archiwum Tradycji Lokalnej Ziemi Chrzanowskiej” (CATL). Na terenie Skansenu odbyła się impreza plenerowa połączona z finałem konkursu *Kroniką i baśnią opisaną. W 600 rocznicę urodzin Jana Długosza*. Współrealizowano także projekt warsztatowy pod tytułem „Coś, co zostanie” – wokół „Zapisu socjologicznego” Zofii Rydet, obejmującego prezentację dorobku fotograficznego i materiałów terenowych z powiatu chrzanowskiego zebranych w latach 70. i 80. XX wieku przez Zofię Rydet. Etnografowie z Muzeum prowadzą również w chrzanowskiej bibliotece wykłady na temat stroju ludowego oraz tradycji świątecznych ziemi chrzanowskiej.

Muzealnicy nie odmawiają również pomocy Starostwu Powiatowemu w Chrzanowie, pracując w jury w konkursie na najpiękniejszy wieniec podczas Dożynek Powiatowych oraz bezpłatnie udostępniając Skansen dla uczestników Papieskiego Rajdu Rowerowego lub sale dworu na potrzeby Powiatowego Forum Organizacji Pozarządowych. Na podstawie zawartego porozumienia na terenie Skansenu w jednym z pomieszczeń domu z Alwerni prowadzone jest Powiatowe Centrum Informacji Turystycznej.

Dobrze układa się współpraca Muzeum z Miejskim Ośrodkiem Kultury, Sportu i Rekreacji w Chrzanowie. Muzealnicy zapraszani są do udziału w pracach komisji oceniających konkursy Herodów, Palm Wielkanocnych, jak też do jury Przeglądu Twórczości Artystycznej Seniorów i Prac Rękodzieła Artystycznego czy przeglądu folkloru dziecięcego *Chrzanowskie Spotkania Folklorystyczne „Bosa nóżka”*.

Etnografowie z Wygieźzowa są również zapraszani przez Powiatowy Młodzieżowy Dom Kultury w Trzebini do udziału w jury w Powiatowym Konkursie Jasełek i Przedstawień Szopkowych oraz Konkursie Palm Wielkanocnych.

Na terenie Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego od kilku lat odbywa się *Festiwal i Forum Ekonomii Społecznej*, którego organizatorem jest Towarzystwo Oświatowe Ziemi Chrzanowskiej z Chrzanowa.

Natomiast Małopolska Organizacja Turystyczna z Krakowa zaprasza naszych edukatorów muzealnych do prowadzenia warsztatów wyjazdowych w ramach projektu dotyczącego edukacji młodzieży małopolskiej. W związku z tym został opracowany nowy temat zajęć przybliżający młodym ludziom budownictwo ludowe Krakowiaków Zachodnich.

Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygieźzowie i Zamek Lipowiec jest otwarte na wszystkie grupy wiekowe i odbiorców o różnych potrzebach. Dlatego odwiedza je wiele osób starszych, które traktują Skansen w Wygieźzowie niejednokrotnie jako miejsce odpoczynku i wspomnień. W związku z podjęciem współpracy z Fundacją im. Heleny i Tadeusza Augustyn (HITA) z Krakowa, koordynatora imprez dla seniorów, w 2016 roku zorganizowany został I Zjazd wszystkich krakowskich Centrów Aktywności Seniorów pod patronatem Anny Okońskiej-Walkowicz – doradcy Prezydenta Miasta Krakowa ds. Polityki Senioralnej. Wzięło w nim udział 350 osób, które zwiedziły Skansen w Wygieźzowie i zamek Lipowiec. Na terenie MNPE odbyło się wiele warsztatów (zielne, plastyczne, florystyczne, plecionkarstwa), pokazy artystyczne na scenie amfiteatru oraz przeprowadzono profesjonalne oprowadzanie z przewodnikami Muzeum. Wielu gości wybrało się na *nordic walking* do Zamku Lipowiec. W 2017 roku CAS-y przyjechały ponownie – na II Zjazd. I jeszcze raz aktywni seniorzy opanowali Muzeum: brali udział w warsztatach o chlebie, malowali korale, wcielali się na zamku Lipowiec w damy i rycerzy, tworzyli obrazki na szkle, a na koniec, podczas potańcówki na scenie wygieźzowskiego amfiteatru, udowodnili, jak wiele mają wigoru i radości życia.

Dobrze rozwija się współpraca Muzeum z grupami rekonstrukcyjnymi. Pasjonatami rycerstwa polskiego są członkowie Bytomskiego Stowarzyszenia Rekonstrukcji Historycznej „Leo Corde”, które z wielkim powodzeniem prowadzi na zamku Lipowiec zajęcia edukacyjne z „Bonu Kultury” i turnieje rycerskie.

Inną obecną w Muzeum grupą jest Stowarzyszenie Podolski Regiment Odprzodowy z Krakowa. Regiment towarzyszył między innymi w organizacji II Rajdu Konnego im. Witolda Pileckiego, którego trasa biegnie również przez Wygieźzów, oraz imprezie „Szwedzi na Zamku”. W 2017 roku Stowarzyszenie to zostało zaproszone do udziału w Nocy Muzeum, które odbywało się po raz drugi w wygieźzowskim Muzeum na dworze z Drogini. Tematem tegorocznej edycji były XVII-wieczne szlacheckie zrękowiny.

Folklor i folkloryzm

Na terenie Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego w sezonie letnim ma miejsce kilka imprez folklorystycznych. Cykl imprez rozpoczyna Przegląd Zespołów Obrzędowych *Po krakowsku*. Na małej scenie Skansenu prezentują się wtedy zespoły folklorystyczne, zespoły Kół Gospodyń Wiejskich z terenu powiatu chrzanowskiego i powiatów sąsiednich. Występy na scenie wymagają wiele odwagi i często są ogromnym wyzwaniem dla uczestników- amatorów. Od niedawna organizator Przeglądu – MNPE – proponuje uczestnikom temat przewodni. W 2016 roku było to „dzieciństwo”, w roku obecnym „święcone”. Prezentacje zespołów przybliżyły więc widzom dawny świat dziecka wiejskiego, obrzędy i wierzenia związane z jego pojawieniem się na świecie, a także jego obowiązki i czas wolny. Ukazały różnorodność święconych roślin i treści, które za nimi stoją. Bardzo udane były prezentacje ukazujące zwyczaj sypania owsa w dzień św. Szczepana (26 grudnia) czy bogactwo znaczeń świecy gromnicy. Podczas imprezy

można także przyglądać się pracy ludowych artystów i rzemieślników oraz brać udział w warsztatach rękodzieła.

W czerwcu odbywa się Konkurs Potraw Regionalnych *Przy chłopskim stole*. Podczas imprezy prezentuje się tradycyjne potrawy regionalne, które są poddane ocenie jury. Konkurs przeznaczony jest dla amatorskich zespołów folklorystycznych, które przygotowują pewną ilość swojej potrawy również do degustacji dla publiczności. Imprezie towarzyszy zawsze kiermasz sztuki ludowej oraz pokazy dawnych rzemioł.

Tradycyjny Odpust *Pod czerwoną jarzębiną* zamyka sezon imprez plenerowych na terenie Skansenu w Wygieźzowie. Świętowanie rozpoczyna się od uroczystej mszy świętej odprawianej w kościele z Ryczowa pw. Podwyższenia Krzyża Świętego. Później na terenie Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego odbywają się prezentacje dawnych rzemioł, pokazy tradycyjnych zajęć wiejskich oraz prowadzone są zajęcia warsztatowe dla dzieci. Podczas trwania odpustu można wziąć udział w kiermaszu produktów regionalnych i ekologicznych. Finałem imprezy jest koncert muzyki folkowej na scenie amfiteatru.

Zupełnie innym rodzajem imprezy plenerowej jest Festiwal ETNOmania, która prezentuje swobodne nawiązania do folkloru, modę na ludowość. Festiwal przyciąga miłośników eko- i folkdizajnu. Do Wygieźzowa przyjeżdża co roku ponad 150 wystawców rzemioła. Fundacja NADwyraz dokonuje wyboru chętnych wystawców, bowiem zgłoszeń jest zawsze dużo więcej. Uczestnicy mogą brać udział w wielu warsztatach, w tworzeniu przestrzennych instalacji, zająć się ludowymi smakami, zobaczyć pokaz mody ETNO. Podczas imprezy odbywają się również koncerty muzyki folk i młodych kapel ludowych. ETNOmania ma już swoją markę i swych wiernych fanów, którzy przyjeżdżają nieraz z bardzo daleka, aby zaprezentować swoją twórczość lub po prostu uczestniczyć w tym miłym, rodzinnym wydarzeniu pod chmurką.

Polityka. Podejście władz samorządowych do działań muzealnych

Władze samorządowe różnego szczebla nie zawsze rozumieją, jakie ogromne dobro i odpowiedzialność złożono na ich barkach. Zaniechanie dbałości o własne dziedzictwo, a wręcz jego niedostrzeżenie, stawia pod znakiem zapytania jego przetrwanie.

Zdarza się tak, że muzeum położone w małej miejscowości przejmuje na siebie zbyt duży ciężar. Włodarzom wydaje się, że taka jednostka kultury ma powinność służenia społeczeństwu, a zwłaszcza pewnym uprzywilejowanym grupom. Muzeum musi udostępniać swoje podwoje na różne akcje, spotkania, wydarzenia komercyjne. Mówi się, że dla „dobrej współpracy”, ale często nie jest to partnerstwo, bardziej stosunek seniora i wasala.

Muzeum w Wygietzowie musi nieustannie prosić władze samorządowe o wsparcie finansowe imprez regionalnych organizowanych na jego terenie, niestety wielokrotnie z marnym skutkiem.

Powiat chrzanowski wraz z gminą Babice miały ogromne szczęście, że na ich terenie usytuowano muzeum na wolnym powietrzu. Zdecydowanie podnosi to prestiż okolicy. Babice stały się gminą wyjątkową. Dobrze jest fotografować się na tle lipowieckiego zamku czy w pięknym parku etnograficznym, szczyć się na stronach internetowych posiadanymi zabytkami. Trudniej zadbąć, by do Muzeum można było dojechać i bezpiecznie się zatrzymać (brak parkingu), by w okolicy znalazły się miejsca noclegowe dla przyjeżdżających grup, nie mówiąc o dofinansowaniu przeglądów zespołów obrzędowych czy konkursu potraw regionalnych. Wiele kół gospodyń wiejskich, występujących podczas imprez w Skansenie, skarży się na brak środków finansowych na dojazd do Wygietzowa oraz znikome zainteresowanie

działaniami gospodyń ze strony lokalnych władz. Koła domagają się pomocy finansowej ze strony Muzeum, której rzecz jasna dostać nie mogą.

Należy więc pracować nad tym, aby rozpoznawalne przez społeczność lokalną dziedzictwo kulturowe w postaci zasobów Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego było postrzegane nie tylko przez pryzmat prostej i okazjonalnej użyteczności. Budowanie świadomości społecznej – społeczeństwa obywatelskiego, identyfikacja okolicznych mieszkańców z Muzeum, współpraca w zachowywaniu dziedzictwa, a nie jedynie domaganie się przez lokalne grupy bezpłatnych biletów wstępu i porcji „ziemiaków po cabańsku” – to zadania, z którymi zmierzyć się musi tak Muzeum, jak i lokalne władze.

Muzeum jako miejsce budowania więzi społecznych oraz wzmacniania tożsamości lokalnej

Podsumowując całokształt działań Muzeum – Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego w Wygietzowie i Zamku Lipowiec należy podkreślić, że wygietzowskie muzeum stanowi miejsce wyjątkowe na mapie małopolskich ośrodków kultury. Mimo że ogromnie niedoinwestowane, ze znikomą promocją i brakiem strategii działań w zakresie public relations, to jednak konsekwentnie próbuje przebić się przez mur stereotypu „martwej przestrzeni muzealnej”⁵, rozwijając ofertę działań, reagując na potrzeby publiczności i mierząc się z wyzwaniem, przed jakim staje współczesne muzealnictwo. Muzeum oddziałuje na otoczenie i współpracuje z innymi instytucjami, stowarzyszeniami, artystami i rzemieślnikami w celu zachowania i promocji dziedzictwa kulturowego. Siłą rzeczy oddziałuje również poprzez sam fakt istnienia i dzięki swym walorom wizualnym oraz niecodziennej aurze staje się miejscem żywym, w którym ludzie chcą przeżywać czas

5. Tak widzieli Muzeum gimnazjaliści w 2008 roku (Miodyńska 2008).

ważny, czas świąteczny. Widać to przede wszystkim wtedy, gdy mieszkańcy okolicznych miejscowości przychodzą do Muzeum w Wielką Sobotę, aby przed kościołkiem z Ryczowa poświęcić pokarmy wielkanocne. W tym dniu o poranku, nie bacząc na pogodę, przyjeżdża do Wygiełzowa wiele osób i ustawia w karnym szyku na trawie swoje koszycki. Społeczność gminna, jak i przyjezdni z Ryczowa chętnie uczestniczą w odpustowej mszy świętej we wrześniu w muzealnej świątyni. Zdarza się, że w tym niewielkim kościele odbywają się śluby. Sąsiedzi zwracają baczną uwagę na przystrojenie skansenowskich chałup podczas Zielonych Świątek: nad drzwiami wejściowymi do chałup musi być wetknięta choćby jedna zielona gałązka. Ludziom zależy, aby Skansen żył, żeby podczas świąt było tu tak, jak dawniej na wsi.

Zamek stał się też ulubionym miejscem zakochanych. Modne stały się zaręczyny na wieży zamkowej, aranżowane przez narzeczonego i wtajemniczony personel Lipowca. Ostatnia taka para, w maju tego roku, pojawiła się na zamku już po jego zamknięciu, więc trafiła do rozświetlonego dworu z Drogini, gdzie trwała Noc Muzeów. Przez przypadek przyszła narieczona została wciągnięta w scenariusz XVII-wiecznych załotów i w przebraniu szlacheckim uczestniczyła w inscenizacji. Jej wybranek przyznał się pracownikom do swoich zamiarów wobec dziewczyny, więc również został ubrany w dawny strój szlachecki i oświadczył się publicznie zaskoczonej wybrance pośród uczestników Nocy Muzeów⁶.

Dzięki pozyskanym dotacjom w 2017 roku realizowane są w Muzeum dwa projekty, które mają „otworzyć” to miejsce dla publiczności o szczególnych potrzebach. Działania te opierają się na potencjale Muzeum, jako miejsca poznania i terapii.

Pierwszym z nich jest *Tradycja na wyciągnięcie ręki* z programu *Kultura dostępna* Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodo-

wego. MNPE zaproponowało cykl warsztatów dla pensjonariuszy domów pomocy społecznej oraz dzieci i młodzieży ze Specjalnego Ośrodka Szkolno-Wychowawczego Dla Dzieci Niewidomych i Słabowidzących w Krakowie z ul. Tynieckiej 6. Projekt *Tradycja na wyciągnięcie ręki* zakłada między innymi umożliwienie bezpośredniego kontaktu z obiektami Skansenu osobom mającym utrudniony dostęp do kultury. Autorzy programu chcą przełamać bariery w odbiorze Muzeum, stąd prowadzone są spotkania i warsztaty obu instytucji, które pozwolą zaprezentować Skansen w Wygiełzowie osobom niepełnosprawnym. Przygotowując się do projektu, przewodnicy muzealni przeszli szkolenie w Ośrodku na Tynieckiej, poznając rodzaje materiałów i techniki edukacyjne, jakimi posługują się nauczyciele osób niewidomych i słabowidzących. W lutym 2017 roku na zaproszenie Muzeum do Wygiełzowa przybyli z wizytą studyjną opiekunowie i uczniowie z Ośrodka na Tynieckiej, w tym terapeuci orientacji w przestrzeni, terapeutka widzenia, niewidomy nauczyciel historii, a także uczniowie gimnazjum i liceum. Grupa ta miała przygotowaną specjalną trasę, z dostępem do niektórych izb i eksponatów, których można dotknąć. Po zapoznaniu się ze Skansenem zostały omówione sposoby zwiedzania przez niewidomych i zaproponowano rozwiązania ułatwiające poznanie Muzeum przez osoby niepełnosprawne.

Projekt *Tradycja na wyciągnięcie ręki* zakłada również udział w warsztatach i specjalne zwiedzanie Skansenu pensjonariuszy pobliskich domów pomocy społecznej. W związku z tym ustalono odpowiednie porozumienia między instytucjami, aby projekt przyniósł oczekiwane rezultaty.

W 2017 roku MNPE w naborze do programu *Patriotyzm jutra*, realizowanego przez Muzeum Historii Polski w Warszawie, otrzymało dofinansowanie do projektu *Budujemy skansen – wielkoformatowa gra dla dzieci*.

6. Przelom.pl/20287-ola-i-piotr-nigdy-nie-zapomna-tej-nocy-w-wygiełzowie.html; 29.05.2017.

Głównym celem projektu jest umożliwienie dzieciom z miejscowości skupionych wokół MNPE w Wygiełzowie budowania poczucia więzi z lokalnym dziedzictwem kulturowym. Pomysłodawcy chcą pokazać dzieciom, że skansen to nie tylko statyczne muzeum dla turystów, ale przede wszystkim miejsce, w którym mieszkańcy mogą odnaleźć swoje korzenie i tożsamość.

Muzeum zaproponowało realizację wielkoformatowej gry planszowej dla dzieci, dzięki której uczestnicy będą poznawać dziedzictwo kulturowe Krakowiaków Zachodnich oraz sam proces powstawania skansenu w sposób atrakcyjny i nieszablony. Głównym założeniem projektu jest włączenie w proces jego realizacji odbiorców zadania – uczniów szkoły podstawowej. W ten sposób będzie kształtować się poczucie przynależności do małej ojczyzny i dumy z lokalnej tradycji wśród młodego pokolenia.

Powyższe przykłady wyraźnie wskazują drogę, jaką wybrało Muzeum do realizacji swojej misji społecznej. Czy w takim razie można jeszcze nazwać je „martwą przestrzenią”? Z pewnością już nie. Podane wyżej przykłady pokazują, jak bliskie może się ono stać dla człowieka, jeśli się do niego przyjdzie, gdy wykona się wysiłek odwiedzenia miejsca tętniącego historią, w którym można poznać bogactwo dziedzictwa kulturowego i skorzystać z jego mądrości.

Zanim wyklarują się konkretne działania zmierzające do pozycjonowania marki Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego możemy przyjąć kilka założeń, bez których nie wyobrażam sobie przyszłości skansenu. Pierwsza myśl to dbałość o zachowanie

równowagi we wszelkich działaniach dotyczących skansenu. Niech tożsamość tego miejsca nie zniknie pod wszelakimi zakusami polityczno-ekonomicznymi.

Drugim obowiązkiem muzealników jest świadome budowanie kolekcji: „zadaniem skansenowskiej ekspozycji jest oddziaływanie ogólne, «całościowe» na widza. Otoczenie go specyficznym nastrojem, próbującym odtworzyć atmosferę minionego świata” (Eichstaedt, Świąch 1998: 56).

I tu nadszedł czas, aby poruszyć ostatnią już, lecz równie istotną kwestię. Nie ma muzeum bez muzealników. To dzięki pracy i pomysłom małej grupki osób muzeum w Wygiełzowie działa i realizuje swoje ustawowe powinności. Wielokrotnie podkreśla się w debatach, że pracownik merytoryczny w muzeum powinien posiadać wszechstronne umiejętności, ciągle się dokształcać. To prawda. Jednakże trzeba dać mu podstawowe narzędzia i czas, by mógł realizować swoje obowiązki i pasje muzealnicze, pisać niezwykle scenariusze i tworzyć wspaniałe wystawy.

Na muzealniku spoczywa odpowiedzialność za gromadzenie, przechowywanie, konserwację i eksponowanie dóbr kultury lub natury, a więc za zaistnienie i reputację muzeum w społeczeństwie. Jacy są bowiem muzealnicy, takie są muzea – bez względu na środki materialne pozostające w ich dyspozycji (Waltoś 2015: 28).

Najważniejszy jest bowiem człowiek.

BIBLIOGRAFIA

Barańska K.

2013 *Muzeum w sieci znaczeń. Zarządzanie z perspektywy nauk humanistycznych*, Kraków: Biblioteka Zarządzania Kulturą.

Błachowski A.

1979 *Małe parki etnograficzne. Nadwiślański Park Etnograficzny w Lipowcu*, w: F. Midura (red.), *Muzea skansenowskie w Polsce*, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, s. 194-196.

Bujakiewicz P.

2009 *Muzea skansenowskie a współczesny odbiorca, na przykładzie działalności Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego w Wygiełzowie*, „Biuletyn Stowarzyszenia Muzeów na Wolnym Powietrzu w Polsce” 11, s. 79-84.

Chabiera A., Kozioł A., Skaldawski B.

2016 *Dziedzictwo obok Mnie – poradnik zarządzania dziedzictwem w gminach*, Warszawa: Narodowy Instytut Dziedzictwa.

Dobrowolski A. (red.)

2010 *Dziedzictwo Krakowiaków Zachodnich i pogranicza krakowsko-śląskiego*, Chrzanów: Miejski Ośrodek Kultury, Sportu i Rekreacji w Chrzanowie.

Dubiel E., Gawroński S., Grzegorzek P.

2000 *Atlas roślin chronionych, rzadkich i ginących gminy Chrzanów*, Chrzanów: Dom Wydawniczy OFFICINA.

Działek J., Murzyn-Kupisz M.

2014 *Muzea a budowanie kapitału społecznego w środowisku lokalnym*, „Rocznik Muzeum Wsi Mazowieckiej w Sierpcu” 5, s. 19-40.

Eichstaedt J., Świąch J.

1998 *Uwagi o postrzeganiu ekspozycji w muzeum pod otwartym niebem*, „Wyznania i Perswazje” 1, s. 55-62.

Grabski M.

2012 *Ochrona budownictwa drewnianego. Małopolskie realizacje skansenowskie w końcu XIX i w XX wieku*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

Graczyk L.

2015 *Muzeum jako partner w działaniu. Pytanie o efektywny model współpracy muzeum z otoczeniem instytucjonalnym, społecznym i biznesowym*, w: M. Niezabitowski (red.), *I Kongres Muzealników Polskich*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 213-220.

Haduch H.

2001 *Trzydzieści lat Nadwiślańskiego Parku Etnograficznego w Wygiełzowie*, „Acta scansenologica” 8, s. 73-82.

Jeleń E.

2000 *40 lat Muzeum w Chrzanowie*, Chrzanów: Muzeum w Chrzanowie.

Kolberg O.

1962 *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusta, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, t. 73: *Krakowskie*, cz. I, Kraków: Polskie Towarzystwo Muzyczne Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kornecki M., Majka M.

1969 *Materiały do założeń Regionalnego Parku Etnograficznego w Lipowcu*, „Materiały i sprawozdania konserwatorskie województwa krakowskiego” 2, s. 131-154.

1995 *Jak powstał Skansen w Lipowcu Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie w latach 1968 - 1975*, „Wiadomości konserwatorskie województwa krakowskiego” 2, s. 99-142.

Miodyńska A. (red.)

2008 *Aspiracje i potrzeby kulturowe młodzieży gimnazjalnej z Gminy Babice. Jak im sprostać? Raport z badań społecznych*, Kraków: Małopolski Instytut Kultury i Urząd Gminy Babice.

Niezabitowski M.

2015 *Czy muzeum potrzebuje nowej definicji?* w: M. Niezabitowski (red.), *I Kongres Muzealników Polskich*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 35-46.

Oczkowska A.

2016 *Przegląd Zespołów Obrzędowych „Po krakowsku” w Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec*, „Małopolska. Regiony, regionalizmy, małe ojczyzny” 18, s. 187-192.

Salwiński J.

2015 *Mapa nowych inwestycji muzealnych. Czego możemy się nauczyć o polskim muzealnictwie dzięki dotychczasowym inwestycjom infrastrukturalnym?* w: Komitet Programowy I Kongresu Muzealników Polskich pod przewodnictwem M. Niezabitowskiego (red.), *I Kongres Muzealników Polskich*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 113-120.

Skrobot W.

2015 *Muzeum – przestrzeń publiczna i miejsce społeczne*, „Muzealnictwo” 56, s. 219-225.

Urbane J., Widel A.

2007 *Edukacja muzealna jako element nowoczesnego kształcenia* w: B. Reyman-Walczak, E. Wyka, M.j Kluza (red.), *Muzea dla edukacji. Materiały z dwóch konferencji. Muzea dla edukacji-wychowanie aktywnego obywatela, 23-24 września 2004, Kraków. Muzea dla edukacji – nowe formy aktywności muzealnej 19-20 października 2006, Kraków*, Kraków: Stowarzyszenie Muzealników Polskich. Oddział Małopolski, s. 75-84.

Waltoś S.

2015 *Misja, etyka, wartości. Pytania o wartościotwórczą rolę muzeów* w: M. Niezabitowski (red.), *I Kongres Muzealników Polskich*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, s. 25-34.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Festiwal ETNOmania: etnomania.pl: 30.08.2017.

Lokalna Grupa Działania „Partnerstwo na Jurze”: partnerstwonajurze.pl: 27.05.2017.

Przełom.pl. Portal ziemi chrzanowskiej: przelom.pl/20287-ola-i-piotr-nigdy-nie-zapomna-tej-nocy-w-wygiełzowie.html: 29.05.2017.

Zespół Parków Krajobrazowych Województwa Małopolskiego: zpkwm.pl/krakow/parki.html: 20.05.2017.

DOKUMENTY:

Uchwała Nr L/646/06 Sejmiku Województwa Małopolskiego z dnia 16 października 2006 r. w sprawie utworzenia wspólnie z Gminą Chrzanów instytucji kultury pn. Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec.

Uchwała Nr LIV/505/06 Rady Miejskiej w Chrzanowie z dnia 30 sierpnia 2006 r. w sprawie: podziału samorządowej instytucji kultury – „Muzeum w Chrzanowie im. Ireny i Mieczysława Mazarakich” oraz zamiaru utworzenia przez Gminę Chrzanów oraz Województwo Małopolskie wspólnej instytucji kultury pod nazwą „Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec”.

Ustawa z dnia 21 listopada 1996 r. o muzeach, Dz.U. 1997 nr 5 poz. 24.

Ustawa z dnia 29 czerwca 2007 r. o zmianie ustawy o muzeach, Dz.U. 2007 nr 136 poz. 956.

03.5



ARTYSTYCZNE/AUTENTYCZNE. PROBLEM INTERPRETACJI DZIEDZICTWA KULTUROWEGO NA PRZYKŁADZIE PROJEKTU „WIGILIA LASOWIACKA”

Wprowadzenie

Tradycje bożonarodzeniowe są częstym tematem rozważań regionalistów i etnologów. Dynamika przemian, komercjalizacja, zacierająca bogactwo dawnych zwyczajów, daje ogromne pole refleksji nad dziedzictwem kulturowym. W 2013 roku Miejski Dom Kultury w Stalowej Woli, korzystając ze środków starostwa powiatowego, rozpoczął przedsięwzięcie *Wigilia Lasowiacka*. W ramach projektu przewidziane było zaproszenie grup artystycznych z okolic Stalowej Woli (każdego roku z innej gminy), które prezentowały na scenie swoje tradycje wigilijne¹. Dwa lata później powstała nowa koncepcja, która rozpoczęła stałą współpracę z autorką niniejszego artykułu. Od 2015 roku corocznie odbywają się badania terenowe na terenie wybranej gminy powiatu stalowowolskiego, na podstawie których powstaje scenariusz spektaklu. Przekazywany jest on do Gminnego Ośrodka Kultury i tam wybierani są aktorzy, reżyser, a następnie przygotowuje się widowisko artystyczne. Premiera odbywa się przed świętami, zarówno w Gminnym Ośrodku Kultu-

ry, jak i w Miejskim Domu Kultury w Stalowej Woli. Wydarzenie to odbija się szerokim echem w mediach lokalnych. Projekt zakończony zostanie w 2020 roku wigilią ze Stalowej Woli. Niniejszy artykuł przedstawia refleksje i problemy, które ujawniły się po trzech z sześciu planowanych edycji.

Projekt *Wigilia Lasowiacka*

Istotną kwestią w omawianej problematyce jest współpraca z Gminnymi Ośrodkami Kultury. Ponieważ scenariusz ukazuje zanikające elementy kultury regionalnej², pozwalamy na ingerencję w treść, po uprzedniej konsultacji. Taka potrzeba wynikała z chęci bardziej swobodnego wypowiedzenia się przez aktorów (niektórzy potrafili mówić gwarą i woleli mówić tak, jak potrafili, niż trzymać się ściśle tekstu) oraz ukazania tradycji nieujętej w wywiadach. Moim założeniem jest opracowanie sześciu scenariuszy opartych na wspomnieniach mieszkańców danej gminy. Pomijając gwarę, która czasem jest właściwie nieuchwytna, staram się nie wykorzystywać materiałów regionalistów z przełomu XIX i XX wieku. Wiedzę

1. Dodatkowym elementem jest degustacja potraw wigilijnych po spektaklu. Odbywa się to w poniedziałek przed Wigilią Bożego Narodzenia.
2. Przede wszystkim chodzi tutaj o gwarę, którą opracowuję na podstawie nagranych wypowiedzi oraz dawnych opracowań etnograficznych.

pozyskaną z książek weryfikuję podczas badań terenowych. Projekt zakłada wydanie publikacji podsumowującej całość przedsięwzięć. Bez względu na ingerencje w scenariusz w publikacji ukażą się one w swojej pierwotnej wersji.

Jak się okazało, pozostawienie możliwości wprowadzenia własnych poprawek do scenariusza otworzyło nowe drogi w obserwacji współczesnych refleksji na temat dziedzictwa kulturowego. Czym innym jest prowadzenie badań terenowych wśród anonimowych osób, które zanikające tradycje traktują jak miłe wspomnienie, a czym innym przekazanie scenariusza osobom, których zadaniem jest pokazanie się na scenie i utożsamienie się z wydarzeniami ujętymi w materiale terenowym. Przemiany ekonomiczne i migracyjne sprzyjają potrzebie odcięcia się od przeszłości, a zarazem grupy folklorystyczne działają coraz prężniej. Tworzy się coraz wyraźniej zaznaczony kontrast między tym, co autentyczne, a tym, co „artystyczne”, a więc atrakcyjne scenicznie i akceptowalne przez artystów występujących przed publicznością.

Tożsamość „Lasowiaków”

W pierwszej kolejności należałoby przyrzeć się problematyce historii terenów dawnej Puszczy Sandomierskiej, uznanej za siedlisko grupy etnograficznej zwanej Lasowiakami. Nazwa jest ściślej skorelowana ze środowiskiem leśnym. Początki osadnictwa Puszczy Sandomierskiej datuje się na XIII wiek (Dobrowolska 1931: 21). W opisach geograficznych zwraca się uwagę na nieurodzajność gleby, co tłumaczy dość późne tworzenie większych ośrodków osadniczych. Termin „Lasowiacy” również pozostaje kwestią sporną. Nie ma zgody co do uznania go za używane niegdyś powszech-

nie sformułowanie. Współcześnie można wychwycić w rozmowach nazwę „Lasowiak” traktowane jako obelżywe. Dzieje się tak dlatego, że ludność utrzymującą się z zasobów leśnych traktowano jako ubogą i zabobonną. Mieszkańcy terenów leśnych bywali odizolowani od reszty społeczeństwa, co pozwoliło dłużej zachować elementy tradycji powiązane z szeroko rozumianą „kulturą magiczną”³. W lepiej rozwiniętych ośrodkach byli najmowani do pracy w polu. Jan Bystrzeń w *Ugrupowaniu etnicznym ludu polskiego* zaproponował zawężenie obszaru lasowiackiego oraz zastąpienie tego pojęcia na terenach nadrzecznych nazwami Posaniacy i Powiślacy (Bystrzeń 1925: 9). Tym samym podkreślił istotną rolę rzeki jako środka transportu sprzyjającego kontaktom handlowym. Trudno dziś wyznaczyć dokładne granice między grupami etnograficznymi zamieszkującymi północną część województwa podkarpackiego. Ogromne przemiany migracyjne i ekonomiczne powstałe w wyniku budowy Centralnego Okręgu Przemysłowego (Garbacz 1994: 56) przyczyniły się do wykreowania zupełnie nowej społeczności, żyjącej w innych warunkach i w odnowionej, industrialnej przestrzeni. Określenie „Lasowiak” bywało wypierane jako niewygodna przeszłość⁴.

Z drugiej strony, współcześnie to pojęcie funkcjonuje na nowo, przedefiniowane. Nawet osoby pamiętające najmowanie do pracy w polu, słysząc o Lasowiakach, kierują do Miejskiego Domu Kultury w Stalowej Woli, w którym od sześćdziesięciu lat działa Zespół Pieśni i Tańca „Lasowiacy”. Jest to popularna grupa artystyczna, która ukazuje polską kulturę ludową w sensie ogólnym – w swoim repertuarze ma tańce góralskie, śląskie, krakowskie itd. Tym bardziej zamazuje to obraz dawnych, „rzeczywistych” Lasowiaków. Ponadto istnieją pod

3. Mam tu na myśli odczynianie uroków, posądzenia o czary, historie związane z pozaziemskimi istotami zamieszkującymi tereny leśne.
4. Obserwując przemiany wynikające z budowy COP-u, możemy odwołać się do utopijnej postawy wobec przeszłości. Szacki kontrastuje ją z postawą tradycjonalistyczną, która gloryfikuje przeszłość (Szacki 2011: 39).

tą nazwą grupy obrzędowe, stowarzyszenie Lasowiacka Grupa Działania, Lasowiacki Hufiec Harcerski czy zespół disco polo „Lesioki”⁵. Być może po utopijnej wizji „przyszłości bez przeszłości”, chęci stworzenia czegoś całkiem odrębnego, poszukuje się elementu kreującego tożsamość, który nie zatraci dziedzictwa mieszkańców tychże terenów. Jednakże sposób traktowania historii regionu w opisanym kontekście staje się problematyczne.

Problem interpretacji i ograniczenia organizacyjne

W tym miejscu wracamy do projektu *Wigilia Lasowiacka*⁶. Pierwsza edycja, wykorzystująca metodę badań terenowych do przygotowania scenariusza, odbyła się w 2015 roku w Bojanowie. Osoba oferująca pomoc w znalezieniu respondentów w ostatniej chwili wycofała się ze współpracy. Mimo to udało mi się trafić do domu najstarszego mieszkańca, byłego nauczyciela historii. Wywiad przeprowadziłam z nim oraz jego synową, która porównywała zastane tradycje do tych, które pamiętała z rodzinnego domu. W kolejnych dniach na rozmowę zgodziły się osoby z najbliższego otoczenia moich pierwszych informatorów – rodzina i sąsiedzi. Na podstawie ich relacji napisałam pierwszy scenariusz, będący też pewną formą raportu z badań⁷. Po przekazaniu tekstu zostałam poproszona o wyrażenie zgody na nieużywanie takiej gwary, jaka została opracowana oraz dodanie przez panią reży-

ser sceny zbłąkanego wędrowca. Po burzliwych konsultacjach została wprowadzona postać syna gospodarzy, który w samą wieczność wigilijną wraca z Ameryki i odwiedza rodzinę z torbą pełną prezentów. Potrzeba wprowadzenia takiego wątku do spektaklu i podkreślenia, że w tym rejonie wielu mieszkańców migrowało do Ameryki, jest istotną informacją w badaniach nad mentalnością i traktowaniem przeszłości.

W trakcie realizacji drugiej edycji projektu (Jastkowice 2016) pojawiło się wiele problemów organizacyjnych. Scenariusz powstawał dla grupy, która już miała wypracowane własne widowisko świąteczne, jednak nie wpasowało się ono w ogólną ideę naszego przedsięwzięcia. W tej edycji rozpoczęłam wywiady zogniskowane. Były to spontaniczne oraz zorganizowane spotkania, na które przychodzili również aktorzy spektaklu. W przypadku wigilii taka forma zdecydowanie sprzyjała pozyskaniu bogatszego materiału terenowego. Kolejne wypowiedzi przypominały nowe historie albo też rozpoczynały sprzeczki o to, jak było w rzeczywistości. Konieczna była późniejsza selekcja materiału, ustalenie najczęstszych odpowiedzi. Ostatecznie spektakl był połączeniem dwóch odrębnych wizji ukazania tradycji regionalnych, wyraźnie lawirującym między tym, co jest atrakcyjne scenicznie⁸, a rzeczywistymi wspomnieniami. W niniejszym artykule skupię się jednak wyłącznie na krytyce projektu i argumentach, które miały negocjować powstały scenariusz.

W tym roku do projektu została wybrana gmina Zaklików. Jest to jedyna gmi-

5. Zwracam też uwagę na fakt, że większość z wymienionych grup działa w Stalowej Woli, mieście liczącym 80 lat (choć prawa miejskie uzyskała dopiero w 1945 roku) i spajającym ludność z wielu, często odległych od siebie miejscowości.
6. Tak nazywamy projekt przy pisaniu wniosku do starostwa czy propozycji współpracy. Pierwsza wigilia miała na zaproszeniu „Wigilia Lasowiacka”, natomiast kolejna była już „Wigilią Jastkowicką” i taką formułę pozostawimy. Czekamy więc w tym momencie na „Wigilię Zaklikowską”.
7. Przy pierwszej edycji miałam możliwość wykorzystania wszystkich elementów wymienionych w wywiadach. Kolejne wymagały selekcji, tak aby ukazać różnice między poszczególnymi gminami oraz uniknąć powtarzalności. Pełny raport przedstawiony będzie w publikacji podsumowującej projekt.
8. Między innymi kolorowe rzeszowskie stroje oraz popisy wokalne przy wykonywaniu kolęd w uwspółcześionych wersjach.

na w powiecie stalowowolskim tak bardzo różniącą się pod kątem historycznym. Po pierwsze Zaklików jest miejscowością, która w 1863 roku utraciła prawa miejskie i odzyskała je zaledwie kilka lat temu. Moje obawy dotyczyły powrotu do tradycji wiejskich, związanych z gospodarstwem, co mogło się spotkać z brakiem akceptacji przez respondentów. Jednak nie było z tym problemu i chętnie opowiadano o dawnych zwyczajach. Po drugie Zaklików należał do zaboru rosyjskiego, a nie austriackiego jak pozostałe gminy powiatu stalowowolskiego. Można było się doszukiwać zapożyczeń z Lubelszczyzny czy Sandomierszczyzny, a więc materiały źródłowe stosowane dotychczas nie do końca były w tym wypadku przydatne. Natomiast wiele elementów obrzędowości wigilijnych powtarzało się i trudno wyznaczyć wyraźne granice między miejscowościami. Kolejne opowieści traktuję nie jako różnice, ale uzupełnienie materiału. Jednakże nazywanie powstałej wigilii lasowiacką oraz wprowadzanie tak jak dawniej lasowiackiej gwary czy strojów byłoby w tym wypadku przekłamaniami. Tegoroczne badania składały się zarówno z wywiadów zogniskowanych, jak i pojedynczych spotkań. W chwili pisania artykułu przygotowany jest scenariusz i oczekujemy na dalszy ciąg współpracy.

Miejsce dla antropologii

W swojej pracy nad widowiskami teatralnymi staram się unikać używania sformułowań „antropologia publiczna” lub „antropologia zaangażowana”. Obie te dziedziny zakładają ingerencję w rzeczywistość zastaną z wykorzystaniem metod antropologicznych (Brocki 2013: 43). Efektem takich działań jest praca naukowa, w której pomija się informacje niespójne z wytyczonym celem. Dlatego też powstają prace uznawane za zbyt subiektywne i nastawione na konkretne wnioski, mające zachęcić do deformacji pewnych zjawisk kulturowych. W przypadku projektu *Wigilia Lasowiacka* praca nad scenariuszem

nie jest i nie może być uznana za tekst naukowy, mimo że wykorzystuje metody badań terenowych znane antropologom. Forma spektaklu jest dostosowana do określonych warunków i narzuca wiele ograniczeń. Akcja dzieje się w ograniczonej przestrzeni, z wykorzystaniem atrap elementów dawnego domostwa. Musi być tam ukazane zarówno wnętrze domu, jak i kawałek podwórka. Nie ma możliwości ukazania często wspominanych wigilii, w których uczestniczyło co najmniej trzydzieści osób. Wszystko to może być dokładnie opracowane w tekście, ale nie włączone do widowiska. Należy natomiast zwrócić uwagę, że tego rodzaju praca staje się prowokacją, która rozszerza obszar badawczy. Pewne konteksty i refleksje nad własną tożsamością nie byłyby dostrzeżone, gdybym poprzestała na samych wywiadach. Ostateczne wnioski opisane zostaną w publikacji, która poruszy tematy nieujęte na etapie tworzenia widowisk. Praca naukowa wiąże się więc z obserwacją konkretnych reakcji i wyrażania swojej przynależności.

Tradycja i dziedzictwo

W tytule artykułu pojawia się problem dziedzictwa kulturowego. Jest to współcześnie szeroko komentowane pojęcie, którego znaczenie wykracza poza ramy kultury materialnej, z którą wydawało się być zespółone (Kowalski 2014: 26). Krzysztof Kowalski zwraca uwagę na intencjonalny, kontekstualny i imperatywny charakter dziedzictwa. Pewna grupa osób w konkretnym miejscu i czasie chce uznać coś za dziedzictwo i tym samym zapewnia temu przetrwanie i ochronę (Kowalski 2014: 99). Dziedzictwo więc nie może być stałe i obiektywne. Nie jest też ściśle związane z prawdą historyczną, ale jej scaleniem z wyobrażeniem przeszłości. Podkreślenie dynamicznej formy dziedzictwa pozwala na wykroczenie poza takie pojęcia jak „folklor” czy „tradycja”, które w potocznym rozumieniu nawiązują do niezmiennych form kulturowych dotyczących wyłącznie

społeczności wiejskich (Schreiber 2014: 380). W projekcie *Wigilia Lasowiacka* pierwszoplanową rolę mają grać historie opowiedziane przez mieszkańców badanych miejscowości. Konfrontacja wspomnień z materiałami źródłowymi z ubiegłych wieków ukazuje, co jest ciągłością i co jest subiektywnie najważniejsze w kulturowanej tradycji. Skoro jednak wypowiedzi respondentów bywają sflumione przez wizje artystyczne, tworzenie scenariusza może być uznane za próbę ochrony dziedzictwa, możliwe jak najmocniej scalonego z doświadczeniem przeszłości mieszkańców gmin powiatu stalowowolskiego. Dodatkowo należałoby oddać głos odbiorcom owych przedsięwzięć. Szacki pisze:

Przegląd kilku wybranych koncepcji tradycji (...) pozwala nam stwierdzić, że możliwe jest wyodrębnienie trzech zasadniczych płaszczyzn dyskusji. Po pierwsze, w sporach na temat tradycji może chodzić o orzeczenie, czy dawność jako taka jest cechą podlegającą wartościowaniu. (...) Po drugie przedmiotem sporu może być to, w jakiej mierze – niezależnie od naszych ocen – przeszłość faktycznie ciąży na teraźniejszości, a następnie, w jakim stopniu jednostki i społeczeństwa są w stanie spod tej presji się wyzwalać. Po trzecie, wreszcie, można spierać się o to, w jakim stosunku do przeszłości będzie pozostawało przyszłe społeczeństwo (Szacki 2011: 97).

Traktowanie przeszłości zgodnie z „utojpijnymi” koncepcjami, zakładającymi konieczność dokonania rewolucji zacierającej ślady przeszłości (Szacki 2011: 39), mogą dodatkowo komplikować omawiane kwestie. Wówczas oprócz refleksji nad tym, kto i w jaki sposób ustala czym jest lub czym konkretnie powinno być dziedzictwo, które chcemy uchronić od zapomnienia, pojawia

się pytanie o zasadność powrotu do tradycji i podejmowania takich tematów we współcześnie prowadzonych przedsięwzięciach państwowych instytucji kultury. Według niektórych teorii, skoro obecnie termin „Lasowiacy” zyskuje całkowicie nowe znaczenie, a grupy artystyczne posiadają konkretną wizję ukazywania dziedzictwa kulturowego, ten głos powinien być brany pod uwagę przy ostatecznym nakreśleniu obrazu widowiska pokazanego szerszej publiczności. Na organizatorach ciąży odpowiedzialność za kierunek przemian dotyczących dziedzictwa oraz potoczne rozumienie historii wśród widzów widowisk artystycznych. Istnieje potrzeba zwrócenia uwagi na fakty historyczne, weryfikacji wspomnień, a także odpowiedniej selekcji wydarzeń mających mieć swoje odzwierciedlenie sceniczne. Kazimiera Koim w ankiecie prowadzonej przez Barbarę Fatygę mówi:

Przenoszenie kultury ludowej na scenę, do zespołów amatorskich, przeciwdziała regresowi ludowej twórczości artystycznej, np. muzycznej i tanecznej. Celem tej działalności jest wydobywanie i ukazywanie publiczności widowisk budowanych z tworzywa, którym są obrzędy, zwyczaje, pieśni, tańce, gawędy (Fatyga 2014: 457).

W tej samej ankiecie wypowiada się Tomasz Nowak, podkreślając przede wszystkim konieczność uzupełnienia, opracowania i udostępnienia archiwaliów dotyczących zanikających form kultury, a dopiero w kolejnym kroku dążenia do ich „artystycznych reinterpretacji” (Fatyga 2014: 450). Obserwacja reakcji oraz powodów, dla których pewne elementy tradycji zanikają, bądź są coraz rzadziej rejestrowane, stanowi cały czas drugi plan w badaniach terenowych, których głównym celem jest dotarcie do szczegółów dotyczących obrzędowości w dawnej Puszczy Sandomierskiej.

Dynamika pojęć i pamięć o historii

Niektóre zwyczaje wigilijne, zanotowane w ubiegłych wiekach przez etnografów regionalistów, nie zostały już zapamiętane przez moich respondentów. Są to między innymi zapiski dotyczące zapraszania wilka na wigilię⁹ czy przecinania snopka słomy, na którym leżało dziecko, jako symboliczne odnowienie momentu narodzin Jezusa¹⁰. Wiele zwyczajów nie doczeka się swojej kontynuacji ze względu na zmianę środowiska naturalnego, warunków mieszkalnych i sposobów pozyskiwania żywności czy materiałów ozdobnych. Zanika wymiana sąsiedzka, tworzenie rękodziela na potrzeby świąt. Rezygnuje się z żywych choinek, a ze względów bezpieczeństwa nie stosuje się świeczek jako ozdób na drzewku.

Drugim zaobserwowanym przeze mnie powodem, dla których zanikają pewne formy tradycji, jest strach przed narażeniem się na śmieszność. Przede wszystkim zauważalne było to w momentach, w których padało pytanie o stosowanie praktyk o charakterze magicznym w trakcie nocy wigilijnej. Kobiety zdecydowanie chętniej wspominały swoje sposoby na zdobycie męża lub chociaż informacji, w jakim czasie mogą spodziewać się ślubu¹¹. Mężczyźni mocno podkreślali, że są to dawne zabobony. Jeden z respondentów w Bojanowie powiedział, że synowi policjanta nie wypada przytaczać takich wspomnień. Czasem w wywiadach, jednak częściej przy dalszej pracy nad scenariuszem, zaprzeczano pewnym wiadomościom, mówiąc, że ktoś, kto tak powiedział, pewnie pochodzi z sąsiedniej miejscowości, bo

tam (choć mieści się kilkaset metrów dalej) jest zabobonnie, ale „u nas” nie. Nakreślała się przez to wyraźna granica między miejscowościami w rzeczywistości bardzo podobnymi, jednakże poszukującymi odrębności. Przy jednym z wywiadów strach przed byciem niezrozumianym, bądź za bardzo związanym z tradycjami wiejskimi, nie przejawiał się w sposobie wypowiedzi podczas badań, ale w rezygnacji z kultuwowania ich w domu. Respondentka wspominała o tym, że od zawsze w jej domu po kolacji wigilijnej gospodyni podawała domownikom kromkę chleba. Sama nie kontynuuje tej praktyki, ponieważ bała się reakcji synowej, pochodzącej z miasta.

Niektóre informacje dotyczące dawnego stylu życia stanowią temat tabu, nawet w projekcie dotyczącym Wigilii. W Jastkowicach, kiedy zamierzałam zachęcić jedną z pań do udzielenia wywiadu, usłyszałam, że w jej młodości Wigilii nie obchodzono i nie znała tej obrzędowości, dopóki nie wyszła za mąż. Przy okazji opowiedziała historię, kiedy razem z bratem opiekali znalezione ziemniaki, żeby ich mama tego dnia mogła coś zjeść. Przywołanie tych smutnych doświadczeń sprawiło, że rozmowa została dość szybko przerwana. Pozwoliłam sobie jednak dołączyć do scenariusza postać mężatki, która przygotowuje się na swoją pierwszą wigilię w życiu.

Na różne sposoby w każdej z miejscowości przywoływano temat alkoholu. Z rozmów wynika, że dopiero po Soborze Watykańskim II zaczęto powoli upominać i zachęcać do całkowitej rezygnacji z picia mocniejszych trunków w dzień wigilijny. Jednakże okazje były liczne: od konieczności pogodzenia się, poprzez względy zdrowotne¹²,

9. Kładzenie przy oknie talerza z jedzeniem i prośzenie wilka, aby zjadł posiłek od nich i nie nachodził domostwa w nadchodzącym roku (Ruszel 1994: 126).

10. Materiał Kazimierza Jurczaka, niedatowany, pochodzi z Archiwum Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, sygn. 624.

11. Jest to nadal najszerzej rozwijana kwestia w moich badaniach terenowych, ze względu na różnorodność metod wróżenia. Informacje o ograniczeniach w czasie Wigilii, takich jak konieczność bycia uprzejmym, rozwiązywania dawnych sporów, jest bardzo podobna we wszystkich gminach.

12. Według niektórych respondentów zjedzenie dwunastu potraw musi łączyć się z wypiciem alkoholu.

przy okazji składania życzeń, godzenia się, które przecież było konieczne przed zasiadaniem do wieczerzy, aż do zwyczajnej chęci zagospodarowania czasu, w którym nie powinno się już pracować. Ostatecznie nawet ci, którzy stanowczo zaprzeczali, by pili alkohol, przyznawali, że na Pasterce trudno było wytrzymać przy tak intensywnym zapachu.

Tu znowu pojawia się pytanie, jak te dwie sprawy ukazać w spektaklu, do którego zaproszeni są wszyscy mieszkańcy, bez względu na wiek. Mamy na uwadze, że nie we wszystkich gospodarstwach pewne praktyki były kultywowane, choć z drugiej strony są to prawdziwe informacje, których pominięcie byłoby dość mocnym zafałszowaniem rzeczywistości. Znowu odpowiedzialność spada na organizatorów, którzy powinni wykreować odpowiedni obraz, mający w założeniu przybliżyć dawne tradycje, przy zachowaniu świątecznego, spokojnego klimatu. Kolejny raz ratunkiem staje się publikacja.

Przytoczona wcześniej sytuacja, w której w scenariuszu pojawia się kobieta nieznająca z własnego domu zwyczajów wigilijnych, nie spotkała się z akceptacją reżyserki. Powodem była chęć pokazania danej miejscowości z nieco lepszej, bogatszej strony. Stroje lasowiackie zastąpiono bardziej kolorowymi strojami rzeszowskimi. Jeszcze przed rozpoczęciem badań terenowych zostałam uprzedzona o tym, że alkohol nie będzie pokazany na scenie, chociaż to było głównym tematem rozmów. Dodatkowo informacje uzyskane od mieszkańców zostały zanegowane, ponieważ autor obszernej publikacji dotyczącej okolic Rozwadowa nie napisał o tym, co usłyszałam w terenie. Ostatecznie spektakl był dość barwnym i radosnym widowiskiem, chociaż zawierającym wiele przekłamań, których można było uniknąć, korzystając z gotowych materiałów. Było to niezwykle ważne doświadczenie w kontekście potrzeb i wizji traktowania dziedzictwa poprzez reinterpretacje sceniczne.

Opisane wyżej wydarzenia są przykładem współczesnego „folkloryzowania”,

a więc próbą utworzenia nowego obrazu historii regionalnej. Ewa Klekot pisze:

Ideologia ludoznawcza utwierdziła reprezentacje, które w wymiarze społecznym podtrzymują podział na panów i chamów, sprawiając, że współcześni Polacy, wstydząc się chamskiego rodowodu, poszukują korzeni w szlacheckim dworcu i są wydziedziczeni społecznie, bo w poszukiwaniu własnej genezy mają do wyboru albo historię pisaną z perspektywy piśmiennego pana, albo niepiśmienny lud ludoznawców, czyli też perspektywę pana, który lud opisuje zgodnie z przyjętymi założeniami, folkloryzując go i przedstawiając jako «rozpoznawalnego Obcego (Klekot 2016: 59).

Jeśli w świadomości artystów amatorów, podejmujących tematykę folkloru, wyraźnie tkwi podział na wyższą i niższą klasę, tym trudniej dociekać prawdy w widowiskach, które przygotowują. Pewne fakty stają się pomijane nie ze względu na wrażliwość publiczności, ale przez chęć nakreślenia nowej wizji dziedzictwa, które ma być zapamiętane przez kolejne pokolenia. Zostało to opisane już w roku 1983 w książce *The Invention of Tradition* pod redakcją Erica Hobsbawma (pol. wyd. Hobsbawm 2008). Publikacja rozpoczęła dyskusję nad formami tradycji „wymyślonych”, związkach przeszłości z teraźniejszością oraz ciągłością kulturową (Lubaś 2008: 47). Popularne stają się pojęcie „tradycjonalizacji”, czyli „nie zawsze udanych, często motywowanych odmiennymi i skonfliktowanymi wizjami kulturowymi, wysiłków na rzecz utrwalania kulturowych form i treści z uwagi na ich rzekomą lub prawdziwą dawność” (Lubaś 2008: 11). Taki sposób traktowania dziedzictwa kulturowego bywa dostosowywany do określonej sytuacji politycznej czy społecznej. Rozszerza również zasięg możliwości interpretacyjnych, ale tym bardziej zwiększa odpo-

wiedzialność ludzi, którzy tworzą nowy obraz rzeczywistości.

Podsumowanie

Być może prawdą jest, jak twierdzą niektórzy badacze, że dynamiczne zmiany społeczne sprawiają, że tradycjonalizacja jest jedynym sposobem na odtwarzanie tradycji, mogącym zyskać szerokie grono odbiorców. Rzetelna obserwacja tego zjawiska powinna być powiązana z nieustannym uzupełnianiem materiału badawczego, pozyskiwa-

niem nowych informacji oraz analizą zebranych materiałów terenowych. *Wigilia Lasowiacka* jest projektem, którego zakończenie przewiduje się na rok 2020, więc do tej pory została wykonana połowa pracy. Przedstawione powyżej wnioski będą na bieżąco weryfikowane, a praca etnologa powinna być rozszerzona o dokumentację współpracy z organizatorami i adresatami widowisk. Być może pozwoli to na lepsze zrozumienie nie tylko stosunku mieszkańców do własnej tradycji, ale również potrzeb związanych z autoidentyfikacją.

BIBLIOGRAFIA

- Brocki M.**
2013 *Antropologia społeczna i kulturowa w przestrzeni publicznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bystron J.**
1925 *Ugrupowanie etniczne ludu polskiego*, Kraków: Orbis.
- Dobrowolska M.**
1931 *Osadnictwo Puszczy Sandomierskiej między Wisłą a Sanem*, Kraków: Orbis.
- Fatyga B.**
2014 *Kultura ludowa: z ludem, czy bez ludu?* w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, s. 173-185.
- Garbacz S.**
1994 *Czas Nadziei. Stalowa Wola 1945-1953*, Stalowa Wola: Sztafeta.
- Hobsbawm E., Ranger T. (red.)**
2008 *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Klekot E.**
2016 *Pany, folklor i lud*, w: W. Szymański, M. Ujma (red.), *Pany chłopy chłopy pany*, Nowy Sącz: BWA Sokół.
- Kowalski K.**
2014 *O istocie dziedzictwa europejskiego – rozważania*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Lubaś M.**
2008 *O zaletach i ograniczeniach koncepcji „tradycji wymyślonych”*, w: G. Kubica, M. Lubaś (red.), *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 33-69.
- Ruszel K.**
1994 *Lasowiaci*, Rzeszów: Muzeum Okręgowe w Rzeszowie.

Schreiber H.

2014 *Folklor lub dziedzictwo. Kłopoty z pojęciami = kłopoty z praktyką*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, s. 367-374.

Szacki J.

2011 *Tradycja*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

03.6



DOŻYNKI 2016 – RAPORT Z BADAŃ

Od 2012 roku wrocławska Fundacja Ważka skoncentrowana jest na badaniu, dokumentacji i działaniach animacyjnych na wsi – początkowo dolnośląskiej, następnie rozszerzonej na inne województwa celem uzyskania danych porównawczych. Od tego właśnie roku prowadzony jest projekt *Przetwórcy ludowi*, dotyczący artystów nieprofesjonalnych – „ludowych” mieszkających na wsi lub w małych miastach, wraz z ich osobistymi historiami życia. W 2015 roku w ramach programu *Obserwatorium kultury* Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Fundacja zrealizowała projekt dotyczący zespołów ludowych działających w województwach dolnośląskim, lubuskim, łódzkim i kujawsko-pomorskim, badanych zarówno pod kątem ich związku z tradycją (w tym przede wszystkim muzyką, ale nie tylko), jak i szeroko rozumianej aktywności społecznej grup będących – naszym zdaniem – często jedynymi lub najważniejszymi animatorami współczesnej wsi¹.

Przeprowadzony w 2016 roku projekt badawczy Fundacji *Dożynki 2016* był naturalną kontynuacją wyżej wspomnianych działań². Obserwując od lat współczesną

wieś, jej problemy, zwyczaje, życie codzienne, stosunek do tradycji, obrzędowość doroczną i rodzinną, nie sposób było nie zająć się tak doniosłym wydarzeniem, jakim jest odbywające się każdego sierpnia lub września święto plonów. Celem projektu była przede wszystkim dokumentacja rozmaitych współczesnych form obchodzenia dożynek oraz odpowiedź na pytanie o ich rolę w każdej z badanych społeczności.

Dożynki są dorocznym świętem wsi organizowanym z okazji ukończenia żniw. Zwyczajowo rozgrywają się pomiędzy trzema głów-



Fot. 1. Chleb dożynkowy, Trzebień, woj. dolnośląskie (fot. A. Kurpiel)

1. Raport z badań dostępny jest pod linkiem: <http://fundacjawazka.org/wydawnictwa/51,-Zespoły-ludowe-raport-z-badan.html>: 24.09.2017.
2. Projekt ten również był dofinansowany ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w ramach programu *Obserwatorium kultury*.



Fot. 2. Plecenia wienca przez panie z koła gospodyń wiejskich, Jugów, woj. dolnośląskie (fot. A. Kurpiel)

nymi aktorami/instytucjami życia społecznego: gospodarzem (niegdyś właścicielem folwarku, dziś sołtysiem, wójtem, starostą powiatowym lub – w przypadku dożynek ogólnopolskich w Spale – prezydentem kraju), rolnikami (i tu też: niegdyś chłopami, następnie pracownikami pegeerów, dziś rolnikami lub po prostu mieszkańcami wsi) a także – choć nie zawsze – Kościołem (księdzem). Te trzy perspektywy postanowiliśmy ująć w projekcie, badając tym samym perspektywę wewnątrzgrupową – mieszkańców wsi organizujących wydarzenie i uczestniczących w dożynkach, oraz zewnętrzną – „urzędową” – osób zaangażowanych instytucjonalnie w organizację święta, współczesnych „gospodarzy”.



Fot. 3. Okładka raportu z badań Dożynki 2016 (projekt I. Jarosz)

Ekipy badawcze, badane miejsca i metodologia

W projekcie wzięły udział trzy ekipy badawcze z trzech różnych województw, co umożliwiło nam zgromadzenie materiału porównawczego. W skład ekipy dolnośląskiej wchodziły: Marta Derejczyk, Anna Kurpiel, Ewa Mielcarek i Martyna Sikorska; ekipę łódzką tworzyli: Ilona Majewska, Joanna Paliwoda-Szubata, Andrzej Białkowski i Damian Kasprzyk; natomiast w Wielkopolsce działali: Anna Weronika Brzezińska, Karolina Dziubata, Marta Machowska i Mikołaj Smykowski.

W każdym z województw przeprowadzone zostały badania dwustopniowe. Po pierwsze wytypowane zostały po dwa studia przypadków – wsie do pogłębionych badań jakościowych. Wyboru wsi dokonały grupy badawcze, każda w swoim województwie, jednak podstawową zasadą było zróżnicowanie regionalne: chcieliśmy, żeby wsie leżały w różnych częściach danego województwa, reprezentowały odmienne regiony etnograficzne lub geograficzne. W efekcie wybrane zostały: Zawonia (powiat trzebnicki) i Jugów (powiat kłodzki) na Dolnym Śląsku, Solca Wielka (powiat zgierski) oraz Budziszewice (powiat tomaszowski) w województwie łódzkim oraz Stara Krobia (powiat gostyński) i Miasteczko Krajeńskie (powiat pilski) w Wielkopolsce.

Każdą z wsi odwiedziliśmy wielokrotnie, przeprowadzając wywiady kwestionariuszowe z lokalną władzą, klerem oraz grupą przygotowującą dożynki – kołem gospodyń wiejskich, zespołem ludowym czy lokalnym stowarzyszeniem. Pytania obejmowały takie działy, jak:

- historia/tradycja organizacji dożynek w danej wsi;
- organizacja dożynek współcześnie oraz osoby zaangażowane w organizację;
- elementy składowe dożynek: wieniec, pochód, dekoracje, obrzęd, oprawa muzyczna, zabawa dla mieszkańców wsi;

– własne refleksje o roli dożynek w życiu wsi i respondenta.

Towarzyszącą wywiadom kwestionariuszowym i nie mniej istotną metodą badawczą była obserwacja oraz obserwacja uczestnicząca. W wybranych przez nas wsiach braliśmy udział w przygotowaniu wydarzenia – dekorowaniu wsi, pleceniu wieńca; obserwowaliśmy wzajemne relacje między głównymi bohaterami dożynkowego święta, proces planowania, wymyślania tegorocznej uroczystości. Wzięliśmy udział w organizowanych przez daną wieś dożynkach – były to dożynki wiejskie, parafialne lub gminne. Na końcu odwiedziliśmy każdą z wsi w celu wspólnego podsumowania tegorocznego święta planów, prosząc o wspólną ocenę tegorocznej uroczystości.

Drugi poziom badań polegał na wzięciu udziału i obserwacji dodatkowych czterech dożynek w każdym z województw. I tym razem kierowaliśmy się zróżnicowaniem regionalnym. Dodatkowym czynnikiem wyboru był typ dożynek: zależało nam na uczestnictwie i obserwacji dożynek na każdym szczeblu: parafialnym, wiejskim, gminnym, powiatowym i wojewódzkim. Tak więc ekipy dolnośląskie obserwowały:

28 sierpnia – dożynki gminne w Trzebieniu (gmina Bolestawiec);

3 września – dożynki gminne w Siemianicach (gmina Oborniki Śląskie);

4 września – dożynki powiatowe w Grodowcu (powiat polkowicki);

4 września – dożynki wojewódzkie w Krzyżowej (powiat świdnicki).

Ekipy łódzkie:

28 sierpnia – dożynki wojewódzkie w Piątku (powiat łęczycki);

28 sierpnia – dożynki regionalne w Opocznie;

28 sierpnia – dożynki w Budziszewicach (powiat tomaszowski);

4 września – dożynki gminno-parafialne w Czarnocinie (gmina Czarnocin);

11 września – dożynki parafialne w Szczawinie (gmina Zgierz).

Natomiast ekipy wielkopolskie:

21 sierpnia – dożynki powiatowo-gminne w Brzostowie (gmina Miasteczko Krajeński);

21 sierpnia – dożynki gminne w Patrzykowie (gmina Kramsk);

21 sierpnia – dożynki parafialne w Domachowie (gmina Krobia);

28 sierpnia – dożynki wojewódzko-diecezjalne w Liskowie (powiat kaliski);

04 września – dożynki powiatowe w Chobienicach (powiat wolsztyński).

Celem ujednoczenia danych empirycznych zgromadzonych podczas każdej obserwacji ekipy dożynkowe posługiwały się wspólnym kwestionariuszem. Kwestionariusz obserwacji obejmował takie działy, jak: przebieg i elementy stałe dożynek (msza, pochód, obrzęd dożynkowy, część oficjalna, zabawa), główni aktorzy (urzędnicy, grupa organizująca dożynki, zaproszeni goście, uczestnicy zabawy – i ich wzajemne relacje), miejsce dożynek (opis dekoracji i atrakcji), a także refleksje własne nad ogólną atmosferą wydarzenia, elementami zaskakującymi, niecodziennymi.

Osobnym narzędziem skonstruowanym na potrzeby wszystkich ekip badawczych był schemat dokumentacji fotograficznej. Podczas każdego wydarzenia dożynkowego sfotografować należało dwanaście, uznanych za najważniejsze, elementów. Były to:

- wieniec dożynkowy tegoroczny
- wieniec dożynkowy wraz z jego twórcami
- wieniec dożynkowy zeszłoroczny lub z lat poprzednich
- pieczywo obrzędowe
- dekoracje dożynkowe na wsi (kilka wybranych przykładów)
- dekoracje dożynkowe świetlicy, kościoła
- plakaty, tablice, banery informacyjne, „witacze”
- scena dożynkowa
- pochód dożynkowy
- zdjęcia zespołów, kapel, w szczególności stroje
- rzut ogólny na imprezę dożynkową – scena dożynkowa wraz z otoczeniem, możliwie daleki, ogólny plan
- kuriozum (kategoria dowolna).

Ukoronowaniem badań był wspólny udział w dożynkach prezydenckich w Spale, które w tym roku odbyły się 10 i 11 września. Wybrana ekipa badawcza przeprowadziła dwudniową obserwację, według tego samego kwestionariusza, co przy poszczególnych wydarzeniach w każdym z województw.

Prezentację wyników szczytkowych, wstępne porównanie badań i ich zaawansowania w poszczególnych ekipach, a także promocję projektu umożliwiła powstała specjalnie w tym celu strona internetowa³.

Wyniki badań – raport

Wynikiem trwających kilka miesięcy badań jest opublikowany na przełomie 2016 i 2017 roku liczący 90 stron raport *Dożynki 2016 – raport z badań*. Raport złożony jest z krótkiego wstępu wyjaśniającego cel i zakres badań oraz dziewięciu autorskich artykułów. Trzy pierwsze dotyczą ważnych elementów dożynkowej uroczystości, są to: *Nie tylko dekoracja. Wieloznaczność „witaczy” dożynkowych* autorstwa Karolina Dziubatej, *Msze dożynkowe – oficjalne ramy duchowego wymiaru uroczystości* Joanny Paliwoły-Szubańskiej oraz *Wieniec – najważniejszy dla lokalnych społeczności element dożynek* Ewy Mielcarek⁴. Kolejne sześć artykułów to problemowe studia przypadków, po dwa na każde województwo (zgodnie z ilością obserwowanych wsi): *Jugów – od święta gospodarzy do święta wsi* (Anna Kurpiel), *To nie tylko święto starszych ludzi. Dożynki gminne w Zawoni* (Marta Derejczyk), *„Bogu co boskie, cesarzowi co cesarskie”. Dożynki w Solcy Wielkiej* (Andrzej Białkowski, Damian Kasprzyk), *Dożynki – tradycja z urzędu. Dożynki gminno-parafialne w Budziszewicach* (Ilona Majewska), *Święto plonów w Brzostowie jako wyraz kulturowej ciągłości lokalnego obrzędu*



Fot. 4. Dożynki regionalne w Opocznie, woj. łódzkie (fot. A. Białkowski)

dorocznego (Mikołaj Smykowski) oraz *Dożynki w Starej Krobi: wspólne działanie w imię tradycji* (Marta Machowska).

Jak wskazują już same tytuły, w większości przypadków refleksje nad współczesnym obrazem dożynek pokrywają się – mimo zróżnicowania regionalnego, etnograficznego czy wojewódzkiego. W większości obserwowanych wsi dożynki stanowiły ważny element dorocznej obrzędowości, organizowany oddolnie, z zapałem i potrzebą misji (wyjątek stanowi opisany przez Ilonę Majewską przypadek Budziszewic).

Drugim obszarem refleksji autorów artykułów – badaczy – była forma obchodzonego w 2016 święta plonów, a przede wszystkim nowe elementy nadające jej współczesną formę, atrakcyjną dla odbiorców w każdym wieku. Takimi nowinkami dożynkowymi są loterie fantowe, dmuchane zamki dla dzieci czy występ aktualnej gwiazdy disco czy disco polo przyciągający przede wszystkim młodzież.

Aspekt porównawczy miał niewątpliwie duże znaczenie, co ciekawe jednak, studia przypadków prowadzone w trzech różnych od siebie województwach pokazały więcej podobieństw niż różnic. Obserwacje te potwierdziły dożynki prezydenckie w Spale, zorganizowane według tego samego sche-

3. www.dozynki2016.org; 24.09.2017.

4. Wyboru tematów dokonali sami autorzy spośród wielu najistotniejszych punktów stałych uroczystości dożynkowych, „uniwersaliów dożynkowych”, czyli mszy, dekoracji, przemów lokalnej władzy, części ludowej nawiązującej do tradycji lokalnych lub wiejskich, z których najważniejszym elementem jest pochód dożynkowy zakończony ośpiewaniem wieńca i wręczeniem go gospodarzowi dożynek czy też części „ludycznej” związanej przede wszystkim z występem gwiazdy disco.



Fot. 5. Dożynki wiejskie w Starej Krobi, woj. wielkopolskie (fot. A.W. Brzezińska)

matu, co w każdej innej miejscowości. Różnice w organizacji, odbiorze, nastawieniu do dożynek wyływają przede wszystkim z charakteru samej wsi, a przede wszystkim z ilości jej mieszkańców trudniących się pracą na roli. Tak jak w przypadku innych wydarzeń, niezwykle istotna jest także obecność lokalnego aktywisty, który swoim zapałem i zaangażowaniem umie zachęcić do działania innych. Najczęściej jest to przewodnicząca lokalnego koła gospodyń wiejskich, ale nie zawsze – taką rolę może pełnić sołtys, urzędnik lub ksiądz. Rozkład lokalnych sił jest jednak, co oczywiste, cechą specyficzną dla każdej wsi, niezależnie od jej położenia geograficznego.

Specyfikę regionalną ukazuje przede wszystkim dokumentacja fotograficzna sporządzona przy okazji projektu, którą raport jest zilustrowany. Widać ją w strojach ludowych – regionalnych, w które z okazji tak

ważnego święta, jakim są dożynki, ubrani byli najważniejsi aktorzy lokalni, a przede wszystkim pochod wieńcowy, zespół czy też koło gospodyń. I tu jednak nie ma reguły, o czym przeczytać można w artykule Marty Machowskiej. Mieszkańcy Starej Krobi zamiast w strojach z Bizkupizny wystąpili we współczesnym ubraniu – kobiety i dziewczęta w bladuróżowych sukienkach utrzymanych w stylistyce weselnej, mężczyźni w garniturach.

Publikacja *Dożynki 2016 - raport z badań* dostępna jest na wolnej licencji na stronie Fundacji Ważka⁵.

Dolnośląskie Archiwum Tradycji

Powstały po badaniach raport nie wyczerpał wszystkich zagadnień związanych ze współczesnymi dożynkami. Nadal pozostało wiele tematów, które poruszone podczas ba-

5. www.fundacijawazka.org/wydawnictwa/167,-Dozynki-2016-raport-z-badan: 24.09.2017.

dań nie zostały zanalizowane i opisane. Na szczęście opracowane przez badaczy materiały nie trafią „do szuflady”, nie znikną też w czeluściach prywatnych laptopów. Wyszły one bowiem do zasobu prowadzonego przez Fundację Ważka Dolnośląskiego

Archiwum Tradycji (DAT) jako osobny zbiór „Dożynki”⁶. Wkrótce zostanie on opracowany i będzie gotowy do udostępniania dla wszystkich zainteresowanych współczesnym świętem plonów⁷.

BIBLIOGRAFIA

Dolnośląskie Archiwum Tradycji: www.fundacjawazka.org/zbiory: 24.09.2017.

Dożynki 2016 – raport z badań, Wrocław: Fundacja Ważka 2016, www.fundacjawazka.org/wydawnictwa/167,-Dozynki-2016-raport-z-badan: 24.09.2017.

Zespoły ludowe – raport z badań, Wrocław: Fundacja Ważka 2015, www.fundacjawazka.org/wydawnictwa/51,-Zespoly-ludowe-raport-z-badan: 24.09.2017.

6. W Dolnośląskim Archiwum Tradycji zebrane są nagrania audio, wideo, fotografie i inne dokumenty będące wynikiem badań terenowych Fundacji Ważka prowadzonych od roku 2012 przede wszystkim na Dolnym Śląsku. Kolekcja koncentruje się głównie wokół niematerialnego dziedzictwa kulturowego tego regionu. Gromadzi m.in. wywiady biograficzne, prywatne fotografie, pamiątki, dokumentację tradycyjnego rękodzieła, nagrania muzyki i pieśni, a także lokalnie obchodzone święta i festyny. Więcej na stronie: www.fundacjawazka.org/zbiory: 24.09.2017.

7. www.fundacjawazka.org/opis-zbiorow/74,Dozynki: 24.09.2017.

03.7



„PULTERAM – ŻYWA TRADYCJA W WIELKOPOLSCE” – HISTORIA BADAŃ

Wstęp

Jednym z podstawowych zadań badacza kultury jest baczne przyglądanie się współczesności, która go otacza. Jednocześnie nie ma chyba nic trudniejszego niż analiza zmian dziejących się na naszych oczach. Niełatwo bowiem wyłapać ważne i rzeczywiście decydujące fakty, osoby, które przeobrażają naszą codzienność czy odświętność. Potrzeba taka pojawia się, kiedy badacze „natrafiają” na zjawisko słabo zbadane (przynajmniej we własnej okolicy), a przy tym świetnie prezentujące zmieniającą się kulturę tradycyjną lub po prostu niematerialne dziedzictwo kulturowe. Tak też się stało w przypadku badań nad pulteramem w Wielkopolsce¹, nazywanym także *polterabendem* (szczególnie poza regionem). Jest to zwyczaj, a po części także widowisko, polegające na biciu szkła w noc lub na tydzień przed weselem. W kanonicznej odmianie dzieje się to przed domem panny młodej. Zwykle towarzyszy temu poczęstunek i odpowiednia napitka. Jego żywotność, tak rzadka na tym obszarze, stała się dostatecznym powodem, by podjąć się szerszej próby eksploracji zjawiska. Tekst ten nie jest klasycznym raportem

z badań, a jedynie ich historią. Ma on za zadanie przedstawić drogę badawczą, metodykę oraz podstawowe efekty pracy. Pełne wyniki badań, wieloaspektowe refleksje i bogatą dokumentację fotograficzną będzie można znaleźć w monografii *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*, która zostanie opublikowana równoległe z rocznikiem „Dziedzictwo Kulturowe Wsi”.

Badania „Atlasu niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej”

W latach 2012–2014 w północnej i zachodniej części regionu prowadzono dość szczegółowe badania w ramach projektu *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej* (skr. *Atlas*). Organizatorem przedsięwzięcia było Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie (skr. MNR) we współpracy z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (skr. IEiAK UAM) oraz Zakładem Geodezji i Kartografii Środowiska Uniwersytetu Przyrodniczego w Poznaniu. Głównymi

1. Opisany zwyczaj w literaturze naukowej najczęściej nazywany jest *polterabendem*. W Wielkopolsce, wśród praktykujących go, nazwa ta występuje bardzo rzadko. Najpowszechniejszą jest prawdopodobnie pulteram (w skrócie *pulter*) i tę badacze przyjęli za regionalną i emblematyczną.

pomysłodawcami byli: dr hab. Anna Weronika Brzezińska (IEIAK UAM), dr Arkadiusz Jełowicki (MNR) oraz dr Wojciech Mielewczyk (MNR), który został kierownikiem przedsięwzięcia. Badania objęły siedem północnych i zachodnich powiatów województwa wielkopolskiego. A mianowicie: czarnkowsko-trzcianecki, gnieźnieński, międzychodzki, nowotomyski, obornicki, szamotulski, wągrowiecki. Prace prowadziły ekipy badawcze złożone głównie z etnologów i historyków. Byli to pracownicy Uniwersytetu, muzeów, doktoranci, studenci oraz lokalni regionaliści – w sumie było ponad 30 osób. Przebadali 667 miejscowości, przeprowadzając 1407 wywiadów z prawie 2000 osób (Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 14). Jak widać skala prac oraz ich poziom szczegółowości (potocznie formułując „zejścia w głąb, w teren”) była niespotykana od lat 70. XX w. To wtedy bowiem na tym obszarze prowadzono badania do przyszłego *Atlasu języka i kultury ludowej Wielkopolski* pod kierownictwem Zenona Sobierajskiego i Józefa Burszty. Trzeba jednak przyznać, że ówczesna siatka punktów badawczych w terenie była o wiele rzadsza (Sobierajski 1979: 11-12) od tej *Atlasowej* z początków XXI wieku.

Motywacja

W przygotowanych do prac nad *Atlasem* narzędziach badawczych najważniejszy był kwestionariusz wywiadu obejmujący kilkadziesiąt pytań-zagadnień. Spośród nich najbardziej dającą do myślenia była część poświęcona obrzędowości rodzinnej, między innymi narodzinom, ślubom i pogrzebom. Już wstępna analiza pozyskanych wywiadów ukazała interesujący obraz niematerialnego dziedzictwa kulturowego w Wielkopolsce. Stało się tak mimo wcześniejszego przekonania projektujących badania *Atlasu*, że kultura tradycyjna w tym regionie jest mniej intensywna niż na przykład w Lubelskiem czy Małopolsce. Jednocześnie dość trudno zdefiniować w tym

miejscu samą kulturę tradycyjną. Żeby nie rozwijać tego ważnego, ale zasługującego na osobne rozważania, wątku możemy przyjąć, iż jest ona do pewnego stopnia synonimiczna wobec pojmowania niematerialnego dziedzictwa kulturowego (Brzezińska, Jełowicki, Mielewczyk 2015: 22-23). Po zakończeniu prac nad *Atlasem* trudno było znaleźć wspólny wyróżnik kulturowy dla mieszkańców badanego terenu. Można byłoby pokusić się o uznanie niektórych potraw (rogal świętomarciński, makiełki) za takowy wyznacznik, ale postępująca unifikacja kulinariów, szczególnie w Wigilię (karp), znacznie dziś zamazuje ten obraz. Wśród rozpoznanych zwyczajów rodzinnych uwagę badaczy zwrócił pulteram – zadziwiająco często wymieniany przez respondentów *Atlasu*. Z kolei głębsza analiza materiałów z gminy Czarnków i Trzcianka wykazała, że zwyczaj jest popularny, żywy oraz ekspansywny. Warto wiedzieć, że przed 1939 rokiem pomiędzy tymi dwoma miejscowościami istniała granica państwowa, która w zasadzie była także granicą etniczną – Czarnków był zamieszkały głównie przez Polaków, Trzcianka zaś Niemców. Po 1945 roku północną, dawniej niemiecką część obszaru (Trzcianka) zasiedlili czarnkowie, inni wielkopolanie, osoby z tak zwanych Kresów, z centralnej Polski, a nawet Ukraińcy z akcji „Wisła”. Co warte podkreślenia, nastąpiła tam całkowita wymiana ludności, ponieważ tamtejszych Niemców wysiedlono niemal w 100 procentach. Rodziny, pojedyncze osoby przyswoiły sobie obce do tej pory zwyczaje, ale także dochodziło do wymiany kulturowej. Jednakże to Wielkopolanie zdominowali sferę zwyczajową i wiedli prym w procesie akulturacji innych mieszkańców. Prawdopodobnie wiązało się to z jednej strony z ich przewagą liczebną, a z drugiej bliskością dawnej granicy kulturowej. Tak mniej więcej przebiegała adaptacja kulturowa nowych mieszkańców północnej części regionu (Jełowicki 2015).

Przytoczona pokrótce historia badań i analizy materiałów *Atlasu* była bezpośrednią przyczyną podjęcia decyzji o przyjrzeniu

się bliżej jednemu z wówczas wyróżnionych zwyczajów – pulteramowi w Wielkopolsce, w bardziej szczegółowych badaniach.

Organizacja badań

Jesienią 2016 roku powstała koncepcja badań oraz przyszłej monografii opisywanego zjawiska, a jej ewentualną realizacją miało zająć się szreniawskie muzeum we współpracy z poznańską etnologią. W formie projektu pod tytułem *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*, opracowanego przez dra Arkadiusza Jełowickiego (MNR), złożona została aplikacja do Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Na początku 2017 roku uzyskał on wsparcie wspomnianej instytucji w ramach Programu „Kultura ludowa i tradycyjna” – wniosek EBOI nr 86913/16/A1 oraz umowa z dnia 11.07.2017 r. nr 00293/17/DIK. Ponadto zadanie zostało dofinansowane przez Wielkopolski Urząd Marszałkowski – umowa z dnia 08.06.2017 r. nr 65/DK/IK2017.

Od wiosny 2017 roku rozpoczęto prace uszczegóławiające koncepcję oraz prace organizacyjne. Następnym etapem było powstanie niezbędnego aparatu badawczego. Zajęli się tym dr hab. Anna Weronika Brzezińska oraz dr Arkadiusz Jełowicki. Skonstruowano wówczas: kwestionariusz do badań na pulteramach, ankietę dla instytucji kulturalnych, założenia do kwerend oraz instrukcje wykonawcze do tychże narzędzi. Rozpoczęto także kompletowanie zespołu badawczego i dokumentacyjnego. W skład niego weszli wspomniani dr Arkadiusz Jełowicki (kierownik badań), dr hab. Anna Weronika Brzezińska oraz prof. Waldemar Kuligowski (IEiAK UAM), mgr Agnieszka Floryszczak (MNR), mgr Mariusz Przybyta (Skansen Budownictwa Ludowego Zachodniej Wielkopolski w Wolsztynie), mgr Agata Stasik (IEiAK UAM), mgr Karolina Dziubata (IEiAK UAM). Dokumentację fotograficzną, późniejszą pomoc w edycji oraz doborze zdjęć do publikacji mieli wykonać Mariusz Forecki i Adrian Wykrota, fotograficy zwią-

zani z galerią PIX.Hause w Poznaniu. Z kolei dokumentacją filmową zajęli się wspomniani: Agnieszka Floryszczak i Arkadiusz Jełowicki. O kwerendy poproszono mgr Małgorzatę Sawicką (MNR), mgr Sylwię Geelhaar (etnologka na stałe pracująca w Niemczech) oraz mgr Martę Machowską (IEiAK UAM).

Metodyka badań

Metodyka badań oparta była na zweryfikowanym w trakcie prac nad *Atlasem* fakcie istnienia i praktykowania zwyczaju. Założono przeprowadzenie trzech badań terenowych (w rzeczywistości udało się przeprowadzić cztery). Dla ich potrzeb skonstruowano wywiad kwestionariuszowy składający się z pytań-zagadnień, których w sumie było 28. Pierwsze dwa sprowadzały się do metryczki, która była o tyle istotna, iż jednym z zadań postawionym badaniom było wychwycenie adaptacji zjawiska wśród osób niebędących autochtonami. Pozostałe pytania pogrupowane były w trzy bloki. Pierwszy (siedem zagadnień) dotyczył przeszłości zwyczaju, zarówno jej związków z niemieckim kręgiem kulturowym, jak i całkiem niedawnym (20–30 lat wcześniej) jego praktykowaniem. Drugi blok zajmował się współczesnością pulteramu (dziewięć zagadnień), czyli jak dziś wygląda, kto w nim uczestniczy, jaką rolę pełnią rodzice czy „młodzi”. Ostatni blok (dziesięć zagadnień) poświęcony był różnym kontekstom, w jakich funkcjonuje zwyczaj. Wśród nich pojawiły się aspekty finansowe, obyczajowe, kwestia stosunku do wieczorów kawalerskich, ale także jego przyszłości. Badacze mieli przeprowadzać wywiady w oparciu o przedstawiony kwestionariusz. W uzasadnionych przypadkach mogli od niego odejść i skupić się szczegółowiej na jednym lub kilku wątkach. Tak było na przykład w Rakoniewicach, gdzie grający na pulteramie didżej okazał się osobą specjalizującą się w tego typu imprezach. Wywiady miały być nagrywane na dyktafony, chociaż zdawano sobie sprawę, że hałas towarzyszący rozmowom może część z nich

zniekształcić lub nawet uczynić nieczytelnymi. Wsparciem były także notatki terenowe. Ponadto po każdym wyjeździe terenowym rysowana była mapa wydarzenia mająca zobrazować i utrwalić układ przestrzenno-kulturowy imprezy. Ważnym elementem pracy w terenie było dokumentowanie obrazu zwyczaju. Polegało to na filmowaniu (kamerą cyfrową) najważniejszych i najbardziej typowych sekwencji zdarzenia. Ekipie badawczej towarzyszyli także zawodowi fotograficy, którzy oprócz wykonywania zdjęć mieli następnie dokonać edycji i ich wyboru do monografii. Od razu zakładano autoryzację zamieszczonych w niej fotografii przez „młode pary”. Ogólnym zaleceniem dla dokumentacji obrazu pulteramu było pokazanie jego dynamiki, ruchu, żywiołowości, tła, a przede wszystkim spontaniczności. Jako założenie metodyczne w badaniach przyjęto nieutrwalanie późniejszych części zabawy, które mogą zbliżyć się charakterem do libacji alkoholowej. Jak się okazało, zamierzenie to (i autoryzacja) znacznie ułatwiło dotarcie do „młodych par”.

Drugą, chociaż tylko uzupełniającą, ścieżką badawczą była ankieta skierowana do instytucji kulturalnych, głównie muzeów. Miała za zadanie pokazać przybliżony zasięg terytorialny zjawiska. Ankieta, podobnie jak kwestionariusz, składała się z metryczki i trzech części: przeszłości zwyczaju, współczesności i kontekstów jego funkcjonowania. Obszar wytypowany do badań ankietowych był dość duży i znacznie wykraczał poza województwo wielkopolskie.

Ostatnią ścieżką pozyskania materiałów do przyszłej monografii pulteramu w Wielkopolsce była kwerenda źródeł zastanych. Dotyczyła ona polskiej i niemieckojęzycznej literatury przedmiotu i miała dostarczyć informacji o stanie badań nad zjawiskiem w skali ponadregionalnej. I tak, część niemiecka została wybrana ze względu na proveniencję zwyczaju, polska zaś, by ułatwić porównanie pomiędzy poszczególnymi obszarami występowania. Spodziewano się znacznego rozproszenia materiałów

i występowania ich w formie pojedynczych wątków w większych i ogólniejszych opracowaniach dotyczących kultury tradycyjnej. Zdawano sobie sprawę także z tego, że nazwa pulteram (pulter) występuje przede wszystkim w Wielkopolsce. Z kolei w innych częściach Polski (np. na Górnym Śląsku), a na pewno w Europie Zachodniej rozpowszechnione jest określenie *polterabend*.

Bardzo ważna dla wyników pracy była również kwerenda materiałów po badaniach *Atlasu*. Przede wszystkim dotyczyła ona 1407 wywiadów kwestionariuszowych zarchiwizowanych w Dziale Badań Dziedzictwa Kulturowego Wsi szreniawskiego Muzeum, w których szukano wzmianek o pulteramie. Według założeń projektu kwerenda prowadzona była w oparciu o jednostki administracyjne: gmina, powiat, miejscowość (gdzie występuje), a także: kod informatora (znającego zwyczaj), dane osobowe (tylko do celów weryfikacyjnych – bez ujawniania ich), płeć, pochodzenie (miejscowość, historia rodziny), wykształcenie, funkcje społeczne lub po prostu aktywność lokalna, dosłowny cytat z rozmowy/wywiadu odnoszący się do wyszukiwanego zjawiska. Wyniki kwerend miały zostać wpisane do specjalnie skonstruowanych na tę okazję tabel.

Wszystkie pozyskane materiały z badań i kwerend miały posłużyć do wydania monografii pulteramu w formie książki, bogato ilustrowanej, z tłumaczeniami w języku angielskim.

Realizacja. Kwerendy literatury i kwestionariuszy *Atlasu*

Praktyczna realizacja wyznaczonej i opisanej wyżej strategii badawczej zaczęła się od przeprowadzenia kwerend. Źródłami zastanymi w języku niemieckim zajęła się Sylwia Geelhaar. Według badaczki najstarsza informacja o pulteramie (w Niemczech najczęściej nazywanego *polterabendem*) pochodzi z 1517 roku i znajduje się w słowniku Trochusa (Trochus 1517). Tam pojawia się okre-

ślanie *pulternacht* (tłum. głośna noc), które jest z kolei niemieckim tłumaczeniem z łaciny święta *Hymenalia*, obchodzonego na cześć greckiego boga małżeństwa i ceremonii ślubnych. Na tym zapis kończy się, nie wyjaśniając niczego szczegółowo. Stosunkowo dużo wzmianek o zwyczaju pojawia się w XVIII wieku. Najciekawsze z nich są zamieszczone w leksykonach Jablonskiego (Jablonski 1721) i u Zedlera (Zedler 1741), w których funkcjonuje on pod nazwą *polterabend* i *walzerabend* (tłum. wieczór walca?) i oznacza już wieczór przed ślubem. Pulteram w tym stuleciu praktykowany jest w północnych Niemczech, ale także w Turynii (nazwa *walgerabend* – tłum. wieczór sakiewki?), Saksonii (*walkabend* – tłum. nocny spacer?) i na Dolnym Śląsku. Co ciekawe, często jego nazwa pojawia się przy okazji zarządzeń porządkowych lub policyjnych, co może oznaczać, że już wówczas miał dokuczliwy charakter. W wydany w 1801 roku słowniku Adelunga opisywany jest jako *polterabend* lub *brautabend* (tłum. wieczór panien). Równie ciekawe informacje przynosi *Damen Conversations Lexikon* z 1839 roku. Wyjaśnia on, że jest to wieczór przed ślubem, kiedyś obchodzony przez chłopów, a dziś (tj. w XIX wieku) także przez warstwy wyższe, gdzie dudniąc i rozbijając naczynia, garnki przed drzwiami domu weselnego, robi się jak największy hałas. Według źródła jest to stary zabobon, który miał siłę przegania demona małżeńskiego *Asmondiego* oraz zawistnych czarownic. W tym czasie przyjaciele i znajomi przychodzą bez zaproszenia do „państwa młodych” i przynoszą prezenty, tańczą, śpiewają i odgrywają scenki rodzajowe. Towarzyszył temu skromny poczęstunek. W XIX wieku zwyczaj wydaje się być rozpowszechniony na całe Niemcy i występuje pod różnymi nazwami: *nachthohzeit* (tłum. noc przedślubna?), *braut-gastmahl* (tłum. gościna u pani młodej), *plumpf* (tłum. niezgrabny), z kolei dźwięki tam wydawane to *katzenmusik* (tłum. kocia muzyka). W XX wieku wydawał się on już na tyle zdomowiony, że w podręczniku do nauki

niemieckiego Klichenmanna (1970) znalazł się cały dialog o *pulteramie* (*polterabendzie*), który ma przybliżyć trudniejsze słowa, ale i ogólnie kulturę naszego zachodniego sąsiada. Pod koniec XX stulecia zwyczaj ten zaczął ulegać zmianom, o czym pisze Annette Remberg (Remberg 1995). Powoli (od lat 50.) zaczął być wzbogacany, najpierw kulinariami i innymi napitkami, potem (lata 60.?) pojawiły się pary (tj. znajomi zapraszali osoby towarzyszące), by ostatecznie przekształcić się ze spotkań o charakterze rodzinnym w imprezy liczące nawet 200 osób (lata 80., a może nawet wcześniej 70.). Jednocześnie dzień pulteramu przesunięto na tydzień przed ślubem. Pewnego rodzaju ciekawostką było zaobserwowanie w latach 80. XX wieku tak zwanego *polterhohzeit* (tłum. polterowe wesele), gdzie w jednym dniu łączono pulteram i wesele. Najpierw, po ślubie, odbywało się małe rodzinne przyjęcie, potem w dużej hali zabawa z kolacją dla publiczności z całej wsi. Badacze tłumaczą to chęcią zmniejszenia kosztów organizowania właściwie zdublowanego wesela. Sylwia Geelhaar znalazła także informacje o *kinderpolterze* (tłum. dziecięcy polter) odbywającym się po południu, dzień przed ślubem, ale zwyczaj ten zanikł pod koniec lat 80. XX wieku (Remberg 1992: 153).

Kwerendę źródeł polskojęzycznych przeprowadziła Małgorzata Sawicka. Badaczka zauważa, że pulteram, najczęściej nazywany w rodzimych publikacjach *polterabendem* był traktowany marginalnie. Przyczyną tego miało być jego niemieckobrzmiące określenie oraz to, że był zapożyczeniem kulturowym. Krystyna Kwaśniewicz wspomina nawet o peryferyczności tego zwyczaju, ponieważ ogranicza się „tylko” do Beskidu Śląskiego, Śląska Opolskiego, Wielkopolski i Pomorza (Kwaśniewicz 1981: 97). Co należy zaznaczyć, pogląd ten był rozpowszechniony zwłaszcza w starszych opracowaniach, tych sprzed 1989 roku. Swoistym przełomem był artykuł z 1989 roku autorstwa Henryki Wesołowskiej. Bardzo dokładnie opisuje w nim zwyczaj ze Śląska

Opolskiego, który nazywa *trzaskaniem skorup*. Wyjaśnia, że na tym terenie miał on charakter widowiska z elementami humorystycznymi: przebrani uczestnicy, naśladując orszak weselny z fałszywą parą młodych na czele, szli przez wieś przy dźwiękach „kocięj muzyki”. Przy domu panny młodej rozbiłali przyniesione w worku butelki i stare naczynia. Rozbite skorupy albo wręczali jako prezent, albo też wysypywali na próg. Panna młoda musiała wtedy sprzątnąć je, prezentując się w ten sposób jako dobra gospodyni. Obowiązkowo też należało przybyłych poczęstować kołaczem oraz zaprosić do zabawy z druhami. Mówiono wtedy, że „stłukło się panieństwo młodej”. Uważano, że im drobniejsze skorupy, tym szczęśliwsze będzie pożycie młodych. Z kolei duża liczba przybyłych świadczyła o sympatii wobec nich, a duży stos potłuczonego szkła o powodzeniu (Wesołowska 1989: 113-114). W tym samym roku co Wesołowska pulteramem (*polterabendem*) zajęła się Halina Gerlich. Badaczka ta opisywała go na przykładzie śląskich rodzin robotniczych w Katowicach (Gerlich 1989: 134). Kolejnymi autorkami, które zainteresowały się tym zwyczajem, z tym że ponownie na Opolszczyźnie, były czołowe folklorystki tego regionu – Dorota Simonides (1988: 89) oraz Teresa Smolińska (2004: 120).

Niestety Wielkopolska nie ma już tak bogatej literatury przedmiotu. Wyjątkowo skromną wzmiankę o pulteramie można znaleźć w *Kulturze ludowej Wielkopolski* z 1967 roku. Dotyczy ona rozplecin, którym miało towarzyszyć „tłuczenie o drzewi garnków, wiader, naczyń szklanych – «aby darzyło się, a gospodarze częstowali jałdem i napitkiem»” (Wojciechowska 1967: 146). Odnotowano także, że gdzieś w powiecie gnieźnieńskim nazywano ten zwyczaj *chlaptówką* (Wojciechowska 1967: 146). Drugą i znacznie obszerniejszą informację o pulteramie w Wielkopolsce można znaleźć w komentarzach do tomu VIII *Atlasu języka i kultury ludowej Wielkopolski* (1992), przy pytaniu i mapie 635. Oparta jest ona

na badaniach prowadzonych w latach 70. i częściowo 80. XX wieku. Sama mapa dość ograniczenie pokazuje zasięg pulteramu, wyznaczając mu miejsce tylko w zachodniej i północno-zachodniej części regionu (łącznie z Pałukami i Krainą). W samych komentarzach akcent położony jest na to, że jest to *wieczór przedślubny, zapusty weselne* czy po prostu *przedpiłka kawalerki*. Wspomniane są psoty, które mu towarzyszą (porównane do psot w Sylwestra). Na koniec przytoczone są pozyskane nazwy: *polterabend, pulterabend, polteraben, portelaben, polteramt, polteramp, polter, polterka, polterowanie, polteram*, no i oczywiście pulteram (Błaszczyk 1992: 142-143). Ciekawsze i bliższe najnowszym wynikom badań informacje prezentują *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego* z 2004 roku, oparte o badania z lat 1975–1982. Zamieszczono w nich mapę nr 47 (oprac. A. Drożdż, A. Mączyńska), na której widnieje zasięg opisywanego zwyczaju, który obejmuje: Warmię i częściowo Mazury, Pomorze Wschodnie, Krainę, Pałuki, Kujawy (zachodnie), praktycznie całą dawną niemiecką Wielkopolskę (poza okolice Jarocina, Pleszewa, Gostynia) oraz Górny Śląsk. W opisie towarzyszącym mapie pojawia się, co prawda, wzmianka „o zarzuceniu zwyczaju” (jeszcze przed 1945 r.) oraz „że był rozpowszechniony przede wszystkim wśród ludności niemieckiej” (w latach 20. XX w.), ale zaraz potem pada stwierdzenie o tym, że „miał miejsce jeszcze do czasu badań” (Drożdż, Pieńczak 2004: 371). Co ciekawe wydaje się, że większość potwierdzonych relacji pochodzi właśnie z Wielkopolski. Generalnie zwyczaj ten wpisany został w nich w schemat wigilii wesela (a nie tydzień przed), w trakcie której przyszli małżonkowie razem przyjmują oczekiwanych lub niezaproszonych gości. Odnotowano także, że poza biciem szkła rozsypywano również pierze, wrzucano sieczkę do studni, śmiecono, hałasując przy tym donośnie. Mogły temu towarzyszyć śpiewy, przyśpiewki, inne wokalne popisy. Obowiązkiem „młodych” było poczęstowanie alkoholem

(wódka) oraz jedzeniem (kiełbasą, strudlem, plackiem, cukierkami), a także posprzątanie powstałego bałaganu.

Do powyższego, skróconego opisu wyników kwerendy polskiej literatury przedmiotu należy dodać jeszcze wzmiankę o kujawskim i kaszubskim pulteramie. I tak o tym pierwszym, nazywanym właściwie *butelkami*, pisał Ryszard Kukier (1975), prowadzący badania zwyczajów weselnych od lat 50. do 70. XX wieku w kujawskich wioskach. Według niego właśnie w latach 70. był on rozpowszechniony na dawnych niemieckich Kujawach, a nawet w okolicach Nieszawy czy Ciechocinka, czyli na obszarach byłego zaboru rosyjskiego (Kukier 1975: 77). O tym drugim, w kontekście szczególnie bytowskich Kaszub, pisał ten sam autor. Wspominał, że nazywano tam owo tłuczenie szkła *poltrowaniem* i sam zwyczaj miał upowszechnić się dopiero w okresie międzywojennym (Kukier 1964: 265).

Kolejną ważną kwerendą był przegląd materiałów zebranych w ramach projektu *Atlas* z lat 2012–2014. Przeprowadziła ją Marta Machowska. Przebadano 1407 wypełnionych kwestionariuszy z 26 gmin i siedmiu powiatów – dla przypomnienia były to: czarnkowsko-trzcieński, gnieźnieński, międzychodzki, nowotomyski, obornicki, szamotulski, wągrowiecki. Przeprowadzona analiza pozwala stwierdzić, że we wszystkich zbadanych jednostkach administracyjnych Wielkopolski – w gminach i powiatach – pulteram jest znany i praktykowany, co więcej, wyjątkowym stało się nieznanie zwyczaju. I tak, dla przykładu, w powiecie nowotomyskim w gminie Kuślin na 36 wywiadów informacje o pulteramie były w 31; w gminie Lwówek na 54 w 54 (100%); w gminie Miedzichowo na 39 w 38; w gminie Nowy Tomyśl na 38 w 33; w gminie Opalenica na 67 w 57 i w gminie Zbąszyn na 40 w 39. Podobnie było w pozostałych powiatach. Najślabszą znajomością wykazali się mieszkańcy gminy Rogoźno (obornicki) – na 28 wszystkich wywiadów tylko 16 „pozytywnych” oraz gmi-

ny Niechanowo (gnieźnieński) – na 48 tylko 23. Kolejnym ciekawym wnioskiem jest schematyczność i znaczne upodobnienie się zwyczaju. Właściwie nigdzie nie praktykuje się go w piątek, ale zawsze na tydzień przed. Jedynie w kilkunastu przypadkach informatorzy twierdzili, że odbywa się on dzień przed. Należy zaznaczyć, że w wielu wypowiedziach zmianę terminu zwyczaju sytuuje się w pierwszej dekadzie XXI wieku. Innym punktem w schemacie pulteramu jest jego nowa forma obchodzenia, która ewoluje w kierunku dużego grilla lub minifestynu. Ma on więc charakter dużej zabawy dla sąsiadów, rodziny, ale i znajomych. Wszyscy zaś przychodzą z osobami towarzyszącymi, co oznacza, że są wśród uczestników zarówno zaproszeni, jak i niezaproszeni na wesele. Elementem niezbędnym jest oczywiście tłuczenie szkła, ale najczęściej w miejscu ku temu specjalnie przeznaczonym. Niestety różnie już bywa ze sprzątaniami, bo raz czynią to młodzi, a raz rodzice. Także poczęstunek jest bogatszy, bo oprócz ciasta mogą to być kiełbasy, grillowe potrawy, sałatki, do picia zaś wódka, piwo, a nawet wino. W wypowiedziach respondentów projektu *Atlas* częstym powracającym motywem jest zmiana, która nastąpiła w ciągu ostatniego pokolenia, a może nawet szybciej. Objawia się to w wypowiedzianych zdaniach typu: „ja jeszcze miałem piątek, a moja córka już sobotę” lub „my to staliśmy pod domem, a siostra już miała ławki i stoły” (gmina Kuślin). Jeszcze ważniejszym wspomnieniem dawnych pulteramów jest jego dawna łobuzerskość. Rozmówcy często wspominali psoty czy hece urządzone przyszłym nowożeńcom. W takich sytuacjach padają przykłady rozsyanego złomu, kamieni, pierza, rozebranych płotów, a nawet wykopanych dołów. Odnotowano również, że pulteram posiada sporo własnych nazw lokalnych czy rodzinnych. Najczęściej mówi się skrótowo: *pulter* lub *polter*, ale też *pultrowanie*, *polterowanie*, *polteram*, *purtel*, *trzaskanie*, rzadziej *butelki* czy *kawalerski*. Podsumowując wyniki kwerendy, można z całą pewnością

stwierdzić, że badany zwyczaj na terenie wspomnianych siedmiu powiatów występuje i jest żywy. Problemem było, czy występuje na pozostałym obszarze Wielkopolski oraz w jakiej formie.

Badania w terenie

Dla odpowiedzi na te pytania udało się zorganizować cztery wyjazdy terenowe na pulteramy. Już na etapie rekrutacji młodych par okazało się, że istnieje bariera psychiczna w zaproszeniu badaczy. Wiązało się to z półprywatnym charakterem imprezy – mimo jego otwartego charakteru, pitem alkoholem czy długą zabawą. Pary zgłaszały się, a po pewnym czasie odmawiały. Organizatorzy badań użyli wszystkich możliwych kanałów dotarcia do nich: prasa, radio, Facebook, prywatnie wśród znajomych, studentów. Dopiero po pierwszym wyjeździe i prezentacji z niego fotografii na Facebooku „wysypał” się worek zaproszeń.

Pierwszy wyjazd terenowy odbył się 27 maja 2017 roku do Siedlca, wsi która jest siedzibą gminy w powiecie wolsztyńskim. Miejscowość jest wyjątkowo zadbana i sprawia wrażenie zamożnego miasteczka (kilka sklepów, apteka, urzędy, autokomis i bogata infrastruktura społeczna) z marginalnym udziałem gospodarstw rolnych. Impreza odbywała się na „przedmieściach” wsi, zdominowanych przez nowe domy jednorodzinne, o typowym miejskim wyglądzie. Wydarzenie miało miejsce na tydzień przed weselem sołtysa Macieja (26 lat) oraz Magdy (26 lat). Oboje posiadają wykształcenie wyższe i pracują w zawodzie: handlowiec firmy rolniczej oraz pielęgniarka. Pan młody pochodzi z Siedlca, a jego wybranka z Wolsztyna. Cała przestrzeń, na której rozegrało się widowisko, odznaczała się odświętnym charakterem. Przy głównej drodze i dalej postawiono strzałki z napisem „pulter”. Wjazd na posesję należącą do ojca pana młodego udekorowano balonikami, kokardami. W narożu podwórza umieszczono sporych rozmiarów drewnianą skrzynię

do bicia szkła. Na jej dnie leżał kamień. Nieco dalej znajdował się saturator (znanej firmy) z piwem, a obok duży grill. Jeszcze bardziej w bok stół z ciastem i kawą. Pod filarami ganku domu stały zgrzewki piwa, soków, wody. Centralną część podwórza zajmował bardzo duży namiot-wiata, chroniąca część konsumpcyjną (również z piwnym logo). Tam goście mogli rozsiąść się na rozkładanych fawach i przy takich samych stolczkach. Były to typowe meble festynowe. Obok, lekko ukryta, stała toitoika. Pomędzy skrzynią a namiotem, na wybrukowanym z tak zwanego pozbruku (wielkopolska nazwa kostki cementowej) podjeździe było coś w rodzaju „parkietu” do tańca. Przy nim dość duży głośnik (także estradowy) z muzyką odtwarzaną z tak zwanej playlisty z komputera. Większość opisanych akcesoriów została wypożyczona specjalnie na tę okazję. Obsługą techniczną i gastronomiczną zajmowała się rodzina oraz osoby zatrudnione. I tak, ojcowie państwa młodych, na zmianę, grillowali; bracia lub siostry nalewali piwo, podawali jedzenie itp. Scenariusz pulteramu w Siedlcu był na wskroś współczesny. Symboliczną godziną rozpoczęcia była 18. Jest to jednak bardzo umowna i niezobowiązująca cezurą, gdyż uczestnicy sphywali na imprezę powoli, ale tempo zwiększyło się im bliżej było do godziny 20, by swój szczyt frekwencja osiągnęła około 21. Potem nastąpił odpływ gości, zakończony około 4 nad ranem. W sumie „przewinęło się” około 200 osób w różnym wieku. Byli wśród nich zarówno zaproszeni na przyszłe wesele, jaki i nie: sąsiedzi, bliższa i dalsza rodzina; znajomi z pracy czy działalności społecznej. Wszyscy ci, którzy czuli potrzebę i dowiedzieli się o imprezie – czy to bezpośrednio od „młodych”, czy pocztą pantoflową. Każdy gość, wchodząc na podwórze, bił przyniesione szkło w skrzyni. Były to najczęściej butelki po wódce, piwie, winie, sokach; nie było żadnej porcelany, czy tym bardziej glinianych garnków. Samo bicie nie jest proste, dlatego często trzeba tę czynność powtarzać. Do tego jest to niebezpieczne ze względu na odpry-

ski szkła. Te utrudnienia wzbudzały komentarze obserwujących, angażując ich w zabawę. Niektórzy przynosili kilka butelek, a inni jedną. Część przychodzących ubrana była odświętnie – specjalne sukienki, buty na wysokim obcasie, makijaż, a mężczyźni garnitury, wyprasowane koszule, a część sportowo, letnio, na tak zwanym luzie. Po rytuale wprowadzającym w świętowanie można było złożyć życzenia państwu młodemu. Zwykle były to kwiaty, małe prezenty, koperty z życzeniami, baloniki. Czasami prezenty były praktyczne (małe AGD), albo też żartobliwe (śmieszne baloniki). Nikt nie ofiarował pieniędzy. Po tym wszystkim goście mogli zasiąść do posiłku w strefie konsumpcyjnej. Na stołach dominowało jedzenie grillowe – mięso, kiełbasy, kurczaki, dalej sałatki, keczupy, musztardy. Oprócz nich ciasto drożdżowe (kiedyś jedyna potrawa) oraz ciastka. Z napitków dominowała wódka – weselna, kupna, jednego rodzaju i piwo. Poza tym soki, woda, kawa, herbata itp. Wszystko to podawane było w jednorazowych kubkach, tackach, przy użyciu takich sztuczków czy chusteczek, a na stołach dominowały papierowe obrusy. Niektórzy nie pili alkoholu, tłumacząc się pozostawionym autem. Atmosfera, sposób wzajemnego odnoszenia się oraz formy użytkowania naczyń i sztuczków były typowe dla festynu czy grilla. Swoboda, luz, głośne rozmowy, przygadywanie znajomym, witanie nowo przybyłych, tworzenie się spontanicznych grup – to chyba najważniejsze cechy tej zabawy. W trakcie spożywania alkoholu zgromadzona publika powtarzała zachowania z wesel. Najczęściej było to „gorzko, gorzko” z przepiciem do pana i pani młodej. W trakcie tego pulteramu miała miejsce zorganizowana niespodzianka. W którymś momencie przyjechał zabytkowy, sprzed 1939 roku, wóz strażacki z OSP. Przy dźwiękach syreny wjechał na podwórze. Z wozu wysiadło dwóch strażaków, dzieci przebrane w stroje przypominające ludowe oraz tak samo odziane emerytki i kilku młodych przebiegaczy. Kompania zaczęła śpiewać, dzieci

grać na skrzypcach. Potem wszyscy złożyli życzenia. Jak się okazało, w trakcie wywiadów, panie reprezentowały lokalny zespół „Perły-Sumsiodki”, wykorzystujący folklorystyczny entourage (np. strój, instrumenty). Wśród uczestników „delegacji” byli także członkowie Rady Sołeckiej. Nieco później strażacy uruchomili pompę i polewali wodą gości pulteramu. Po około godzinie odjechali przy dźwiękach syreny. Wcześniej, bo około godziny 20, zaczęły się tańce na „parkiecie”. Najpierw „młodzi”, potem w różnych konfiguracjach reszta rodziny, przyjaciół, znajomych. Rzadko występowało koło, czyli wspólny grupowy taniec. Gatunkowo muzyka na całym pulteramie była miksem różnych epok, ale w trakcie „tańców” dominowała ta biesiadna i discopolowa w odmianie weselnej. Sporo było polskich przebojów, a marginalnie tylko tych z zachodu. Ekipa badawcza opuściła pulteram około godziny 23, choć on sam, jak nam potem mówiono, skończył się około godziny 4 nad ranem.

Kolejne wyjazdy odbyły się: 3 czerwca br. do Chomętowa w powiecie nakielskim (Pałuki); 24 czerwca do Rakoniewic – miasteczka w powiecie wolsztyńskim oraz 15 lipca do Piłki w powiecie czarnkowsko-trzcianeckim. Wszystkie zbadane pulteramy miały podobny scenariusz. Wszędzie też pary młode miały od 24 do 28 lat. Występowały za to liczne drobne różnice. *Butelki*, bo tak jest nazywany zwyczaj w Chomętowie na Pałukach, były wydarzeniem skromniejszym. Miały one charakter bardziej rodzinno-sąsiedzki. Zaplecze przygotowane było na 30 osób (ale w sumie przewinęło się ok. 50), zamiast skrzyni, w której bito szkło, była beczka po ropie, mniejszy namiot, mniej jedzenia czy napitków. Wydaje się, że impreza skupiła osoby świetnie się znające i lubiące ze sobą przebywać, mające codzienne relacje. Forma wydarzenia przypominała bardziej sąsiedzkiego grilla niż festyn. Niejako potwierdzeniem tego było wspólne obejrzenie meczu piłkarskiego wyświetlanego z rzutnika na białym, rozwieszonym wewnątrz namiotu prześcieradle. Obecne

na pulteramie panie co jakiś czas próbowały zakłócić to nagłe spotkanie kibiców. Mimo tego „zgrzytu” po meczu rozpoczęła się zabawa taneczna. Inny charakter miał pulteram w Rakoniewicach. Jego głównym organizatorem była zamożna i znana miejscowa rodzina farmaceutów, dlatego rozmach wydarzenia był niespotykany przez nas wcześniej. Wszystko było zakontraktowane i wynajęte: namioty, ławki, rozbudowana gastronomia (z firmą cateringową), a także didżej ze specjalnym sprzętem nagłośnieniowym i oświetleniowym (na oddzielnym rusztowaniu). W tym przypadku każdy z rekwizytów pulteramu przekraczał dotychczasowe standardy. Na imprezę zaproszono oprócz rodziny i sąsiadów, także kontrahentów, pracowników firmy. W sumie około 200 osób. W trakcie spotkania pojawiła się orkiestra dęta, której członkiem był pan młody, grająca szlagiery muzyki biesiadnej i popowej. W przerwach w graniu członkowie orkiestry również współuczestniczyli w zabawie. A ekipa badawcza opuściła miejsce około 23.

Zupełnie innym wydarzeniem był pulteram z Piłki, choć jego przebieg był podobny do wcześniejszych, ale skala o wiele mniejsza. Miał on także najbardziej „wiejski” charakter, nieco podobny do tego z Chomętowa. Tutaj jednak wspólnotowość biesiadników była największa. Objawiło się to w trakcie zabawy tanecznej. Najczęściej przybierała ona charakter koła lub nawet dużego koła z mniejszymi w środku. Uczestnikami tego tańca byli prawie wszyscy goście – nawet 80 osób (w sumie było 140). Wewnątrz okręgu tańczyli państwo młodzi, świadkowie, siostra, rodzice, lubiany wujek. Samotnych par było mało – zwykle dwie, trzy. Cała impreza urządzona została we własnym zakresie na podwórzu niewielkiego gospodarstwa rolnego. Stoły i krzesła były własne lub sąsiadów. Ubikacja w domu lub za stodołą. Jedzenie własnej roboty. Wcześniej ubito świnia, zrobiono swojską kiełbasę, do tego ogórki małosolne i chleb wypieczony przez sąsiada. Alkohol także nie miał firmowej na-

klejki. Wszystko zakończyło się około 4 nad ranem, ale badacze wyjechali wcześniej, bo przed północą.

Efekty ilościowe i jakościowe badań

W trakcie czterech wyjazdów badawczych wykonano 50 wywiadów. Były wśród nich takie, w których rozmawiano z jedną osobą, ale też takie, w których uczestniczyło kilka osób. Stąd można uznać, że w sumie rozmawiano z około 100 osobami. Pozyskane rozmowy są różnej jakości. Czasami zdarzali się tacy rozmówcy jak didżej z Rakoniewic, specjalizujący się w pulteramach. Właśnie on opowiadał o takim, w którym uczestniczyło ponad 300 gości. Pulteram ten odbył się w małym miasteczku Kargowa w powiecie zielonogórskim, zaliczanym jednak do Wielkopolski. Tak opowiadał o tym respondent:

...jak graliśmy w zeszłym roku w Kargowie to cała ulica była zamknięta, to było jakoś ustalone, nie wiem czy to jakoś z policją ustalone, nie wnikiem, ale no były namioty ustawione wzdłuż całej ulicy i to była sporo większa od tej i też catering itd.

Spośród wywiadów z Siedlca szczególnie ważnym wydaje się być ten z państwem młodymi. Widać w nim bowiem, że organizacja pulteramu miała dla nich znaczenie w wymiarze społecznym – chcieli, by wydarzenie miało jak najszerszy zasięg społeczny i by mogli w ten sposób wzmocnić własną pozycję społeczną. Z kolei w Chomętowie uwagę zwraca rozmowa z 44-letnią kobietą, która opowiadała o *butelkach* z końca lat 90. XX wieku. Ona też wskazała na zmiany i przekształcenia w starej formie zwyczaju. Mówiła o zróżnicowanym jedzeniu (kiełbasa sparzona, bigos), choć wódka była jeszcze „robiona”, a wszystko odbywał się pod domem. Rakoniewicki pulteram to przykład połączenia pierwiastka rodzinnego (i są-

siedzkiego) z merkantylnym. Całe wydarzenie miało mieć także biznesowo przydatny charakter. Tutaj, oprócz wspomnianego didżeja, wart uwagi jest wywiad z mamą panny młodej (lat 44), która zdaje się był głównym animatorem całego tego „zamieszania”. Świadomie postawiła na rozmach:

Ja wyszłam z takiego założenia, że jeżeli zapraszam pracowników aptek, kontrahentów stacji diagnostycznej no to nie mogę ich poczęstować tylko kiełbaską z grilla, bo jest tam wiele osób, którzy nie jedzą kiełbasy z grilla.

W Piłce zaś biesiada przypominała, paradoksalnie, dawne wesela z lat 70. XX wieku, często organizowane na terenie własnego gospodarstwa. Tak opowiadała siostra panny młodej (kobieta lat 30), współorganizująca imprezę:

No wiesz co, no myślę że tutaj przygotowania trwały już z tydzień, bo mama z tatą świniaka zabili i wiesz, chleb był pieczony tutaj przez znajomych. To jest pieczony taki przez znajomych, nie żaden z piekarni. To jest taki w piecu takim domowym pieczony chleb.

Kolejnym efektem badań terenowych była dokumentacja fotograficzna i filmowa. Ta ostatnia to ponad dwie godziny materiału, zdjęć natomiast wykonano 436, w tym w Siedlcu – 145, w Chomętowie – 87, w Rakoniewicach – 118, w Piłce – 86. Z racji zaangażowania zawodowych fotografów materiał ten jest nie tylko dobrej jakości technicznej, ale świetnie oddaje dynamiczny charakter zwyczaju. Po badaniach każda z par młodych dostała „pakiet fotograficzny” ze swojego pulteramu. Warto dodać, że prawdopodobnie to właśnie on był najważniejszym argumentem, który przekonał państwa młodych do zaproszenia badaczy.

Ostatnim i uzupełniającym etapem zbierania materiałów były badania ankietowe. Wysłano je drogą mailową do 56 instytucji kulturalnych w 54 powiatach. Z tego 30 w województwie wielkopolskim, reszta w okalających ją jednostkach administracyjnych. Niestety odpowiedziało jedynie 20 z nich. Ze zdobytych w ten sposób informacji wyłania się obraz pulteramu praktykowanego do niedawna w całej tzw. „pruskiej” Wielkopolsce. Obecnie funkcjonuje on głównie w zachodnich i częściowo centralnych obszarach regionu. Można założyć, że im bardziej na wschód, tym rzadsze są przypadki jego organizowania. Poza tym, jeżeli tam występuje, to ma uproszczony charakter: odbywa się zwykle w piątek wieczorem przed ślubem, a towarzyszy mu skromny poczęstunek. Najślabiej reprezentowane są okolice Jarocina i Pleszewa, co nie oznacza, że zupełnie tam pulteram zanikł. Swoistym „murem chińskim” dla tego zwyczaju jest dawna granica prusko-rosyjska. To chyba najbardziej widoczna i najważniejsza w naszym kraju rubież kulturowa, którą zauważa się przy jej przekraczaniu, choćby w zabudowie wsi. Po jej wschodniej stronie pulteram jest kompletnie nieznan. Potwierdzają to ankiety z Koła czy Słupcy, chociaż sami muzealnicy-respondenci z tych miejscowości posiadali zawodową wiedzę na jego temat.

Osobnym przypadkiem jest Poznań, skąd nie ma relacji o jego współczesnej organizacji, a tylko o pojedynczych przypadkach sprzed 20–30 lat i to z dzielnic domów jednorodzinnych i obszarów obrzeżnych.

Niejako dopełnieniem ankiet były pojedyncze maile czy komentarze na facebookowej stronie projektu. Z nich dowiadujemy się, że pulteram (pod różnymi nazwami) jest praktykowany na południu Wielkopolski – w miejscowościach Kępno, Odolanów; na Warmii wśród osób pochodzących z Pomorza; no i co oczywiste na Opolszczyźnie.

Facebook

Na bieżąco z realizacją wszystkich zadań prowadzona była specjalna strona na Facebooku². Sporym zaskoczeniem okazała się rola, jaką miała dla powodzenia całości. Wspomniano wyżej o pomocy w „werbowaniu” młodych par, ale równie ważne okazało się zainteresowanie stroną i aktywne jej komentowanie. Polubiło stronę 350 osób, a 355 na stałe obserwowało. Jeszcze większy był ruch na stronie. Każdy osobny album z fotografiami z konkretnych pulteramów oglądało od 433 osób (Chomętowo) przez 1646 (Siedlec) i 2219 (Rakoniewice) po 3471 (Piłka). Poszczególne fotografie osiągały nawet 5000 i więcej wejść. Co jednak należy zaznaczyć, największa aktywność na stronie była zaraz po którymś z wydarzeń. Goście imprezy i nie tylko, „lajkowali” i komentowali poszczególne „fotki”, przy tym dziękowali, wpisywali komplementy i składali życzenia. W jednym tylko przypadku pan młody, na prośbę osoby uczestniczącej, poprosił o wycofanie kilku zdjęć, co zostało natychmiast wykonane.

Zakończenie

Najważniejszym efektem prac badaczy i dokumentalistów będzie monografia zwyczajów pt. *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*, która wyjdzie pod koniec 2017 roku. Znajdą się w niej: omówienie proveniencji zwyczajów, opis jego kontekstów w innych kulturach oraz szerokie zaprezentowanie współczesnej formy pulteramu. Przede wszystkim

jednak podjęta będzie próba wieloaspektowej refleksji nad zmianą, jaka zaszła w terminie, elementach przebiegu i organizacji w ciągu ostatniego stulecia, skorelowana z innymi równoległe zachodzącymi zmianami kulturowymi w sferze obrzędowości wesełnej w Wielkopolsce. Całość publikacji zostanie bogato zilustrowana dokumentacją fotograficzną.

W przedstawionym tekście pokrótce przybliżono opis przeszłości, jak i współczesności pulteramu w Wielkopolsce (choć nie tylko). Pojawiły się w nim także pierwsze komentarze i wnioski płynące z badań. Najważniejsze z nich to potwierdzenie, że pulteram (w różnych lokalnych nazwach) jest znany i w większej części regionu praktykowany. Co więcej, jest zjawiskiem żywym i ciągle przekształcającym się. Pierwotnie skromne spotkanie rodzinno-koleżeńskie zastąpił lub zastępuje wręcz parafestyn. W zależności od możliwości finansowych organizatorów przypominać może sąsiedzkiego grilla lub lokalne widowisko biesiadne, któremu bliżej do przystawionych „dni gminy”. Jednak chyba najważniejszą dystynkcją pulteramu jest jego elastyczność, umiejętność dostosowania się do „nowych czasów”. To z jednej strony pozwala mieć nadzieję, że zwyczaj ten będzie nadal istniał, a z drugiej tylko wzmaga ciekawość badaczy kultury – co będzie dalej „w następnym sezonie” (czy raczej odślonie) pulteramu. Szersza refleksja na temat tego ciekawego zjawiska niematerialnego dziedzictwa kulturowego regionu znajdzie się we wzmiankowanej monografii.

BIBLIOGRAFIA

Adelung J.Ch.

1793–1801 *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen*, Leipzig: Zweyte, vermehrte und verbesserte Ausgabe.

2. <https://www.facebook.com/zwyczajweselny>: 15.10.2017.

Błaszczak S.

1992 635. *Wieczór przedślubny (występowanie zwyczaju i nazwa)*, w: Z. Sobierajski (red.), *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski*, t. 8, *Kultura społeczna – Folklor obrzędowy i muzyczno-taneczny*, cz. 2 *Wykazy i komentarze do map 576–655*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN

Brzezińska A.W., Jełowicki A., Mielewczyk W.

2015 *Atlas niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej. Założenia, metodyka, cele*, t. 1, Szreniawa: Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego.

Damen Conversations Lexikon, 1839, t. 3, Leipzig.**Drożdż A., Pieńczak A.**

2004 *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*, t. 8. *Zwyczaje i obrzędy weselne*, cz. 1: *Od załatów do ślubu cywilnego*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Gerlich H.

1989 *Wesele a tradycyjna obrzędowość i zwyczajowe formy zachowań (na przykładzie śląskich środowisk robotniczych)*, w: D. Simonides (red.), *Śląska kultura ludowa. Stan badań, studia, szkice*, Katowice: Śląski Instytut Naukowy, s. 134-135.

Jablonski J.T.

1721 *Allgemeine Lexikon der Künste und Wissenschaften*, Leipzig: Fritschen.

Jełowicki A.

2015 *Współczesna obrzędowość i zwyczaje rodzinne na pograniczu kulturowym w północnej Wielkopolsce*, „Zeszyty Sądecko-Spiskie” 9, s. 94-98

Kilchenmann R.J.

1970 *Die Unterrichtspraxis*, „Teaching German” 3:2, s. 142-145.

Kukier R.

1964 *Kaszubi bytowscy. Zarys etnograficzny*, Gdynia: Wydawnictwo Morskie.

Kukier R.

1975 *Ludowe obrzędy i zwyczaje weselne na Kujawach*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kwaśniewicz K.

1981 *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław [etc.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, s. 97.

Remberg A.

1992 *Feste feiern in der Familie – Polterabend und Hochzeit*, in: M. Simon, G. Wiegelmann (red.), *Dorflicher Alltag im Wandel*, Munster, s. 147-161.

1995 *Wandel des Hochzeit im 20. Jahrhundert dargestellt am Beispiel einer Mittelstadt. Eine volkskundlich-soziologische Untersuchung*, „Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland” 90, s. 114.

Simonides D.

1988 *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*, Opole: Instytut Śląski w Opolu.

Smolińska T. (wybór i oprac.)

2004 *Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Wypisy*, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Sobierajski Z.

1979 *Podstawowe założenia metodyczne*, w: Z. Sobierajski, J. Burszta (red.), *Atlas języka i kultury ludowej Wielkopolski*, t. I *Gospodarstwo domowe – żywienie*, cz. 2 *Wstęp do całości* – wy-

kazy i komentarze do map 1-115, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, s. 9-27.

Trochus B.

1517 *Vocabulorum rerum promptuarium*, Leipzig.

Wesołowska H.

1989 *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, w: D. Simonides (red.), *Folklor Górnego Śląska*, Katowice: Wydawnictwo Śląsk, s. 113.

Wojciechowska A.

1967 *Zwyczaje i obrzędy weselne*, w: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 146.

Zedler J.H.

1741 *Großes vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, t. 28. Halle: J.H. Zedler Bd. 28 s. 647.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

<https://www.facebook.com/zwyczajweselny/>: 15.10.2017.

03.8



FELICJA RATAJCZAK – REGIONALNA DZIAŁACZKA

Wstęp

Wielkopolska to kraina dud. Dokumentując tutejszy folklor, badacze starają się docierać do najstarszych tradycji regionu. Jednak na marginesie dudziarstwa i tradycyjnego folkloru zachodzą inne, równie ciekawe zjawiska, które wyrastają z kultury ludowej bądź do niej silnie nawiązują.

Opalenica to miasto położone nad małą rzeką Mogilnicą, około 40 kilometrów na zachód od Poznania w powiecie nowotomyskim. Miejscowość prawa miejskie uzyskała na początku XV wieku, obecnie miasto jest siedzibą gminy miejsko-wiejskiej Opalenica. Z folklorem miasta związane jest nazwisko jednego z dudziarzy wielkopolskich – Stanisława Gruszczyńskiego¹. W najbliższej oko-

licy mieszkali niegdyś rejestrowani przez Jądwigę i Mariana Sobieskich Jan Pajchowski grający na sierszeńkach² oraz śpiewaczka Konstancja Horemska³, córka małżeństwa wybitnych muzyków ludowych Mariany i Michała Kulawiaków. W szczególności jednak na tle współczesnej lokalnej historii miasta zapisały się dwie osoby: niedawno zmarły regionalista Zygmunt Duda (1937–2017) oraz Felicja Ratajczak z domu Grynia (ur. 27 października 1938 roku). Duda dokumentował historię i kulturę najbliższych okolic (m.in. dwie z jego publikacji poświęcone były krzyżom i kapliczkom przydrożnym⁴; w latach 1983–1992 społecznie pełnił funkcję redaktora naczelnego miesięcznika „Echa Opalenickie”). Felicja Ratajczak kulturę tworzyła.

1. „Czytelniku ty mnie nie znasz, z Opalenicy jestem dudziarz. W Urbanowie urodzony, w Opalenicy ożeniuny. Grum na koźle, grum na dudach, i na innych różnych cudach” – tak pisał o sobie Stanisław Gruszczyński (Sterczyński 2011c: 12).
2. Jan Pajchorwski urodził się w 1912 roku w Gninie (pow. Nowy Tomyśl; mieszkał w Słocinie). Sygnatury nagrań muzyka w Zbiorach Fonograficznych IS PAN: P0411AB-P0412AB.
3. Konstancja Horemska urodziła się 15 grudnia 1894 roku w Trzciance koło Nowego Tomysła. Jak zanotowała Jadwiga Sobieska w protokole z nagrań terenowych: „Repertuar Horemskiej obrazuje region Buku – Opalenicy z centralnym punktem Michorzewa – gdzie wykonawczyni spędziła młodość i gdzie osiedlili się jej rodzice” (Protokół w Zbiorach Fonograficznych Instytutu Sztuki PAN, Sygnatura P0001AB). Horemską zarejestrowano na kilku płytach decelitowych o sygnaturach P0001AB-P0003AB, P0013AB- P0014AB, P0036AB-P0037AB. Niestety w nagraniach archiwalnych brak większej ilości fonogramów z gminy Opalenica.
4. Wspomniane publikacje to: *Krzyże opalenickiej ziemi* (Duda 1998) i *Przydrożne figury i kapliczki na opalenickiej ziemi* (Duda 1999).

Felicja Ratajczak – od pedagoga do działaczki regionalnej

W wielu mniejszych miejscowościach kraju żyją i pracują ludzie, którzy stają się motorem do działań dla lokalnych społeczności. Często są to osoby rozpoznawalne w regionie, jednak szerszej publiczności pozostają nieznanymi, mimo że ich dokonania są bezcenne (nie tylko dla niewielkiej grupy lokalnej, ale i w szerszym kontekście). Poświęcają oni swój prywatny czas i energię na to, by zrobić coś dla lokalnej społeczności. Niektórzy z nich z zawodu są pedagogami, być może bowiem powinność nauczania łączy się z wewnętrzną potrzebą działania dla swojej małej ojczyzny. Na pograniczu Mazowsza, Podlasia i Lubelszczyzny, w małej wiosce Woli Osowińskiej Waclaw Tuwalski (1909–1995), będący z zawodu nauczycielem, po godzinach pracy dokumentował lokalną kulturę materialną (zbierał stare wiejskie sprzęty, elementy strojów ludowych) i duchową (nagrywał pieśni) oraz inscenizował przedstawienia oparte na motywach ludowych. W podobnym duchu działała Felicja Ratajczak, z wykształcenia przedszkolanka. Takich osób w całym kraju jest wiele, warto i należy o nich mówić.

Skąd się wzięły u Felicji Ratajczak zamiłowania muzyczne i teatralno-reżyserskie? Działaczka tak wspomina swoją rodzinę:

Mój dziadek, ojciec mojej mamy, nazywał się Szafamacha i grał na skrzypkach. Kiedyś tam grał na weselach, i pewnie ja mam trochę tej smykałki po nim. No a mój ojciec grał na klarnecie, a mój brat na akordeonie, ja też trochę na pianinie, ale ja więcej na ucho grałam, choć te nuty znałam trochę...⁵.

Z uwagi na średnio zaawansowaną znajomość nut zdecydowanie łatwiej było jej tworzyć nowe teksty (kontrafakтуры tek-

stowe), które z łatwością mogła zanotować. Lecz z czasem powstały także teksty z nową, autorską melodią:

(...) a jak pisałam melodię, jak sobie jakąś melodię do tego wiersza wymyśliłam, no to ja sobie zapisywałam nie nutami, bo taka zdolna nie jestem, tylko sobie zagrałam na pianinie, i sobie pisałam jakie dźwięki po kolei, i pamiętałam, bo jak sobie odegrałam to, to już sobie przypominałam.

Działalność teatralna, której później z pasją oddała się Felicja Ratajczak wynikała z doświadczeń lat młodości. Jak sama wspomina:

Zaczęło się od szkoły (...) w podstawowej szkole miałam taką nauczycielkę, która też lubiła to pokazać, lubiła śpiewać, lubiła tańczyć, i ona nas uczyła. To jest tak, jak z tym siewcą, nie? Padnie na beton, na kamień, to nic nie wyrośnie, a akurat u mnie ten grunt podatny był, to tam w środku miałam, i zaś sobie upiększałam, sama powtarzałam to, czego się nauczyłam. To pierwsze podłoże to ona...Nadzieja Kuczyńska, ona przyjechała ze Wschodu, zaczęła mnie uczyć na początku drugiej klasy i prowadziła przez pięć lat. I ona robiła przedstawienia. Krakowiaka nas nauczyła; pierwsze po wojnie przedstawienie o krasnoludkach i królownie, to właśnie ta pani zrobiła z nami. I do tego była grana *skrzypka*, Mazurek grał na skrzypkach, a Teresa była królowną...I tego babcyla złapałam w szkole. Potem był «Pajac i Lalka» – może śmieszne, ale wiesz...ale wybrała mnie na lalkę, a pajacem była, bo u nas była żeńska szkoła, była koleżanka z 7 klasy, Garczarek, pięknie to było... też muzycznie, już nie pamiętam, kto tam muzycznie grał.

5. Wszystkie cytaty w tekście, o ile nie podano inaczej, pochodzą z wywiadu przeprowadzonego przez autorkę z Felicją Ratajczak w dniu 27.09.2015 w Opalenicy.

Tańczyłam, i podobnie bardzo ładnie wyszło. Tu miałam serdak krakowski, a spódniczkę miałam od lali, błękitną z frędzlami naszywanyymi... Powieślałam to wiele razy w swojej pracy, bo w przedszkolu, ja to wykorzystywałam.

Później Ratajczak należała także do chóru oraz udzielała się aktorsko w przedstawieniach, które przygotowywała Władysława Gmerek – miejscowa poetka.

Pierwszą pracę pedagogiczną podjęła Ratajczak w 1995 roku w Lesznie Górnym w dawnym województwie zielonogórskim (Sterczyński 2011a: 11). Ratajczak była kierowniczką świetlicy kulturalno-oświatowej; tak wspomina te czasy:

Wieczorem przychodziła młodzież starsza i też robiłam przedstawienia, w ciągu tego roku chyba dwa przedstawienia zrobiłam, to były takie jednoaktówki, w takim miesięczniku „Świetlica” się ukazywały, dziś już nie pamiętam tej nazwy, było o wojsku, o tym, jak ojciec opowiadał synowi jak to kiedyś we wojsku było, ale w taki komediowy sposób.

W 1956 roku wraca do Opalenicy i rozpoczyna pracę w przedszkolu zakładowym w opalenickiej cukrowni. Tam rozwija swoją pasję pisanie scenariuszy, reżyserowania i wystawiania przedstawień, co wspomina w ten sposób:

Tu miałam miejsce: jedna sala była połączona z drugą takimi szerokimi, rozsuwanymi drzwiami. I to mi odpowiadało, służyło za scenę, w jednej sali miałam scenę, a w drugiej zgromadzeni byli widzowie. Robiłam przedstawienia, które sama pisałam, na podstawie różnych bajek. «Cztery pory roku» zrobiłam... pamiętam, że to jedno przedstawienie o tej wiosnie przygotowywałam, to było przed świętami wielkanocnymi... wszy-

scy się spieszyli do domu, a ja miałam to przedstawienie.

Ratajczak uczyła dzieci także tańca „cztery tańce ludowe moje dzieci potrafiły zatańczyć: polka, krakowiak, polonez, oberek”.

Kolejną pracę podjęła Ratajczak w Sielinku pod Opalenicą (pracowała tam w latach 1972–1987). Tak się dobrze składało, że z każdym nowym miejscem pracy zyskiwała coraz lepsze warunki do realizowania swojej pasji artystyczno-edukacyjnej. „Tam w Sielinku była piękna sala, ze sceną, jak ja to zobaczyłam, to moje serce się zaśmiało, i od razu zaczęłam działać. A kiedyś to tak było: dzień strażaka, kolejarza, dożynki, dzień zdrowia – na każdą uroczystość miałam przygotowane”. Ponadto w placówce działało ognisko muzyczne prowadzone przez małżeństwo Janinę i Lechosława Marciniaków, dzięki którym dzieci dodatkowo były edukowane na polu muzyki, sztuki i kultury (Sterczyński 2011a: 10). Ratajczak nieustannie myślała o tym, jak wzbogacić proces edukacji dzieci:

(...) jak jechałam z Sielinka do domu rowerem, zawsze miałam jakąś kartkę w torebce, i sobie umyśliłam. Zeszłam z roweru, zapisałam, żebym nie zapomniała, wsiadłam i jechałam dalej. Na drugi dzień już miałam dla dzieci – wspomina.

W Sielinku pracowała Ratajczak blisko dwie dekady, i już tam zaczęła do swoich przedstawień angażować nie tylko dzieci i młodzież, ale i dorosłych. Wyreżyserowała bowiem przedstawienie „Narzeczone” Korzeniowskiego, które odbyło się z udziałem pracowników (pamięta, że m.in. jako aktorka wystąpiła stomatolog Sipińska).

Poza działalnością pedagogiczną w lokalnych placówkach oświatowych Felicja Ratajczak zaczęła aktywizować także młodzież i dorosłych z Opalenicy i okolic. Członkinię Kół Gospodyń Wiejskich z okolicz-

nych wsi złączyła w zespół folklorystyczny, a mieszkańców gminy Opalenica rokrocznie przemieniała w aktorów.

Zespół folklorystyczny „Kłosy”

Impulsem do powstania regionalnego zespołu folklorystycznego „Kłosy”, założonego przez Felicję Ratajczak, były odbywające się w 1995 roku w gminie Opalenica wojewódzko-archidiecezjalne dożynki. Zespół powstał z tej okazji i od tego czasu działa przy Domu Kultury „Taklamakan” w Opalenicy. Obecnie w „Kłosach” działa 45 członków i członkiń⁶ z następujących miejscowości: Daków Mokrych, Jastrzębnik, Niegolewa, Opalenicy, Porążyna, Rudnik, Sielinka, Urbanowa, Uścięcic, Wojnowic i Łągiew. Felicja Ratajczak prowadziła zespół do 2007 roku. Zrezygnowała z powodu problemów z głosem, które dokuczają jej po wieloletniej pracy w zawodzie pedagoga. Obecnie „Kłosy” prowadzi Lidia Wachońska, która z początku nie chciała podjąć zadania kierowania zespołem. Jak sama wspomina:

Przez chyba trzy lata nie chciałam się na to zgodzić, a tylko ewentualnie pomagać pani Feli w kierowaniu zespołem. Dopiero kiedy ostatecznie wycofała się z prac nad Kłosami, przejęłam tę funkcję (Sterczyński 2011:11).

Felicja Ratajczak, mimo że zrezygnowała z prowadzenia zespołu, życzyłaby sobie, aby jej wizja artystyczna była kontynuowana:

Ja bym chciała, żeby Lidka trzymała się tej drogi, którą ja rozpoczęłam. Biesiadne piosenki to każdy może śpiewać, bo można przy ognisku... ale zespół ludowy to jest trochę coś innego, to są nasze ludowe przyśpiewki. I chciałam, żeby ona to przejęła

Repertuar „Kłosów” był zróżnicowany:

Te piosenki, co śpiewaliśmy, to były takie przekazywane. Ten tam przyniósł taką piosenkę, inny mówi: ja mam taką piosenkę, a naszych melodii, opalenicko-rudnickich to nie było aż tak dużo... To te piosenki tośmy tak sobie podawali. A Zyguś [akompaniator, akordeonista Zygmunt Gabliczak – przyp. E.G.] sobie pisał nuty, tam mu się zaśpiewało, i sobie pisał nuty. Z tym, że nasz zespół nie śpiewał na głosy, tylko jednogłosem wo zaśpiewaliśmy. Ale było równo” – wspomina Felicja Ratajczak.

„Kłosy” wykonywały nie tylko pieśni przyniesione przez członków zespołu. Utwory pisała także sama kierowniczka zespołu. Były to zarówno teksty odnoszące się do bieżącej sytuacji społeczno-polityczno-gospodarczej w gminie („Takie były przyśpiewki na dożynki, i one musiały być zawsze aktualizowane. Coś tam się nowego działo, no to się śpiewało...”), jak i okolicznościowe, np. z okazji wejścia Polski do Unii Europejskiej. Mimo, że były to utwory tworzone przez konkretną osobę, liderkę, od której następnie się ich uczono, wiadać tu echa dawnych, improwizowanych ad hoc przyśpiewek weselnych. Pieśni tworzone przez Felicję Ratajczak były kontrafakturami tekstowymi – Ratajczak wspomina:

Melodie były stare, a pod te melodie zawsze dodawałam przyśpiewki aktualne... jak w Sielinku robiłam dożynki, to wszyscy ci pracownicy czekali, co ona napisze o nas. Ale miałam jedną taką zasadę, że nigdy o nikim źle. Zawsze starałam się ująć tak dobrze, żeby o ludziach pisać dobrze. I zawsze czekali, i te ogrody, i na tych spichrzach, i co w polu pracowali – bo to zakład doświadczalny był, nie PGR tylko Zespół Doświadczalny. Zawsze przed dożynkami pobierałam te

6. Dawniej liczba członków sięgała nawet 65 osób.

wiadomości, kto się wyróżniał...i co roku robiłam inną wersję.

Mimo że teksty były tworzone i zapisywane, to jednak Felicja Ratajczak czuła wewnętrzny imperatyw, by wykonywane były z pamięci:

(...) zespół ludowy musi śpiewać bez kartek – ale oni nie mogli mi tego wybaczyć, że ja ich tak męczę, jednak, jak te przyśpiewki na te dożynki były nowe, to one musiały się tego nauczyć. Ale się nauczyły i śpiewały bez tego.

Zjawisko to wydaje się być interesującym „atawizmem kulturowym” odnoszącym się do pierwotnej oralności folkloru. W 2006 roku „Kłosa” wykonały następujący tekst autorstwa Felicji Ratajczak:

Wszystkich zacnych gości serdecznie witamy, a że dziś dożynki, to wam zaśpiewamy.

Witamy starostę, razem z burmistrzami, wszyscy się cieszymy, że jesteście z nami

(...)

Polska od niedawna w Unii się znajduje, nasza gospodarka wciąż się kiepsko czuje.

Jak kulała kiedyś, tak nadal kuleje, lecz przy nowym rządzie może wyzdrowieje

Ludzie narzekają na duży ruch w mieście, niechby obwodnicę zrobiono nareszcie
[-zrobiono – komentuje w 2015 roku F. Ratajczak, przyp. E.G.]

Firmy w naszej gminie też się rozmnażają, brukują i słodzą, także ocieplają

Może by te firmy kiedyś się spotkały i krytą płytalnią nam zafundowały.

Nasze drogi w gminie jakoś naprawiają, lecz te powiatowe naprawy czekają

Aby nasze auta w dziury nie wpały, przydałby się przydał, asfalt doskonały

Niech rozkwita powiat, niech zgoda panuje,
a każdy mieszkaniec niech się dobrze czuje.

Żniwa tego roku bardzo nas zmartwiły,
bo susza i słońce zboże wypaliły.

Zboża nam niestety słabo posypały,
i plon tego roku będzie bardzo mały.

Innym okolicznościowym utworem napisanym przez założycielkę „Kłosów” był wykonany podczas dożynek utwór traktujący o postępach w gminie (budowa szkół, chodników) z jednoczesną prośbą o poprawę stanu infrastruktury drogowej w gminie:

Wszystkich naszych gości serdecznie witamy, a że dziś dożynki, to wam zaśpiewamy.

Żniwa zakończone, zborze posypało, oj niemało potu to nas kosztowało.

Rolnikom zaś wszystkim życzenia składamy, by plon tegoroczny dobrze był sprzedany.

Wszystkie nasze władze o kulturę dbają, toteż im zespoły dzisiaj zaśpiewają.

Naszego burmistrza wszyscy szanujemy, za pracę dla gminy z serca dziękujemy.

Buduje gimnazjum, świetlice, chodniki, bo jak dobry burmistrz, to i są wyniki.

Pani wiceburmistrz też godna pochwały, wraz z burmistrzem tworzą duet doskonały.

Władze powiatowe o wieś się starają i na Mogielnicy most nam poszerzają.

Spichlerze już pełne, wiatr kotysze drzewa, teraz niech bolączki dziadek swe wyśpiewa.

[- „i taki dziadek to tradycja z tego obrzędu dożynkowego, zawsze na tych dożynkach był tatki dziad i też śpiewał” – dopowiada Ratajczak]:

Postuchajcie Ludkowie, co wom dziadek opowie
[- i cały zespół] hej, hej, co wom dziadek opowie.

Drogi powiatowe na remont czekają, Dakowianie do władz o nie też wzdychają.

Aby nasze auta w dziury nie wpały, przydałyby się, przydał asfalt doskonały.

W trakcie dożynek wykonywano także utwory będące tradycyjnym podziękowaniem za plony:

Nasze dożynki to były po bożemu, tak jak to kiedyś było, podziękowanie za plony – u nas było rozpoczęte taką piosenką: „Niechaj będzie pochwalony Jezus Chrystus, Pan nasz król, za te pola, za zagony, za ten obszar naszych pól. Oj nie masz to, nie masz jak rolniczy stan.” i tym rozpoczynaliśmy” – wspomina Felicja Ratajczak – a potem śpiewaliśmy „Przynosimy plon” i „Otwórz nam panie”. W tym nam tam trochę pomagał w tańcu zespół z Technikum Rolniczego w Trzciance; oni nas tanecznie obsłużyli.

Utwory o rodowodzie tradycyjnym pochodziły bądź z pamięci wykonawców, bądź były artystycznymi opracowaniami melodii i pieśni tradycyjnych. Felicja Ratajczak ko-rzystała bowiem także z opracowań. Spora-dycznie wykonywano także utwory innych

członków zespołu, m.in. jeden z ciekaw-szych tekstów napisała Apolonia Karmelko-wa (właściwie Wanda Kałek⁷):

Moje kochane, co się tak chwa-licie, a o naszych bolączkach mówić się boicie, a ja Karmelkowa, chociaż jestem z Piekła⁸, to niejedno sprawa już mnie nie-roz wściekła.

Weźmy na ten przykład ulicę spokojną.

Idźcie se zobaczyć – dziury, jak przed wojną.

A na tej ulicy pani burmistrz mieszka, niedługo do pracy będzie chodzić piszko.

Mówię wom kochani, jak się wściekł mój Józek [mąż – przyp. E.G.], buroki we wrześniu ma już kłość na wózek, a one biedulki niesłodkie i małe, a później by były lepsze i dojrzałe.

Ale najlepszy numer to są nasze śmieci, nie można kłaść w worki byle co i jak leci.

Do jedynego worka kładziesz flaszki plastikowe, w drugiej puszki, flaszki szklane, białe i inne kolorowe.

Mówię wam kochani, że ta segregacja, chociaż człek się wściko, to jednak jest racjo.

A powiem wam jeszczuk jaki interes zrobię, na dworcu kolejowym sklep otworzę sobie.

Wiecie co tam bydzie?

7. Autorka tekstu – Wanda Kałek vel Apolonia Karmelkowa prowadzi obecnie zespół „Rudniczoki” (wcześniej „Rudniczanki”). Zespół działa od 1977 roku, uprzednio prowadzony był m.in. przez szamotulską regionalistkę Marię Orlik, a także przez Felicję Ratajczak (od 1987 roku).

8. W Rudnikach jest dzielnica, która nazywa się Piekło.

Tylko jedne rzeczy: pampersy dla starszych i dla małych dzieci.

Nikt już nie będzie chodził siusiu w krzoki,
żeby go od tyłu oglądały ptoki.

I nie myślcie sobie, że jestem jędza z Piekła,
bo ja jestem tylko kobieta dociekła.

Nie raz jestem wściekła, nie raz pożartuje,
a teraz wam zagram, a kto chce niech tańcuje⁹.

Po raz kolejny dostrzegamy tutaj wyraźną potrzebę zmian (budowy toalet dworcowych, poprawę jakości stanu dróg), ale także przekaz edukacyjny (segregacja odpadów), co podkreśla związek podmiotu lirycznego z lokalną społecznością.

Próby zespołu „Kłosa” odbywały się raz na dwa tygodnie, lecz gdy zbliżał się czas dożynek były one intensyfikowane i miały miejsce co 2–3 dni. Za każdym razem próba odbywała się w innej miejscowości, tak by uczciwie rozłożyć konieczność dojeżdżania na próby wszystkim członkom zespołu. Zespół występował w ramach lokalnych wydarzeń kulturalnych i rolniczych czy z okazji uroczystości (Dzień Kobiet, wejście Polski do Unii); zespół koncertował także za granicą w niemieckim Storkow (miasto partnerskie).

Działalność teatralna Felicji

Ratajczak

Pasję do teatru wyniosła Felicja Ratajczak ze szkoły. Swoje zainteresowania przenosiła następnie na dzieci, które uczyła, a także na dorosłych. Przedstawienia przez nią realizowane związane były z Dniami Kultury Chrześcijańskiej, w ramach których Felicja Ratajczak wystawiła aż 15 przedstawień. Pierwszym

zrealizowanym utworem była „Pieśń o Bernadecie” (1993 r.), w realizacji której wzięło udział ponad sto osób (Sterczyński 2011a: 11). Po sukcesie pierwszego przedstawienia przyszedł czas na kolejne, i tak w następnych latach na scenie opalenickiego domu kultury zaprezentowano m.in. sztuki: „Jasnowidzenie” i „Święta Agnieszka” (oba przedstawienia odbyły się w 1995 r.), „Sprzedawczyk” (1998 r.), „Gość Oczekiwany” (2000 r.). W późniejszych latach Ratajczak wystawiła także sztuki: „Narodziny”, „Bóg Ojciec”, „Przesłanie Pani Fatimskiej”, „Brat Słońce”. W 2007 roku zaprezentowała ostatnie przedstawienie, był to „Święty Franciszek”. Czynny udział w przedstawieniach brali mieszkańcy miasta i gminy Opalenica. Na scenie wystąpiło około 130 nieprofesjonalnych aktorów¹⁰, obsada poszczególnych przedstawień wahała się od 25 do 30 osób.

Warto zauważyć, że realizacja sztuk wiązała się każdorazowo z szeroko zakrojonym zakresem prac, jaki musiała wykonać Ratajczak: wyszukiwaniem odpowiednich utworów, napisaniem lub przystosowaniem scenariusza, wyborem aktorów i podziałem ról, wymyśleniem i koordynacją budowy scenografii, przeprowadzaniem prób i reżyserią.

Temat przedstawień określało przesłanie Dni Kultury Chrześcijańskiej. Sama pisałam scenariusze, albo korzystałam z opracowań, które trzeba było przystosować do naszych możliwości technicznych, czy aktorskich. Potem dopiero kompletowałam zespół i rozdzielałam role. Z aktorami było różnie (Sterczyński 2011a: 11).

Poza działaniami ściśle związanymi z pracą teatralno-aktorską musiała Felicja Ratajczak mieć dar przekonywania i zjednywania sobie ludzi. Jak wspominała, nie za-

9. Tekst Apolonii Karmelkowej (Wandy Kałek) podała Felicja Ratajczak, Opalenica 2012 r.

10. W wywiadzie z 2015 roku, który przeprowadziłam z Felicją Ratajczak, podaje ona liczbę 135 osób; Rafał Sterczyński pisze natomiast o 129 aktorach (Sterczyński 2011a: 11). Mimo drobnych rozbieżności liczba ta nadal jest imponująca.

wsze bowiem było łatwo przekonać osobę, którą upatrzyła sobie do konkretnej roli, by zechciała ona zagrać w przedstawieniu. Powody niechęci były różne, z jednej strony stres, trema i poczucie braku doświadczenia (pamiętajmy, że aktorami byli „zwykli” ludzie, a niektóre przedstawienia np. „Narodzenie Jezusa” były czteroaktowe), z drugiej strony na zaangażowanie się nie zawsze pozwalały obowiązki zawodowo-rodzinne. Chociaż nierzadko w przedstawieniach grały małżeństwa, czy nawet całe rodziny:

Właściwie to grali przeważnie rodzinami: Pawelczak, Zygmunt od Maryli.... Mówię do niego: potrzebuję cię jako myśliwego, nic nie będziesz robił, tylko z fuzją na zielono ubrany przejdiesz. – Ciotka, ja nie dom rady! Ale przyszedł

Inna nieco zabawna sytuacja dotyczyła aktora, który grał gościa w „Gościu oczekiwany”:

Taką miałam przygodę...Pan Szumiński zawsze grał tego gościa [w innej ze sztuk grał także papieża – przyp. E.G.]. I taka była przyгода, przyszedł do mnie i powiada tak, tam kilka tygodniu przed tym przedstawieniem: Pani Felu, nie byde brał udziału w tym przedstawieniu. A mnie taki starszy człowiek był bardzo potrzebny. Czemu? No bo wie pani co, jak ja jęde na te próbe, nie, to moja żona zaro jest zła i zy mnom nie rozmawia. Boże kochany, co ja mam zrobić, co ja mam zrobić? Ale se mówię: no! Przecież może też występować. I ona grała Annę. I potem już brali oboje udział.

Dziś, po wielu latach pracy zwieńczonych sukcesem mieszkańcy są wdzięczni Felicji Ratajczak i wykazują chęć dalszego uczestnictwa w tego typu działaniach: „Dzisiaj, jak się z niektórymi spotykam czy na targu, czy w sklepie, to słyszę: Pani, Felu, jedno słowo pani – wszyscy się stawiamy”. Jak pozyskiwała resztę obsady? „Był taki trzon

– stała obsada, a potem jak potrzebowałam czy dobrać, to albo szłam do liceum, albo szłam do zawodówki, do szkoły podstawowej” wspomina. Do jednego z przedstawień, „Gościa Oczekiwanego”, Felicja Ratajczak zaangażowała także lokalnego dudziarza – Stanisława Gruszczyńskiego, który wystąpił razem z żoną. W przedstawieniu zagraли w duecie na klarncie (Stanisław Gruszczyński) i skrzypcach (Marta Gruszczyńska). Również prowadząca obecnie zespół „Kłosy” Lidia Wachońska ma w swoim życiorysie przygodę z teatrem Felicji Ratajczak:

najczęściej grałam postaci charakterystyczne lub takie, przy których mogłam się trochę powyglądać: diablęcę, czy czarownicę. Tylko raz wystąpiłam w roli Elżbiety w scenie zwiastowania na jasełkach (Sterczyński 2011b: 11).

Tego typu praca z niezawodowymi aktorami nie należała do najłatwiejszych:

Ile nocy nie przespałam (...) Jak ja przed tymi ludźmi stanęłam, to ja musiałam temu człowiekowi powiedzieć, nie każdy miał wyobrażenie, jak on się będzie poruszał. To ja musiałam powiedzieć: tu staniesz, tu tyle kroków, tu przejdiesz stąd dotąd, tak się uklonisz, tak powiesz, tak przyklękiesz... ja to musiałam wszystko powiedzieć, a żeby to powiedzieć, to musiałam to sama przemyśleć.

Poza pisaniem scenariuszy i realizacją prób Felicja Ratajczak zajmowała się także aranżacją sceny, jak sama wspomina nie było to zajęcie łatwe, ale by uwiarygodnić przekaz wykorzystywano te materiały, które były łatwo dostępne:

to nie tylko widzisz scenariusz, ale scenografie też musiałam zrobić. Jak na przykład teraz to do „Narodzenia...” to miałam takiego znajomego malarza Józefa Kufła. Wymyśliłam, że wykorzystamy

duże płyty styropianowe, więc mi przygotował w pracy takie stelaże, żebym ja te płyty mogła w ten stelaż wsunąć i one się z 3 części składały. A potem jak była przerwa, tośmy obracali te płyty, tam była praca, w ciągu tych 10 minut. Musieliśmy biegiem latać, żeby to wszystko poprzestawiać. A grocie narodzenia Jezusa to robiłam z papieru, pakowego papieru. Wiesz, najpierw pomalowaliśmy na takie tam szaro-czarne, tak jak skały, nie? Potem się gniołto to, a stelaż mi zrobił człowiek z prętów, i to miałam obstawione, szpileczkami poprzipinane z jednej strony od środka. Była grota jak nie wiem! A studnia? Od Heluni pożyczyłam, miała na wierzchu taką imitację studni, oblepiłam papierem, ten malarz mi wymalował (...) Tu grota, a tu owce, barany leżą. To były worki z mąką, a na wierzchu poukładałam te skóry, i nagraliśmy owce i becząły normalnie – wspomina Ratajczak.

Nierzadko też Felicja Ratajczak przynosiła części swojego wyposażenia domowego bądź pożyczała, np. z kościoła wypożyczyła figurę Niefrasobliwego oraz konfesjonat (Ksiądz Tomiak zagrał nawet...księdza); forma grobu została przywieziona z cmentarza, a do jednego z przedstawień łóżka zostały wypożyczone z ośrodka zdrowia. W procesie przygotowania dekoracji pomagał w szczególności Józef Kufel (Sterczyński 2011a: 11).

Próby do każdego z przedstawień trwały dwa miesiące, trzeba pamiętać, że przedstawienia były przeważnie 3- lub 4-aktowe, a przygotowanie się do tak obszernej sztuki dla niezawodowych aktorów było nie lada wyzwaniem. Także dla Felicji Ratajczak zintensyfikowany czas przygotowań wymagał poświęceń i przede wszystkim dobrej organizacji czasu, jak wspomina:

(...) to była adrenalina. To cię tak przez dwa miesiące tam trzymało, a tu w domu musiałaś wszystko zrobić, a nie mogłaś podpaść, a obiad musiał być, a tu trzeba było pojechać załatwić to czy tamto...

Za każdym razem odbywały się cztery do pięciu wystawień danej sztuki. Prezentacje miały miejsce w lokalnym Domu Kultury¹¹ w piątek (do południa i wieczorem), w sobotę wieczorem oraz w niedzielę o 17:00 i 20:00, jak podkreśla Felicja Ratajczak sala zawsze była pełna.

Zakończenie. Dzieło Felicji

Ratajczak dziś

Działalność kulturalna Felicji Ratajczak sytuuje się na pograniczu jej pracy zawodowej i pasji, jest przejawem zainteresowania zarówno kulturą tradycyjną (zespół „Kłosa”), jak i teatralną. Ratajczak nie posiadała wykształcenia kierunkowego ani w dziedzinie muzyki, ani w dziedzinie reżyserii przedstawień teatralnych, w pracy w dużej mierze bazowała na swoim doświadczeniu i wyczuciu. Dzięki zaangażowaniu i pracy przez dziesięciolecia mobilizowała i jednoczyła mieszkańców miasta i gminy Opalenica wokół wspólnych działań kulturalnych wynikających stymulujących lokalność. Obecnie drogę zapoczątkowaną przez Felicję Ratajczak kontynuuje jej córka Renata Knop:

(...) ona ma inny sposób, bo jest wykształcona w tym kierunku. Ja starałam się zawsze tak realistycznie, żeby przybliżyć prostym ludziom, żeby oni to potrafili odczytać. A ona daje więcej do przemyśleń...ona ma szkołę, a ja jestem samouk – zauważa Ratajczak.

Renata Knop, z zawodu nauczycielka, mieszka i pracuje w Opalenicy, początkowo reżyserowała przedstawienia w ramach Dni

11. Wyjątkiem było jedno z przedstawień – „Prześlanie Pani Fatimskiej”, które odbyło się w kościele św. Mateusza.

Kultury Chrześcijańskiej wspólnie z mamą Felicją Ratajczak, obecnie prowadzi indywidualną, szeroko zakrojoną działalność kulturalną i animacyjną; jest autorką projektu „Wspólnie odpalamy wyobraźnię” (cykl warsztatów teatralnych dla nauczycieli miasta i gminy), a także twórczynią spektakli wystawianych w Archidiecezjalnym Seminarium Duchownym – „Misterium Męki Pańskiej” oraz „Opalenickiej Nocy Świętojańskiej”; przygotowuje także spektakl z udziałem dorosłych mieszkańców Opalenicy i ich rodzin w ramach projektu „Opalenica dla Betlejem”.

Teatry amatorskie, mimo że tworzone przez „zwykłych” ludzi, wydają się być ważnym tematem, wartym podjęcia badań. Tego typu działalność intryguje zwłaszcza, że jest zawieszona pomiędzy tym co lokalne i glo-

balne. Dlatego bogate twórcze życie Felicji Ratajczak na polu lokalnej kultury zastępuje na zbadanie i pełniejsze opracowanie, a będące w jej posiadaniu zarejestrowane na kasetach VHS przedstawienia teatralne oraz występy zespołu „Kłósy” na zdigitalizowanie, opisanie i upowszechnienie szerszej publiczności. Nie ulega wątpliwości, że w środowisku lokalnym działaczka ta jest nie tylko rozpoznawalna, ale i ceniona – za swoją działalność artystyczną związaną z propagowaniem wartości i kultury chrześcijańskiej w 2010 roku uhonorowana została przez abp. Stanisława Gądeckiego medalem Optime Merito Archidiecezji Posnaniensis (Za znaczące zasługi dla archidiecezji poznańskiej)¹². Warto wiedzieć o tego typu działalności promować także w ponadlokalnych środowiskach.

BIBLIOGRAFIA

194

Duda Z.

1998 *Krzyże opalenickiej ziemi*, Opalenica: Opalgraf.

1999 *Przydrożne figury i kapliczki na opalenickiej ziemi*, Opalenica: Opalgraf.

Grygier E.

2015 *Wywiad przeprowadzony z Felicją Ratajczak 27 września 2015 roku w Opalenicy*, materiał niepublikowany

Sterczyński R.

2011a *Teatralny świat Felicji Ratajczak*, „Echa Opalenickie” 2(260), s. 10-11.

2011b *Kobieta z charakterem czyli Lidia Wachońska*, „Echa Opalenickie” 3(261), s. 12-13.

2011c *Takie są ludowe pasje Marty i Stanisława Gruszczyńskich*, „Echa Opalenickie” 4(262), s. 12-13.

Sobieska J.

1945 *Protokół z nagrań terenowych*, sygn. P0001AB, materiał niepublikowany; w Zbiorach Fonograficznych IS PAN

ŹRÓDŁA INTERNETOWE:

Medaliści z Opalenicy, „Przewodnik Katolicki”, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2011/Przewodnik-Katolicki-6-2011/Archidiecezja-Poznanska/Medalisci-z-Opalenicy>: 10.09.2017.

12. <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2011/Przewodnik-Katolicki-6-2011/Archidiecezja-Poznanska/Medalisci-z-Opalenic>, wgląd: 10.09.2017.

04



Recenzje

04.1



DE GUSTIBUS [ET COLORIBUS] NON EST DISPUTANDUM?

Recenzja wystawy *Biały? Czarny? Czerwony?*
O symbolice kolorów, Muzeum Etnograficzne im. Marii
Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu,
wrzesień 2016–kwiecień 2017

Recenzja wystawy *Biały? Czarny? Czerwony?* O symbolice kolorów, Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, wrzesień 2016–kwiecień 2017.

Podobno o gustach (i kolorach) się nie dyskutuje, ale wystarczyło zobaczyć wystawę w Muzeum Etnograficznym w Toruniu, by zmienić zdanie.

Od wielu już lat muzea etnograficzne zaczęły przyzwyczajać nas – widzów – do propozycji wystaw, które zaskakują. I to nie tylko atrakcyjnym tytułem, czasem prowokacyjnym lub zagadkowym, ale przede wszystkim

kim intelektualną podróżą w nieznanne, choć często uświadamiane światy. Wielokontekstowość stała się normą etnograficznych – muzealnych przedstawień, tak by ukazać złożoność opisywanych zjawisk, do których widz mógłby się także odnieść poprzez własne doświadczenia i emocje. Takie wystawy proponował wiele lat temu nieodżałowany Piotr Szacki z Warszawskiego Muzeum Etnograficznego. W jego wystawach („Mieć”, „Niezwykłość” i niezrealizowana „Pamięć”) eksponaty - *przedmioty ułomne*, jak je nazywał, układały się jak puzzle w opowieści



o człowieku, obnażały stany emocjonalne, jego doświadczenia, były wiwiskcją życiowego uwikłania w materialny byt, docierały do głębi ludzkiego losu. Coraz częściej kuratorzy wystaw etnograficznych proponują ekspozycje, które poruszają widza, odwołują się do jego skojarzeń, zadając pytania, na które widz sam może poszukiwać odpowiedzi jeszcze długo po opuszczeniu sal muzealnych. Rację miał Jacques Hainard z Muzeum Etnograficznego w Neuchatel, gdy pisał na marginesie swoich wystaw z końca lat 80. XX wieku, że wystawiać to burzyć harmonię, zakłócić komfort intelektualny widza, budzić emocje – chęć dowiedzenia się więcej...

Wystawa o kolorach w Muzeum Etnograficznym w Toruniu wpisuje się właśnie w podobny obraz opowieści otwartych i prowokujących do zastanowienia i refleksji. Jest to fascynująca podróż w głąb symboli, które zdefiniował człowiek w swoich próbach zdefiniowania świata. Nadania mu znaczeń i uporządkowania poprzez to, że widzimy, czujemy i używamy kolorów. Każdy z kolorów jest samoistnym tematem – fascynującym zjawiskiem kulturowym. Zupełnie różną ma dynamika symboliczna bieli i czerni – kulturowej opozycji – ale czy zawsze? A do tego czerwień uwikłana w skojarzenia z życiem, szczęściem i rewolucją. Spośród tysięcy kolorów i odcieni wybrano jedynie trzy, ale tak mocno związane z człowiekiem i jego otoczeniem. To kolory życia i śmierci, sacrum i profanum, ciepła i zimna, światła i ciemności, dobra i zła, uwikłanych swoimi znaczeniami w nieustanny proces wzajemnych relacji. Gdy wchodzimy w głąb ekspozycji, mamy nieustanne wrażenie, że jest to opowieść o skojarzeniach, które znamy doskonale, a jednak nieuświadomianych, gdy zadamy sobie pytania dlaczego? Takie właśnie stawiają autorki spektaklu: Dlaczego zmarłym malowano kiedyś twarze na czerwono? Od kiedy czarny kot przynosi pecha? Skąd wiadomo, że kobieta w czerwonej sukience ma większe powodzenie u mężczyzn od tej w kreacji innego koloru?



Czy „biała broń” jest faktycznie biała? Kim są ci ludzie w purpurze? Dlaczego Kapturek musiał być czerwonym? Kto jeździł czarną Wołgą? Kto nosił sukienkę „małą czarną”? Tych pytań zadano na wystawie wiele, także tych związanych z pojęciami abstrakcyjnymi – dlaczego miłość kojarzy się z czerwienią, grzech z czernią, a niewinność z bielą? Dlaczego pewne pojęcia nasuwają nam na myśl konkretne barwy? Pewnie nigdy nie zastanawialiśmy się, dlaczego mówimy, że wpadliśmy w „czarną rozpacz”, czekamy na „czarną godzinę” pijąc „czerwone wino”, a gdy nieco przedawkujemy, widzimy „białą damę” stąpającą po „czerwonym dywanie!]. Tych skojarzeń autorki wystawy zaproponowały całą gamę, jak przystało na wystawę o kolorach. Wystawę przygotowały trzy kuratorki, z których każda zajęła się swoim kolorem.

Na ekspozycji celowo zrezygnowano z prostego podziału na trzy części odpowiadające poszczególnym barwom. Tak byłoby najprościej, ale dzięki porządkowi tematycznemu uniknięto powtórzeń: o śmierci mówią

się przecież nie tylko w kontekście czerni, ale i bieli i czerwieni, podobnie jest z wieloma zjawiskami w kulturze. Strój panny młodej może być biały, czerwony a nawet czarny – w zależności od czasu i miejsca.

Całość pokazano w układzie 10 tematów: Życie i śmierć, Czystość i brud, Święto, Państwo – władza – dostojność, Walka i pokój, Ogień, Miłość, Płodność – seks – namiętność, Bogactwo, Magia. Sale Muzeum stanowią przestrzeń fascynującej wędrówki po krainie kolorów, które coś konkretnego oznaczają – są symbolami, manifestami – zakodowanymi kulturowymi znakami. Jeżeli znamy do nich klucz, wzrasta poczucie własnej tożsamości – przynależności do jakiejś, czasem nieświadomianej wspólnoty, dla której ma znaczenie nakrycie stołu „białym” obrusem i ubranie „czarnego” garnituru. Wystawa uzmysławia bogactwo kulturowych wartości, którymi się otaczamy, a dzięki otwartym pytaniom długo jeszcze pozostawia widza w świecie poszukiwania innych jeszcze niepokazanych na wystawie relacji. Można je było dopisywać na specjalnej tablicy, wciągając się tym samym w specyficzną interakcję.

Świat muzealnych wystaw to świat przedmiotów. A tych na ekspozycji nie brakuje – z prawdziwymi muzealnymi „raryta-

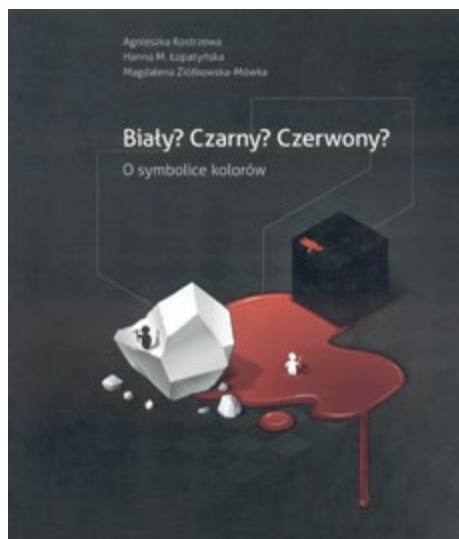
sami” wyciągniętymi z muzealnych magazynów. I tak można stanąć oko w oko z doktorem Dżumą, czarownicą, oficerem SS, Lordem Vaderem lub Zorro w czarnej masce. Specjalnie uszytą przez Annę Moryto rekonstrukcję czarnej żałobnej sukni z krynoliną z czasów powstania styczniowego uzupełnia oryginalna biżuteria żałobna z tamtych lat. Jest także kopia białej sukienki tenisistki z 1912 roku oraz biało-czerwone stroje sportowców, np. oryginalna koszulka Mariusza Czerkowskiego, a miłośników death metalu zainteresuje kolekcja biżuterii należąca do artysty tego nurtu. Pewna część wystawy w dziale *Płodność, namiętność, seks* jest dostępna tylko dla dorosłych, którzy z ciekawością zaglądną za „czerwoną” firankę. Atrakcją wystawy stanowi niewątpliwie możliwość sfotografowania się w czarnej wóldze, która według miejskiej legendy z lat 70. ubiegłego wieku porwała dzieci, aby ich krwią ratować radzieckich dygnitarzy. Ilustracją powiązań kolorów ze zjawiskami jest bogata ikonografia: zbiór portretów z XVIII i XIX wieku, przykłady malarstwa współczesnego i sztuki ludowej, plakaty, fotografie. Uzupełnieniem są nagrania popularnych utworów muzycznych kojarzących się z konkretnymi tematami i archiwalne filmy.





Wystawa imponuje rozmachem misternie poukładanych puzzli, ilością detali i skrajzeń – jest wynikiem ogromu pracy kuratorek i autorów aranżacji. A całość sprawia wrażenie narracji lekkiej i przyjemnej w odbiorze, często z przymrużeniem oka, z żartem i dygresją. Należy do tych muzealnych propozycji, które wciągają w krainę niezwykłości rzeczy prawie oczywistych, a jednak poruszających delikatne struny naszej wrażliwości i wyobraźni.

Z całą stanowczością należy zaliczyć tą wystawę do szczególnej i elitarniej kategorii projektów mądrych, pięknych i na długo zapadających w pamięci. Muzeum Etnograficzne w Toruniu, wrzesień 2016 – kwiecień 2017.



Kurator wystawy: Hanna M. Łopatyńska
Autorki scenariusza: Agnieszka Kostrzewska, Hanna M. Łopatyńska, Magdalena Ziółkowska-Mówka

Oprawa plastyczna: Wojciech Kwi Jaruszewski, współpraca: Barbara Górka

04.2



W POSZUKIWANIU DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

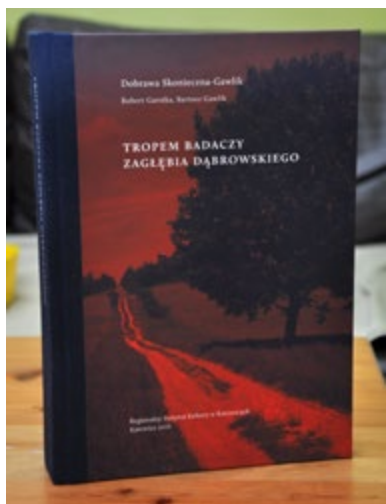
Recenzja książki Dobrawy Skoniecznej-Gawlik, Roberta Garstki, Bartosza Gawlika, *Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego*, Regionalny Instytut Kultury w Katowicach, Katowice: 2016, ss. 397 + CD *Tropem Kolberga. Zagłębie Dąbrowskie*

Recenzja książki Dobrawy Skoniecznej-Gawlik, Roberta Garstki, Bartosza Gawlika, *Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego*, Katowice: Regionalny Instytut Kultury w Katowicach 2016, ss. 397 + CD *Tropem Kolberga. Zagłębie Dąbrowskie*, ISBN: 978-83-945841-0-8.

Dwa wydarzenia stały się inspiracją dla działań podjętych przez zespół badaczy współpracujących z Regionalnym Instytu-

tem Kultury w Katowicach. Pierwsze to konsekwentna realizacja programu badawczego Oskara Kolberga, którą w czyn wcielały pokolenia badaczy. Ich uhonorowaniem były obchodzone w roku 2014 uroczyste dwusetnej rocznicy urodzin tego niestrudzonego badacza oraz ogłoszenie przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego specjalnego programu „Kolberg 2014 – Promesa”, w ramach którego autorzy książki przeprowadzili szereg badań, dokumentując przede wszystkim żywą kulturę zagłębiowską. Drugim jest przyjęcie przez Polskę w 2011 roku Konwencji UNESCO z 2003 roku w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, a realizacją jej postulatów w zakresie inwentaryzacji zjawisk ważnych dla społeczności lokalnych jest przede wszystkim zasadnicza część książki, za którą uznaje jej rozdział piąty. Z Kolbergiem jako patronem oraz z jego determinacją udało się trójce autorów przygotować bardzo ważną monografię regionalną, która w znakomity sposób uzupełnia i kontynuuje badania nad stanem zachowania dziedzictwa kulturowego Zagłębia Dąbrowskiego.

Materialne i niematerialne, codzienne i odświętne, dawne i współczesne, ko-



Okładka książki, fot. B. Gawlik



Świętowanie doroczne na obszarze Zagłębia Dąbrowskiego, fot. B. Gawlik

lektywne i jednostkowe, oryginalne i powszechne, a wszystko „zagłębiowskie”. Określenia te od czasów XIX-wiecznych badań Kolbergowskich wyznaczają pole badawcze dla etnografów i antropologów kultury, którzy uzbrojeni w niezbędne elementy współczesnego badacza – kamery, dyktafony i aparaty cyfrowe – przez kilka lat niestrudzenie rozmawiali z mieszkańcami Zagłębia, podpatrywali i dokumentowali ich działania. Na prawie czterystu stronach autorzy szczegółowo opisali to, czym Zagłębianki i Zagłębiacy żyją na co dzień i od święta. Jest to przede wszystkim przewodnik po tym, co było i co nadal jest ważne dla mieszkańców regionu zagłębiowskiego. Sposób realizacji badań, a nade wszystko skupienie się na tym, co aktualnie jest istotne dla mieszkańców Zagłębia, wpisuje się w definicję „żywej kultury”, którą tak definiuje Barbara Fatyga:

Żywa kultura jest wielowymiarowym środowiskiem obejmującym życie jednostek i grup społecznych oraz funkcjonowanie instytucji społecznych, w którym zachodzą dynamiczne procesy i rozwijają się praktyki kulturowe o zróżnicowanych charakterystykach aksjologicznych (2014: 414).

Recenzowana książka – pięknie wydana – to praca obszerna nie tylko pod względem objętości i ilości zaprezentowanego materiału badawczego, ale przede wszyst-

kim poruszonych w niej zostało wiele tematów (w większości wnikliwie i ciekawie opisanych). Składa się z sześciu rozdziałów o bardzo zróżnicowanej objętości. Książkę otwiera krótki tekst pt. „Tak to się zaczęło” autorstwa koordynatora projektu. Aleksander Lysko opisuje, jakie instytucje brały udział w realizowaniu projektu, a także jak w praktyce wyglądała ta międzyinstytucjonalna współpraca. Zwraca uwagę na fakt, iż jest to pierwsze współczesne wydawnictwo o charakterze monografii regionalnej, które jednocześnie jest odpowiedzią na głosy samego środowiska – przekonanego, że „istnieje rzeczywista i pilna potrzeba pochylecia się nad dziedzictwem kulturowym tego regionu” (2016: 14). Następnie głos zabierają sami badacze i w części zatytułowanej „Co, jak i gdzie? – spojrzenie badacza” opisują motywacje, które przyświecały im w momencie podejmowania decyzji o rozpoczęciu realizacji projektów badawczych, których efektem jest niniejsza książka. Czytelnikom nie znającym skomplikowanych losów Zagłębia Dąbrowskiego – znajdującego się w zachodniej części Małopolski na styku z Górnym Śląskiem – autorzy przybliżają jego historię w kolejnej części „Zagłębianie tajemnic Zagłębia Dąbrowskiego”. To nie tylko rys historyczno-geograficzny, ale też opis stanu dotychczasowych badań nad tym obszarem, którym interesował się także Oskar Kolberg, opisując przejawy kultury mieszkańców Czeladzi i Będzina. Wspomniani są i inni badacze Zagłębia – Władysław Siarkowski, Michał Federowski, Stanisław B. Ciszewski, Józef S. Ziemia, Józef Wiślicki oraz odgrywający ważną rolę w dokumentowaniu folkloru zagłębiowskiego nauczyciele – Zofia Bukowiecka, Marian Kantor-Mirski i Anatol Zieliński. W latach 1950–1955 na tym obszarze realizowana była też Akcja Zbierania Folkloru Muzycznego, a pieśni zagłębiowskie gromadzili Adolf Dygacz i Jadwiga Bobrowska. Współczesnymi badaczami byli m.in. Marek Piotrowski (badania etnomuzykologiczne), Dionizjusz Czubala (badania dotyczące

poezji ludowej), Agnieszka Przybyła-Dumin (bajka ludowa i proza folklorystyczna) oraz Barbara Bazielić (strój ludowy). Miało zatem Zagłębie zawsze swoich badaczy, dzięki którym badania przeprowadzone przez Autorów recenzowanej książki zostały w pewien sposób przypomniane. Nie bez powodów zapewne wybrali oni za swego patrona Oskara Kolberga, by w roku 2014, kiedy to obchodzona była rocznica dwusetnych urodzin tego wybitnego badacza i dokumentalisty, wyruszyć ponownie w teren śladami swoich poprzedników i po raz kolejny zadać sobie pytanie: „Czym dla mieszkańców jest Zagłębie Dąbrowskie i jaka jest jego współczesna kultura?”

Podjmując się tego trudnego i ambitnego zadania napisania monografii regionalnej, spełnili postulat Józefa Burszty, który w 1963 roku wskazywał na dwa możliwe podejścia do próby opisanego zjawiska kulturowych:

Powstają stąd (...) dwa rodzaje monografii: 1) taki, którego treść stanowi kultura ludowa regionalnej grupy etnograficznej (czy etnicznej); 2) taki rodzaj, który zawiera mniej lub więcej systematyczny opis kultury ludowej danego terenu (regionu) (Burszta 1963: 609).

Autorom udało się spełnić obydwa te postulaty, czego świadectwem są trzy kolejne rozdziały będące prezentacją materiału terenowego. Pierwszy z nich „Materialne ślady naszych przodków czyli tradycyjna architektura Zagłębia Dąbrowskiego” (liczący 27 stron) zarysowuje historyczny kontekst kształtowania się tradycyjnej architektury oraz omawia to, co współcześnie jeszcze zachowało się w krajobrazie. Archiwalne fotografie zestawiane są ze współczesnymi, co pozwala czytelnikom na zaobserwowanie zmian zachodzących w krajobrazie wiejskim i miejskim. Opisany został też jeden ze sposobów ochrony tradycyjnego budownictwa, jakim jest tworzenie ekspozycji na wolnym

powietrzu. Kilka obiektów z badanego terenu znajduje się w zbiorach Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny” w Chorzowie. Rozdział kolejny „Wybrane aspekty tradycyjnej kultury ludowej” (liczący 19 stron) omawia proces formowania się kultury regionu pod wpływem licznych migracji i kontaktów międzykulturowych zachodzących pomiędzy ludnością z terenu Śląska i Małopolski. Autorzy poświęcają kilka akapitów na wyjaśnienie zagadnień językowych, później skupiając się na folklorze ustnym oraz muzycznym i tanecznym. Z tą częścią kultury regionalnej związana była tradycja noszenia strojów zagłębiowskim, z opisem których zapoznać się można na kolejnych stronach.

Omówione dwa pierwsze rozdziały nie stanowią jednak „serca książki”, gdyż tym niewątpliwie jest liczący aż 288 stron rozdział piąty „Święto, czas, przestrzeń czyli obrzędy oraz zwyczaje stare i nowe”. W kilku podrozdziałach opisane zostały święta cyklu dorocznego i rodzinnego, z zarysowanym kontekstem historycznym, z licznymi odniesieniami do literatury, ale przede wszystkim na podstawie zrealizowanych badań. Ostatnia część tego rozdziału dotyczy opisu trzech tzw. „nowych tradycji”, czyli takich świąt, jak Halloween, Walentynki i dzień Św. Patryka. Zwrócenie uwagi na to, co od kilku lat wpisało się na stałe w kalendarze doroczne nie tylko mieszkańców Zagłębia Dąbrowskiego, czyni z recenzowanej książki pracę otwartą i żywą, uwzględniającą nie tylko elementy z kanonu etnograficznego, ale i dającą możliwość wybrzmienia temu, co nowe i co dopiero zagrzewa miejsce w kalendarzu świąt dorocznych. Jest to także odpowiedź na postulat Józefa Burszty (sprzed ponad 50 lat!) dotyczący zasady integralności, którą powinny uwzględniać monografie regionalne:

Dla współczesnej etnograficznej monografii regionalnej nie jest istotne ani ścisłe, linearne wyznaczenie granic regionu, ani konieczność wzięcia pod badania całego, wyznaczonego w jakiś

sposób regionu, ani też wymóg przebadania wszystkich dziedzin kultury według jej tradycyjnego podziału. Monografie regionalne mogą być różne (...) Chodzi o to, aby badaniem kierowała zasada integralności. Zasada ta wymaga, aby poszczególne fakty i zjawiska traktować nie w oderwaniu od siebie i od ich całego otoczenia, ale w ścisłym ich strukturalnym i funkcjonalnym związku; odpowiadać więc na pytania nie tylko: „co” i „gdzie”, ale też i: „jak” i „dlaczego”? Szukać więc wyjaśnienia faktów nie w nich samych, ale w innych, z nimi (Burszta 1963: 612).



Dobrowa Skonieczna-Gawlik w terenie, fot. B. Gawlik

Recenzowana praca jest bardzo obszerna, bogato ilustrowana pięknymi zdjęciami wykonanymi podczas badań, zawiera też materiał archiwalny. Do książki dołączona jest płyta CD zawierająca materiały zarejestrowane i zebrane podczas realizacji projektu „Tropem Kolberga. Zagłębie Dąbrowskie” (www.tropemkolberga.pl). Na stronie internetowej zawarty zostało wiele ważnych informacji, które mogą służyć przede wszystkim nauczycielom i animatorom realizującym idee edukacji regionalnej. Co ważne – jest na niej dostępna recenzowana książka do pobrania. Współczesne działania z zakresu dokumentowania dziedzictwa kulturowego składają się z wielu płaszczyzn – badawczej i upowszechniającej, kiedy to

efekty badań terenowych powracają „w teren” i w wielu przypadkach zaczynają funkcjonować na nowo. Zatem animacja środowisk lokalnych odbywa się niejako w oparciu o materiał i informacje, które dzięki badaczom z terenu zostały „pobrane”, wracając do niego po uporządkowaniu, opisanu i analizie.

Jest jeszcze jeden istotny walor publikacji, którą traktować można jako swego rodzaju katalog unikalnych zjawisk z zakresu niematerialnego dziedzictwa kulturowego, które warto aby znalazły się na Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Prowadzona od 2014 roku przez Narodowy Instytut Dziedzictwa lista ma charakter informacyjny, promocyjny i edukacyjny, a jej celem jest prowadzenie bieżącej inwentaryzacji tych zjawisk, które są ważne dla społeczności lokalnych i stanowią o ich tożsamości społecznej i kulturowej. Opisane wnikliwie zjawiska w rozdziale piątym „Święto, czas, przestrzeń czyli obrzędy oraz zwyczaje i nowy” to swego rodzaju zagłębiowska lista niematerialnego dziedzictwa. To gotowy materiał poparty badaniami terenowymi, na którym mogą opierać się społeczności lokalne z terenu Zagłębia Dąbrowskiego, by nadal promować wiedzę o swoim regionie i jego dziedzictwie. Natomiast praca nad publikacją jest przykładem tzw. „dobrej praktyki”, w ramach której wiele instytucji z terenu Zagłębia Dąbrowskiego potrafiło ze sobą współpracować i działać na rzecz udokumentowania współczesnego stanu elementów dziedzictwa kulturowego.



Robert Garstka podczas badań terenowych, fot. B. Gawlik

BIBLIOGRAFIA

- Burszta J.**
1963 *Region i regionalne monografie etnograficzne*, „Lud” 51:2, s. 600-613.
- Lysko A.**
2016 *Tak to się zaczęło...*, w: D. Skonieczna-Gawlik, R. Garstka, B. Gawlik, *Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego*, Katowice: Regionalny Instytut Kultury, s. 13-17.
- Fatyga B.**
2014 *Nieład pojęciowy a program wspierania kultury ludowej MKiDN*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie - praktyki - polityki*, Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, s. 407-433.



Dokumentacja terenowa, fot. B. Gawlik

04.3

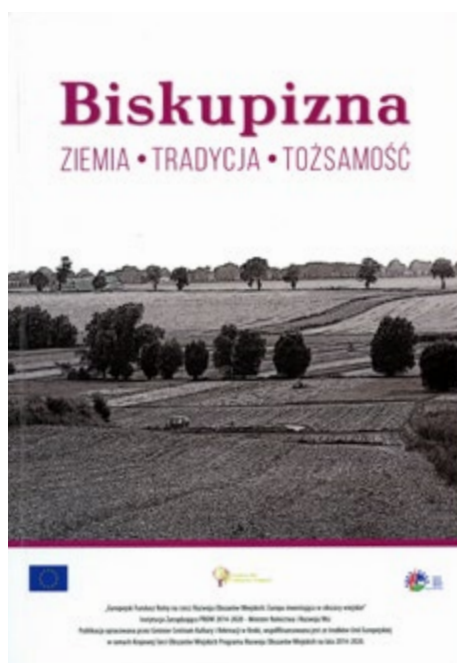
SPICHLERZ NAD PRZEPAŚCIĄ

Recenzja książki Anny Weroniki Brzezińskiej i Marty Machowskiej (red.), *Biskupizna. Ziemia – Tradycja – Tożsamość*, Gminne Centrum Kultury i Rekreacji Im. Jana z Domachowa Bzdęgi, Krobia: 2016, ss. 195

Recenzja książki Anny Weroniki Brzezińskiej i Marty Machowskiej (red.), *Biskupizna. Ziemia – Tradycja – Tożsamość*, Krobia: Gminne Centrum Kultury i Rekreacji Im. Jana z Domachowa Bzdęgi 2016, ss. 195, ISBN: 978-83-940159-2-3.

Zważywszy na postać profesora Józefa Burszty, który swą pracę naukową dedykował badaniu procesów społecznych dotyczących przemian życia wsi, współcześnie przedstawiciele poznańskiego ośrodka etnologicznego, jako jego spadkobiercy, dysponują rozbudowanymi narzędziami służącymi badaniu podobnej tematyki. Świadczą o tym liczne badania zespołowe prowadzone w ostatnich latach, których pomysłodawczynią i organizatorką jest Anna Weronika Brzezińska. Dotychczas poznańscy etnologowie prowadzili badania poświęcone kulturze regionalnej, rękodzielnictwu czy niematerialnemu dziedzictwu kulturowemu na terenie Żuław, Podlasia, Lubelszczyzny, Małopolski, okolic Radomia, a wreszcie Wielkopolski. Z badaniem ostatniego ze wspomnianych obszarów wiąże się nie tylko bezpośrednia bliskość geograficzna, a zatem dostępność terenu, ile wręcz bogactwo materiału dokumentacyjnego gromadzonego przez poznańskich etnografów. Od lat 50. XX wieku prowadzili oni bowiem intensywne i systematyczne badania regio-

nu, których wyniki utrwalono w postaci licznych zapisków, fotografii i filmów. Ich uporządkowanie i digitalizacja w ramach projektu mającego na celu utworzenie Cyfrowego Archiwum im. Józefa Burszty (por.: Brzezińska, Stanisław, red., 2014; Smykowski 2015) nie tylko przywróciła wspomniane materiały szerszej publiczności, lecz także przyczyniła się do przeprowadzenia badań ponow-



nych – praktykowanych w antropologii okazjonalnie (por.: Brocki 2012; Freeman 1983; Trzeczysińska 2012; Wieruszewska-Adamczyk 1978, 1980).

W przypadku Biskupizny, bo w świetlne dokumenty, to ona okazała się najbardziej interesująca – zaważyły kwestie wizerunkowe. Pomysłodawczyni okolicznościowej wystawy poświęconej profesorowi Burszcie wybrały bowiem, jako reprezentacyjną dla całego projektu, fotografię „Pięknej Pani” – panny młodej w stroju tradycyjnym, wykonaną w 1969 roku przy okazji kręcenia filmu dokumentalnego *Wesele biskupińskie*. Podczas poprzedzających organizację wystawy przygotowań Anna Weronika Brzezińska udała się na Biskupiznę w poszukiwaniu sfotografowanej, którą okazała się Maria Kaczmarek. Ów rekonesans stał się źródłem pomysłu, by na tym terenie, przy współpracy lokalnych władz i środowisk kulturalnych, przeprowadzić szeroko zakrojone badania etnograficzne wpisujące się w schemat badań ponownych. Realizacja tego zamiaru doszła do skutku w lipcu 2016 roku przy czynnym udziale poznańskich studentów. Recenzowana książka, pod redakcją Anny Weroniki Brzezińskiej i Marty Machowskiej, stanowi podsumowanie tychże poszukiwań naukowych.

Na wskazany tom składa się siedem artykułów poprzedzonych wstępem. Kierując się poruszaną tematyką, teksty pogrupowano w czterech blokach liczących (z wyjątkiem ostatniego) po dwa artykuły. Pierwszą część poświęcono sposobom rozumienia, konstruowania, praktykowania i przeżywania lokalności, co wyraża się nie tylko w światopoglądzie i postawach Biskupian, ale też w podejmowanych przez nich inicjatywach. Kolejna część ogniskuje się wokół relacji zachodzących między sposobami i strategiami kształtowania tożsamości grupowej w odniesieniu do zastanego krajobrazu kulturowego i jego przemian. Można ją sytuować w obrębie geografii humanistycznej i antropologii zorientowanej na badanie zależności między środowiskiem na-

turalnym a charakterem kultury społeczności żyjącej na danym obszarze. W części trzeciej, na przykładzie studiów przypadku, podjęte zostają wątki przemian zachodzących w obrębie tworów kultury tradycyjnej. Dzieje się tak na skutek uprzemysłowienia i postępującej globalizacji, które odciskają piętno na życiu wszytstkich. Tom zamyka część poświęcona polityce zarządzania kulturą lokalną.

Otwierający tom artykuł Brzezińskiej i Machowskiej stanowi systematyczną rekapitulację badań Biskupizny od czasów przedetnograficznych po współczesność. Tekst ten tłumaczy także powody, założenia i cele, jakie przyświecały przeprowadzeniu badań w 2016 roku. Zamieszczona tam literatura i wskazania zasobów archiwalnych, dla zainteresowanych Biskupizną, mogą stanowić odpowiedź do samodzielnych poszukiwań źródeł i materiałów.

Otwierający pierwszą część artykuł Machowskiej został poświęcony pamięci społecznej. Autorka zastanawia się nad kierunkiem procesu nabywania i kształtowania tożsamości przez Biskupian, w którym istotną rolę odgrywa pamięć zbiorowa uwzględniająca dwa plany wydarzeń – powszechny i lokalny. Machowska zwraca uwagę, że drugi plan jest szczególnie istotny w przypadku ludności napływowej i możliwości jej identyfikacji ze społecznością. Warto podkreślenia, że zauważa ona zależność między uwłaszczeniem chłopów a stanowieniem kultury ludowej. Niemniej w przypadku praktyk endogamicznych, szczególnie interesujących pod względem kształtowania ekonomicznych i społecznych mechanizmów transmisji kulturowej, Machowska – co szczególnie rozczarowuje – rezygnuje z pogłębienia analizy tego wątku. Artykuł Joanny Urbańskiej poświęcony został wymiarom, za pomocą których jest (re)definiowana wspólnota lokalna Biskupian. Zwraca ona uwagę, że kluczowe w tym względzie są trzy aspekty. Są to kolejno: miejsce (przestrzeń), inicjatywy podejmowane przez mieszkańców oraz oddolne formy praktyk

religijnych stanowiące międzypokoleniowy pomost. Urbańska dokonuje jeszcze jednego, nie mniej istotnego rozróżnienia, dostrzega bowiem różnicę w definiowaniu lokalności na terenach wiejskich i miejskich, co w przypadku Biskupizny jest szczególnie ważne za sprawą przestrzennej niejednorodności regionu, gdzie spory ośrodek miejski sąsiaduje z wsiami.

Tekst Katarzyny Andrzejkiewicz rozpoczyna drugą część monografii. Autorka ta stara się przedstawić czynniki samoidentyfikacji mieszkańców regionu wpływające na kształtowanie ich tożsamości. Jako elementy powtarzające się w autodefinicjach mieszkańców wskazuje: strój, miejsca istotne z punktu widzenia historii społeczności, gwara, muzykę (folklor), a także czynne kulturowanie tradycyjnej obrzędowości. Są to w zasadzie elementy dobrze znane i chętnie wykorzystywane przy wyznaczaniu zasięgu grup etnograficznych lub regionów. Mimo to Andrzejkiewicz udało się znaleźć jeszcze jeden, nie mniej charakterystyczny element. Jest nim kwestia obrotu ziemią, to znaczy niechęć jej zbywania na rzecz kupców spoza społeczności czy osób niezwiązanych z regionem. Pisany z nieco innej perspektywy artykuł Huberta Tubackiego okazuje się najciekawszą pracą w całym tomie. Autor ten z niezwykłą rzetelnością i znawstwem podjął się opisu i analizy zmian gospodarki, krajobrazu i ekosystemu związanych z planowanym powstaniem kopalni węgla brunatnego na terenach sąsiadujących z Biskupizną. Zwraca uwagę nie tylko na powikłania ekonomiczne i ich reperkusje społeczne, mogące dotknąć lokalną społeczność, lecz również pokazuje konflikt interesów między kopalnią a koncernami produkcyjnymi, takimi jak Pudliszki czy Heinz. Dla producentów żywności przemysł kopalniany ma wpływ nie tylko na jakość produktów rolnych, ale też stanowi nadszarpnięcie „wizerunku ekologicznego”, a zatem jest niekorzystny dla budowania marki.

Dwa artykuły poświęcone przemianom kultury tradycyjnej przygotowały Eweli-

na Panek oraz Karolina Dziubata. Panek przygląda się obrzędowości dorocznej jako wskaźnikowi zmian społecznych zachodzących na wsi wraz z postępującym rozwojem technik i mechanizacją rolnictwa. Dziubata zaś zajmuje się nie tylko przemianami stroju i społecznym odbiorem tego procesu, ile bardziej interesują ją taktyki używania stroju i przetwarzania go w ramach gry rynkowej w globalizującym się świecie. Kwestią zasadniczą, pozwalającą na dostrzeżenie sposobów konstruowania tożsamości grupowej, okazuje się zatem to, co dopuszczalne i zabronione w przerabianiu stroju zgodnie ze współczesnymi trendami mody i etnodizajnu. Zamykający tom artykuł w części czwartej przygotowała Brzezińska. Zajmuje się w nim badaniem refleksji nad kulturą regionalną współczesnej Biskupizny z poziomu zarządzania dziedzictwem przez lokalne władze i przedstawicieli oddolnych inicjatyw. Szczególnie interesuje ją to, jak instytucje – poszczególne urzędy i agendy organów samorządowych, kościoły, stowarzyszenia – wykorzystują kulturę regionalną. Ma to bowiem wpływ tak na redefiniowanie społecznie istotnych znaczeń, jak i na proces utowarowienia i merkantylizacji kultury regionalnej.

Książka, jak to się zdarza monografiom zbiorowym, jest zróżnicowana pod względem sprawności językowej i warsztatu naukowego poszczególnych autorów. Toteż zdarzają się teksty jakościowo odbiegające od siebie. Nie jest to jednak aspekt aż tak ważny, a dużo dotkliwsze są zgoła inne mankamenty. Bowiem zaskakujący jest brak materiałów wizualnych. W pracy zamieszczono tylko jedną mapę (przy artykule Machowskiej) ilustrującą różnice zasięgu społecznie konstruowanych i rozpoznawanych granic Biskupizny. Warto pomyśleć, jak bardzo pomocne byłyby ilustracje etnodizajnu opisywanego w tekście Dziubatej albo mapy porównawcze Biskupizny, projektowanej kopalni odkrywkowej w Oczkowicach czy wreszcie rejonu Bełchatowa – mogłyby one uoocznic skalę i rozmiar problemu wynika-

jącego z inwestycji. Zaanonsowana tematyka, jeśli tylko szerzej spojrzeć na teksty pomieszczone w tomie, wpisuje się w problematykę przemian gospodarczych i ich wpływu na środowisko naturalne, a także wspólnoty lokalne. Dzięki rzetelnej, acz czasochłonnej analizie zgromadzonych materiałów moglibyśmy zyskać równie interesujące studium, jak te prace Tomasza Rakowskiego (2009, red. 2013) czy Amandy Krzyworzeki (2015), które zostały poświęcone wykluczeniu, polskiej wsi i rolnictwu. Równie inspirujące są ustalenia Agaty Stanisiz i Waldemara Kuligowskiego (2017, red. 2016) dotyczące wpływu inwestycji infrastrukturalnych na funkcjonowanie małych społeczności, w których jakość warunków życia, co paradoksalne, ulega pogorszeniu. Gdyby spojrzeć na uzyskany materiał z podobnej perspektywy, i świadomie wykorzystać ów potencjał, książka pod redakcją Brzezińskiej i Machowskiej miałaby szansę stać się istotnym, dobrze ugruntowanym w empirii i liczącym się głosem w debatach nad gospodarką neoliberalną – tym bardziej że tematyka ta w literaturze antropologicznej jest często poruszana w sposób tendencyjny i przy wykorzystaniu oczywistych przykładów. Rzadkie są za to studia wywiedzione z badań otoczenia niematerialnego dziedzictwa kulturowego uwzględniające przy tym kompleksowość splotów ekonomicznych, społecznych i kulturowych, które tak znakomicie ujawniły się na obszarze Biskupizny.

W końcu mieszkańcy zachodnio-południowej Wielkopolski nie różnią się aż tak bardzo od Indian z rezerwatu Standing Rock w Dakocie Północnej, protestujących przeciwko działalności koncernów naftowych budujących na ich terenie Dakota Acces Pipeline. Inicjatywy takie jak Kraina Orła Białego czy spółdzielnia Lawendowa manufaktura, jeśli zdjąć z nich kategorię „tradycji”, to kolejne, nie mniej ważne, elementy układanki globalnego procesu przepływu sił produkcyjnych, konsumpcji i interesów. Przy pewnej dozie fantazji i przesunięciu punktów ciężkości mogła powstać wspiana monografia opisująca pułapki dogmatu o rozwoju wolnorynkowym, który odbywa się często bez poszanowania interesu publicznego i wartości wspólnie podzielanych przez daną społeczność. Szansa ta, co stwierdzam z przykrością, została niestety zaprzepaszczona.

To, co interesujące dla antropologa, wcale nie musi być jednak zajmujące dla przeciętnego czytelnika. Świadomość tego faktu gasi rozczarowanie, bo oto tom od początku został pomyślany jako forma popularyzatorska, zatem oczekiwania co do poziomu akademickiego publikacji winny zostać powściągnięte. Pracę należy raczej traktować jako wstępne studium dopiero zarysowujące wybrane wątki, które – miejmy nadzieję – zostaną jeszcze podjęte. Jako pozycja popularnonaukowa monografia pod redakcją Brzezińskiej i Machowskiej powinna się świetnie sprawdzać.

BIBLIOGRAFIA

Brocki M.

2012 *Badania ponowne w Wisłoku Wielkim – założenia projektu i wstępne wyniki*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2(17), s. 43–54.

Brzezińska A. W., Stanisiz A. (red.)

2014 *Etnografowie w terenie*, Poznań: Fundacja Laboratorium Inicjatyw Międzykulturowych KEJ.

Freeman D.

1983 *Margaret Mead and Samoa. The making and unmaking of an anthropological myth*, Cambridge: Harvard University Press.

Krzyworzeka A.

2015 *Rolnicze strategie pracy i przetrwania. Studium antropologii ekonomicznej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Kuligowski W., Stanisław A. (red.)

2016 *Cultures of Motorway. Localities through Mobility as an Anthropological Issue*, Wielichowo: TIPI.

Kuligowski W., Stanisław A.

2017 *Ruchome modernizacje. Między Autostradą Wolności a „starą dwójką”*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

Rakowski T.

2009 *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

Rakowski T. (red.)

2013 *Etnografia/animacja/sztuka. Nierozpoznane obszary rozwoju kulturalnego*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

Smykowski M.

2015 *Lokalne mikroświaty. Digitalizacja wizualnych danych etnograficznych w ramach Cyfrowego Archiwum im. Józefa Burszty*, „Twórczość Ludowa” 1/2(78), s. 38–40.

Trzeszczyńska P.

2012 *Miejsce bez pamięci. O niemocy przeszłości w świetle badań Chrisa Hanna i badań ponownych*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2(17), s. 55–80.

Wieruszewska-Adamczyk M.

1978 *Przemiany społeczności wiejskiej. Zaborów po 35 latach*, Warszawa: Polska Akademia Nauk, Instytut Wsi i Rolnictwa.

1980 *Spółeczność wiejska Zaborowa w procesie przemian*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

04.4

PISZĄC DLA POTOMNYCH

Recenzja książki Apolonii Olejniczak, *Gdzieś tam na Biskupiźnie*, Fundacja „Sąsiedzi Sąsiadom” w Krobi, Krobia: 2010, ss. 214

Recenzja książki Apolonii Olejniczak, *Gdzieś tam na Biskupiźnie*, Krobia: Fundacja „Sąsiedzi Sąsiadom” w Krobi 2010, ss. 214, ISBN: 978-83-925017-2-5.

W 2010 roku ukazała się książka Apolonii Olejniczak *Gdzieś tam na Biskupiźnie*. Biskupiżna to mikroregion folklorystyczny w południowej Wielkopolsce. Składa się na niego miasto Krobia oraz dwanaście otaczających ją wsi (Bzdęga 1936: 7). Omawiana książka jest zbiorem wspomnień mieszkanki Starej Krobi – jednej z biskupiańskich wsi – dotyczących życia na Biskupiźnie od dwudziestolecia międzywojennego po czasy współczesne.

Wydawcą pamiętnika jest Fundacja „Sąsiedzi Sąsiadom” w Krobi. Jej druk był możliwy dzięki wsparciu wielu instytucji oraz osób prywatnych, w tym rodziny autorki, burmistrza Krobi oraz Spółdzielni Mleczarskiej w Gostyniu (Olejniczak 2010: 10). Zaangażowanie wielu podmiotów w wydanie książki oddaje w znacznej mierze jej charakter oraz funkcję, jaką pełni dla lokalnej społeczności: nie jest to książka wyłącznie o autorce i jej życiu, lecz także portret zbiorowy społeczności lokalnej, obraz pewnej żytej grupy ludzi, którzy żyli na danym terenie w różnych warunkach polityczno-ekonomicznych.



Książka została wydana w twardej oprawie. Na okładce znalazło się najbliższe autorce miejsce w Starej Krobi – jej własny dom, w którym się urodziła i wychowała i który przetrwał do początku lat 70. XX wieku. Na rycinie przed domem widnieje Figura Serca Jezusowego, ufundowana przez ro-

1. Marta Machowska jest stypendystką Fundacji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na rok akademicki 2017/2018.

dziców autorki, a odbudowana przez nią i jej męża w 2003 roku. Nad ryciną, pod portretami i tytułem, umieszczona została flaga polski, przecinająca okładkę jak przecinająca Polskę rzeka Wisła. Pod tym wszystkim, w formie znaku wodnego, widoczna jest koniczynka – symbol Polskiego Stronnictwa Ludowego. Umieszczone na okładce elementy nie znalazły się tam przypadkowo, lecz każdy z nich znajduje swoje miejsce na stronnicach książki.

Autorka wspomnień Apolonia Olejniczak urodziła się 2 lutego 1927 roku jako piąte dziecko Franciszka i Joanny Biernatów. Jej rodzina od pokoleń związana była z Biskupizną i jej najbliższymi okolicami. Rodzina Biernatów należy do najstarszych rodzin w Starej Krobi. Ich obecność w tej wsi można źródłowo poświadczyć już od wieku XIV (Olejniczak 2010: 24). Franciszek Biernat, ojciec Apolonii, powstaniec wielkopolski, zakupił gospodarstwo rolne, tzw. resztówkę po byłym majątku ziemskim w Starej Krobi wraz z dworkiem, gdzie urodziła się i wychowała autorka².

Apolonia miała cztery starsze siostry oraz młodszego brata. Uczęszczała do jednoklasowej, czterooddziałowej szkoły podstawowej w Starej Krobi. W czasie drugiej wojny światowej rodzina Biernatów została wysiedlona. Na początku stacjonowali w klasztorze na Świętej Górze, następnie zostali przewiezieni do Tarnowa. W Tarnowie autorka ukończyła szkołę podstawową oraz dwuklasową szkołę handlową. Po jej ukończeniu otrzymała nakaz pracy i została skierowana do kopania rowów przeciwpancernych dookoła Tarnowa.

W 1945 roku wraz z rodziną wróciła do Starej Krobi. Jako że biegle posługiwała się

stenografią i potrafiła pisać na maszynie, rozpoczęła pracę w Urzędzie Miasta w Krobi. Tam poznała swojego przyszłego męża Jana Olejniczaka, prezesa Zarządu Powiatowego Polskiego Stronnictwa Ludowego oraz działacza społecznego³. Ich ślub odbył się 27 października 1947 roku w Domachowie. Po ślubie przejęli gospodarstwo Biernatów w Starej Krobi. Doczekali się ośmiorga dzieci.

W okresie powojennym małżeństwo Olejniczaków wykazywało duże zaangażowanie w działalność społeczną. Autorka była między innymi przewodniczącą Komisji Pracy Wśród Kobiet w Radzie Spółdzielni Mleczarskiej w Gostyniu, została również powołana do Rady Wojewódzkiej Związku, a później Centralnego Związku Spółdzielni Mleczarskich w Warszawie. Należała do Koła Gospodyń Wiejskich w Starej Krobi, Polskiego Stronnictwa Ludowego, następnie Zjednoczonego Stronnictwa Ludowego. Podczas pełnienia wszystkich tych funkcji małżeństwo Olejniczaków znajdowało się pod ciągłą kontrolą Urzędu Bezpieczeństwa. Apolonia Olejniczak została uhonorowana Srebrnym i Złotym Krzyżem Zasługi oraz Orderem Serca Matkom Wsi. W 1977 roku na Centralnych Dożynkach w Lesznie pełniła funkcję starościny.

W 2007 roku Apolonia i Jan Olejniczakowie świętowali sześćdziesięciolecie pożycia małżeńskiego. Zmarła w 2015 roku, pięć lat po wydaniu drukiem swoich wspomnień⁴.

Książka *Gdzieś tam na Biskupiznie* jest pamiętnikiem, wpisującym się w nurt pamiętnikarstwa ludowego (Brencz 2010: 3). Warto zauważyć, że książka bardzo dobrze uzupełnia serię wielkopolskich pamiętników chłopskich: Tomasza Skorupki, *Kto przy*

2. W latach 70. XX w. znajdujący się w złym stanie technicznym dworek został wyburzony, a na jego miejscu wybudowano nowy dom jednopiętrowy (Olejniczak 2010: 143-144).
3. Jan Olejniczak doczekał się kilku biogramów, dlatego jego osoba nie będzie tutaj szerzej opisywana. Zainteresowanych odsyłam do książki Apolonii Olejniczak oraz biogramu zamieszczonego na stronie Internetowych Kronik Wsi – Kroniki Wsi Stara Krobia: http://www.starakrobia.powiatgostyn.pl/Pan_Jan_Olejniczak,1837.html: 04.09.2017.
4. Informacje pochodzą z książki Apolonii Olejniczak, *Gdzieś tam na Biskupiznie* oraz z rozmowy przeprowadzonej z jej córką i zięciem w Starej Krobi 25.08.2016. Pełniejszy biogram autorki został opublikowany w „Przeglądzie Wielkopolskim” (Machowska 2017).

Obrze, temu dobrze (Skorupka 1967) obejmujące lata 1862–1935 oraz Wawrzyńca Skorupki *Moje morgi i katorgi* (Skorupka 1970), w którym opisane zostały lata 1914–1967. Wspomnienia Apolonii Olejniczak obejmują okres od lat 30. XX wieku – czyli od jej pierwszych wspomnień – do 2007 roku i sześćdziesięciolecia pożycia małżeńskiego autorki i jej męża. Wspomnienia Olejniczak uzupełnione zostały informacjami pochodzącymi z książek historycznych⁵. Korzystała również z dostępnych źródeł, przede wszystkim dokumentów rodzinnych, oraz ze wspomnień jej sąsiadów i sąsiadek ze Starej Krobi. W ten sposób zostało nakreślone tło historyczno-społeczne, na którym autorka snuje swoje wspomnienia o życiu na biskupiańskiej wsi.

Warto dodać, że wspomnienia Tomasza i Wawrzyńca Skorupki oraz Apolonii Olejniczak zachowują nie tylko ciągłość czasową, lecz również terytorialną. Tomasz Skorupka, urodzony w Siemowie, po ślubie osiadł na gospodarstwie w Kosowie. Wawrzyniec Skorupka, urodzony w rodzinnym domu w Kosowie, po zakończeniu powstania wielkopolskiego nabył gospodarstwo w Żakowie pod Leszmem. Apolonia Olejniczak opisuje życie i pracę w Starej Krobi. Miejscowości te leżą w trójkącie między Leszmem, Gostyniem a Starą Krobią. Wszystkie razem dają czytelnikom obraz życia chłopca polskiego w południowej Wielkopolsce od drugiej połowy XIX wieku do pierwszej dekady XXI wieku.

Książka Apolonii Olejniczak opisuje niezwykle ciekawy mikroregion w Wielkopolsce – Biskupinę. Mimo że autorka deklaruje przywiązanie do lokalnych tradycji, to stosunkowo niewiele miejsca poświęca folklorowi biskupiańskiemu. Ukazuje za to Biskupinę od innej strony. Autorka przyznaje, że sama nigdy nie nosiła biskupiańskiego stroju, zamiast tego pracowała w gospodarstwie i społecznie na rzecz swojej małej ojczyzny. W pamiętniku snuje zatem wspo-

mnienia o pracy na roli, o życiu na wsi, o sąsiadach i związkach społecznych, wspomina wysiedlenie i pracę społeczną. Biskupizna w książce Olejniczak istnieje również poza folklorem.

Pamiętnik Apolonii Olejniczak powstał w nieoczekiwany sposób. Nie był planowany lub sukcesywnie spisywany od dłuższego czasu. Jego zaczynem były wspomnienia o wysiedleniu, spisane z inicjatywy Andrzeja Smektały przez samych wysiedlonych. W tej grupie znalazła się także Apolonia Olejniczak. Kiedy opracowane zostały wspomnienia z lat 1939–1945, dzieci nakłoniły ją, by spisała także pozostałe wspomnienia z jej bogatego życia. Jednak – jak zauważa sama autorka – nie można opisać swojego życia w oderwaniu od otoczenia, historii rodziny, sąsiadów, regionu czy nawet całego kraju. Pisząc pamiętnik, sięgała nie tylko do własnej pamięci, ale posiłkowała się wspomnieniami sąsiadek, rówieśniczek (Olejniczak 2010: 7-8). Tylko w małym stopniu bazowała na wiedzy historycznej, a w zdecydowanej większości korzystała z pamięci społecznej. W ten sposób powstał pamiętnik, w którym jednak wspomnienia dotyczące wyłącznie osoby autorki stanowią zdecydowaną mniejszość. Jest ona jedynie reprezentantką lokalnej społeczności, którą opisuje. Szczególnie widać to w używanym przez nią języku: nie pisze o „swojej”, lecz o „naszej” wsi (Olejniczak 2010: 8, 11).

Na pierwszych stronach książki, autorka wyraźnie podkreśla cel, dla którego spisała swoje wspomnienia. Była to po pierwsze chęć przekazania kolejnym pokoleniom wiedzy na temat swojej rodziny i małej ojczyzny. Po drugie, autorka pragnęła przekazać czytelnikom – kolejnym pokoleniom – pewne wartości, w które wyposażony powinien być młody człowiek.

Struktura książki jest mało czytelna i trudna do scharakteryzowania. Jednak sama autorka jest świadoma swoich braków metodologicznych oraz tego, że praca nie

5. Autorka zaznacza, że korzystała przede wszystkim z książki *Szkice z dziejów ziemi krobkiej* (Miałkowski 1986; Olejniczak 2010: 9).

stanowi logicznej całości, lecz jest zbiorem powiązanych ze sobą opowieści, które przy pomocy dzieci zostały zebrane w jedną całość (Olejniczak 2010: 9). Książka jest zbiorem wspomnień autorki, często o pojedynczych wydarzeniach lub konkretnych osobach, rodzinie czy budynkach, szczegółach, z których, jej zdaniem, składa się nasze życie (Olejniczak 2010: 7).

Pracę otwiera przedmowa etnologa profesora Andrzeja Brencza. Wprowadza on czytelnika w lekturę, umieszczając pamiętnik w nurcie literatury ludowej (Brenzc 2010: 3). Następne zamieszczone zostało słowo wstępne autorki, w którym wyjaśnia ona cel i obszar tematyczny swojego pamiętnika. W kolejnych, kilkustronicowych rozdziałach autorka snuje wspomnienia o Starej Krobi, swojej rodzinie – dziadkach, rodzinie i rodzeństwie – oraz zwyczajach okresu międzywojennego. Te rozdziały wspólnie zamykają się w całość, która opowiada o czasach przed drugą wojną światową.

Kolejne cztery rozdziały poświęcone zostały czasom II wojny światowej i życiu w Tarnowie, do którego Apolonia Olejniczak została wysiedlona. Wspomnienia z okresu po 1945 roku, na które przypadła znacząca część życia autorki, zajmują największe miejsca. Autorka opisuje w nich kolejno powrót z wysiedlenia do Starej Krobi oraz życie w tym okresie, w tym ważne momenty w życiu lokalnej społeczności, jak ufundowanie wiejskiej figury, wizytę premiera Mikołajczyka w Starej Krobi czy organizację i nagrywanie filmu *Wesele biskupiańskie w Starej Krobi*. W ogólne opowieści o czasach minionych autorka wplata wspomnienia ze swojego życia, jak naukę na Uniwersytecie Ludowym w Łęknicy, aktywność na polu społecznym, kontrole Urzędu Bezpieczeństwa, pierwsze wybory do parlamentu, dzieje szkolnictwa w Starej Krobi, sołtysów wsi. Poza częścią ogólną autorka opisuje także poszczególne, ważne dla niej osoby i wydarzenia: swojego męża, działacza społecznego Jana Olejniczaka, swoje dzieci i ich losy, budowę nowego domu,

swoją rolę starościny w Centralnych Dożynkach w Lesznie w 1977 roku. Autorka nie ucieka od tematów trudnych, dlatego – mimo towarzyszącego jej bólu – wspomina także śmierć swojej najstarszej, wówczas dziewiętnastoletniej córki Urszuli.

Niezwykle interesujący jest rozdział poświęcony poszczególnym rodzinom ze Starej Krobi. Autorka opisuje w sposób bardziej szczegółowy kilka z nich, jednak daje to obraz związków rodzinno-sąsiedzkich panujących na tej wsi biskupiańskiej.

Autorka, jako osoba religijna, poświęca także rozdział dziejom parafii i kościoła p.w. św. Michała Archanioła w Domachowie oraz cmentarza parafialnego, na którym – jak sama zauważa – pochowanych zostało wiele osób z jej rodziny i sąsiedztwa, z którymi wiąże się równie wiele wspomnień (Olejniczak 2010: 180).

Ostatnie rozdziały poświęcone zostały okresowi po 1989 roku i mają one charakter bardziej osobisty. Składają się na nie wspomnienia o złotym weselu w 1997 roku, wystawieniu krzyża wiejskiego w 2000 roku, odbudowie figury Serca Pana Jezusa, wystawionej pierwotnie przez jej rodziców, czy o jubileuszu sześćdziesięciolecia pożycia małżeńskiego w 2007 roku. Na sam koniec autorka zamieściła trzy dodatkowe wspomnienia. Pierwsze z nich odnosi się do sytuacji z jej dzieciństwa, kiedy jako dziecko obserwowała ubogą ludność mieszkającą w czworakach w Ziółkowie. Obecnie na tym miejscu wybudowano krytykowane przez wielu bloki. W rozdziale autorka chce zaapelować do czytelników, by zamiast krytykować to co państwowe, cieszyli się z tego, że przynajmniej polskie, ponieważ obecnie „na naszych ziemiach rządzą obcokrajowcy” (Olejniczak 2010: 202). Kolejny rozdział autorka poświęciła wspomnieniom o Inie, który dziś zapomniany uratował jej rodzinie życie na wygnaniu. W ostatniej części autorka zawarła przesłanie, w którym apeluje do ludzi, by nie wstydzi się swoich korzeni i by podobnie jak ona spisywali swoje dzieje

i kontynuowali rozpoczętą przez nią historię (Olejniczak 2010: 205).

Po rozdziałach głównych autorka zamieściła w pamiętniku również aneks zawierający historię Biskupizny i Starej Krobi. Autorka napisała go w oparciu o wspomnianą wcześniej literaturę historyczną. Na samym końcu zawarty został spis zamieszczonych w książce zdjęć oraz spis treści.

Autorka wspomnień wywodzi się ze środowiska wiejskiego i, co niejednokrotnie podkreśla w swojej książce, reprezentuje właśnie jego punkt widzenia. Pamiętnik jest bardzo dobrym źródłem do badań nad światopoglądem i sposobem myślenia mieszkańców wsi. Apolonia Olejniczak zauważa ważną rolę, jaką wieś i jej mieszkańcy odegrali w historii Polski, ale też jaką odgrywają we współczesności, przede wszystkim jako wytwórcy żywności. Ważny był ich udział w ruchach niepodległościowych czy działaniach militarnych, krzewieniu patriotyzmu, a także – na co przykładem była rodzina autorki – w odbudowywaniu kraju po pierwszej i drugiej wojnie światowej:

„W chwilach trudnych dla Polski, (...), chłopci okazywali wielki patriotyzm. Byli organizatorami konspiracyjnego ruchu ludowego i jego siły zbrojnej Batalionów Chłopskich. Walczyli z okupantem hitlerowskim i sowieckim. Po wojnie nie zabrakło ich w szeregach Polskiego Stronnictwa Ludowego” (Olejniczak 2010: 101).

Autorka nie boi się krytykować ówczesnego, jak i współczesnego traktowania mieszkańców wsi i ich roli w procesach historycznych. Po pierwsze zauważa nieobecność chłopów w polskiej historiografii:

„Jakże ciekawa, ale i smutna jest historia chłopów polskich, ich rodzin, a szczególnie dzieci. Na przestrzeni wielu dziesięcioleci

o niej bardzo niechętnie wspominało. Obecnie też nie istnieje w naszej świadomości” (Olejniczak 2010: 100).

Łukę, spowodowaną brakiem zainteresowania historyków historią chłopów, zdaniem autorki próbowały wypełnić dwa inne środowiska: po pierwsze etnografowie, reprezentowani przez Józefa Bursztę, który „w swych opracowaniach naukowych dobitnie ukazuje rzeczywistą rolę wsi polskiej, rolę chłopów, ich dziejowy wkład w tworzenie polskiej historii” (Olejniczak 2010: 100). Po drugie literaci, między innymi Eliza Orzeszkowa czy Maria Konopnicka (Olejniczak 2010: 100). Autorka zauważa także, że chłopci – w literaturze i historiografii – nie byli nigdy podmiotem mówiącym, lecz w ich imieniu mówili inni, opisywali ich reprezentanci innych grup społecznych, najczęściej szlachta i duchowieństwo. Autorzy ci natomiast umniejszali ich dokonania lub przypisywali je innym (Olejniczak 2010: 100). Faktem jest, że taki stan rzeczy – brak chłopów w polskiej historiografii, a szczególnie brak ich wkładu jako podmiotu mówiącego o sobie – został zauważony i podjęty w ostatnich latach przez badaczy⁶.

Brak chłopów w polskiej historiografii autorka tłumaczy między innymi niechęcią innych grup w stosunku do mieszkańców wsi. Opisuje to zarówno w wymiarze ogólnym: „lud był poniżany i upokarzany” (Olejniczak 2010: 100), ale również bazując na osobistych doświadczeniach z czasów nauki w szkole podstawowej w Starej Krobi, kiedy nauczyciel mówił wiejskim dzieciom, że od wypasania krów dostają krowiego rozumu (Olejniczak 2010: 50), oraz z okresu wysiedlenia, w czasie którego autorka za wszelką cenę próbowała wyzbyć się swojej gwary, która nie tylko wskazywała na obce pochodzenie, ale także obnażała jej wiejskie korzenie, które stawały się przyczyną żartów rówieśników i powodem do wstydu (Olejniczak 2010: 74-75).

6. Warto wspomnieć o numerze „Zasnu Kultury” poświęconemu m.in. ludowej historii naszego kraju. Zob.: „Zasnu Kultury” 3/2016 (190): *Odzyskać pracę. Ludowa historia Polski*.

W panteonie autorytetów Apolonii Olejniczak znajdują się działacze ruchu ludowego: Wincenty Witos oraz Stanisław Mikołajczyk, w owych czasach „jedyny człowiek, który próbował bronić nasz naród, Polskę przed jej komunizacją” (Olejniczak 2010: 114). Jednocześnie, autorka nie boi się wbrew ogólnie przyjętej historiografii krytykować osób, które w jej przekonaniu nie zasłużyły na pochwały. Wśród nich znalazł się Józef Piłsudski. Autorka zarzuca mu antychłopską postawę i kumoterstwo, życie ponad stan w czasach, w których mieszkańcy wsi przymierali głodem. Dodatkowo zarzuca mu oddanie Wielkopolski Niemcom w zamian za korzyści osobiste, czyli zwolnienie z więzienia. Wszystko to – oraz apel o ujawnienie stenogramów z rozmów Piłsudskiego z Harrym Kesslerem w 1918 roku – autorka opisuje dla przyszłych pokoleń, dla młodych ludzi, którzy – jej zdaniem – powinni „poznawać prawdziwą historię Polski” (Olejniczak 2010: 101), ponieważ obecnie znana jest jedynie historia napisana „na zamówienie” (Olejniczak 2010: 103).

Autorka książki jest tradycjonalistką. Chwali dawny styl życia, który pamięta z czasów swojej młodości i aktywności, krytykuje natomiast współczesne czasy i postawy ludzi, którzy nie wykazują już chęci bezinteresownej pomocy bliźniemu (Olejniczak 2010: 117). Współczesny ustrój gospodarczy nazywa „zachłannym kapitalistycznym liberalizmem” (Olejniczak 2010: 16). Autorka – osoba głęboko religijna – wyraża także żal, że ludzie odchodzą od kościoła i wspólnej modlitwy. Ona sama, oddając się pod opiekę Boga, niejednokrotnie zawierzała w sytuacjach trudnych i kryzysowych Matce Boskiej, której zawdzięczała szczęśliwe i długie życie. Wspomnienia autorki, osoby wychowanej w tradycji katolickiej i głęboko wierzącej, przeplatają się z jej przemyśleniami natury etycznej i duchowej oraz słowami modlitwy. Nadaje to książce kolejny wymiar badawczy, ponieważ – jak zauważył Brenzc – może być to dobre źródło do badania religijności ludowej (Brenzc 2010: 3).

Gdzieś tam na Biskupiznie to książka będąca studium przypadku konkretnej wsi i jej mieszkańców. Autorka kreśli co najmniej czteropokoleniowy portret zbiorowy mieszkańców Starej Krobi: pokolenia dziadków, rodziców, swojego oraz – mniej szczegółowo – pokoleń obecnych, czyli jej dzieci i wnuków. Autorka opisuje to w dwojaki sposób. W pierwszej części książki opisuje dzieje konkretnych gospodarstw, a co za tym idzie wspomina rodziny, które tam mieszkały. W drugiej części opisuje losy konkretnych rodzin Starej Krobi, np. Kaczmarków, Jakubiaków czy Nowaków, nawiązując do wcześniej wspomnianych informacji na ich temat. Dodatkowo Olejniczak w dość szczegółowy sposób opisuje dzieje własnej rodziny oraz rodziny swojego męża. W ten sposób zaprezentowane zostały więzi – pokrewieństwa i sąsiedzkie – panujące na wsi biskupiańskiej, gdzie zdecydowana większość ludzi się dobrze zna, wiele z nich jest ze sobą spokrewniona lub spowinowacona, a nowych osób przybywających do wsi spoza mikroregionu jest stosunkowo niewiele.

To co jest zaletą książki, jest także jej wadą. Autorka na kolejnych stronach książki rzuca nazwiskami, imionami, czasami przezwiskami swoich krewnych i znajomych. Dla niej, jak i dla osób mieszkających w Starej Krobi lub znających to środowisko, takie opisy są z pewnością w pełni zrozumiałe. Jednak dla zewnętrznego czytelnika jest to problematyczne. Intensywność relacji, powtarzające się nazwiska i imiona bohaterów, a także brak konsekwencji w określaniu wspominanych osób – na przykład nazywanie matki swojego męża na zmianę mamą, teściową lub babcią – wprowadza chaos informacyjny i utrudnia czytelnikowi zorientowanie się w zawitych relacjach społecznych. Podobna uwaga tyczy się opisów miejsc i gospodarstw we wsi, których lokalizacja nie zawsze jest wystarczająco dobrze wyjaśniona.

Książkę Apolonii Olejniczak można czytać na dwa sposoby: po pierwsze po pro-

stu ją przeczytać, po drugie śledzić narracje przy pomocy mapy lub drzewa genealogicznego. Kiedy pierwszy raz czytałam wspomnienia autorki, bez takich pomocy naukowych, niewiele zrozumiałam i zapamiętałam z lektury książki. Przeczytałam losy ludzi, których nie znałam i nie potrafiłam ich przypisać do konkretnego miejsca. Drugi raz przeczytałam książkę po kilkakrotnych wizytach w Starej Krobi, po wielu rozmowach z jej mieszkańcami. Czytałam książkę z mapą i rysowałam drzewa genealogiczne najważniejszych osób, co okazało się bardzo dobrym pomysłem. Nie tylko potrafiłam połączyć historię z konkretnymi osobami, które poznałam, ale także prześledzić ich losy w wymiarze historyczno-geograficznym na tle całej społeczności Starej Krobi.

Dużą zaletą książki jest ukazanie nie tylko świadomości politycznej czy ekonomicznej mieszkańców wsi w opisywanym przez autorkę okresie, ale także zakresu wiedzy, jaki oni posiadali. Autorka wspomina, że kiedy była mała, mama zabrała ją do Bazyliki na Świętej Górze w Gostyniu i obiecała „pokazać Murzynka”. Mała Apolonia nie tylko nie znała tego pojęcia, ale także – po zobaczeniu rzeźby podtrzymującej kazalnicy – była pewna, że chłopiec ubrudził się sadzą. Dopiero po pewnym czasie dowiedziała się, że ludzie mogą mieć różne kolory skóry. W dwudziestoleciu międzywojennym wiedza na ten temat mieszkającej w Starej Krobi dziewczynce nie była dostępna (Olejniczak 2010: 64).

W końcu warto zaznaczyć, że wspomnienia Apolonii Olejniczak w bardzo dobry sposób obrazują, jak decyzje polityczno-gospodarcze, podjęte na szczeblu państwowym, wpływają na lokalne społeczności. Przykładem może być komisja kolonizacyjna, której działalność obejmowała również Biskupinę i która została wspomniana w pamiętniku Olejniczak. W Starej Krobi w efekcie prac komisji powstała nowa część wsi wzdłuż północnego zapłocia. Autorka opisuje osiedlone na zapłociu rodziny, gospodarstwa oraz ich późniejsze losy. Zauważa specyfikę

niemieckiego budownictwa, między innymi charakterystyczne łączone budynki mieszkalno-inwentarskie (Olejniczak 2010: 11-12). Po powstaniu wielkopolskim większość niemieckich mieszkańców wsi odsprzedało swoje gospodarstwa i wróciło do Niemiec. Obecnie zapłocie jest integralną częścią Starej Krobi, a jego historię można poznać dzięki książce Apolonii Olejniczak.

Jednym z głównych problemów książki jest wspomniany brak precyzji w opisach oraz konsekwencji w używanym przez autorkę słownictwie. Zdarza się także używać słów i wyrażeń w niepasującym kontekście, przez co zmienia się sens pisanych przez autorkę słów. Na stronie siódmej Apolonia Olejniczak opisuje szereg zdarzeń, które doprowadziły do spisania pamiętnika. Wspomina, że prośba Andrzeja Smektały oraz prośby ze strony dzieci, by spisała niejednokrotnie opowiadane im historie, spowodowały „prawdziwe otwarcie puszeki Pandory”, ponieważ okazało się, że jedna historia pociąga za sobą kolejne (Olejniczak 2010: 7). Mogłoby się wydawać, że spisywanie wspomnień, zgodnie z użytym przez autorkę związkiem frazeologicznym, było dla autorki czymś niemiłym, źródłem wielkich nieszczęść i kłopotów, jednak z całej książki brak wyjaśnienia lub przesłanek, które potwierdzałyby te przypuszczenia. Wręcz przeciwnie, autorka niejednokrotnie wspominała o swojej misji oraz przestaniu dla własnej rodziny i przyszłych pokoleń, które chciała poprzez swój pamiętnik przekazać. Związek frazeologiczny został zatem źle użyty albo w niewystarczający sposób wyjaśniony.

Pochwalić należy natomiast dobraną ikonografię. Zamieszczone w książce zdjęcia pochodzą w większości z rodzinnych albumów Apolonii Olejniczak lub innych mieszkańców Starej Krobi. W znakomity sposób komponują się z tym, co autorka w danym momencie wspomina i opisuje. Do zobrazowania swoich wspomnień autorka wybrała zarówno zdjęcia stare, ponadstuletnie, jak i całkiem nowe, jak te z diamentowych

godów (2007). Bardzo dużo zdjęć ma charakter prywatny: są to fotografie dziadków i rodziców autorki, jej rodzeństwa, męża czy dzieci. Dzięki nim lepiej poznajemy autorkę książki i jej najbliższe otoczenie, tak skrzętnie opisywane przez nią w pamiętniku.

Biorąc pod uwagę powyższe, należy polecić książkę Apolonii Olejniczak *Gdzieś tam*

na Biskupiznie wszystkim zainteresowanym historią lokalną, ale także ogólnopolską, wszystkim badaczom religijności tradycyjnej, lokalności, pokrewieństwa. Przede wszystkim polecić należy ją osobom zainteresowanym historią i dziedzictwem wsi oraz mieszkańcom Biskupizny, którym książka pozwoli poznać i zrozumieć własną historię.

BIBLIOGRAFIA

Bzdęga J.

1992 *Biskupianie*, Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury (przedruk z 1936).

Brencz A.

2010 *Przedmowa*, w: A. Olejniczak, *Gdzieś tam na Biskupiznie*, Krobia: Fundacja „Sąsiedzi Sąsiadom” w Krobi, s. 3–5.

Machowska M.

2017 *Apolonia Olejniczak (1927-2015)*, „Przegląd Wielkopolski” 3 (117), s. 61-63.

Miałkowski A. (red.)

1986 *Szkice z dziejów ziemi krobkiej: praca zbiorowa*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Olejniczak A.

2010 *Gdzieś tam na Biskupiznie*, Krobia: Fundacja „Sąsiedzi Sąsiadom” w Krobi.

Skorupka T.

1967 *Kto przy Obrze, temu dobrze. Wspomnienia chłopca wielkopolskiego z lat 1862-1935*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Skorupka W.

1970 *Moje morgi i katorgi*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Wasilewski M. (red.)

2016 „Czas Kultury” 3 (190): *Odzyskać pracę. Ludowa historia Polski*.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE


http://www.starakrobia.powiatgostyn.pl/Pan_Jan_Olejniczak,1837.html: 04.09.2017.

05



Sylwetki

05.1



DANUTA PAWLAK (1932-2016) – MUZYKOLOG



Od paru miesięcy nie ma z nami Przyjaciela i Współpracownika, z którym połączyło nas półwiecze wspólnej pracy nad spuścizną rękopiśmienną Oskara Kolberga i głębokie przekonanie o znaczeniu jej pełnego udostępnienia dla narodowej kultury. 31 grudnia 2016 roku odeszła nagle Danuta Pawlakowa, długoletni pracownik Redakcji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga, potem Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu, w którym z wyboru zaangażowana była do końca. Zabrała w naszym gronie Jej wieloletniej, cichej i przyjaznej obecności, skrupulatnej redakcyjnej wnikliwości, cierplivej analizy i rady, krzepiącego cały zespół trwania na postęrnku redakcyjnym niezależnie od okoliczności życiowych. Zrosła się tak bardzo z pracą nad rękopisami Kolberga, że stała się dla nas nie tylko partnerem w codziennym życiu zawodowym, ale utożsamiała swoją osobą jego celowość i ciągłość. Nie da się zastąpić Danuty; choć odchodzenie kolejnych pokoleń należy do porządku życia, jednak ta nieobecność to nie tylko dotkliwa strata, ale i trwała wyrwa w dziejach Instytutu.

Urodziła się 1 lutego 1932 roku w Poznaniu, z którym związana była przez całe życie. Wojenne trudne lata przetrwała z całą ro-

dziną w mieście, wyrzucona z mieszkania wraz z rodzicami i rodzeństwem do suteny. Uczyła się w domu po kierunku rodziców i starszego brata. Edukację szkolną rozpoczęła dopiero po zakończeniu wojny w Liceum im. Zamoyskiej, gdzie w roku 1950 zdała maturę. Studia muzykologiczne na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Poznańskiego ukończyła w 1954 roku z tytułem magistra. Już w czasie studiów, od 1951 roku, brała udział w pracach Zakładu Badania Muzyki Ludowej Instytutu Sztuki PAN w Poznaniu, kontynuując je do 1958 roku i doskonaląc warsztat dokumentatora i analityka folkloru muzycznego. Uczestniczyła w zespołowych badaniach terenowych na Podlasiu, na Kujawach, w Wielkopolsce i w Płockiem, prowadzonych przez Instytut Sztuki oraz Katedrę Etnografii UAM. Zdobyta wówczas wiedza praktyczna w bezpośrednim obcowaniu z folklorem oraz doświadczenie „terenowca” dokumentującego w trakcie transmisji żywy przekaz muzyczny wykorzystane zostały nie tylko w licznych własnych publikacjach, ale stworzyły solidny fundament dla przyszłych prac analitycznych i edytorskich nad rękopisami Kolberga, muzyka z wykształcenia i zamiłowania, dla którego ta dziedzina twór-

czości ludowej stanowiła główny przedmiot badań. To jej poświęcona została najbogatsza część ogromnych zbiorów autora *Ludu*.

W latach 1958–1963 Danuta pracowała w Dziale Muzycznym Biblioteki Głównej Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu, gdzie z kolei ugruntowała wiedzę w zakresie warsztatu bibliograficznego i dokumentacyjnego. Uzyskana wówczas specjalizacja w tym zakresie owocowała w przyszłych pracach edytorskich nad materiałami Kolberga. W roku 1963 podjęła pracę w Redakcji Dzieł Wszystkich Oskara Kolberga w Poznaniu, początkowo oddelegowana z biblioteki do tego zadania jedynie na okres przejściowy jako specjalistka z odpowiednimi kwalifikacjami. Odtąd całe Jej zawodowe życie miało już do końca pozostać związane z Kolbergiem. Do biblioteki nie wróciła, a w Redakcji prowadzonej przez prof. Józefa Bursztę pracowała ponad trzydzieści lat jako redaktor-muzykolog do roku 1997. Potem kontynuowała ją w takim samym zakresie jako pracownik naukowy w Instytucie im. Oskara Kolberga w Poznaniu, gdzie nad setkami zapisów muzycznych Kolberga z różnych regionów dawnej przedrozbiorowej Polski spędziła niemal dwadzieścia następnych lat.

W prace redakcyjne i wydawnicze nad spuścizną Kolberga włączyła się niemal od początku, czyli od 1963 roku. Była jednym z pierwszych stałych pracowników Redakcji i współtworzyła warsztat źródłowy dla przedsięwzięcia, które było – zdaniem wielu – wyjątkowym wyzwaniem dla polskiej humanistyki. Dla wielotomowego wydawnictwa *Dzieł wszystkich Oskara Kolberga*, obejmującego źródła z ponad półwiecza jego badań, zachowane w ogromnym archiwum, naruszonym zwłaszcza przez lata wojenne, brakło wzorców metodologicznych nie tylko na gruncie polskim. Nieporównywalna z żadnym innym zbiorem jednego człowieka rękopiśmienna spuścizna Kolberga była zróżnicowana geograficznie (obszar całe przedrozbiorowej Rzeczypospolitej), tematycznie i gatunkowo (zapisy muzyczne, tek-

sty folkloru – pieśni i proza ludowa, opis etnograficzny, ikonografia), chronologicznie (rękopisy z okresu 50-letnich badań Kolberga), a także źródłowo (surowe zapisy prymarne ze słuchu, wypisy z różnych źródeł, zredagowane do druku czystopisy, rękopisy obce pozyskane od współpracowników) oraz kompetencyjnie (wprawna notacja, zapisy niepełne, niejasne, wersje kilkakrotne). Wymagała więc nie tylko opracowania przemyślanej i jednolitej koncepcji wydawniczej dla całej serii, ale poprzedzających i równoległych wielostronnych prac inwentaryzacyjnych, analitycznych, porównawczych, a także naukowych. Danuta zajmowała się źródłami muzycznymi – można powiedzieć, że przez lata „dowodziła” tym działem prac redakcji. Pod jej kierunkiem zdobywały też praktyczną wiedzę o materiale Kolberga i sposobach jego opracowania zatrudniane przez Redakcję i Instytut młodsze osoby, bez Jej pomocy nie mogli się też obcy specjaliści sięgający do melodii zapisanych przez Kolberga, lecz nie znający tajników i pułapek jego archiwum.

W sumie opracowała muzyczny materiał źródłowy oraz jego omówienie w postaci wstępu w następujących kilkunastu tomach edycji *Dzieł Wszystkich: Pomorzu* (t. 39), *Mazurach pruskich* (t. 40), *Górach i Podgórzu* (t. 44-45), *Podolu* (t. 47), *Litwie* (t. 53), *Materiałach do etnografii Słowian zachodnich i południowych*, cz. II (t. 59/II) i cz. III (t. 59/III), *Pismach muzycznych* (t. 61-62 – opracowanie tekstów Kolberga o muzyce i przypisów do nich), *Kujawach. Suplemencie do t. 3-4*, cz. I i II (t. 72/I i 72/II), *Krakowskiem. Suplemencie do t. 5-8* (t. 73/I-73/III). Wszystkie te tomy wymagały niezwykle pracochłonnych analiz źródłowych, poprzedzających wybór materiału do druku spośród tysięcy melodii zanotowanych przez Kolberga, niejednokrotnie w kilku wersjach, nie zawsze oznaczonych lokalizacją czy inną informacją źródłową, rozproszonych w różnych zespołach archiwalnych. W skrupulatności, dokładności i koncentracji, z jaką Danusia

przez lata wykonywała te prace, nie miała sobie równych.

Poza edycją Kolbergianów do cennych osiągnięć naukowych należy Jej wzorowe wydanie źródłowe rękopisu *Pieśni ludu znad górnej Drwęcy* Gustawa Gizewiusza, zbieracza pieśni mazurskich z I połowy XIX wieku (Poznań 2000), z komentarzami i wstępem Jej autorstwa.

Danuta współpracowała też z wydawnictwami encyklopedycznymi. Jest autorką wielu haseł z zakresu europejskiej muzyki ludowej, zwłaszcza instrumentarium muzycznego, do pierwszej po wojnie *Wielkiej encyklopedii powszechnej PWN* z lat 1962–1970, biogramów muzyków, kompozytorów i muzykologów w *Wielkopolskim słowniku biograficznym* (Poznań 1981), a także haseł poświęconych budowniczym instrumentów XVII–XIX wieku oraz etnografom XIX wieku w *Encyklopedii muzycznej PWM* wydanej w latach 1979–2010.

Dorobek Danuty uhonorowano kilkoma ważnymi nagrodami. W roku 1983 przyznano jej nagrodę I stopnia i „Medal Zygmunta Glogera za szczególne zasługi w ochronie dóbr kultury staropolskiej i ludowej”, w 1884 roku otrzymała nagrodę wojewódzką pierwszego stopnia za wybitne osiągnięcia w dziedzinie nauki, w 2011 roku – nagrodę im. Oskara Kolberga za zasługi dla kultury ludowej. Wreszcie w roku 2014, podczas inauguracji obchodów Roku Kolbergowskiego, prezydent Rzeczypospolitej Polskiej w uznaniu Jej dorobku dla kultury polskiej odznaczył Ją Srebrnym Krzyżem Zasługi.

Poza swoją zawodową działalnością Danuta była osobą oddaną rodzinie: troskliwą córką i synową, żoną Aleksandra, także muzykologa, zmarłego w roku 2001, matką dwóch synów, babcią sześciorga wnuków,

którymi w miarę możliwości pomagała się opiekować, m.in. uczestnicząc w ich edukacji muzycznej.

Zapamiętamy Jej schyloną nad rękopisami i zatopioną w pracy postać przy ostatnim biurku, naprzeciw drzwi naszego dużego pokoju redakcyjnego, skupioną tak bardzo, że często nie podnosiła głowy znad manuskryptów, gdy ktoś wchodził, żeby się nie rozpraszać i nie zgubić „wątku”. Była przy tym pogodnym i bezpośrednim człowiekiem, cechowała Ją życzliwa postawa wobec innych, empatia i gotowość pomocy, której nigdy nie odmawiała. Nie mówiła wiele, umiała za to słuchać i słuchała uważnie, o czym przekonywaliśmy się często, gdy długo milcząca, pointowała nasze dysputy czy wątpliwości kilkoma trafnymi słowami, które rozwiązywały problem lub przywracały mu właściwie proporcje. Nierzadko wybuchaliśmy wtedy śmiechem, zaskoczeni lakoniczną celnością Jej riposty. Lubiliśmy Ją wszyscy, zarówno rówieśnicy w stażu pracy nad Kolbergiem, jak i młodszy pracownicy, których traktowała z właściwą sobie delikatnością, zrozumieniem i uwagą. Jeszcze na krótko przed Bożym Narodzeniem minionego 2016 roku przełamaliśmy się z Nią wigilijnym opłatkami; to było ostatnie z Nią spotkanie całego naszego zespołu. Nie wiedzieliśmy, że także pożegnanie... Usunęła się cicho, bez zapowiedzi, że dzieje się coś złego ze zdrowiem, po prostu znikła z dnia na dzień, a o tym, że do nas nie wróci, dowiedzieliśmy się z telefonu syna. Razem z Nią odeszła cała epoka pokolbergowskiej historii.

O swoim pracowitym życiu, intensywnie prowadzonym do końca, mogłaby z pewnością powiedzieć za swoim pryncypałem Kolbergiem: „Zrobiłam w życiu, co mogłam...”.

05.2



PIOTR GACA (1927-2017) – PATENTY NA CZAROWANIE¹

Dlaczego muzyk gra? Na to nieco retoryczne pytanie odpowiedzieć można w dwójnasób. Na wsiach zdarzało się, że fach przechodził z ojca na syna: przekazywane były instrumenty, umiejętności, melodie. Innym razem ktoś po prostu poczuł w sobie pociąg do muzyki i wiedział, że nie może inaczej, musi grać. W przypadku Gaców mamy do czynienia z tym drugim przypadkiem. Piotr, Jan i Władysław nie wynieśli muzyki z domu, przynajmniej nie bezpośrednio. Zapewne jednak matka śpiewała, na przykład wykonując prace domowe (zatem nie quasi-zawodowo na wiejskich weselach, ale ot tak sobie, jak to się wtedy śpiewało). Z pewnością obydwój z ojcem czuli też muzykę w nogach. W tamtych bowiem czasach tańczyli niemalże wszyscy, a kultura (tradycyjna) była doświadczana przez całą społeczność. Pomiędzy wykonawcą a słuchaczem i tancerzem zachodziło zjawisko określane jako „sprzężenie zwrotne” – było to współuczestnictwo (na przykład poprzez dośpiewywanie ad hoc układanych przyśpiewek), zacierające ostrość podziału na nadawcę i odbiorcę.



Bracia Gace wychowywali się w niewielkiej mazowieckiej wsi Przysatowicach Małych, niecałe 20 kilometrów na północ od Przysuchy – miasta, w którym urodził się Oskar Kolberg. Na mieszkańców tego mikroregionu mówiono: Kajocy (nazwa pochodzi ponoć od noszonych tam własnego wyrobu spodni). Okolice to rozśpiewana, nieopodal jest wieś Gałki, z której wywodzą się słynne śpiewaczki Gałkanki potrafiące ułożyć przyśpiewkę na każdą okazję, niedaleko jest też do Opoczna – stolicy oberka. Nic, tylko łapać za instrument i grać.

Piotr był najstarszym z braci Gaców, urodził się w 1927 roku, zmarł na początku 2017 roku. Nieco młodszy był Jan (1933–2013). Harmonista Władysław żył najkrócej (1939–1971). Piotr jako pierwszy zaczął inicjację w świat muzyki, a to czego się nauczył częściowo przekazał potem braciom. Zaczął grać tuż przed wojną, w wieku dwunastu lat. Terminował wtedy u dwóch znanych na całą okolicę muzykantów skrzypków: Franciszka Pańczaka z Bąkowa i Jana Bogusza mieszkającego w Kamiennej Woli. Od Pańczaka młody Gaca otrzymał pierw-

1. „Patenty na czarowanie” – określenie jakiegoś w stosunku do stylu gry Piotra Gacy używa skrzypek Janusz Prusinowski. Por. *3x Gace, Mistrzowie i uczniowie*, Wydawnictwo Muzyka Odnaleziona, 2012, vol. 12, s. 38.

sze skrzypce oraz bębenek. Oczywiście nie za darmo, musiał swoje odrobić – pracował dla mistrza przez okrągły rok, wypasając jego krowę. Taka wymiana nie była w owym czasie niczym dziwnym, najczęściej za samą tylko naukę (bez otrzymania instrumentu) uczeń odpłacał mistrzowi w taki właśnie sposób. Gaca terminował trochę u Pańczaka, ale bardziej przypadła mu do gustu maniera Jana Bogusza, który był postacią wielce ciekawą – wiejskim zawadiaką, skrzypkiem grającym tak pięknie, że z pewnością mówiło się o nim, że podpisał pakt z diabłem (do dziś pozostały po nim „jego kawałki”, np. *Oberek Bogusza* chętnie grywa Kapela Tadeusza Jedynaka z Przysławowic Małych). Bogusz ogrywał wiele okolicznych wesel, na większości z nich przy okazji dobrze się bawiąc. Co prawda praca muzykanta weselnego w tym czasie nie była łatwa, trzeba było grać przez całą noc, i to dobrze, „pod nogę” – tak, by nie dostać w głębę od niezadowolonych taneczników. Wesela trwały zresztą kilka dni. Muzykantów karmiono co prawda, pojono trunkami i dawano popalic – dla weselników papieros był w zasadzie jedyną dopuszczalną wymówką pozwalającą muzykom na chwilę odsapnąć od gry – ale lepiej jednak, gdy muzykanci nie robili zbyt dużych przerw, a muzyka cały czas brzmiała, dając możliwość upustu energii gościom weselnym. Dla muzyka sposobność populania na weselu była więc znikoma – był wszak w pracy, i to dobrze płatnej! – jednak Bogusz nie mógł się oprzeć swojej naturze lekkoducha (zresztą zmarł młodo), co miało nierzadko tragiczne skutki dla młodego Piotra Gacy, który chodził wraz ze swoimi mistrzem ogrywać wesela. Kiedy Bogusz miał dość gry, rozochocony wódką i pięknem młodych dziewcząt ukradkiem chował skrzypce i wymykał się z wesela, zostawiając „na polu bitwy” samego Gacę. W ten sposób Piotr Gaca stawał się mistrzem ceremonii, co było tyleż prestiżowe, co wymagające. Trudy dogadza-

nia weselnikom jednak nie zniechęcały go, a wręcz przeciwnie – zdobywszy należyte doświadczenie, postanowił założyć własną kapelę, z którą zadebiutował tuż przed swoimi osiemnastymi urodzinami. Kapelę złożył Piotr z własnych braci: Jan bębnił, a Władysław grał na harmonii; grywali dużo, nawet do trzech dwudniowych wesel na tydzień. Kapele rodzinne były niegdyś niezwykle popularne, dość wspomnieć braci Meto – Kazimierza (skrzypce) i Józefa (basy) – czy braci Brudło – Walenty (skrzypce), Tomasz (koziół biały). Współcześnie ciekawymi rodzinnymi kapelami wielopokoleniowymi jest kapela Kurasie z nestorką rodu skrzypaczką Albiną Kuraś (ur. 1925 r.) czy kapela Jacka Bursy z Guzowa (ojciec z synami). Mimo że Piotr był skrzypkiem, znał się też na grze na pozostałych instrumentach i to on nauczył braci grać. Kiedy Władysław umarł młodo, w kapeli zastąpił go syn Piotra – Stanisław (1948–2010). Podobnie jak najpierw brata, Piotr sam przysposobił go do gry na trzyrzędownej 120-basowej harmonii. Także Jan nauczył się grać od Piotra, tyle że na skrzypcach, co potem wykorzystywał jako „muzyk do wynajęcia”, grywając między innymi z takimi tuzami, jak Józef Porczyk, Marian Lipiec czy Mieczysław Kędziński. Gdy bracia grali razem na skrzypcach, Jan ogrywał melodię o oktawę niżej od Piotra („Kiecocha od Bogusza”²). Piotr z kolei grywał nie tylko w rodzinnych formacjach, którym przewodził, ale w międzyczasie muzykował także z innymi muzykami, choćby z harmonistą Józefem Papisem.

Lata 60. XX wieku to inwazja instrumentów dętych na wieś, choć w niektórych rejonach Polski kapele dęte na weselach popularne były już w latach 30. Pojawiają się trąbki, saksofony, a baraban często zostaje zastąpiony perkusją, tak zwanym dżezem. W późniejszych latach silnie czuć było kolejną zmianę. Zadomowione już na stałe na wsiach elektryczność i radio, dając w poprzednich dekadach dostęp do szer-

2. Por. utwór „Kiecocha od Bogusza”, CD *3x Gace, Mistrzowie i uczniowie...* vol. 12.

szego świata, oferowały także inny repertuar i stopniowo zmieniały mentalność mieszkańców wsi. Muzykanci próbowali uczyć się modnych przebojów ze słuchu, by móc grać zgodnie z zapotrzebowaniem i życzeniami weselników. Do dziś z resztą można spotkać echa tej muzyki, nierzadko bowiem w pamięci wiejskich muzyków pozostały tanga, fokstroty i inne „nowomodne” melodie. W archiwum Zbiorów Fonograficznych Instytutu Sztuki PAN znajduje się ciekawa wiązanka fokstrotów zarejestrowana na początku lat 70. (Piotr Gaca – skrzypce, Stanisław Gaca – harmonia). Do popularnych melodii dodano w niej przyśpiewki: „mówię ci kochany, co żem se narobił, do siadłego mleka, chleba żym nadrobił czy a pije ja se pije, i dłużej i dłużej, a zapłaci mamusia, a bo ja u ni służe”.³

Mimo zmian zachodzących na wsi, słyszalnych także w muzyce wiejskiej, Gace nie poddawali się. Rodzinna kapela starała się nadążać za obowiązującą, zmieniającą się modą. Dostosowując skład do wymogów słuchaczy, Kapela Gaców wykorzystywała następujące instrumentarium: skrzypce, harmonia, saksofon, trąbka i perkusja. W perspektywie czasu te zmiany niewiele dały w kontekście konkurencyjności na weselnym rynku muzycznym. Nadchodziły bowiem inne czasy. Co prawda ostatnie wesele Kapela Gaców zagrała w 2001 roku w Drażnie, jednak już znacznie wcześniej tradycyjne zespoły przestawały być na wsiach popularne. W latach 90. pojawiło się modne disco polo i muzyka mechaniczna. Jan Gaca musiał nawet podjąć pracę jako kościelny, by utrzymać coraz bardziej utyskującą na biedę rodzinę. Po chwilowej zapaści i spadku popularności muzyki wiejskiej nastąpił przełom, pojawiły się tak zwane „folkory” – konkursy i przeglądy muzyki tradycyjnej, z tym największym – Ogólnopolskim Festiwałem Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu Dolnym nad Wisłą na czele, na którym w 2004 roku Piotr Gaca otrzymał

I nagrodę w kategorii solistów-instrumentalistów, a w 2011 II nagrodę w kategorii kapel (wraz z kapelą Tadeusza Lipca z Wygnanowa). Potem jak grzyby po deszczu zaczęły wyrastać młodzi miastowi muzycy, łaknący wiedzy od starych muzykantów. Powyciągano instrumenty z szafy i muzyka ponownie zabrzmiała w swoim naturalnym środowisku (choć już w innym kontekście). Stopniowo działania pasjonatów z miasta zaczęły ożywiać także lokalne wiejskie społeczności (w szczególności dzięki organizowanym przez miastowych Wiejskim Klubom Tańca).

Na repertuar Piotra Gacy składały się przede wszystkim oberki (*Oberek od Przyszałowic*, *Oberek od Rdzuchowa*, *Oberek od Bogusza*, transowy *Oberek Jaźwieca* czy nieco psychodeliczny w swoim charakterze ze względu na liczne glissanda *Oberek Pjaweczka*), polki (*Polka od Przyszałowic*, *Polka od Wygnanowa*, słynna w szczególności dzięki temu, że została użyta jako sygnał programu „Lato z Radiem” w programie I Polskiego Radia, wymagająca od muzyka dobrej techniki i „akrobatyki palców” *Polka Dziadek* czy *Polka Cyganka*), mazurki, mazury (*Mazur Gaców*, *Mazur Osińska*, *Mazurek Pstrykany*, *Mazurek Śpiewak*), a także fokstroty. Piotr Gaca lubił grać w żywych tempach, znać było, że ma dobrą technikę – co szczególnie mocno słyszalne było w polkach – i że jest bardzo osadzony w rytmice (zapewne dzięki wielu weselom na jakich grał w młodości). Cechowała go niezwykła wyobraźnia muzyczna. Jego umiejętność budowania nastroju i prowadzenia narracji ujawniała się w szczególności w ogyrywaniu (improwowaniu wokół) obera. Nagrania Piotra Gacy opublikowane zostały m.in. na płytach: *Małopolska Północna*, Wyd. Polskie Radio, Seria Muzyka Źródła vol. 4; *3x Gace, Mistrzowie i uczniowie*. Wyd. Muzyka Odnaleziona vol. 12 czy płycie *Maria Siwiec. Śpiewaczka z Gątek Rusinowskich*, Wyd. Muzyka Odnaleziona.

Sława skrzypka z Przyszałowic sięgała daleko. Chętnie przyjeżdżali do niego za-

3. Sygnatura nagrania T3331/43.

równy etnomuzykolog, radiowiec i dokumentalista ludowej tradycji, jak i młodzi uczniowie z miasta, chcący poznać sztukę ozdabiania melodii przez Piotra Gacę. Z wizyt tych pierwszych pozostały nagrania archiwalne, obecne między innymi w zbiorach Radiowego Centrum Kultury Ludowej, Polskiego Radia w Kielcach, Muzyki Odnależonej Andrzeja Bieńkowskiego, zasobach warszawskiego „Domu Tańca” oraz Zbiorach Fonograficznych Instytutu Sztuki PAN. W efekcie wizyt młodych pasjonatów – miejskich grajków wykonujących wiejską muzykę – powstała Wielka Orkiestra Ga-

ców, efemeryczny big band grający muzykę mikroregionu kajockiego. Piotr Gaca wielokrotnie grywał z młodymi i dla młodych, m.in. chętnie występował w Domu Tańca. Dziś Janusz Prusinowski, Maciej Żurek czy Mateusz Niwiński – uczniowie Piotra i Jana – przenoszą, transmitują i dają drugie życie radomskiej tradycji mazurków, kontynuując muzyczne tradycje braci Gaców.

Za zasługi dla kultury ludowej Piotr Gaca w 2013 roku otrzymał prestiżową nagrodę im. Oskara Kolberga (Kategoria I. Twórczość plastyczna, zdobnictwo, rękodzieło i rzemiosło ludowe, folklor muzyczno-taneczny).

BIBLIOGRAFIA

Bieńkowski A.

1993 *Muzykanci Radomscy*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 47:2, s. 65-66.

Grygier E., Żak M., Drabik M., Dahlig P., Prusinowski J.

2017 *Piotr Gaca (1927-2017)*, „Ruch Muzyczny” 2.

Bieńkowski A., Prusinowski J., Żurek M.

2012 *3x Gace, Mistrzowie i uczniowie*. Warszawa: Wydawnictwo Muzyka Odnaleziona, vol. 12.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Nauka mazurków – spotkanie z Piotrem Gacą, film, <http://www.akademiakolberga.pl/project/nauka-mazurkow-spotkanie-z-piotrem-gaca/>: 06.07.2017.

05.3



STANISŁAW SIERUTA (1935-2016) – KURP Z OLSZYN



Kurpie, 6 lipca 2014 roku. Przed wejściem do kościoła pod wezwaniem Jana Chrzciciela, w miejscowości Wach trwa występ Zespołu Pieśni i Tańca „Wach”. To część artystyczna organizowanego już po raz drugi pikniku rodzinnego, nazywanego przez rozmówców „Świętem Rodziny”. Wśród widowni dostrzegam charakterystyczną postać pana Stanisława Sieruty – ma ten swój nieodłączny plecak! Chyba towarzyszy mu córka i zięć (?)... W pewnym momencie, pan Stanisław wyjmując z plecaka kurpiowską sukmanę i kapelusz – grzybek i tak ubrany rusza na „prowizoryczną” scenę, by dołączyć do zespołu. Zaczyna śpiewać: charakterystyczny głos, smutne nuty i te urywane słowa na końcu, trudno nie dostrzec, że nie jednego łapią za serce [...].

Kurpie, 9 listopada 2014 rok. W Regionalnym Centrum Kultury Kurpiowskiej im. Ks. Władysława Skierkowskiego trwa VIII Konkurs Ludowej Pieśni Patriotycznej, do grona biorących udział dołącza pan Stanisław Sieruta. Kiedy wchodzi, przesłuchania już trwają, znów ma ten swój plecak, z którego wyciąga brunatną sukmanę i kapelusz – grzybek. Kiedy się witamy, dostrzegam, że spod niedokładnie zapiętej sukmany wystaje

je napierśnik i fragment jednej szelki spodni ogrodniczek. Pan Stanisław śmieje się, że wyrwał się „na chwilę” od codziennych obowiązków, by posłuchać, i może zaśpiewać. Kilka godzin później zostaje jednym z nagrodzonych laureatów (fragmenty z dziennika badań autorki tekstu).

Stanisław Sieruta – jeden z najbardziej rozpoznawalnych śpiewaków, zawołany tancerz, gwędziarz, animator życia kulturalnego, ale przede wszystkim Kurp, deklarował:
nie wstydę się swojej gwary, swojego kurpiowskiego stroju i tego, że jestem Kurpiem. Przeciwnie, mówię zawsze z dumą, że jestem Kurpiem i mam zaszczyt, że nim jestem (Sieruta 1993: 289).

Kierując się tą maksymą, starał się uczestniczyć we wszystkich działaniach, które pozwalały mu na krzewienie tradycji kurpiowskich, a także ich propagowanie przez udział w konkursach, spotkaniach i imprezach folklorystycznych. Nie czynił tego z chęci zdobywania rozgłosu, ale z poczucia przywiązania do lokalnej historii i kultury oraz prze-

konania, że należy o niej mówić i nią żyć. Liczył, że swoją aktywnością przekona innych, a zwłaszcza młodzież, że „bycie Kurpiem” stanowi wartość, dostrzegał bowiem ich brak zainteresowania pochodzeniem i kulturą lokalną. Winił zaś za to przede wszystkim szkołę, która – jak twierdził – niechętnie angażowała się w działania proregionalne (Sieruta 1990: 52, 1993: 289, 2000: 169; 2013/M-II/MK,KW/W9¹). Współcześnie w kwestii obecności wątków regionalnych w życiu społeczności lokalnych (w tym i szkoły) wiele się zmieniło, również na Kurpiowszczyźnie, ale dla pana Stanisława to wciąż było za mało. Dla niego powiedzenie: „kocham Kurpie. Kocham polski folklor ludowy, a zwłaszcza kurpiowski” (por. Sieruta 1990: 52, 1993: 289) stanowiło nie tylko deklarację, ale i zobowiązanie. Nie było w nim patosu, ale szczerłość i wiara w słuszność sprawy. Tę krótką charakterystykę warto uzupełnić kilkoma faktami, dzięki którym można lepiej poznać Stanisława Sierutę i rolę, którą odegrał w życiu społeczno-kulturalnym Kurpiowszczyzny.

Stanisław Sieruta urodził się 19 września 1935 roku we wsi Olszyny, leżącej około 12 km od Myszynca² w stronę Przasnysza. Jego rodzicami byli Stefan Sieruta z Olszyn (z kolonii Stara Wieś) oraz Stanisława z domu Golon z Olszyn (z kolonii Nadbączycha). Po ślubie młodzi zamieszkali w domu rodzinnym Stanisławy, obok jej rodziców i brata, razem też prowadzili niewielkie gospodarstwo rolne. Mieli jedenaścioro dzieci, z których przeżyło czworo – Stanisław i jego trzy siostry: najstarsza Marianna i młodsze Stanisława i Władysława. W publikowanych wspomnieniach Stanisława Sieruty (1993, 2000) fragmenty poświęcone rodzicom wyróżnia czułość połączona z szacunkiem i od-

daniem. Dowiadujemy się o ich wyglądzie, cechach charakteru, wzajemnych relacjach oraz stosunkach z rodzicami i kuzynami, a także dziećmi. Z tych urywków powstaje obraz rodziny wiejskiej, ale nie jakiejś szczególnej (choć czasami idealizowanej), a przeciętnej, takiej jakich na Kurpiowszczyźnie było wiele. Rodziny zmagającej się z biedą i trudnościami dnia codziennego, doświadczonej przez wydarzenia wojenne i próbującej się odnaleźć w powojennym porządku politycznym i społecznym. Opowieść o jej losach pozwala jednak dostrzec to, co stanowiło o postawie i wyborach Stanisława Sieruty przywiązanie do rodzinnego domu i wsi. Pisał:

Z tą okolicą wiąże się mnóstwo wspomnień. To ziemia przesiąknięta potem moich przodków. Miło jest mieszkać na ojcowiznie. Nie umiałbym żyć gdzie indziej. Olszyny, moja rodzinna wieś, wydaje mi się najpiękniejszym miejscem na świecie (Sieruta 2000: 174).

Obecne w tej wypowiedzi poczucie więzi i bliskości mogły wynikać z dystansu czasowego lub świadomego ich podkreślenia, ale także mogły być efektem otrzymanego wychowania. Wychowanie bowiem było niezwykle ważne. Stawiano w nim na pracowitość (od najmłodszych lat przyuczano do pomocy w domu i pracach gospodarskich), postuszerstwo i edukację. W kontekście tej ostatniej należy wspomnieć, że rodzice pana Stanisława sami nie ukończyli szkoły, ale umieli czytać, pisać i rachować (Sieruta 2000: 155). Zależało im, by ich dzieci uczyły się, dlatego naukę rozpoczęły wcześniej – w domu i pod okiem ojca, który:

1. W taki sposób jest oznaczona rozmowa (nagrana i spisana) ze Stanisławem Sierutą przeprowadzona przez autorkę oraz Małgorzatę Kowalską, 14.12.2013 roku; była realizowana w ramach Modułu-II grantu „Oddolne tworzenie kultury. Wielostanowiskowe studium porównawcze”, realizowanego w latach 2013–2015, a finansowanego ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Materiały znajdują się w archiwum autorki.
2. Olszyny obecnie należą do gminy Myszyniec, w czasie przyjscia na świat Stanisława Sieruty wchodziły w skład gminy Czarnia.

Zawsze rano [...], odchodząc do roboty zadawał nam w tej książce nauczyć się coś czytać. A w kajetach napisał litery, których trzeba było się nauczyć pisać. Wieczorem, gdy wrócił z roboty, to sprawdzał czy te zadania wykonałimy. Jeśli tak, to była pochwała i jakaś nagroda. A jeśli nie, to i pasem się oberwało i na drugi raz trzeba było się nauczyć (Sieruta 2000:155).

Do szkoły podstawowej w Olszynach dwójka najstarszych dzieci Marianna i Stanisław poszła już po zakończeniu II wojny światowej i to od razu do II klasy. Niedługo potem okazało się, że z braku wystarczającej liczby dzieci organizacja kolejnych klas była problemem. Marianna zakończyła więc swoją edukację na klasie III, a Stanisław, mimo że był najlepszym z uczniów, powtarzał klasę (tak było z klasą czwartą), musiał też zmieniać szkołę (klasę piątą kończył jeszcze w Olszynach, ale już szóstą w Wydmusach, a siódmą w Wachu). Cel jednak osiągnął i w 1952 roku uzyskał świadectwo ukończenia szkoły podstawowej. Jednak dalej nauki nie kontynuował:

Rodzice nie zabraniali mi uczyć się dalej, ale mieli dużą obawę, że po pójściu gdzieś dalej do szkoły, nic dobrego się nie nauczę. Mogę się tylko rozpuszc i zapomnieć o swoich rodzicach i najbliższych. Usłuchałem rad rodziców i nigdzie dalej nie poszedłem. Zacząłem więc pomagać w gospodarstwie (Sieruta 2000: 163).

I tak zostało aż do dnia, kiedy sam przejął gospodarowanie. Zanim jednak do tego doszło przez kilka miesięcy 1953 roku pracował w pegeerze w Ponarzynach³, a także wspierał domowy budżet pracą sezonową, którą podejmował między innymi „za Przasnyszem”. Wreszcie trafił do Państwowego

Zakładu Torfowego w Karasce, w którym pracował do końca lat 50. XX wieku (Sieruta 2000: 165). Od momentu jednak przejścia gospodarstwa w 1973 roku skoncentrował się na jego prowadzeniu, tym bardziej że w 1977 roku założył własną rodzinę⁴. Aktywnym rolnikiem był jednak tylko do 1994 roku, kiedy to z powodów zdrowotnych przeszedł na rentę.

W życiu Stanisława Sieruty szczególnie zapisały się lata 50. XX wieku. To bowiem wówczas zaczął realizować swoje pasje artystyczne oraz rozwijał zainteresowania historią i kulturą kurpiowską. I tak po pierwsze – zaczął od próby przywrócenia pochodów kołędniczych nazywanych „Herodówką”, które w okresie świąt Bożego Narodzenia i Nowego Roku pokazywał wraz z kolegami we wsiach – własnej i okolicznych (Kielak 2002: 13). Kilka lat później napisał scenariusz „Herodówki”, dzięki czemu zespoły folklorystyczne mogły włączyć ją do swojego repertuaru. Pozwoliło to na zachowanie tego zwyczaju, ale też pozbawiło „spontanicznej formą tradycji lokalnej”. Jednym z zespołów, który pokazywał „Herodówkę Sieruty” był prowadzony przez niego Zespół Ludowy Pieśni i Tańca „Olszyny”. Co więcej, za tę inscenizację zespół otrzymał nagrodę na jednym z przeglądów organizowanych w 1986 roku w Wojewódzkim Ośrodku Kultury w Ostrołęce.

Po drugie – rozpoczął działania w zespołach folklorystycznych. W 1954 roku wstąpił do Zespołu Folklorystycznego Pieśni i Tańca w Karasce, prowadzonego przez Stanisława Bałdygę. Tak wspominał tamten czas:

Bardzo podobał mi się folklor i marzyłem o tym, aby należeć do takiego zespołu. No i oto nareszcie trafiła się okazja! Próby odbywały się w uzgodnionej porze po fajrancie. Chociaż już wcześniej dobrze śpiewać i tańczyć umiałem, ale na tych próbach jeszcze bardziej się douczyłem (Sieruta 2000: 166).

3. Właściwie chodzi o miejscowość Ponary w obecnym woj. warmińsko-mazurskim.

4. W 1977 roku ożenił się z Marianną Bogdańską, z którą miał dwie córki: Annę i Jolantę.

Wraz z tym zespołem zaczął występować także poza Kurpiowszczyzną, w tym w Warszawie podczas V Światowego Festiwalu Młodzieży i Studentów (1955). Niestety, niedługo potem zespół przestał istnieć. Po tych pierwszych doświadczeniach Stanisław Sieruta postanowił zaktywizować mieszkańców własnej wsi. I tak na przełomie lat 50. i 60. XX wieku wraz z nauczycielem i działaczem społecznym Czesławem Mielnickim zorganizował w Olszynch koło Związku Młodzieży Wiejskiej. Przy nim zaś w 1969 roku założył wraz z Henrykiem Domianem – nauczycielem z olszyniejskiej szkoły – Regionalny Zespół Pieśni i Tańca „Olszyny” (Sieruta 2000: 168). Zespół ten szybko zyskał uznanie, a występując na konkursach, zdobywał nagrody. Pan Stanisław wspominał:

W roku 1974 w czasie przeglądu zespołów folklorystycznych, na którym była pani dr Grażyna Dąbrowska wraz z innymi znawcami i ekipa z radia, mój zespół „Olszyny” wypadł dobrze i zakwalifikował się do eliminacji wojewódzkich w Ostrołęce. Tam również wypadliśmy dobrze i w nagrodę otrzymaliśmy adapter, a ja za mistrzowskie wykonanie tańca otrzymałem od radia nagrodę indywidualną w postaci zegarka na rękę, który służy mi do dzisiaj (Sieruta 2000: 168).

Oprócz roku 1974 również 1975 okazał się wyjątkowy dla zespołu i samego Stanisława Sieruty, a to za sprawą udziału w Ogólnopolskim Festiwalu Folklorystycznym w Płocku oraz Europejskim Festiwalu Folklorystycznym w Belgii (Pokropek 1997: 103). Były to pierwsze, ale nie ostatnie doświadczenia z występami zagranicznymi. Był też wyjazd do Rzymu:

Największe wrażenie wywarła na mnie podróż do Rzymu i na Monte Casino w październiku 1975 roku. Były to obchody

Roku Świętego w Rzymie. Na tę okoliczność została zorganizowana grupa folklorystyczna i opracowany program artystyczny przez ks. Jana Urbana⁵ z Kadzidła. Ja byłem odpowiedzialny za program folklorystyczny. Dzięki tej podróży pierwszy raz leciałem samolotem. [...] Zwiedzaliśmy piękne i słynne muzea watykańskie (Sieruta 1990: 52).

Byliśmy też na audyencji u papieża Pawła VI [...] Daliśmy trzy koncerty na terenie Włoch. Cały czas chodziliśmy i występowaliśmy w naszych strojach ludowych. Zrobiliśmy duże wrażenie na publiczności z całego świata (Sieruta 2000: 169-170).

Zespół, a po jego rozwiązaniu w 1981 roku (Pajka 2008: 923) już sam pan Stanisław występował na licznych przeglądach, festiwalach i imprezach folklorystycznych, między innymi w Ostrołęce, Myszynie, Płocku, Kazimierzu Dolnym nad Wisłą. Od lat 80. XX wieku rozpoczyna się więc nowy rozdział w życiu artystycznym Stanisława Sieruty i przewartościowanie działań. Już nie tyle ważne było zorganizowanie zespołu, by z nim występować, ile samo występowanie – i to zarówno indywidualne, jak i gościnnie z innymi zespołami. Dawało mu to swego rodzaju niezależność i możliwość wyboru, z kim i gdzie będzie współpracował. Mówił o tym tak:

Ja jestem członkiem zespołu w Myszyńcu, który prowadzi pani Anka Pietrzak. Ale czasem jak trzeba, to proszą mnie do zespołu Kurpianka. To może skomplikowane, ale ja wyjaśnię – ja prawdę mówiąc to należę do dwóch zespołów, ale jak mnie na przykład ktoś zawoła, to ja mogę iść i z Zawadami – tam jest piękny zespół, i z innymi. A teraz to

5. Ks. Jan Franciszek Urban był w latach 1972–1985 proboszczem w kościele pw. Św. Ducha w Kadzidle. Mimo że nie był Kurpiem z pochodzenia, to kultura kurpiowska była dla niego ciekawa i ważna – zapisał się jako jej animator i propagator.

powstał piękny zespół w Wachu, to ja do niego należę (2013/M-II/MK, KW/W9).

Stanisław Sieruta to artysta rozpoznawalny, zwłaszcza jeśli chodzi o śpiew. Pytany o źródła swoich umiejętności nieodmiennie wskazywał rodziców: „To moja mama pięknie śpiewała i mój tata pięknie śpiewał, i to w genach ja mam po prostu” (2013/M-II/MK, KW/W9).

W spisanych zaś wspomnieniach dodawał:

Gdy byłem mały moja mama, karmiąc mnie i kołysząc w drewnianej kolebce, śpiewała piękne pieśni kurpiowskie i nabożne. Miała piękny głos i lubiła dużo śpiewać. Mój tata także pięknie śpiewał, ale tylko pieśni religijne [...]. Te piękne śpiewy już od wczesnego dzieciństwa bardzo mnie zauroczyły i brzmiały mi cudownie w uszach do dzisiaj (Sieruta 1993: 288).

Wymieniał również dziadka, który „umiał ładnie śpiewać i grać na skrzypcach” (Sieruta 2000: 159), a także wuję Czesława (brat matki):

pamiętam jak pięknie śpiewał. Nauczył mnie wielu starych pieśni, bo nie tylko sam lubił śpiewać, ale i innych do śpiewania, namawiał. Był śpiewakiem i jak nikt śpiewał najstarsze pogrzebowe pieśni. Nikt tak jak on nie umiał śpiewać pieśni leśnych i jemu w dużej mierze, a także Władkowi Klimcaków wiele jako śpiewak ludowy zawdzięczam (Sieruta 2000: 172-173).

Ważną rolę odegrał również czas, kiedy pan Stanisław jako młody chłopak zajmował się wypasaniem zwierząt. Wspominał:

Moją największą uczelnią to było pasienie krów na paśniku. Tam były rozmaite zabawy i śpiewy, i gadki [...] i pamiętam tańce.

U nas tak niedaleko był taki stary dziadek, a jak on *powolniaka* [jeden z tańcy kurpiowskich – KW] tańczył – to ja do dzisiaj pamiętam (2013/M-II/MK, KW/W9).

Wymieniony stary dziadek to prawdopodobnie „stary Wojtek”, o którym pisał, że:

Był to świetny tancerz, gawędziarz i śpiewak. Umiał ładnie grać na liściu. Pasąc krowy, robił fujarki wierzbowe i na nich grał. Tego Wojtka zawsze było słychać. Jak nie grał na fujarce, to grał na liściu albo śpiewał (Sieruta 2000: 162).

Później już jako dorosły lubił uczestniczyć w zabawach i spotkaniach tanecznych – tzw. *muzykach*, dzięki którym poszerzał repertuar pieśni i tańców.

Pieśni śpiewane przez pana Stanisława wyróżniają się szczerością i naturalnością wykonania, osadzeniem w tradycji kurpiowskiej, ale też zindywidualizowaną interpretacją. Szczególnym sentymentem darzył pieśni tak zwane leśne, o wolnym tempie, zmiennym natężeniu głosu oraz świadomym urywaniu ostatniej sylaby na końcu śpiewanej frazy, co przypominało odpowiadające echo (por. Gadomski 2010: 6; Butryn 2016: 29). Nikt tak jak on nie śpiewał *Bžicëm kóna, bžicëm, Cěmuś smutny młody Kurpsu, Hola byšky, hola* czy *Zarzyj ze kónu*⁶. Nikt też jak Stanisław Sieruta nie tańczył tradycyjnych tańców kurpiowskich, takich jak: *powolniak*, *oberek*, *stara baba* czy *fafur* (Butryn 2016: 29). Te umiejętności sprawiały, że często był proszony o konsultacje lub wręcz naukę. Za każdym razem robił to z zaangażowaniem i to bez względu na to, czy chodziło o osoby z Kurpiowszczyzny, czy spoza, o czym mogli przekonać się choćby uczest-

6. Więcej patrz: *Śpiewnik kurpiowski. 200 pieśni i przyspiewek kurpiowskich*, red. H. Gadomski, Ostrołęka 2010, a także nagranie magnetofonowe i CD pt. *Pieśni kurpiowskie śpiewa Stanisław Sieruta*, 2002.

nicy Kurpiogrania⁷ w Charciabałdzie (2011) czy Bandysiach (2013).

Stanisław Sieruta uczył innych, ale także starał się wykorzystywać każdą możliwość, by podnosić własne kwalifikacje – śpiewacze, taneczne, ale także plastyczne. Z uwagi na te ostatnie w 1972 roku wstąpił do Klubu Młodych Plastików Amatorów, istniejącego przy Zarządzie Wojewódzkim Związku Młodzieży Wiejskiej. Uczestniczył też w plenerze malarskim studentów Akademii Sztuk Pięknych w Zdworzu koło Łącka, a jego prace trafiły „gdzieś na wystawy krajowe” (Sieruta 2000: 168). Późniejsze zaś obrazy znalazły swoje miejsce w rodzinnym domu w Olszynchach, ale w zasadzie tylko jeden zawisł w pokoju gościnnym.

W 1973 roku uczestniczył w rocznym Seminarium Folklorystycznym organizowanym przez Wojewódzki Ośrodek Kultury w Warszawie. Otrzymał również uprawnienia instruktorskie w zakresie specjalizacji folklorystycznej (1977). Ciągły niedosyt wiedzy o historii i kulturze kurpiowskiej dobrze ilustruje list napisany zaraz po seminarium (pisownia zgodna z oryginałem):

Z powodu, że jestem już ze krwi miłośnikiem kultury i Sztuki Ludowej jak również i folkloru i to przeważnie z Kurpi Zielonych, chciałbym na ten temat się jak najwięcej dowiedzieć. Dlatego też z tej otrzymanej bibliografii wybrałem kilka niżej podanych pozycji, które chciałbym posiadać. [...] Wymienione książki, a szczególnie te podkreślane, prosilibym

bardzo W.O.K – w miarę możliwości – o zamówienie i przesłanie mi ich pocztą [...] Opłatę ureguluję przy odbiorze. [...] Za spełnienie moich próśb z góry bardzo dziękuję. A w nagrodę za to obiecuję i postaram się dać występy mojego regionalnego Zespołu kurpiowskiego, jak również namalowanie jakiegoś obrazu i przekazanie dla W.O.K.⁸.

Chęć zdobywania wiedzy nie zmieniła się również po latach:

interesowałem się zawsze historią i kulturą i teraz też się interesuję, ale tą prawdziwą. Ja dużo pamietam i mogę opowiedzieć, ale chcę poznać jak ta nasza historia kurpiowska wygląda szerzej. Teraz to ja kupuje książki w kiosku, to kioskarka wie co mnie interesuje i odkłada mi. Tylko nie nadążam wszystkich czytać, bo wszystko jest ciekawe (2013/M-II/MK,KW/W9).

Wszystkie podejmowane przez Stanisława Sierutę działania miały jeden podstawowy cel – „ratowanie od całkowitej zagłady pięknej kultury kurpiowskiej” (Sieruta 2000: 155).

Stanisław Sieruta był członkiem Stowarzyszenia Twórców Ludowych (od 1976), a także Związku Kurpiów (oficjalnie od 2000⁹). Za swoją działalność artystyczną, ale także regionalną został wielokrotnie ho-

7. Kurpiogrania warsztaty śpiewu i tańca kurpiowskiego organizowane na Kurpiach przez stowarzyszenie „Trójwiejska” z Gdańska; więcej patrz: <http://kurpiogrania.pl/>.
8. Fragment listu Stanisława Sieruty pisany do Wojewódzkiego Ośrodka Kultury w Warszawie; brak daty, ale z tekstu wynika, że pochodzi on z marca 1974 roku. Dziękuję Krzysztofowi Braunowi za możliwość skorzystania z jego archiwum, w którym ten list się znajduje, a także za inne informacje o działaniach artystycznych i regionalnych Stanisława Sieruty.
9. Z informacji pozyskanej ze Związku Kurpiów wynika, że w działania Związku był zaangażowany od początku jego istnienia, tj. od 1996 roku. Napisano: „Stanisław Sieruta należał do Związku Kurpiów od 2000 r. Jednak od początku istnienia Związku (1996) brał udział w spotkaniach, konferencjach i seminariach. Pan Stanisław Sieruta występował na organizowanych przez Związek Dniach Kultury Kurpiowskiej w Warszawie, Olsztynie czy Szczytnie. Dzielił się swoją wiedzą na temat regionu podczas realizowanych warsztatów i zajęć dla dzieci i młodzieży. Był obecny na spotkaniach świątecznych i roboczych naszego stowarzyszenia, dzięki temu często mogliśmy podziwiać jego piękny,

norowany, m.in. otrzymał nagrody: „Zasłużony Działacz Kultury” (1967), „Za zasługi dla woj. ostrołęckiego” (1979), nagrodę Ministra Kultury i Sztuki (1982), I nagrodę w kategorii śpiewaków na XIX Ogólnopolskim Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu Dolnym (1985), „Nagrodę im. Oskara Kolberga” (1988), nagrodę Prezesa Związku Kurpiów – Kurpik (2001), Medal. X-lecia Związku Kurpiów „Za zasługi dla regionu kurpiowskiego” (2006) itd. (Butryn 2016: 29; Kielak 2002: 13; Pajka 2008: 923).

19 września 2015 roku w Myszyńcu obchodzony był benefis Stanisława Sieruty z okazji jego 80. urodzin¹⁰. Niestety jubilat z powodu choroby na nim nie było. Padało wiele słów uznania i podziękowań, a spotkanie ubarwiały występy osób, dla których pan Stanisław był kolegą, nauczycielem, mistrzem:

Mistrz jest tylko jeden. Takim jest nasz starszy kolega Stanisław Sieruta. My wszyscy, którzy próbujemy śpiewać na jego wzór tylko przedrzeźniamy w zasadzie jego śpiewy. Wybaczcie, bo jak powiedziałem: mistrz jest tylko jeden – jest nim Stanisław¹¹.

Wśród występujących znalazła się również młodzież, co było spełnieniem słów Stani-

stawa Sieruty – „ufam, że rośnie nowe pokolenie Kurpiów wykształconych, a zarazem miłujących tradycję” (Sieruta 2000: 174).

Stanisław Sieruta zmarł 8 października 2016 roku. Dla jego bliskich – rodziny, przyjaciół, znajomych, ale i dla kolejnych pokoleń pozostaną wspomnienia, zdjęcia, filmy¹², nagrania z różnych spotkań, imprez, zarejestrowane przez licznych badaczy-etnologów, muzykologów, rozmowy i śpiewane w ich trakcie pieśni. Zostaną także „Pieśni kurpiowskie” w wykonaniu Stanisława Sieruty, wydane w 2002 roku przez Związek Kurpiów w formie kasetowej i CD. Pamięć o panu Stanisławie będą również wspierać i inne formy upamiętniania. Jak choćby te będące wynikiem inicjatywy władz lokalnych gminy Kadzidło¹³, by uczynić z niego patrona jednej z ulic w miejscowości Brzozówka w gminie Kadzidło¹⁴ lub umieścić nazwisko śpiewaka na drogowskim skwerze Kurpiowskich Artystów w Kadzidle¹⁵. W ten sposób Stanisław Sieruta znalazł się wśród „twórców ludowych, którzy na przestrzeni ponad stu lat swoją pracą i talentami podtrzymywali kulturowe dziedzictwo Kurpiów”¹⁶. Tabliczka z jego nazwiskiem ma przeciwdziałać zapomnieniu, ale też metaforycznie wskazywać drogę wszystkim tym, którzy działają lub chcą działać na rzecz kurpiowskiej tożsamości, kultury, społeczności.

donośny głos. W naszym stowarzyszeniu został zapamiętany jako utalentowany artysta, życzliwy i dobry człowiek”, biuro@kurpie.org: 02.06.2017 r.

10. Organizatorem benefisu była Fundacja „Kulturalne Kurpie”; miejscem, gdzie odbył się – karczma „Marysieńka w Myszyńcu”; opis wydarzenia: <http://rozmaitosci.com/osiemdziesiątka-stanisława-sieruty/>; relacja filmowa: https://youtu.be/IK_vdVlmCnQ, 03.03.2017.

11. Wypowiedź jednego z członków Zespołu Pieśni i Tańca „Wach”; https://youtu.be/IK_vdVlmCnQ, 03.03.2017.

12. Wystąpił w filmach dokumentalnych, takich jak: *Wesele na Kurpiach* z 1957 r., reż. Jerzy Gabryelski; *Między Białą a Zieloną* z 1989 r., reż. Wojciech Zieliński, oraz reportażu z cyklu *Mapa Folkloru. Kurpie* (1990).

13. Wcześniej, bo 22.06. 2013 roku, Rada Gminy Kadzidło na uroczystej sesji przyznała Stanisławowi Sierucie tytuł Honorowego Obywatela Gminy Kadzidło; http://kadzidlo.pl/hogk_lkn.htm, 03.03.2017.

14. http://www.kadzidlo.pl/pazdziernik_2016.htm, 03.03.2017.

15. Skwer Kurpiowskich Artystów znajduje się przy ul. Targowej, niedaleko Urzędu Gminy Kadzidło.

16. http://www.kadzidlo.pl/styczen_2017.htm: 03.03.2017.

Postscriptum

Stanisława Sierutę znał chyba każdy, kto przyjeżdżając na Kurpiowszczyznę, chciał poznać i zrozumieć jej kulturę – muzykę, pieśni, tańce. Niektórzy gościli w jego domu rodzinnym w Olszynie i mogli przekonać się, że serdeczność i otwartość pana Stanisława nie była udawana. Szczególnym zaś doświadczeniem było przysłuchiwanie się opowieściom o historii Olszyny, kolejce wąskotorowej do Myszynca, dawnym i współczesnym życiu na Kurpiach, o rodzicach i ro-

dzeństwie, stryju-utanie, o tańcach, zabawach... – opowieściom przerywanym co jakiś czas piosenkami, raz skocznymi, a innym razem znów smutnymi, wręcz rzewnymi.

Dzisiaj, przemierzając Kurpiowszczyznę, nie spotka się już pana Stanisława, ale kiedy przymknie się oczy i wsłucha w szum drzew, szczególnie wokół Olszyny, to można usłyszeć charakterystyczny śpiew:

Cëmuś smutny młody Kurpśu,
Cëmu błędne twoja twarz?
Bo to lesé ćagle marzys,
Bo las tylo w sercu más¹⁷...

BIBLIOGRAFIA

Butryn K.

2016 *Stanisław Sieruta (1935-2016) – wybitny artysta ludowy Kurpiowszczyzny, „Twórczość ludowa” 3-4, s. 26.*

Gadomski H.

2010 *Od wydawcy, w: H. Gadomski (red.), Śpiewnik kurpiowski. 200 pieśni i przyspiewek kurpiowskich, Ostrołęka: Związek Kurpiów, s. 5-7.*

Kielak B.

2002 *„Oj, ni mos, ni mos jek Olsynioki”. Stanisław Sieruta – popularyzator folkloru Puszczy Zielonej, „Twórczość ludowa” 4(53), s. 12-13.*

Pokropek M.

1997 *Stanisław Sieruta, w: M. Pokropek (red.), Oskary Kolberga, Warszawa: Mazowieckie Towarzystwo Kultury, s. 102-103.*

Pajka S.

2008 *Stanisław Sieruta, w: S. Pajka, Słownik biograficzny Kurpiowszczyzny XX wieku, Kadzidło: Niezależne Obywatelskie Stowarzyszenie „Kurpiak”, s. 923.*

Sieruta S.

1990 *Jestem Kurpiem, „Twórczość ludowa” 1(14), s. 52-53.*

1993 *Z życiorysu kurpiowskiego artysty ludowego z Olszyny, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 3, s. 288-289.*

2000 *Kurpiowski los, w: S. Pajka (red.), Losy Kurpiów – sukcesy i porażki, Ostrołęka: Zarząd Główny Związku Kurpiów, Ostrołęckie Towarzystwo Naukowe im. Adama Chętnika, s. 149-174.*

17. Fragment pieśni śpiewanej przez Stanisława Sierutę: „Cëmuś smutny młody Kurpśu” (Gadomski 2010: 25).

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

Benefis 80-lecia Stanisława Sieruty – opis wydarzenia i nagranie:

<http://rozmailtości.com/osiemdziesiątka-stanisława-sieruty/>, 03.03.2017.

https://youtu.be/IK_vdVImCnQ, 03.03.2017.

http://kadzidło.pl/hogk_lkn.htm: 03.03.2017.

http://www.kadzidło.pl/pazdziernik_2016.htm: 03.03.2017.

http://www.kadzidło.pl/styczeń_2017.htm: 03.03.2017.

WYWIADY

2013/M-II/MK,KW/W9 – rozmowa z panem Stanisławem Sierutą przeprowadzona i nagrana 14.12.2013 roku, przez Małgorzatę Kowalską i Katarzynę Waszczyńska.

05.4



BOLESŁAW KARPIEL-BUŁECKA (1927-2017) – POSTAĆ TRADYCJI PODHALA



Z Bolesławem Karpiel-Bułecką spotkałam się w życiu kilka razy, każde z tych spotkań zapamiętałam i było dla mnie ważne. Był nietuzinkową postacią Zakopanego i Podhala – skrzypek, gawędziarz, znawca podhalańskiej muzyki. Urodził się dnia 11 października 1927 roku w Kościelisku jako syn Stanisława i Marii z domu Styrzcza. Z wykształcenia był technikiem budowlanym, projektantem i wykonawcą domów regionalnych i stylowych wnętrz. Ale to muzyka była jego pierwszą miłością, obecna w jego rodzinnym domu od pokoleń. Podczas naszej długiej rozmowy w 1997 roku, która prowadziliśmy w jego domu w Kościelisku, pan Bolesław, patrząc na Tatry, wspominał dzieciństwo, mieszając czasem język literacki z gwara:

Pochodzę z rodziny bardzo muzycznej. Ten dom poniżej, biały, to mój dom, tam się urodziłem. I tutaj moi stryjkwowie, było ich czterech braci, wszyscy grali. Ja pierwsze się uczyłem grać od stryjka Jana, który był bardzo dobrym muzykantem, zmarł w 1937 roku. Przychodził, brał mnie na plecy, w derki zawijał, przynosił do innego stryjka i tam

grali. Mnie z początku sadzali na krześle, bo byłem mały, dawali mi basy do ręki i musiałem na tych basach grać. To było to pierwsze zetknięcie się z muzyką. Stale tam do nas goście przychodzili, słuchali, to się podobało. Dawniej takich zespołów nie było, tańczyło się na zabawach, na chrzcinach, na weselach. Wesela zawsze były po góralsku i taki młody chłopak to sobie musiał potańczyć. Były też muzyki czyli zabawy. Ale i teraz muzyka na Podhalu dobrze się trzyma i tancerze też. Teraz to muzykom pfacą, a nam nigdy nikt nie płacił. Człowiek z wielką przyjemnością szedł sobie pograć i to wystarczyło (Kościelisko, 1997).

Takie były początki jego gry, którą doskonalił i rozwijał przez całe lata do późnej starości. Aż stała się symbolem stylu zakopiańskiego, prostego, wyrazistego, bez nadmiernej liczby ozdóbek, do tańca. Tradycja podhalańska, przede wszystkim muzyczna, ale nie tylko, była dla niego niezwykle ważna. Miał świadomość jej ulotności, zmian, które niesie czas. Walczył o jej przetrwanie w różny sposób. Bolesław Karpiel o śpiewie podhalańskim:

Downo w górach to był śpiew. Śpiewak to był każdy prawie, bo śpiewało się na każdym kroku. Śpiewak może być sławny temu, że może miał lepszy głos, ale śpiewał każdy. Jak się wysto wiecór z domu, to z każdej strony było słychno śpiew. Śpiewali ludzie, młodzi, starsi przy każdej okazji. Góral śpiewał zawsze, wtenczas kiedy mu było wesoło, kiedy mu było smutno, przy różnych robotach w doma cy w polu to się śpiewało. Najwięcej tej śpiewki było przy paseniu. Juhas w holach kiedy pasł to śpiewał, pasterki przy krowach śpiewały, wiecór chłopcy śli ku dziewczętom-śpiewali. Przepięknie to według mnie było. Dzisiaj śpiewu ni ma. Ale scyrze powiedzieć to nie wiadomo, kany nam wolno śpiewać. Downo hala tatrzańska była ze-śpiewana no bo juhas seł i śpiewał za temi owcami. I nikomu to nie przeszkadzało, a dziś jakby ktoś zaśpiewał w górach, to by musiał mandat zapłacić, bo się boją, że z tego strachu niedźwiedzie na zawał serca mogą zachorować. W holach nam nie wolno śpiewać. Na drodze też śpiewać nie wolno, bo się zakłóca publiczny spokój. Nie kozdemu się to podoba. Nawet na wsi, w takiej typowej wsi Chochotowie, kiedy seł przewodniczący tej wsi i sobie w południe zaśpiewał, to musiał zapłacić kolegium. Tym sposobem się niscy to syćko po prostu! (Zakopane, 1975).

Był muzykiem doskonałym, bo lubił słuchać muzyków starszej generacji, interesował się nie tylko tym, jak grać, ale i co, czyli „nutami” podhalańskimi, ich pochodzeniem, ozdabianiem. Mówił tak o nutach:

Miałem okazję styczności z muzykantami starami, no to się ich pytałem. Na przykład Chotarski

był moim wzorem i jego się pytałem, czemu ta melodia taka, jak się nazywa, on mi to tłumaczył. Nuty góralskie są różne. Jednej nazwa pochodzi od kogoś, kto lubił ją śpiewać, i jak podchodził do kapeli chcąc tańczyć, to zawsze zaśpiewał nutę, którą najwięcej lubił. I tak powstały nazwy nuta Matejowa, Zaryckiego, Obrochtowa. Nuta to znaczy melodia. A ogólnie to są nuty wierchowe, śpiewa się je na dużych przestrzeniach i temu się nazywają wierchowe. Śpiewa się głośno, przeciągle. Nuty ozwodne to są nuty do tańca, ze swobodą się je tańczy, nuty krzesane to w siebie tancerze biją nogami, po dwa, po trzy i po cztery razy, i bokiem po razie. Sabałowe to nuty, które lubił bardzo Sabała. On miał te proste gęśle złóbcoki, niewiele na nich wtedy można było zagrać i te melodie, które mógł to grać. One są troszkę niższej tonacji, wolniej grane, i nie do tańca, to podgrywka do śpiewu (Kościelski, 1997).

Przypominam sobie te wszystkie momenty, kiedy to mieliśmy okazję rozmawiać, oczywiście do mikrofonu, bo był encyklopedią wiedzy o Podhalu, tradycji, muzyce, postaciach Podhala. W roku 1982 pojechałam do Zakopanego, żeby rozmawiać z Bolesławem Karpielem o Karolu Szymanowskim, o tym jak wspominają górale jego pobyt na Podhalu. Powiedział mi wówczas:

Słyszałek nieroz z opowiadań Wojciecha Wawrytki (słynny przewodnik tatrzański), kiedy w 1922 roku jeździł jako fiakier, że pewnego dnia stał na kolei i tam przyjechał jakiś pon. Ej przyjechało jakieś panisko kulawe, no i prosił coby kajsi zawieźć na jakie mieszkanie-mówił Wawrytka. Ja go wzion do tego powozu - godo Wojtek i - wieze go, Ale on się mi

w drodze pyto, coby nie było tu takiego domu, ka by mógł korzystać z fortepianu abo z pianina. Wojtek se przyboczył, że jest tu taki przewodnik Bukowian się nazywał, Stasek, i on siedział tutaj, gdzie teraz Dom Turysty, jest ten dom jeszcze, kany Szymanowski przebywał. I tam go Wojtek zawiózł. Bo ten Bukowian miał żonę nie górolkę i ta żona miała pianino. I tam Szymanowski wynajął ten pokój, a Wojtek się dziwił, po co mu pianino. On tego czasu zaczęła się znajomość z Wojtkiem, siedział tam Karol Szymanowski, na tem pianinie wygrywał, tworzył swoje różne nutki. Ale jak tu przyjechał to nie miał absolutnie zielonego pojęcia o muzyce góralskiej. Ino przywiózł materiały do tworzenia na muzyce kurpiowskiej. Trochę grał, zaś pisał. Ale jak okno otworzył to wieczorami było słychno śpiewki góralskie, tu śpiewali, tam śpiewali, tam zaś grali. On jako muzyk zaczął się tym interesować, zaczął się Wawrytki pytać, czemu to tak grają i ka grają. To go Wawrytka zawiózł raz na muzykę, drugi raz na muzykę i jak zaczął słuchać, obserwować toniec, to się mu to strasznie zwiędziało i wtenczas u Karola Szymanowskiego powstała myśl, coby muzykę góralską wykorzystać i zbudować na niej coś większego. Po prostu pomyślał, że z tej ludowej trzeba wykrzesać coś, żeby ona mogła iść serzej w świat. I tu właśnie powstała myśl stworzenia Harnasi. A kiedy zaczął te Harnasie pisać to sukał różnych okazji. Jak było kany wesele, to go Wawrytka broł na wesele, ustawił go za muzykantami w kącie, Szymanowski słuchał jako muzyka grała, patrzył jako tońca, jako się bawia na weselu. (...) Myślę, że dopiero „Harnasie” Szymanowskiego tą muzykę góralską z Podhala z ludo-

wej wyniosły do ludzkości. To jest wielkim dla nas zaszczytem, że tej góralskiej muzyki może słuchać dziś cały świat (Zakopane, 1982).

Bolesław Karpieł nie ograniczał się do gry na skrzypcach, rejestrowania starych muzykantów, ale przekazywał swoją muzykę młodszym, zwłaszcza synowi – Janowi, który tak wspominał ojca:

Jak miałem siedem lat to przyniósł Ojciec skrzypce, takie trzy czwarte i zaczął mnie uczyć grać po góralsku. I pierwsza nuta, jakiej Tata zaczął mnie uczyć oparta była na pięciu tonach, najprostsza jaką można sobie wyobrazić. Ale można z niej idąc góralską tradycją improwizacji zrobić niemal wszystko. Dla dziecka najłatwiejsza, bo wykorzystuje tylko dwa, trzy palce. Ale zaczęło się jeszcze wcześniej od śpiewu, śpiew był obecny w domu wiecznie, zanim się zaczęło grać to już się śpiewało. Nie tylko z Tatą, ale i dziadkami, przy których rostem. Ale w świat instrumentów wprowadził mnie Tata. Kiedy nauczył mnie jakiejś melodii, to ja grałem prym, a on mi sekundował. I nagrywał to na magnetofon. Wtedy kupił bodaj 1962 roku pierwszy polski szpulowy magnetofon „Melodia”, który chodził w dwie strony, nie trzeba było przekładać taśmy. I to był ten przyczynek do obecności stałej muzyki góralskiej w domu. Bo Ojciec zdając sobie sprawę, że muzyka jest rzeczą ulotną, a ludzka pamięć nie z żelaza, zaczął nagrywać muzykantów starszych, urodzonych jeszcze w wieku dziewiętnastym. Nagrał Stanisława Chotarskiego, który był dla niego wzorem muzykanta, improwizatora, i człowieka, który znał cały zasób góralskich melodii. Ale jak się zdarzyła okazja, to łapał, kogo mógł. Przyjeżdżał ze Śląska Andrzej Karpieł zwany Su-

szim, kuzyn dziadka mojego, który świetnie znał melodie jeszcze starsze od Chotarskiego. Nie grał może tak świetnie jak Chotarski, ale znał rdzeń każdej z nut, nie mieszał ich. Ojciec go nagrywał sekundując mu. Jest to niezwykle cenne nagranie, które powinno się znaleźć w Sevres jako wzorzec góralskiej muzyki. Schodzili się prymiści, kilku naraz, grali tę samą melodię, to był wspaniały materiał porównawczy. Było słycać jak grał Chotarski, Władek Obrochta, bracia Chrapkowie ze Skrzypnego, Maśniakowie Stanisław, Józef albo Marian, Adam Doleżuchowicz, Bolesław Trzmiel - to wszystko dziś legendy muzyki podhalańskiej. Ojciec też już do nich należy (Jan Karpień-Bułecka, Zakopane, 2017).

Bolesław Karpień nie tylko zajmował się muzyką, choć to ona była na pierwszym miejscu w jego życiu. Od dziecka chętnie rzeźbił, potem zawodowo, sosręby, stoły, kredensy, kasetki. Był nauczycielem stolarstwa artystycznego w Zespole Szkół Budowlanych w Zakopanem (1980–1992), radnym Zakopanego i Gminy Tatrzańskiej.

Ja miałem do tej rzeźby od dziecka smykałkę. Jak mnie gdzieś do pracy jako cieślę poprosili, to zawsze brałem ze sobą dłuto, jakby gdzieś trzeba było coś wyrzeźbić, te sosręby, belki. W każdej góralskiej chałupie taka belka musiała być wyrzeźbiona. I to była moja rola. W okresie okupacji było ciężko, byłem jeszcze młodym chłopakiem to sobie dorabiałem rzeźbiąc te góralskie kasetki (Kościelisko, 1997).

O tych umiejętnościach opowiadał syn tak:

Zacięcie plastyczne i wyobraźnia przejawiały się u Ojca tym, że świetnie rzeźbił, rysował. To potem się i mnie udzieliło. Wzorem

był Jasiek Karpień-Bułecka jego stryj, który miał szerokie zainteresowania, rzeźbił, malował, grał, pisał utwory wierszowane. Tata jak trzeba było zrobił wszystko, piękny wzór roślinny, nie powtarzał się nigdy, na każdym meblu czy sosrębie, których mnóstwo wyrzeźbił indywidualnie wymyślał wzór. W muzyce podobnie, nigdy tej samej melodii nie zagrał dwa razy tak samo. Śpiewał pięknie, miał bardzo lekki głos, tenorowy, dobrze mu się wysoko po góralsku śpiewało. Tańczył lekko, wyraziście, jak przeleciał się dwa kroki po scenie, to już ludzie brawo bili. Orzeł po prostu. Był to człowiek absolutnie wszechstronny, a to była kwestia wyobraźni, on ją miał (Jan Karpień-Bułecka, Zakopane, 2017).

Wspomina również Krzysztof Trebunia-Tutka:

Patrząc na stoły, krzesła, sosręby, kredensy, to wszystko, co mistrzowsko potrafił wykonać i myśle, że nie tylko kontynuował tradycyjne stolarstwo, ciesielstwo, ale rozwijał je. I uczył kolejne pokolenia jak należy to robić. Mówiliśmy do niego „mistrzu” my uczniowie Technikum Budownictwa Regionalnego w Zakopanem. Nawet uczył nas, jak należy się zachowywać przy budowaniu góralskiej chałupy (Zakopane, 2017).

Nurt muzyczny w życiu Bolesława Karpieńskiego był zawsze związany z tradycją Podhala. W ciągu swojego długiego życia był kierownikiem, scenografem, tancerzem, śpiewakiem i gawędziarzem zespołu w Kościelisku (przy Domu Wypoczynkowym „Stasiówka”, 1945–1947), Związku Zawodowego Leśników w Zakopanem (1947–1956), kierownikiem i aktywnym członkiem zespołu im. Klimka Bachledy, konsultantem zespołu studenckiego „Skalni”, autorem programów zespołu im. Bartusia Obrochty (1970–1971), założycielem zespołu „Polaniorze”, prymi-

stą kapeli „Budorze” (1982–1992), nauczycielem muzyki góralskiej przy zespole „Polany” w Kościelisku. Przez wiele lat prowadził sławne posiadły w świetlicy „Śwarna” przy Związku Podhalań, z którym to związkiem i jego działalnością był związany przez znaczną część życia. Był ich kreatorem, muzykiem, duszą. Uważał, że dla Podhala takie imprezy są niezwykle istotne i służą przetrwaniu, ciągłości tradycji. Tradycji, którą uważał za wyjątkową.

Przytoczyłam wyżej wspomnienie Jana Karpiela-Butęcki, syna, muzyka i architekta, który opisał, jak Ojciec zajmował się rejestracją podhalańskich nut i muzyków. Zbieranie podhalańskich melodii „nut” i ich rejestrowanie było jego pasją i misją. Ale sam też został nagrany. W roku 1975 Bolesław Karpiel wraz z kapelą dokonał dla Polskiego Radia kompletnego nagrania wszystkich nut podhalańskich ze swoim komentarzem. Do tego pierwszego nagrania – a były dwa – doszło zupełnym przypadkiem. Był to rok 1975, robiliśmy wówczas – we trójkę: Anna Szotkowska, Marian Domański i ja – nagrania na Międzynarodowym Festiwalu Ziemi Górskich. Sala przy ulicy Kościuszki zawsze wypełniona była obserwatorami – i taka była tego dnia, bo wcześniej nagrywany był zespół im. Bartusia Obrochty. Nasz kolega Marian Domański, który wychodził z nagrania i rozglądał się po ulicy w poszukiwaniu następnego zespołu, spotkał Bolesława Karpiela idącego do Białej Izby Związku Podhalań. I zobaczywszy go, powiedział: „Panie Bolesławie, to trzeba do nas na nagranie przyjść i to zaraz, bo mamy tutaj wóz transmisyjny, mamy znakomitego reżysera dźwięku (Alfons Zacharek) i nagrywamy!”. Bo wiedzieliśmy oczywiście, kim jest pan Bolesław Karpiel dla Podhala i Zakopanego. Że to nie tylko znakomity skrzypek, cieśla, rzeźbiarz, ale także ktoś, kto kolekcjonuje muzykę podhalańską. I Bolesław Karpiel dał się namówić. Pamiętam, jak wszedł do tego naszego quasi-studia – orli profil nie do zapomnienia! - i mówi, „ale z kim ja tu będę grał”. Powiedziałam: „niech pan zacznie sam,

a zaraz tu zbiegną się muzycy”. I rzeczywiście za chwilę toczyło się jedno z najbardziej niezwykłych nagrań, w jakich miałam okazję uczestniczyć, kompletnie improwizowane. Pan Bolesław opowiadał o kolejnych nutach, a kapela je grała... To była ważna, jedyna w swoim rodzaju prezentacja nuty po nucie kanonu podhalańskiego.

Drugie nagranie autorstwa Anny Szotkowskiej powstało dokładnie pół roku później. Było już zaplanowane i zrealizowane w połowie marca 1976 roku. Dotyczyło wesela i miało charakter ilustrowanej muzyką opowieści. W Białej Izbie Związku Podhalań, rzeźbionej i zaprojektowanej przez Bolesława Karpiela, grali i śpiewali nuty weselne Bolesław Karpiel, Tadeusz Gąsienica-Giewont, Władysław Gąsienica-Brzega i Józef Pitoń. Ten ostatni grał na basach. Ubrani w odświętne góralskie stroje mieli świadomość wagi tego momentu, nuty same płynęły. To jedno z piękniejszych nagrań wesela w naszym radiowym archiwum. Niewielka ich część znalazła się na płycie „Podhale” serii „Muzyka Źródła” wydanej przez Polskie Radio w roku 1997.

Bolesław Karpiel-Butęcka odszedł 24 stycznia 2017 roku w swoim domu w Kościelisku, z którego okien roztacza się wspaniały widok na Tatry. Długie spełnione życie. Zostawił czworo dzieci (synowie: Jan i Sebastian, córki: Anna i Małgorzata), z których każde w jakimś stopniu kontynuuje jego pracę dla Podhala. Był doceniony za życia, bo był laureatem licznych nagród z zespołami, które prowadził (m.in. Złoty Ciupag na Międzynarodowych Festiwalach Folkloru Ziemi Górskich). Ale został doceniony także indywidualnie. Wśród tych nagród najważniejsza była nagroda im. Oskara Kolberga, przyznana mu w roku 1997.

Pozostawił dobrą pamięć wśród Podhalań. Krzysztof Trebunia-Tutka wspominał:

To przede wszystkim zasłużony dla kultury regionalnej Podhalań. Budowniczy, snycerz, śpiewak, prymista, wybitny tancerz

wyjątkowej oryginalnej urody. Jego odejście to wielka strata dla kultury góralskiej, i zawsze przedwczesna. Bolesław Karpiel był moim mistrzem. Jednym z najważniejszych moich mistrzów góralszczyzny, których spotkałem na swojej drodze. Był przyjacielem mojego Taty, więc od dziecka miałem okazję spotykać Go w naszym domu. W moim Ojcu zobaczył wyjątkowy talent muzyczny i jako starszy kolega doradzał mu, co powinien jeszcze poprawić, kogo słuchać. Poznał Ojca ze Stanisławem Chotarskim z Kościelisk. Ja jako małe dziecko miałem okazję nie tylko widywać Bolesława w naszym domu, na występach, spotkaniach, posiadach. Ale słuchałem nagrań przez niego dokonanych tych najwybitniejszych

prymistów góralskich: Bronisławy Koniecznej-Dziadońki, Stanisława Gąsienicy-Brzegi, Jana Jarzębka-Chrapka. Tych, których nagrywał. Bo miał taką pasję i świadomość, że oni tę muzykę mogą zabrać ze sobą do grobu, że nie są w stanie wszystkiego przekazać. A dzięki ówczesnej technice, magnetonowi szpulowemu mógł tego dokonać. Z czego potem wiele pokoleń, tak jak ja, korzystało. Tak jak on sobie to wymarzył. Tę encyklopedię podhalańską miał też w głowie i prowadząc wiele lat posiadły w Białek Izbie i w Śwarnej, świetlicach Związku Podhalań, którego był też przez jakiś czas prezesem. Będę Go zawsze pamiętał, zwłaszcza jego wyjątkową sylwetkę w tańcu. I piękno ruchu (Zakopane, 2017).

BIOGRAMY AUTOREK I AUTORÓW TEKSTÓW

Dr Ewa Antyborzec: etnolog, wicedyrektorka Instytutu im. Oskara Kolberga w Poznaniu. W kręgu jej zainteresowań naukowych znajduje się folklorystyka, etnografia Polski oraz historia tych dyscyplin.

Kontakt: ewa.antyborzec@gmail.com

Mgr Maria Baliszewska: etnomuzykolog, dziennikarka współpracująca z Polskim Radiem w Redakcji Muzyki Ludowej. Autorka audycji o tematyce ludowej oraz nagrań polskiego folkloru muzycznego, dokumentalnych, studyjnych i festiwalowych. Założycielka i kierownik Radiowego Centrum Kultury Ludowej, koordynator Europejskiej Unii Radiowej ds. muzyki tradycyjnej i folkowej, juror festiwalu i przeglądów muzyki tradycyjnej Pomysłodawczyni serii *Muzyka Źródeł*.

Kontakt: mbaliszewska@interia.pl

Dr hab. Anna Weronika Brzezińska: etnolożka, animatorka i instruktorka rękodziela artystycznego. Adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się niematerialnym dziedzictwem kulturowym, edukacja regionalną oraz współczesnymi przejawami tradycyjnego rzemiosła i rękodziela.

Kontakt: awbrzez@amu.edu.pl

Dr Weronika Grozdew-Kołacińska, etnomuzykolog, kierownik Pracowni Etnomuzykologii Instytutu Sztuki PAN. Naukowo interesuje się ludowymi tradycjami muzycznymi Bułgarii i Polski (w tym mniejszości wyznaniowych i etnicznych), stylami i technikami wokalnymi w tradycyjnym śpiewie ludowym, aspektem brzmieniowym w badaniach etnomuzycologicznych - teorią i praktyką, muzyką folkową i World Music w Polsce.

Kontakt: wgrozdew@wp.pl

Mgr Ewelina Grygier: etnolog i muzykolog, członek zespołu Zbiorów Fonograficznych Instytutu Sztuki PAN. Naukowo interesuje się muzyką w przestrzeni publicznej, polską muzyką tradycyjną ze szczególnym uwzględnieniem tradycji wielkopolskich.

Kontakt: egrygier@ispan.pl

Doc. PhDr. Hana Hložková, CSc: etnolog i folklorystka, pracownik Katedry Etnologii i Muzykologii Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie. Na polu naukowym zajmuje się historią folklorystyki, indywidualną i kolektywną pamięcią historyczną, folkloryzmem oraz nurtem „oral history”.

Kontakt: anna.hloskova@uniba.sk

Dr Arkadiusz Jełowicki: doktor etnologii, konserwator w Dziale Badań Dziedzictwa Kulturowego Wsi w Muzeum Narodowym Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie, badacz terenowy, badacz dziedzictwa kulturowego wsi Polski i Ukrainy, autor wystaw i programów edukacyjnych poświęconych folklorowi.

Kontakt: a.jelowicki@muzeum-szreniawa.pl

Dr Anna Kurpiel: etnolog. sdiunkt w Katedrze Badań Społecznych Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy Brandta Uniwersytetu Wrocławskiego. Na polu naukowym interesuje się dziedzictwem kulturowym, mniejszościami narodowymi i etnicznymi, obszarami pogranicza i wielokulturowości, pamięcią w naukach humanistycznych, autobiografistyką.

Kontakt: kurpiel@wbz.uni.wroc.pl

Dr Tadeusz Wojciech Lange: filolog i historyk, starszy wykładowca w Katedrze Skandy-nawistyki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. W kręgu jego zainteresowań znajduje się język, kultura i historia Norwegii.

Kontakt: twlange@amu.edu.pl

Mgr Patrycja Laskowska-Chyła: etnolog i religioznawca, doktorantka na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Naukowo zajmuje się kulturą lasowiacką, mechanizmami rytuałów i obrzędowości, religijnością ludową.

Kontakt: laskowskachyla@gmail.com

Mgr Anna Latko-Serafińska: doktorantka na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach na kierunku historia, Kustosz Muzeum – Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec. Interesuje się naukami pomocniczymi historii, etnologią i archeologią.

Kontakt: inwentaryzator@mnpe.pl

Mgr Marta Machowska: etnolog i historyk, doktorantka w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się niematerialnym dziedzictwem kulturowym, kulturą ludową oraz współczesną kulturą wsi oraz mikroregionem biskupiańskim. Stypendystka Fundacji Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na rok akademicki 2017/2018.

Kontakt: martanatalia.machowska@gmail.com

Dr Wojciech Mielewczyk: doktor nauk historycznych, magister prawa, absolwent dyplomowych studiów muzealnych na Uniwersytecie Jagiellońskim, kustosz dyplomowany w Muzeum Narodowym Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie. Zainteresowania badawcze koncentruje na dziejach wsi, a także Wielkopolski i jej zabytków. Autor licznych wystaw muzealnych oraz publikacji naukowych związanych z dziejami wsi i rolnictwa oraz popularyzujących dzieje Wielkopolski.

Kontakt: w.mielewczyk@muzeum-szreniawa.pl

Mgr Elżbieta Millerowa: filolog polski, pracownik naukowy Instytutu im. Oskara Kolbera w Poznaniu. Interesuje się literaturą ludową, filozofią i historią kultury.

Mgr Izabela Okręglicka: etnolog, kustosz Muzeum - Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie i Zamek Lipowiec. Specjalizuje się w badaniach nad obrzędowością ludową. Autorka artykułów publikowanych w monograficznej serii poświęconej kulturze ludowej polskich górali karpackich, artykułów w publikacji dotyczącej kolędowania w gminie Babice i Libiążu. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego oraz Stowarzyszenia Muzeów na Wolnym Powietrzu w Polsce.

Kontakt: okreglicka@mnpe.pl

Dr hab. Piotr Podlipniak: adiunkt w Instytucie Muzykologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Naukowo interesuje się biomuzykologią, metodologią muzykologii, pochodzeniem i psychologią muzyki, strukturą syntaktyczną muzyki oraz neuroestetyką.

Kontakt: podlip@poczta.onet.pl

Mgr Witold Przewoźny: kustosz w Oddziale Etnograficznym Muzeum Narodowego w Poznaniu. Autor ponad 30 wystaw w Muzeach. Wystawy, publikacje, działania popularyzujące tradycje i obyczaje, a także wielokulturowość łączy z pasją dociekania i zadawania ciągle nowych pytań. Autor wystaw o charakterze działań społecznych wymierzonych w spokój stereotypów oraz utartych klisz.

Kontakt: w.przewozny@mnp.art.pl

Dr Karolina Radłowska: kustosz muzealny, etnolog, doktor nauk społecznych w zakresie socjologii, pracuje w Podlaskim Muzeum Kultury Ludowej w Wasilkowie, autorka prac dotyczących Tatarów polskich, a także sztuki ludowej oraz edukacji muzealnej.

Kontakt: k.radlowska@skansen.bialystok.pl

Dr hab. Katarzyna Smyk: językoznawczyni, folklorystka, etnolingwistka. Profesor w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Naukowo zajmuje się kulturą współczesną i tradycyjną w ujęciu antropologicznym, w perspektywie komunikacyjnej i aksjologicznej; zjawiskami myślenia potocznego i zasadniczymi dla niego kategoriami kulturowych. Badaczka kultury tradycyjnej, obrzędów, zwyczajów, wierzeń, tekstów folkloru i sposobów ich funkcjonowania we współczesnej kulturze polskiej i w systemie wartości współczesnych Polaków. Zaangażowana społecznie w pracę nad utrwalaniem tradycji regionalnych jako istotnego, protożsamościowego wymiaru kultury polskiej.

Kontakt: k_smyk@wp.pl

Dr Zbigniew Szmyt: adiunkt w Instytucie. Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmował się antropologią pogranicza, pokrewieństwem, etnicznością i migracjami w Azji Wewnętrznej i Europie Środkowo-Wschodniej. Prowadził badania terenowe w Polsce, Mongolii, Chinach oraz w Rosji. Obecnie pracuje nad zagadnieniem użytkowania historii w postsocjalistycznej Azji.

Kontakt: szmytz@amu.edu.pl

Dr Katarzyna Waszczyńska: adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Interesuje się problematyką etniczną i tożsamościową w Europie Środkowo-Wschodniej, zagadnieniami działalności regionalnej, tworzeniem/kształtowaniem wspólnot lokalnych oraz dziedzictwa kulturowego, antropologią rzeczy i muzealnictwa. Prowadzi badania w Polsce (Mazowsze, Suwalszczyzna, Podlasie), na pograniczu polsko-litewsko-białoruskim oraz w Republice Białoruś.

Kontakt: k.waszczyńska@uw.edu.pl

Mgr Filip Wróblewski: etnolog, członek Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego naukowe zainteresowania skierowane są w stronę historii etnologii i antropologii kulturowej w Polsce, archiwistyki etnograficznej, metodologii i metodyki badań etnograficznych.

Kontakt: wroblewskifilip@gmail.com

RECENZENTKI I RECENZENCI

Agnieszka Chwieduk, Anna Drożdż, Agnieszka Halemba, Ewa Kocój, Tomasz Kosiek, Waldemar Kuligowski, Katarzyna Marcol, Łukasz Smoluch, Łukasz Smyrski, Artur Stachowiak, Magdalena Ziółkowska-Kuflńska,

MUZEUM NARODOWE ROLNICTWA I PRZEMYSŁU ROLNO-SPOŻYWCZEGO W SZRENIAWIE

Misją Muzeum w Szreniawie jest przedstawianie historii i dziedzictwa rolnictwa i przemysłu rolno-spożywczego z terenu historycznych i współczesnych ziem polskich od czasów prehistorycznych po dzień dzisiejszy, z uwzględnieniem europejskiego kontekstu kulturowego i cywilizacyjnego.

Otwarcie placówki nastąpiło 29 sierpnia 1964 r. Ponad dekadę później w 1975 r. otrzymała ona status muzeum narodowego. W latach 80. XX wieku utworzono specjalistyczne oddziały: Muzeum Przyrodniczo-Łowieckie w Uzarzewie, Muzeum Młynarstwa i Wodnych Urządzeń Przemysłu Wiejskiego w Jaraczu, Muzeum Wikliniarstwa i Chmielarstwa w Nowym Tomysłu, a nieco później Skansen i Muzeum Pszczelarstwa im. prof. R. Kosteckiego w Swarzędzu oraz Muzeum Gospodarki Mięsnej w Sielinku. Od 1986 r. w Muzeum zaczęła działać Pracownia Ewidencji i Dokumentacji Zabytków Budownictwa Folwarcznego i Obiektów Przemysłu Rolno-Spożywczego. Dokumentuje i inwentaryzuje ona na terenie całego kraju obiekty rezydencjonalne, gospodarcze, przemysłowe i mieszkalne zaliczane do tzw. „architektury niedostrzeganej”.

Współcześnie Muzeum stara się połączyć w swojej ofercie wartości edukacyjne i rekreacyjne z potrzebą dokumentacji refleksji naukowej. W tym celu podejmuje działania, które skupiają się na „ożywianiu” obiektów oraz osadzeniu ich w naturalnym kontekście. Kontynuując założenia koncepcji „żywego muzeum” w placówce prowadzi się chów zwierząt ras zachowawczych oraz kładzie nacisk na uruchamianie zabytkowych maszyn rolniczych. Kolejnym nurtem działalności placówki są prace dokumentacyjne. W jej ramach powołano Dział Badań Dziedzictwa Kulturowego Wsi i Rolnictwa, do którego przynależy, bodajże jedyna taka struktura w Polsce – Sekcja Badań Kultury Niematerialnej Wsi. Prowadzi ona szerokie prace badawcze, czego najistotniejszym przykładem jest osiem tomów „Atlasu niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi wielkopolskiej”.

Arkadiusz Jełowicki/Hanna Ignatowicz/

FUNDACJA OCHRONY DZIEDZICTWA KULTURY WSI I ROLNICTWA

Ustanowiona została w maju 1994 r. i zarejestrowana 8.11.1994 r. w Sądzie Rejonowym dla miasta stołecznego Warszawy. Siedziba Fundacji znajduje się w Muzeum Narodowym Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie.

Celem statutowym jest finansowanie i tworzenie warunków służących zachowaniu kultury wsi i rolnictwa. Do realizacji celów statutowych Fundacja podejmuje następującą działalność:

- pozyskuje środki finansowe i rzeczowe od osób prawnych i fizycznych w formie darowizn, subwencji i innych;
- opracowuje ekspertyzy i opinie z zakresu historii kultury wsi i Rolnictwa;
- podejmuje i realizuje działalność wydawniczą, popularyzatorską, naukową i szkoleniową. W minionych latach Fundacja prowadziła szeroką działalność wydawniczą:
- publikacje katalogów z serii: „Dawne Budownictwo Folwarczne; Majątki Wielkopolskie” z tomami: „Powiat gostyński”, „Powiat pleszewski”, „Powiat ostrowski”, „Powiat leszczyński”, „Powiat Kościański”, „Powiat kaliski”;
- kolejne edycje „Wielkopolskiego Kalendarza Rolniczego”.

Organami Fundacji są Rada Fundacji (organ doradczy i nadzorczy) oraz Zarząd Fundacji, który odpowiada za jej wyniki finansowe oraz reprezentuje Fundację na zewnątrz. Działalność ta ma charakter społeczny.

Arkadiusz Jełowicki/Anna Grześkowiak-Przywecka/

ISSN 2544-6401



Muzeum Narodowe Rolnictwa i Przemysłu Rolno-Spożywczego w Szreniawie
ul. Dworcowa 5, 62-052 Komorniki, tel.: 61 810 76 29, fax: 61 810 76 42
www.muzeum-szreniawa.pl | muzeum@muzeum-szreniawa.pl

