

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 19



 UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

**STUDIA ETNOLOGICZNE
I ANTROPOLOGICZNE**

Tom 19

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 19

pod redakcją

Agnieszki Pieńczak i Magdaleny Szalbot

REDAKTOR NACZELNY

Maciej Kurcz

RADA NAUKOWA

Zygmunt Kłodnicki
Gábor Barna
Zuzana Beňušková
Irena Bukowska-Floreńska
Kinga Czerwińska
Anna Drożdż
Zenon Gajdzica

Iwona Kabzińska-Stawarz
Jan Kajfosz
Stepan Pavluk
Agnieszka Pieńczak
Aleksander Posern-Zieliński
Marek Rembierz
Klaus Roth

Halina Rusek
Tadeusz Siwek
Rastislava Stoličná
Grzegorz Studnicki
Miroslav Válka
Stanisław Węglarz
Jiří Woitsch

SEKRETARZ REDAKCJI

Magdalena Szalbot

REDAKCJA

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Humanistyczny
Instytut Nauk o Kulturze
ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn
tel.: (+48) 33 854 61 50
e-mail: seia@us.edu.pl
www.seia.us.edu.pl

Spis rzeczy

Od Redakcji (Magdalena Szalbot, Agnieszka Pieńczak)	9
---	---

Dziedzictwo kulturowe – dokumentowanie, podtrzymywanie, rewitalizowanie

Elżbieta Szot-Radziszewska, Zuzanna Popławska: Mental Mapping Method in Anthropological Studies on Cultural Landscape	15
Zygmunt Kłodnicki, Agnieszka Pieńczak: <i>The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village (a Project)</i>	25
Lidia Przymuszała, Dorota Światała-Trybek: The Concept of Lexicon Devoted to Silesian Culinary Art	46
Magdalena Tobała-Feliks: Profanacja czy innowacja? Dekonstrukcja stroju ludowego w konwencji <i>folk fashion</i>	63
Ladislav Lenovský: Cultural Heritage as a Part of Cultural Potential (in the Context of Revitalization of Ethnic Minorities)	77

Tożsamość – zachowanie i redefiniowanie

Mirosława Pindór: Wybory repertuarowe Sceny Polskiej Těšínského divadla w Czeskim Cieszynie na rzecz zachowania tożsamości narodowej i regionalnej polskiej mniejszości narodowej na Zaolziu	91
Olga Solarz: „Nadprzyrodzone” w redefiniowaniu tożsamości Ukraińców po rewolucji godności	105
Pavel Miškařík: The Narrative Construction of Identity among the Namibian Czechs	121

Anna Kwaśniewska: Endogamia i zwyczaje małżeńskie na Kaszubach a kwestia tzw. genu kaszubskiego	138
Dorota Sieroń: Praktykowanie opowieści – z doświadczeń Ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach	158

Varia

Komunikat: Przyznanie dofinansowania na projekt badawczy „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap II” (Agnieszka Pieńczak)	173
Recenzja: Joanna Dziadowiec-Greganić, Agnieszka Dudek: <i>Handmade in Wiśniowa. Wiśniowsko rócno robota. O najbardziej materialnym z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gminie Wiśniowa</i>. Wiśniowa–Wrocław, Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Wiśniowej – Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2019 (Archiwum Etnograficzne. T. 63), 400 stron (Stanisław Węglarz)	176
Sprawozdanie z konferencji „(Re)konstrukcje strojów ludowych a manifestowanie przynależności regionalnej”, 11–12 października 2019 roku, Rzeszów (Anna Drożdż)	180
Sprawozdanie z XV Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej „Mieszkać na Pomorzu. Transformacje lokalnych i regionalnych tożsamości pomorskich”, 14–15 listopada 2019 roku, Słupsk (Anna Drożdż)	183
Noty o autorach	187
Informacje dla autorów	193

Contents

From the Editors (Magdalena Szalbot, Agnieszka Pieńczak)	9
---	---

Cultural Heritage – Documenting, Perpetuating, Rejuvenating

Elżbieta Szot-Radziszewska, Zuzanna Popławska: Mental Mapping Method in Anthropological Studies on Cultural Landscape	15
Zygmunt Kłodnicki, Agnieszka Pieńczak: <i>The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village (a Project)</i>	25
Lidia Przymuszała, Dorota Światała-Trybek: The Concept of Lexicon Devoted to Silesian Culinary Art	46
Magdalena Tobała-Feliks: An Instance of Profanation or Innovation? Deconstructing Folk Costumes according to Folk Fashion Convention.	63
Ladislav Lenovský: Cultural Heritage as a Part of Cultural Potential (in the Context of Revitalization of Ethnic Minorities)	77

Identity – Conserving and Redefining

Mirosława Pindór: Choices Regarding Repertoire Made by Scena Polska Těšínského divadla w Czeskim Cieszynie [The Polish Stage of Těšín Theatre in Český Těšín] in Order to Maintain National and Regional Identity of the Polish Minority in Zaolzie	91
Olga Solarz: The “Supernatural” in Re-defining the Ukrainians’ Identity after the Revolution of Dignity	105

Pavel Miškařík: The Narrative Construction of Identity among the Namibian Czechs.	121
Anna Kwaśniewska: Endogamy and Marriage Customs in Kashubia and the Question of the So-Called Kashubian Gene.	138
Dorota Sieroń: Practicing Story(-Telling) – from experiences of Ośrodek “Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” [the Center “Borderland of Arts, Cultures, Nations”] in Sejny.	158

Varia

Announcement: Granting Financing for a Research Project „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap II” [Polish Ethnological Atlas – Scientific Edition, Electronic Data Catalogue, Publication of Resources in the World Wide Web, Stage II] (Agnieszka Pieńczak)	173
Review: Joanna Dziadowiec-Greganić, Agnieszka Dudek: <i>Handmade in Wiśniowa. Wiśniowsko ręcznie robota. O najbardziej materialnym z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gminie Wiśniowa.</i> [On the Most Material of Immaterial Aspects of Cultural Heritage in Borderland Commune Wiśniowa]. Wiśniowa–Wrocław, Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Wiśniowej – Polskie Towarzystwo Ludoznawcze [Commune Centre for Culture and Sport in Wiśniowa – The Polish Ethnological Society], 2019 (Archiwum Etnograficzne. T. 63. [Ethnographic Archive. Vol. 63]), 400 pp. (Stanisław Węglarz)	176
A Raport from the Conference „(Re)konstrukcje strojów ludowych a manifestowanie przynależności regionalnej” [Re-constructing Folk Costumes versus Manifesting Regional Affiliation] 11–12 October 2019, Rzeszów (Anna Drożdż).	180
A Raport from XV Konferencja Kaszubsko-Pomorskiej „Mieszkać na Pomorzu. Transformacje lokalnych i regionalnych tożsamości pomorskich” [The 15th Kashubian-Pomeranian Conference „To Live in Pomerania. Transformations of Local and Regional Pomeranian Identities”], 14–15 November 2019, Słupsk (Anna Drożdż).	183
Notes on contributors	187
Information for the authors	199



Od Redakcji

Dziewiętnasty tom „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”, kolejny udostępniony Czytelnikom wyłącznie w wersji elektronicznej, zawiera artykuły, których tematycznym wspólnym mianownikiem są zagadnienia dziedzictwa kulturowego i tożsamości kulturowej. Problematyka dokumentowania, podtrzymywania i rewitalizowania różnorodnych przejawów dziedzictwa kulturowego oraz zachowywania i redefiniowania tożsamości kulturowej w społecznościach i grupach społecznych – której w toku badawczej pracy terenowej uwagę poświęcają Autorzy publikujący na łamach periodyku – już od pierwszego tomu rocznika (wydanego w 1997 roku) była systematycznie podejmowana i omawiana w różnych odsłonach i z odmiennych perspektyw teoretycznych.

Dzięki konsekwentnie kształtowanemu etnologiczno-antropologicznemu profilowi czasopisma, w którym prezentowane są przede wszystkim wyniki badań nad różnorodnymi zjawiskami i procesami kulturowymi zachodzącymi w Europie Środkowej i Wschodniej, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” od ponad dwudziestu lat pełnią funkcję forum naukowego oraz obszernej bazy tekstów etnologicznych, inspirujących zarówno wytrawnych badaczy kultury, jak i tych, którzy dopiero stawiają swe pierwsze kroki w terenie.

Publikowanie artykułów naukowych w językach kongresowych – pozostające w zgodzie z realizowaną przez Redakcję „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych” strategią umiędzynarodowienia czasopisma – stwarza współcześnie możliwość przedstawienia wyników badań własnych szerokiemu gronu odbiorców. W dziewiętnastym tomie jest zatem sporo opracowań w języku angielskim, przygotowanych również przez autorów z Polski.

W artykule otwierającym dział pierwszy rocznika Elżbieta Szot-Radziszewska i Zuzanna Popławska omawiają zalety zastosowania metody mapowania (*mental maps*) w etnograficznych badaniach terenowych dotyczących percepcji i war-


tościowania przestrzeni, prowadzonych przez kilka lat w wybranych wsiach województwa świętokrzyskiego. Zygmunt Kłodnicki i Agnieszka Pieńczak piszą o nowatorskiej koncepcji opracowania *Atlasu dziedzictwa kulturowego wsi polskiej*. Mowa tu o kolejnym projekcie Polskiego Atlasu Etnograficznego, którego realizacja może w przyszłości umożliwić badaczom kultury wiejskiej prowadzenie pogłębionych studiów porównawczych na podstawie metody etnogeograficznej. Koncepcję i konieczność utworzenia leksykonu kuchni śląskiej, uchwyconej w perspektywie kulturowej i językoznawczej, z uwzględnieniem potraw nie tylko dzisiaj znanych, ale i tych odchodzących w zapomnienie, przedstawiają Lidia Przymuszała i Dorota Światała-Trybek. Autorka kolejnego opracowania, Magdalena Toboła-Feliks, podejmuje refleksję nad zjawiskiem dekonstrukcji stroju ludowego w obrębie nurtu *folk-fashion*, będącego doskonałym przykładem wskrzeszania i reinterpretowania tradycji. Ten dział rocznika zamyka tekst Ladislava Lenovskiego, który ujmuje dziedzictwo kulturowe jako kategorię potencjału kulturowego w procesie rewitalizacji mniejszości etnicznych, wprowadzając do analizy przykład grupy etnicznej *Holz hacker* (niem.) lub *Huncokári* (słow.), tj. niemieckich drwali żyjących w regionie Małych Karpat.

W drugim bloku tematycznym zebrano artykuły osadzone w nurcie badań nad tożsamością kulturową. Mirosława Pindór, Olga Solarz, Pavel Miškařík, Anna Kwaśniewska i Dorota Sieroń omawiają wyniki z badań nad tożsamością kulturową różnych grup. Mirosława Pindór, przywołując opracowania statystyczne i dane demograficzne poświadczające systematyczne zmniejszanie się liczebności społeczności polskiej na Zaolziu, wskazuje na istotne znaczenie wyborów repertuarowych Sceny Polskiej Těšínského divadla w Czeskim Cieszynie – jedyne polskojęzyczne profesjonalnego teatru działającego poza Polską – w procesie podtrzymywania i zachowywania tożsamości narodowej i regionalnej tej grupy. Olga Solarz, powracając do tematu ukraińskiej rewolucji godności, analizuje zjawisko mitologizacji ofiar Majdanu oraz znaczenie i wpływ „elementu nadprzyrodzonego” w procesie redefiniowania tożsamości Ukraińców w czasie rozgrywania się tych dziś już historycznych wydarzeń oraz tuż po ich zakończeniu. Opisuując grupę tzw. Czechów namibijskich, Pavel Miškařík rozpatruje możliwości wykorzystania różnych ujęć i perspektyw teoretycznych w praktyce badawczej nad wybraną grupą kulturową, w tym szczególnie założeń antropologii integralnej. Kwestia wspomnianego w tytule kolejnego artykułu „genu kaszubskiego”, jak potocznie określa się deficyt LCHAD, chorobę uwarunkowaną genetycznie i relatywnie często występującą wśród Kaszubów, skłoniła Annę Kwaśniewską do przyjrzenia się zagadnieniu endogamii i zwyczajów małżeńskich tej grupy. Dorota Sieroń przedstawia natomiast wyniki badań dotyczące edukacji kulturalnej osób dorosłych w środowisku zróżnicowanym kulturowo na pograniczu polsko-litewskim, przeprowadzone z zastosowaniem metody biograficznej. Analizując projekt realizowany przez kilka lat przez animatorów z ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur i narodów” w Sejnach, autorka podejmuje zagadnienie pracy

nad „trudną pamięcią” w budowaniu dobrych relacji sąsiedzkich w środowisku wielokulturowym.

Tom zamykają komentarze przygotowane przez pracowników obecnego Instytutu Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (dawniej cieszyńskiego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ). Etnolodzy i antropolodzy kulturowi, uczestniczący w różnorodnych lokalnych, krajowych i międzynarodowych wydarzeniach dotyczących swej dyscypliny, dzielą się spostrzeżeniami na temat wybranych projektów badawczych, konferencji oraz niedawno opublikowanych prac naukowych.

*Agnieszka Pieńczak
Magdalena Szalbot*




**Dziedzictwo kulturowe – dokumentowanie,
podtrzymywanie, rewitalizowanie**



Elżbieta Szot-Radziszewska

Wydział Budownictwa i Architektury


Politechnika Świętokrzyska

 <https://orcid.org/0000-0002-9039-9486>

Joanna Zuzanna Popławska

Zakład Socjologii

Szkoła Główna Handlowa w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0001-9588-3093>

Mental Mapping Method in Anthropological Studies on Cultural Landscape*

Abstract: This paper presents the method of mental mapping, adapted for the purposes of anthropological research on perception and assessment of urbanised spaces. Its application is also discussed in the evaluation of cultural landscape, taking into account the aspect of human experience. The method allows for examination of the inhabited environment's perceptions and their externalisation in the form of mental maps constructed on the basis of residents' relations of examined locations. The analysis of mental maps allows both for identification and description of elements that create the structure of the space and the evaluation of their role in the life of the community and in the formation of a harmonious landscape. The source basis of the article, apart from works referred to in the bibliography, are ethnographic field studies conducted between 2014 and 2017 in ten villages in the Kielce Voivodeship and in Kielce.

Keywords: space, place, cultural landscape, sign, mental map, anthropology of culture

Słowa kluczowe: przestrzeń, miejsce, krajobraz kulturowy, znak, mapa mentalna, antropologia kultury

* The study was performed as part of university grant.

This paper presents the method of mental mapping, adapted for the purposes of anthropological research on perception and assessment of urbanised spaces. Its application is also discussed in the evaluation of cultural landscape, taking into account the aspect of human experience. The method allows for examination of the inhabited environment's perceptions¹ and their externalisation in the form of mental maps constructed on the basis of residents' relations of examined locations.

The source basis of the article, apart from works referred to in the bibliography, are ethnographic field studies conducted between 2014 and 2017 in ten villages in the Kielce Voivodeship² and in Kielce. The objective of the study and analyses was to understand the nature of relations between the respondents and places and facilities regarded as important to them and located in the environment they live in and to interpret the way in which the magical, religious and symbolic thinking of the residents is encoded and reflected in the cultural landscape. The author also intends to define a new perception of cultural landscape's core and its identification and scholarly interpretation. Conclusions were also drawn with respect to the possibilities of applying the results of the study in the process of evaluation, revitalisation, and shaping of the modern cultural landscape.

¹ Anthropological interest in these perception dates back to the 20th century and focused on research of cultural determinants of world images. For Yi-Fu Tuan, a mental image is a perception, an intellectual construct (Y.F. TUAN: *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa 1987, p. 167). Kevin Lynch defines this term as the world's (place's) image emerging in the human brain (K. LYNCH: *The Image of the City*. Cambridge, MA, 1960). Lucien Lévy-Bruhl differentiates individual and group concepts and understands them as the "image or idea of a given object" [L. LÉVY-BRUHL: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. Warszawa 1992, p. 56]. Émile Durkheim defines them as relations occurring among quality-different parts of the space and coordination of data of a sensual experience, the source of which is classification into parts and directions. He emphasises the collective and social nature of spatial perception [É. DURKHEIM, M. MAUSS: *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*. In: M. MAUSS: *Socjologia i antropologia*. Warszawa 1993, pp. 703-870].

² The results of the first stage of the study concerning images of villages and cities functioning in the awareness of Kielce region residents conducted between 2010 and 2013 are presented, among others, in the following publications: E. SZOT-RADZISZEWSKA: *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców. Miejsca i ludzie*. Kielce 2013 (Monografie, Studia, Rozprawy); E. SZOT-RADZISZEWSKA: *Emocjonalny wymiar przestrzeni*. In: *Kielce – kształtowanie przestrzeni współczesnego miasta z zachowaniem historycznych obrazów*. Ed. E. SZOT-RADZISZEWSKA. Kielce 2016 (Seria Monografie Politechniki Świętokrzyskiej. Architektura 5), pp. 17-27.

Landscape as Cultural Text

In anthropological reflection on the issue of phenomena's spatial organisation and people's behaviour in the inhabited environment, the city and the village are perceived as a certain type of phenomenon, a cultural occurrence, a multi-layered space of events, meanings and senses. A harmonious cultural landscape of thus perceived place creates a self-controlling structure that functions as a complete and consistent system. The components of this system (places and facilities) are interrelated and each of them has a significant place in it; it performs a specific function and operates as a sign in the context of other elements. Such signs, full of historical references, feeling of identity and inter-human bonds inherited from the ancestors, but also created nowadays by the residents, combined by mutual relations, create the cultural code of a location. The network of signs creates a spatial structure, which is filled with different content by every community. Thus, it may be said that a cultural landscape is a carrier of cultural memory³ of local communities and a unique spatial structure. Historical processes, symbols, cultural meanings, and memory about events in the form of diversified places to which local communities assign the status of memory signs and space signs, are recorded in it. Its individual elements are meaningful, understandable and recognizable for the residents and create a consistent image.⁴

The results of current studies confirm that cultural landscapes are characterised by ongoing processes of transformation, rebuilding and shaping the space anew though they also have their fixed, characteristic spatial forms formed throughout the ages, such as public squares, streets networks, rivers, hills and characteristic places and facilities organizing the space vertically and horizontally, such as, for example, city halls, temples, cemeteries, crosses and wayside shrines. Due to harmonious urban, architectural and natural setup, they provide the location with clarity and imagery. A unique example in such composition had been, until recently, the cultural landscape of a traditional Polish village, characterised by stability of spatial structures and slow changes. In the recent years, as a result of rapid civilisation changes, the structures, the forms and the content incorporated into the landscape have been subject to deeper and deeper transformation processes. Consequently, the order of the inhabited space that until recently

³ Cultural memory understood as the community's concept of its own past plays many important social functions and is an element of transmitting joint values, models of behaviour and symbols enabling communication inside a group and making its members aware of belonging to a community. Cultural memory according to Jan Assman encompasses a distant past perspective and relies on institutionalised carriers of memory (J. ASSMAN: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Trans. A. KRYCZYŃSKA-PHAM. Warszawa 2008, pp. 66–71). See: B. JAŁOWIECKI: *Przestrzeń jako pamięć*. "Studia Socjologiczne" 1985, nr 2 (97).

⁴ See: J. BOGDANOWSKI: *Czytanie krajobrazu*. "Krajobrazy Dziedzictwa Narodowego" 2000, No. 1, pp. 7–19.

had been organised by folk architecture, traditional fields' layout, transport routes, greenery and water, has been disrupted. Rapidly progressing globalisation causes a unification of spatial structures, blurring communities' cultural identities; it destroys values, continuity and cultural diversity and destabilises the hitherto functioning system. The areas that until recently were agricultural, are ousted by spaces of consumption, residence and entertainment.⁵ As a consequence, cultural memory of past generations recorded for centuries in the landscape becomes illegible; places and facilities which were significant for residents cease to carry meanings and their sense becomes illegible.

A harmonious cultural landscape is a civilisation value, as it is a record of collective memory of a community, a carrier of meanings and senses. Furthermore, it is used for group communication, building identity of local communities and serves as a basis for forming harmonious relations of people and the environment. Thus, it should be subject to efficient protection, together with elements that create it.

Particular Nature of Cultural Landscape and Significant Places

Landscape of every location has its unique cultural code and characteristic features which are created by places and facilities important for local communities and which are the carriers of meanings. In order to research the inhabitants' perceptions about the inhabited environment, during the research we attempted to identify and describe these places, objects and their locations on mental maps.

The method designed for our research was inspired by structural studies of Kevin Lynch, who analyzed the problem of the visual quality of the great American cities. We elaborated this method in order to conduct mental mapping research of the perception, valorisation of urbanized spaces and an assessment of value of urban spaces.

Theory and methodology of studies on cultural landscape in anthropology results both from mutual relations of human with the inhabited environment and from various modes of perception and organisation of space, depending on the values system in a given community, traditions, religion, culture, climate and other factors. These factors make up a filter on which choices, significance and meanings ascribed to specific natural and cultural elements of landscape depend. Basic relations established by man with the environment are: (a) landscape perception understood as experiencing it with various stimuli; (b) structuring of space and identification, recognisability and evaluation of elements significant

⁵ See: B. JAŁOWIECKI, M. SZCZEPAŃSKI: *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa 2009.

for people through the prism of knowledge held; this stage also encompasses emotional experiencing and understanding of its core; (c) interpretation leading to determination of landscape specifics. Interpretation encompasses not only the structuring of landscape, recognition of spatial relations and cultural codes, but also determination and assessment of cultural elements' locations mentioned by the respondents, determination of the frequency of their occurrence and variability in the landscape.

The cognitive process consists in the structuring of space by its users and it is indispensable in the folk image of the world enabling emergence of "own world" (Cosmos), ordered and tamed, from chaos. While organising the environment, the human divides the space into parts, names them, evaluates them, designates the centre and borders, determines directions, instils them with meaning and enters into relations with them. In this way, the human changes the fragments of "alien" space into "tamed" safe places important for the organisation of community life.⁶

The special role of meaningful places in shaping harmonious landscape was noted already in the 1980s by American geographer Yi-Fu Tuan. In his work, "Space and Place: The Perspective of Experience," he pointed out the cultural determinants in the organisation of places by people, emphasising their strong emotional relations with the inhabited environment. His concept provided the place with the character of "humanised space" and raised the question on how people understand such space, get to know it, organise it and instil it with meanings. Tuan defines a place as a fragment of a closed space, which has always belonged to somebody, "tamed," safe, having specified borders and a designated centre. For the place to exist, it has to be named and be of significance for man.

As indicated by the results of hitherto studies in the Kielce Region (cf. footnote 3), certain elements of the space structure, such as, for example, a church, home, crosses and wayside shrines, cemetery, public utility buildings or trees, rivers, springs, mountains, "haunted" places, paths, roads and borders were listed by the residents of the examined places with great frequency and in recurring locations. Such places are perceived by subsequent generations as fixed, durable, "eternal," and thus they can be called archetypal.

It may therefore be declared that the specific nature of the cultural landscape of human settlements consists in formation of places and facilities important for residents, as they determine their unique nature and are the carriers of strongly structured social bonds, they designate the intensity and forms of participation of people in the process of communication.⁷

⁶ See: E. SZOT-RADZISZEWSKA: *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców. Miejsca i ludzie*. Kielce 2013 (Monografie, Studia, Rozprawy), pp. 51–57.

⁷ The fundamental role of places in shaping a harmonious and legible image, especially of contemporary cities, is indicated by the architecture critic, Kenneth Frampton. In his works, Frampton emphasises the necessity of recovering public places and space in the commercialised

Mental Maps Concept

As mentioned before, the concept of mental maps and structural (descriptive) methods of examining spatial concepts were presented and popularised in the 1960s by an American planner, representative of humanistic trend in urban planning Kevin Lynch in his book *The Image of the City* (1960). His structural studies on images of large urban agglomerations (Boston, Jersey City and Los Angeles) played the fundamental role in development of studies on spatial concepts. The essence of a structural approach is the imageability of space constructed on the basis of location of its elements in its structure and description of their mutual relations. Lynch assumed that people, by organising, experiencing and valuing the environment, create perception about it and develop mental maps in their consciousness. The image emerging in the residents' minds has great emotional and practical significance for them. Lynch understood the perception (image) as an effect of a complex cognitive process, assessment of the environment which, in the human awareness, obtains the form of a mental map. He defined a mental map as a fragmentary and simplified image of the environment, culturally conditioned, developed in the human mind and based on the world-view, cultural memory, tradition, religion, history and education. Due to the fact that human experiences the environment spatially, a mental map is a special type of imagining a "tamed" space. It constitutes a collection of concepts containing information about spatial organisation of phenomena which may be presented in the form of sketches showing simplified plans of places (mental maps). He attempted to get to know these images by analyzing mental maps drawn by the inhabitants. On all of these maps he identified five repetitive elements: paths, edges, districts, nodes and landmarks, which he analyzed, treating them exclusively as physical objects. He completely ignored their history and emotional significance for the inhabitants.

For Lynch, mental maps were primarily a tool that enabled people to get their reference points in the inhabited environment. In spite of the criticism that this method of examining images of large cities provoked, many scientists continue to develop it, modify it and adjust it to the research needs of the practised discipline.

city space. He believes that only places are capable of restoring balance to the dismembered urban space, deprived of value. Another architect, Peter Zumthor, draws attention to the fact that in the world that is so full of "empty" signs, it is difficult to fill the cultural landscape of a city with "good" buildings, which are incorporated into and permeate the history of the place, filling it with energy and which have the capacity of "absorbing human life." The necessity of searching for and restoring order, proportion and harmony in the human environment is also emphasised by the architect Christopher Alexander, who shows the traditional cultures, the geometry of nature and colour as the source and inspiration.

Anthropological Mental Maps

In contrast to mental maps described by Lynch, which for him was merely the tool for orientation in the environment, mental maps we have constructed on the basis of relations of residents from the examined places also take into account their historical and legendary aspects. The opinions expressed in conducted interviews in turn reveal emotional connection between the interlocutors and significant elements of the landscape. Therefore, they allow for “recording” the information, meanings and senses encoded in the cultural landscape. Mental maps prepared in this manner are the maps of meanings and due to the specific nature of ethnographic sources they can be named anthropological mental maps. The method of mental mapping in the perspective of anthropological outlook on the human environment allows for showing the mental and visual dimension of the inhabited space, multi-dimensional, “live” image of a location by recreating the permeating cultural landscape: modern, historical, sacral, mythological and legendary. Analysis and interpretation of such maps enables determination of specific regional and local nature and identification of landscape both in the diachronic and synchronic perspective.

The images of cities and villages not only have the material sphere (architecture), but also the semiotic, mythological and symbolic dimension. The ritual and mythical sphere is hidden under the material layer, and this sphere, together with the historical and sacral layer, creates the landscape that can be named mythological and legendary. The mythological and legendary landscape is an imagined space, mental one, created in the human mind, yet it has also a real impact on the human life. It reflects and codes the magical, religious and symbolic thinking of residents as it is related to myths, legends, ceremonies and beliefs incorporated into places, transferring the oldest layers of history to our times. Myths and legends explain ethical standards, they are the common asset of all civilisations, they are beyond the cultural divisions; many of them are directly related to the rituals of agrarian cycle. The concept of a mythological landscape was introduced to the academic literature and popularised by English geographer and archaeologist, Michael Dames and Swiss ethnologist, linguist and historian, Kurt Derungs. The researchers postulate enrichment of scientific facts, determined by such disciplines as ethnology, archaeology, linguistics (dialectology, etymology of names) and history by the so-called soft-facts, such as myths, legends, beliefs, ceremonies and rituals. Until recently, they provided the places with meaning and sense, creating the unique “cultural text.” To a certain degree, they still communicate the knowledge about the local tradition, rituals, beliefs, ceremonies; they are elements uniting the local community inhabiting a given location with the past. We would never understand the essence and the phenomenon of such places as Góra Ślęża, Łysiec or Góra Chełmowa if only dry historical and archaeological facts are researched. The saturation of places

in the landscape with dialect names, stories from the past and legends indicates the intensity of the relation and a strong emotional bond of the residents with their location. In the mythological and legendary landscape, the emotional dimension of space is expressed in the strongest way. In particular, it is manifested in the cultural determinants of providing special meanings via diversified forms of commemorating and through the frequency of visiting the selected places. Understanding the message of stories and legends is necessary to understand and to preserve tradition, cultural heritage and legibility of cultural landscape.

Anthropological mental maps help to get to know the character of a local community's relations with the inhabited environment, as they contain hidden information about emotional bonds that connect people with places and the process of creating a "living" space. Their analysis allows both for identification and description of elements that create the structure of the space and the evaluation of their role in the life of the community and in the formation of a harmonious landscape.

The results of our ethnographic research indicate that the most durable elements of landscape structure, logically ordered and significant (phenomena, places, facilities) are shaped on the basis of traditional cultural norms, perceived by subsequent generations as unchanging and durable and have archetypal character. Their recognition and protection is of fundamental importance as for centuries, they have been satisfying multiple socio-cultural needs of the community. They exist as important signs of memory and space, as they are closely related to the history of a place and the fate of residents. The mental mapping method in anthropological research, proposed by authors of this article, may be useful in their identification and protection with the aim of preserving them in the landscape.

For the local communities inheriting places and facilities, anthropological mental maps show significant similarities, they are culturally multi-layered and greatly thickened. Therefore, they allow for research, analysis and interpretation of functioning mechanisms, in the memory of local communities, of significant places and facilities and determination of their role in shaping cultural landscape. The results of hitherto conducted studies indicate that mental maps have become an important tool to examine human perceptions, as they allow showing not only how subjective the perception and remembering of space is, but also its strong rooting in the social and cultural framework.

Conclusions

Given the current crisis of the cultural landscape and traditional public spaces, the classic concepts of Yi-Fu Tuan and Kevin Lynch referred to in this

paper, still inspire and provide more accurate explanations than the ones developed nowadays. They offer answers in the current discussion on important problems related to globalisation, locality, identity and mechanisms of shaping a harmonious cultural landscape. They help answer the question of which aspects in the modern world shape the human consciousness, influence people, excite emotions, and which elements of culture create tradition in a local dimension.

The discussed research method of mental mapping, adapted by the authors to the needs of cultural space and landscape research in an anthropological perspective, relies on the structuring of space (elements, models, relations and spatial configurations) on the basis of analyses and interpretations of interviews and on perception (identity, emotions, significance) and valuation (mechanisms of giving meaning to signs and differentiating certain places and facilities in the space, semiotisation and de-semiotisation). The proposed mode of evaluating the cultural landscape by examining concepts with the application of anthropological mental maps allows for getting to know the mechanisms for differentiating and accepting certain places and rejecting others. This method enables examination, analysis and interpretation of mechanisms of functioning in the memory of local communities of significant places and facilities and determination of their role in the formation of a cultural landscape.

Analysis of mental concepts in the anthropological perspective showed the important role of archetypal elements in the landscape and a strong dependence between their perception and valuation in a culturally determined mode and shaping of a harmonious cultural landscape.

In the modern degraded landscape more and more often we notice blurring of its specific features, disappearance of significant places and facilities, or even absence of certain archetypal elements and basic spatial categories. As a result, we notice bad management of its resources.

The presence of archetypal elements, basic categories of space and traditional reference systems should be taken into account while designing and forming the landscape. Getting to know the opinions of residents is a condition pertinent to proper planning and good resources' management. The conclusions drawn in this paper may be helpful for conservation services, urban planners, architects and clerks during concepts development for urbanised areas and for all parties that are interested in shaping of a harmonious and beautiful environment for people.


Bibliography

- ASSMAN J.: *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Trans. A. KRYCZYŃSKA-PHAM. Warszawa 2008.
- BANASZCZYK T.: *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1989.
- BARTNICKA M.: *Wyobrażenie przestrzeni i ich badanie*. "Etnografia Polska" 1985, t. 29, z. 2, pp. 25-35.

- BOGATYRIEW P.: *Semiotyka kultury ludowej*. Warszawa 1979.
- BOGDANOWSKI J.: *Czytanie krajobrazu*. "Krajobrazy Dziedzictwa Narodowego" 2000, No. 1, pp. 7–19.
- DAMES M.: *Merlin and Wales. A Magician's Landscape*. London 2004.
- DERUNGS K.: *Mitologische Landschaft Schweiz. Mythos und Kult im Alpenland*. Neuausgabe 2010.
- DURKHEIM E., MAUSS M.: *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Przyczynek do badań nad wyobrażeniami zbiorowymi*. In: M. MAUSS: *Socjologia i antropologia*. Warszawa 1993, pp. 703–870.
- ELIADE M.: *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1993.
- FRAMPTON K.: *Towards a Critical Regionalism: Six Points of an Architecture of Resistance*. In: *The Anti-Aesthetic*. Ed. Hal Foster. Port Townsend, Bay Press 1983.
- GĄDECKI J.: *Architektura i tożsamość, rzecz o antropologii architektury*. Złotyryja 2005.
- HALBWACHS M.: *Spoleczne ramy pamięci*. Trans. M. KRÓL. Warszawa 1969.
- HASTRUP K.: *Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*. "Konteksty. Polska Sztuka Ludowa" 1982, No. 1–2, pp. 22–28.
- JAŁOWIECKI B.: *Przestrzeń jako pamięć*. "Studia Socjologiczne" 1985, nr 2 (97).
- JAŁOWIECKI B., SZCZEPAŃSKI M.: *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa 2009.
- LÉVY-BRUHL L.: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. Warszawa 1992.
- LYNCH K.: *The Image of the City*. Cambridge, MA, 1960.
- ŁOTMAN J., USPIEŃSKI B.: *O semiotycznym mechanizmie kultury*. In: *Semiotyka kultury*. Selection and edition E. JANUS, M.R. MAYENOWA. Warszawa 1977.
- SERAFIN E., SERAFIN E.: *Vicenza wtajemniczenie w naturę – w poszukiwaniu człowieka ekologicznego*. "Literatura ludowa" 1998, nr 1 (42), pp. 37–54.
- SIMMEL G.: *Filozofia krajobrazu*. In: *Most i drzwi*. Warszawa 2006, pp. 165–179.
- SZOT-RADZISZEWSKA E.: *Emocjonalny wymiar przestrzeni*. In: *Kielce – kształtowanie przestrzeni współczesnego miasta z zachowaniem historycznych obrazów*. Ed. E. SZOT-RADZISZEWSKA. Kielce 2016 (Seria Monografie Politechniki Świętokrzyskiej. Architektura 5), pp. 17–27.
- SZOT-RADZISZEWSKA E.: *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców. Miejsca i ludzie*. Kielce 2013 (Monografie, Studia, Rozprawy).
- TILLEY C.: *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford 1994.
- TUAN Y.F.: *Przestrzeń i miejsce*. Warszawa 1987.



Zygmunt Kłodnicki


 <https://orcid.org/0000-0003-4945-0160>

Agnieszka Pieńczak

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-5599-0908>

*The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village (a Project)**

Abstract: The ethnographic atlases hitherto published in Europe have been created to meet the needs of particular countries and nations rather than with any prospect of comparative studies in mind. Thereby, it is difficult to find maps which are comparable when it comes to systematics and chronology. Therefore, we believe it necessary to interpret anew source materials deposited in Cieszyn workshop of the Polish Ethnographic Archives – to deepen the systematics of mapped phenomena along with their chronology and earmark for future development and studies topics that appear in other European atlases. The resultant maps are to compose an innovative edition, tentatively entitled *The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village*. The present article familiarizes readers with the concept of the planned endeavour, including aims, preliminary assumptions of the project, and the methodology of research.

Keywords: The Polish Ethnographic Atlas, ethnographic atlases, ethno-geographic method, methodology of ethnological works, research projects, *The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village*, cultural and religions studies

Słowa kluczowe: Polski Atlas Etnograficzny, atlasy etnograficzne, metoda etnogeograficzna, metodyka prac etnologicznych, projekty badawcze, *Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej*, nauki o kulturze i religii

* The article was created as a result of the statutory research (2018).

Drawing conclusions concerning the origins of culture based on the analysis of the geographical location of its components has a long history, yet the birth of ethnographic atlases started not earlier than in the interwar period. Polish and European ethnocartography starts with *Atlas kultury ludowej w Polsce* [The Atlas of Folk Culture in Poland] by Kazimierz Moszyński, Jadwiga Klimaszewska and Maria Bytnarówna.¹ The *Atlas* comprises thirty maps pertaining to spiritual culture, issued in three booklets. This information is mentioned here as some references to the atlas will be made in the planned project.

Since the mid-20th century, the works have been conducted on the implementation of one of the biggest post-war ethnological projects – *Polski Atlas Etnograficzny* [Polish Ethnographic Atlas], later referred to as PEA, initiated and edited by Józef Gajek. What we intend to do, many years after the birth of the PEA, are some modifications of the concepts associated with its further development. Some suggestions and arrangements concerning a project of applying and interpreting the source materials lodged in the Cieszyn PEA section are presented in the subsequent section of the article.

Field studies and their elaboration

The PEA research started in 1947, when the Polish Ethnological Society sent the first questionnaires on the use of wild edible and healing plants.² The following atlas works were coordinated by the Institute of the History of Material Culture (currently the Institute of Archaeology and Ethnology) at the Polish Academy of Sciences. In collaboration with Departments of Ethnography in Cracow and Warsaw, Department of Ethnography in Wrocław started years-long field studies, which have paved the way for publication of the next PEA booklets dedicated to the so-called material culture.³

¹ K. MOSZYŃSKI, J. KLIMASZEWSKA: *Atlas kultury ludowej w Polsce*, booklet 1. Kraków 1934; K. MOSZYŃSKI, M. BYTNARÓWNA, J. KLIMASZEWSKA: *Atlas kultury ludowej w Polsce*, booklet 2. Kraków 1935; K. MOSZYŃSKI, J. KLIMASZEWSKA: *Atlas kultury ludowej w Polsce*, booklet 3. Kraków 1936.

² The research campaign resulted in valuable data from nearly 240 villages. They concerned the species of collected plants, their dialectal names, ways of obtaining them and hypothetical use. The collection of questionnaires is available on the platform *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego* [Digital Archives of the Polish Ethnographic Atlas]. More on this: Z. KŁODNICKI, A. PIEŃCZAK, J. KOŹMIŃSKA: *Polski atlas etnograficzny. Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach", No. 3666; "Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego", Vol. 1. Katowice 2017, pp. 120–126, 139–141, 333–339 (Annex 3 *Wykaz miejscowości, w których na potrzeby Polskiego atlasu etnograficznego prowadzono badania ankietowe dotyczące zbieractwa roślin dziko rosnących*).

³ What was published from the late 1950s until the early 1980s was the trial booklet and the next six booklets, comprising 372 maps (see: *Polski atlas etnograficzny*. Pilot booklet.

Apart from the aforementioned materials on collecting wild plants used in medicine, folk cosmetics, and especially in nutrition, there are notes in the PEA archives, which were made during field studies and concerned collecting wild mushrooms, hoe-farming and agricultural tools, methods of drying, preserving and processing grains (including stampers, quern-stones and corn mills), ways of preparing food and dishes (both daily and holiday, especially ritual ones), clothes, construction works and interior equipment, rural transport, beliefs and rituals associated with birth, wedding and funeral, collaboration in the country, folk knowledge and demonology. The collection comprises nearly four thousand questionnaires filled by ethnographers at the points of the PEA research network (about 350 villages). The materials on annual rituals were collected through questionnaires and the maps were completed with the data elicited from ethnographical literature.

The obtained documentation became a basis for elaborating over 1000 maps, out of which 770 have been published. Almost 400 have been collated in the last volumes of “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” [Commentaries to the Polish Ethnographic Atlas]. The subject matter of this series pertains to agriculture and breeding, transport, folk nutrition, folk knowledge and beliefs, social aid and some selected issues of family (wedding, birth and funeral) rituality. Thirteen volumes have been published so far.⁴

Ed. J. GAJEK. Wrocław 1958; *Polski atlas etnograficzny*, booklet 1–6. Ed. J. GAJEK. Warszawa 1964–1981). More on atlas works: for example, J. GAJEK: *Polski atlas etnograficzny. Zeszyt próbny*. Wrocław 1958, see: *Introduction* (pp. 5–6), *The Polish Ethnographic Atlas, Trial Issue* (pp. 16–24); J. GAJEK, Z. KŁODNICKI: *Der Polnische Ethnographische Atlas Forschungsstand*. “Ethnologia Slavica” 1976–1977, Vol. 8–9, pp. 295–301; J. BOHDANOWICZ: *Polish Ethnographic Atlas – Aims and Methodology. Rolnictwo i hodowla – część 1*. In: “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 1. Ed. J. BOHDANOWICZ. Wrocław 1993, pp. 33–44; А. Пенчак: Картографирование явлений культуры: «Комментарии к польскому этнографическому атласу». “Живая Старина” 2010 (4), pp. 60–63; А. Пенчак: *The Polish Ethnographic Atlas – Research Achievements and Prospects*. “Ethnologia Actualis. The Journal of Ethnographical Research” 2015, Vol. 15 (2), pp. 81–94. Online at <http://www.degruyter.com/view/j/eas.2015.15.issue-2/eas-2015-0018/eas-2015-0018.xml> [accessed: 19.07.2018].

⁴ The works published so far in the series “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” (initiated and supervised in Wrocław by J. Bohdanowicz): *Rolnictwo i hodowla – część 1*. Vol. 1. Wrocław 1993. The next volumes were edited mostly by Z. Kłodnicki: *Rolnictwo i hodowla – część 2*. Vol. 1. Wrocław 1994; *Budownictwo*. Vol. 2. Wrocław 1995; *Pożywienie*. Vol. 3. Wrocław 1996; *Transport i komunikacja lądowa*. Vol. 4. Wrocław 1997; *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*. Vol. 5. Wrocław 1999; A. DROŹDŹ: *Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka*. Vol. 7. Wrocław–Cieszyn 2002; A. LEBEDA [PIEŃCZAK]: *Wiedza i wierzenia ludowe*. Vol. 6. Wrocław–Cieszyn 2002; A. PIEŃCZAK: *Zwyczaj i obrzędy weselne*. Vol. 8. Part 1: *Od załotów do ślubu cywilnego*. Wrocław–Cieszyn 2004; A. PIEŃCZAK: *Zwyczaj i obrzędy weselne*. Vol. 8. Part 2: *Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw*. Cieszyn–Wrocław 2007; A. DROŹDŹ: *Zwyczaj i obrzędy weselne*. Vol. 8. Part 3: *Współdziałanie społeczności wiejskiej podczas obrzędu weselnego (druga połowa XIX wieku i XX wiek)*. Wrocław–Cieszyn 2009; *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia rodzinowe*. Vol. 9. Part 1: *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem*

In 1998, the PEA archives were moved to the University of Silesia in Katowice, Department of Ethnography in Cieszyn (currently the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology). Several volumes of “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” have come into being here – all authored by Agnieszka Pieńczak and Anna Drożdż. Under the scientific supervision of Zygmunt Kłodnicki and both these researchers, almost 70 master and bachelor degree theses have been written on the basis of the materials collected in the atlas archives.⁵ The next works on birth and wedding rituality and on folk medicine are planned.

However, we are still hesitant whether to print the unpublished PEA booklets (Nos. VII–IX). They were prepared in the 1980s in the academic centre in Wrocław. The methodological foundations do not differentiate these maps from hundreds of the previous ones, published in booklets I–VI – they take into account the expert literature, archival data and the data from ethnographic museums. With no doubt, it would be valuable to make supplementations with the earlier data, provided they are appropriately marked on the maps.⁶ What seems a drawback is the same symbol in maps both for the lack of data and for negative statements, that is, no occurrence of particular phenomena or artefacts. The verification of these issues would require enormous work.⁷ Therefore, the publication of these several hundred maps is suspended, especially due to some differences which have been found between the legends and the maps.⁸

In January 2018, the first edition of *Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet* [The Polish Ethnographic Atlas – research study, electronic database, publication of the resources on the Internet], was completed. The grant was funded as part of the National Programme for the Development of the Humanities.⁹ The project aimed to conduct a research study and share the results of selected atlas materials lodged in the Cieszyn section on the Internet.¹⁰ Owing to the web applica-

dziecka. Wrocław–Cieszyn 2010; *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*. Vol. 9. Part 2: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z matką i dzieckiem*. Cieszyn–Wrocław 2013.

⁵ The list of diploma theses, online at: <http://www.archiwumpae.us.edu.pl/exhibits/show/prace-dyplomowe-oparte-na-mate> [accessed: 3.07.2018].

⁶ Mostly those drawn from the 19th century volumes of Oskar Kolberg and from later published materials based on his studies as well as ethnographic journals – “Wisła,” “Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej,” “Materyały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne,” “Ziemia.”

⁷ These serious corrections of maps should be consulted with the authors; some of them have already passed away.

⁸ The list of unpublished maps, see: Z. KŁODNICKI: *Polski atlas etnograficzny – historia, stan obecny i perspektywy*. “Lud” 2001, Vol. 85, pp. 244–254. The access to these maps can be provided in the archives of the PEA Section in Cieszyn, after an earlier appointment with Agnieszka Pieńczak (agnieszka.pienczak@us.edu.pl; tel. 0048 338546176).

⁹ Project coordinator: Ph.D. Agnieszka Pieńczak, registration number: 11H 13 0162 82.

¹⁰ With the view to implement this project in the Faculty of Ethnology and Education at the University of Silesia, in 2015, the Digitalization Section of the Polish Ethnographic Atlas and Agnieszka Pieńczak became its head. What also came *ad hoc* into being was a team of

tion on the digital platform *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego* [Digital Archives of the Polish Ethnographic Atlas] (www.archiwumpae.us.edu.pl), the access has been provided to 12 181 black-and-white photographs (from 1947–1971), 770 published atlas maps (1958–2013) and over 470 questionnaires on collecting wild plants, comprising the earlier mentioned herbaria (from 1947–1953). Our purpose is to create a coherent, synthetic, digital collection of archival sources and their further professional sharing in the public interface. However, due to the size of the PEA collections – this is a long-term activity.¹¹

What has become a measurable effect of the first edition of the project is a large publication entitled *Polski atlas etnograficzny. Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze* [The Polish Ethnographic Atlas. History, achievements, research prospects] (Katowice 2017), which constitutes a recapitulation of the research experiences related to the PEA. The book was prepared by Zygmunt Kłodnicki, Agnieszka Pieńczak and Joanna Koźmińska (content contractors). It starts a publishing series entitled “Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego” [The Library of the Polish Ethnographic Atlas], which is aimed to become a platform for further activities concerning the functioning of the research team in Cieszyn. The Editorial Board comprises ethnologists from Poland, the Czech Republic and Slovakia: Assoc. Prof. Kamila Baraniecka-Olszewska; Assoc. Prof. Andrzej Brenz (Adam Mickiewicz University); Assoc. Prof. Anna Drożdż (University of Silesia in Cieszyn); Assoc. Prof. Anna Weronika Brzezińska (Adam Mickiewicz University); Assoc. Prof. Zygmunt Kłodnicki (University of Silesia in Katowice); Assoc. Prof. Agnieszka Pieńczak (University of Silesia in Katowice); Prof. Marian Pokropek, doc. Mgr. Katarína Slobodová Nováková, PhD; Sc.D. em. UŠ prof. Rastislava Stoličná and PhDr. Jiří Woitsch, PhD.

The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village – Aims, assumptions, methodology

The ethnogeographic method, applied to the data from larger areas, allows to conclude about the origins of the examined artefacts and other cultural phenomena. Still, the atlases in Europe were made to fulfil the needs of particular countries or nations, with no regard to the needs and potentialities of com-

ten researchers. For the detailed description of the project, see: Z. KŁODNICKI, A. PIEŃCZAK, J. KOŹMIŃSKA: *Polski atlas etnograficzny*, Chapter: *Dziedzictwo kulturowe na platformie Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego. Od pomysłu do realizacji* (pp. 143–154), Chapter: *Antropologia w sieci. Projekty cyfrowe Polskiego Instytutu Antropologii* (pp. 143–164).

¹¹ Currently, another grant is financed – it concerns the digitalization and scientific elaboration of another unique collection of photographs (owned by Zygmunt Kłodnicki) and of 700 questionnaires dedicated to birth and funeral rituals.

parative studies.¹² As a result, it is a difficult task to find maps which would be comparable in terms of systematics¹³ and chronology.¹⁴

The (well-known to us) PEA output and the familiarization with ethnographic maps of the majority of European countries¹⁵ have made us undertake certain plans, which will be presented here in a more detailed way. In our opinion, of importance is the elaboration of a series of ethnographic maps concerning Poland – the maps which would be more appropriate for broader comparative studies than the existing ones. Therefore, the systematics of the mapped phenomena and their chronology should be developed and the issues appearing in other European atlases should be selected for elaboration.¹⁶ The maps will constitute a work, preliminarily entitled *Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej* [The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village]. The present article focuses on the familiarization with the concept of the planned undertaking, its goals, preliminary assumptions and research methodology.

The planned research activities will enable to preserve the knowledge pertaining to the cultural heritage of the Polish village.¹⁷ An equally important aim

¹² Only the first volume has been published “*Forschungen zum Ethnologischen Atlas Europas und seiner Nachbarländer*”. *Die Termine der Jahresfeier in Europa. Erläuterungen zur Verbreitungskarte*. Ed. M. ZENDER. Göttingen 1980.

¹³ An attempt at unifying the systematics of flails in Europe was undertaken many years ago by Z. KŁODNICKI, E. KŁOSEK and A. SZYMAŃSKI (1982–1983), who created a classification of these tools (*Zur Systematik der Dreschflügel in Europa*. “*Ethnologia Europaea*”, Vol. 13, booklet 1, pp. 85–96). The researchers mostly followed here G. WIEGELMANN (*Erste Ergebnisse der ADV-Umfragen zur alten bäuerlichen Arbeit*. “*Rheinische Viertelsjahrblätter*” 1969, Vol. 33, pp. 208–262). This systematics was supplemented by M. TROJAN (see: *Dreschflügel in Europa. Methodische Probleme einer Karte*. “*Ethnologia Europaea*” 1983, Vol. 13, pp. 203–226), who made a map comprising the territory from the Bug River to the Rhine.

¹⁴ Recently, Agnieszka Pieńczak has made an attempt at comparing the maps of the PEA and *Atlas der deutschen Volkskunde*, which differ in chronology (see: A. PIEŃCZAK: *Obrzędowość narodzinowa na Górnym Śląsku (izolacja położnicy)*. “*Polski atlas etnograficzny*” i “*Atlas der deutschen Volkskunde*” w perspektywie porównawczej. In: “*Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*”, No. 3543. Katowice 2016).

¹⁵ This output comprises over ten thousand maps, out of which the first 4600 were presented in a large annex (see: Z. KŁODNICKI, A. PIEŃCZAK, J. KOŹMIŃSKA: *Polski atlas etnograficzny*, pp. 155–317, Annex 1, *Wykaz etnograficznych i etnograficzno-językowych map Polski i krajów sąsiednich. Zagadnienia z zakresu tzw. kultury materialnej*).

¹⁶ It is allowed to introduce into comparisons some pieces of information in the situation of the lack of appropriate maps. This suggestion made by Zygmunt Kłodnicki was undertaken by the authors of *Atlas tradičnej kultúry slovenských menšín v strednej a južnej Európe* (2006) by marking as one point the data from Bulgaria.

¹⁷ Over the recent years, some particular attention has been paid in Poland to the exploration, preservation and revitalization of the cultural heritage, mostly the non-material one (more on this in, for example: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Eds. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2013; *Narracja, obyczaj, wiedza.... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Ed. A. PRZYBYŁA-DUMIN. Chorzów–Lublin–Warszawa 2016; *Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*. Ed. A. JEŁOWICKI. Szreniawa 2017; *Muradyny, Żandary,*

is the dissemination of the PEA output at home and abroad. For the ethnological environment in Poland and abroad, this will involve an in-depth research into methodology, some studies with references to materials and with comprehensive use of the ethnogeographic method.

The choice of the subject matter and systematics of cultural products presented on the maps should allow for, or at least improve the stage of juxtaposing the maps with the cards in atlases of other countries, that is, comparative studies. Apart from the new topics, the planned maps will present some topics which have been already undertaken. Special attention will be paid to unifying the chronological cross-sections by introducing “natural” caesuras (discussed below).

Preliminary assumptions

Research team

In order to elaborate *Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej* [The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village], it will be necessary to create a larger research team. At the present moment, its specialist core are the researchers from the University of Silesia who have been dealing with the atlas works for many years – Zygmunt Kłodnicki (the choice of research subject matter and systematics) and Agnieszka Pieńczak (the elaboration of materials in the form of maps and synthetic descriptions). We hope to collaborate with other researchers who know both the specificity of atlas collections and their potentialities for comparative works of interdisciplinary character – especially with Anna Drożdż and Łukasz Łuczaj. We also make efforts to employ a research assistant.¹⁸

What also seems to be useful is the work hitherto conducted by several students of ethnology as part of their didactic classes at the third year (*Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej* [The Atlas of Cultural Heritage of the Polish

Siwki – żywa tradycja w Wielkopolsce. Ed. A. JEŁOWICKI. Szreniawa 2018; *Podkoziotek, Bery, Cymper – żywa tradycja w Wielkopolsce*. Ed. A. JEŁOWICKI. Szreniawa 2019). It should be added that the term “cultural heritage” is differently interpreted in the humanities, therefore it is hard to define it unambiguously. In compliance with one of the definitions, it can be treated as: “the goods of culture, inherited from the past and currently functioning, which may have the physical (material) form – such as, for example, monuments, historical objects, works of art, archives, historical parks, gardens, preserved landscapes and archaeological sites – or the spiritual (non-material) one – such as: traditions, rituals, customs, handcraft skills, traditional knowledge (folk medicine, etc.), tales, legends, or the memory of this legacy” (see: B. SKALDAWSKI: *Wstęp: W: Polacy wobec dziedzictwa. Raport z badań społecznych*. Ed. R. LEWANDOWSKA. In: “Dziedzictwo kulturowe w badaniach”, Vol. 1. Warszawa–Kraków 2017, p. 12). The researchers emphasize that there are some problems with defining the notion of “folk culture,” which by changing its scope currently becomes a product which is processed depending on the recipient’s needs (see, e.g.: A.W. BRZEZIŃSKA: *Specjaliści do kultury ludowej?* “Nauka” 2009, Vol. 3, p. 171).

¹⁸ Currently, the PEA Section has no full-time worker.

Village])). They have prepared preparatory maps concerning various issues of traditional culture.¹⁹ Some subjects can be elaborated within the master degree seminar, conducted till the end of 2019 under the supervision of Agnieszka Pieńczak (*W poszukiwaniu dziedzictwa kulturowego* [In Search of Cultural Heritage]). The work on the *Atlas* with students requires constant support of the supervisor in constructing the legend (systematics, chronology) and verifying the quality of work at each stage.²⁰

The maps presented in the *Atlas* will include a short synthetic text in Polish and English. At the bottom of the commentary, there will be references to the relevant literature as well as to other European atlases.²¹ The arrangement of maps is planned to be similar to the one in the first volume of the series “Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego” [The Library of the Polish Ethnographic Atlas].²² The work will be published in the form of one or more volumes issued within this series.

Methodology

Choice of problems

The choice of research problems is an important issue. It is assumed that the choice of maps comprised in *Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej* [The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village] should be based on several partially overlapping criteria:

1. The issues concerning the cultural elements which seem characteristic of the rural culture in Poland (e.g., beetroot soup, stuffed dumplings, wooden wall structures).
2. The issues which have their counterparts in other European atlases – that is, comparable topics (e.g., wooden plows, reaping grains and drying them in stacks, flails, braided leather shoes, boiled grain stew – *kutia*, etc.).
3. The issues which were originally planned for publication within the suspended project *Etnologiczny atlas Europy* [The Ethnological Atlas of Europe].²³

¹⁹ The classes were conducted by Agnieszka Pieńczak.

²⁰ The map cards created in this way will be provided with appropriate information on co-authorship and scientific supervision.

²¹ The following atlases will become our models: *Suomen kansankulttuurin kartasto – Atlas der finnischen Volkskultur – Atlas of Finnish Folk Culture* (1976) and *Atlas kultury ludowej w Polsce* (1934–1936).

²² See, for example, Z. KŁODNICKI, A. PIĘNCZAK, J. KOŹMIŃSKA: *Polski atlas etnograficzny*, Map 2.2, p. 71 (*Położnica przed wywodem nie mogła przekraczać progu izby, progu domu ani wychodzić poza zagrodę*).

²³ The list of map cards was presented by Matthias Zender still in 1966, four years later – it was corrected and re-introduced in Bonn.

4. If only possible, the preferred issues pertain to spiritual and social culture and are the counterparts of the maps published in other European atlases.

5. The issues still not published (including the maps made by the researchers from Cieszyn).

6. The issues concerning innovations in the PEA materials (e.g., introducing closed stoves – the so called English type – at the beginning of the 20th century).

The size of the volume depends on the obtained funds and research staff. What is assumed is the publication of one or two volumes with 100 maps each.

The suggested list of maps

The list presented here will be still discussed and supplemented:

- fishing (*bones for stinging fish, Fish traps – self-fishing devices*),
- agriculture (*coulters, wooden plows, grain sowing – containers, grain drying – stacks, hay barracks*),
- breeding (*suspender vessels and other barrel stave vessels for carrying water and watering cattle, hay carrying in straw yokes and loops, home animals*),
- food (*kutia – a ritual dish served on Christmas Eve, beetroot soup*),
- construction (*construction and wall materials in cabins, buildings combining residence and farming functions under one roof*),
- transport (*forms of household baskets, sheets for transport by human powers, two- and four-wheel hand carts, paired sleighs or sleighs with a drag, harnessing with a thill and a light bowed shaft, cattle harnessing yokes*), clothing (*braided phloem shoes and braided leather shoes*),
- family rituals (*who brings children, cradles, bans for a birth-giving woman, protecting a child against evil forces, godparents (number of couples)*),
- wedding rituals (*names for people dealing with couple matching, motives for choosing a matchmaker as an intermediary in couple matching, pre-marital contract, names for engagement, a wedding bestman, social collaboration in wedding rituals, symbolic behaviour patterns during the wedding, pouring at the bride or the newlyweds during the wedding, wedding yeast cakes, carrying the bride to the bridegroom's house*),
- funeral rituals (*foretelling the approaching death, the figure of death, the aim and way of equipping the dead person with money, the form of the dead person's soul*),
- annual rituals (*annual fires, Marzanna – a straw figure representing winter, masqueraders, games with Easter eggs, water pouring and twig lashing, May tree rituals, Christmas tree*).

Methodological problems – The process of mapping

Collecting data and their analysis, which results in creating maps is a process with many stages. What should be aimed at is that the reader could control, assess and use it in its whole.

The advancement of information technologies is revolutionizing historical sciences and the humanities, the access to digitalized research materials is becoming the norm. The time becomes quite imminent when a researcher will be able to or even will have to present the whole research process via the Internet – from (stage 1) the demonstration of the data (or at least indicating the access to them) and their evaluation,²⁴ through (stage 2) ordering their systematics and placing them in tables before further cartographic works, to (stage 3) maps or appropriate tables, taking into account all possible aspects of the examined phenomena. These maps and lists can become a basis for (stage 4) creating simpler and more readable maps, for example, illustrations in various time cross-sections or the spatial locations only of some selected aspects of the mapped phenomenon or artefact. If necessary, the readers will be able to create their own maps from the material presented in the tables (stage 2) or directly from the published materials (stage 1). There is no need to print this all, the aim is to provide a reader with the online access to this whole process. In this way, the researcher's work will become verifiable, as it takes place in natural and technical sciences.²⁵

What is written here is surely not innovative – the researcher goes through this whole process to present the final outcome, yet so far the reader has not been able to control this. Some elements of this procedure have appeared earlier. J. Gajek, the editor of the PEA, took care for placing in PEA map legends the questions asked during field studies (parts of stage 1 and 2). This allows for preliminary evaluation of the quality of answers and of data systematics. Zygmunt Kłodnicki and Edyta Diakowska-Kohut (2015) have presented a suggestion for elaborating the systematics of demonic creatures, quoting some selected descriptions (stage 1) and organizing them according to the qualities attributed to these demons (stage 2).²⁶

²⁴ The quality of the obtained materials largely influences the value of the prepared maps. In the foreground, there is the questionnaire with its *implicite* preliminary systematics, then – the choice of an informant (informants). This is complicated, especially in villages that the atlas points with mixed (autochthonous and inflowing) population. There are fairly many villages in which the researchers did not find autochthonous residents. The researchers were usually ethnographers, but they did not always conduct sufficiently good studies. After many years, an accurate assessment of these materials is not always possible – we refrain from depreciating some of them as most of the researchers have already died and cannot defend their rights.

²⁵ The authors are very grateful to Prof. Rastislava Stolična, a co-author of *Etnografický atlas Slovenska*, for the discussion on this topic.

²⁶ Z. KŁODNICKI, E. DIAKOWSKA-KOHUT: *Demonologia ludowa – propozycje do systematyki. Z prac w archiwum Polskiego atlasu etnograficznego w Cieszynie*. "Ethnologia Europae Centralis" 2015, Vol. 12, pp. 96–121.

The maps prepared for *Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej* [The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village] should be prepared anew, which means that the following is to be done in the indicated order: examining the research material, revising the systematics or preparing a new one, working out unified (standardized) chronological intervals. This will facilitate comparing hundreds of different maps (especially within the borders of Poland).

A map sample

As an illustration of the specificity of the planned atlas, a map sample prepared by us and entitled *Zanikanie konwi klepkowych i wiader* [Dying out of Stave Water Jugs and Buckets] will be presented here. A brief presentation of the suggested procedure is placed below. Our focus is on chronology. What has emerged out of our discussion is a concept of the shape and type of signs which enable to specify the chronology in the collected research material (see Table 2). It is possible that during the editorial works some minor modifications will be necessary.

The map is based on the PEA materials collected in the 1960s in the form of two PEA questionnaires – Nos. V and VI. In this case, the research network comprises 352 villages (see the Annex).

Questionnaire No. V: *Transport i komunikacja lądowa* [Land transport] (1960)

B. Hand and pedestrian transport. VII. Stave water jugs 1. Have they used cooper-made water jugs? 2. If so – describe and draw (photograph) such jugs with measurements? 3. Provide their name. 4. If used in the past, specify when they went out of use? 5. What is carried in them? How and who used them? 6. The issues of Western Lands (found? transferred). Number of the photo roll and frame²⁷

Questionnaire No. VI: *Ludowa kultura materialna* [Material folk culture] (1964)

II. Cooperage. 63. Have stave vessels existed in the village? a) jugs, b) buckets, [...] The drawings on Card XII correspond to the mentioned names of vessels. [...] Draw with measurements and photograph the encountered stave vessels, [...] precisely specify the former and current functions of such vessels. Examine carefully whether in the past jugs with a handle were used for carrying water (Card XII, illustr. 1, 10) or buckets with a bow handle (as on Card XII, illustr. 14, 15). When did they disappear?²⁸

²⁷ The studies were conducted in 1960–1968 according to J. GAJEK: *Kwestionariusz nr 5. Transport i komunikacja lądowa. Opracował Józef Gajek dla celów Polskiego Atlasu Etnograficznego*. In: "Archiwum Etnograficzne" No. 22. Wrocław 1960, p. 36.

²⁸ The studies were conducted in 1964–1969 according to J. GAJEK: *Kwestionariusz – notatnik dla kartograficznych studiów etnograficznych. Ludowa kultura materialna (zagadnienia wybrane)*. In: "Archiwum Etnograficzne" No. 27. Wrocław 1964, p. 128.

The basic systematics (jugs, buckets) is comprised in the questionnaires, the spontaneously appearing information on their varieties (e.g., jugs with small bow handles) has not been taken into consideration as its image on the map can be questioned.

Some exemplary excerpts from archival materials are presented below:

Questionnaire No 5: "The so called *water jugs* used since about 1930 for carrying water [here: a sketch of a jug with a handle]. Used by women and men. Earlier, "when there was no well, about 1890, mostly men carried it from the Czerniejówka (a small river)." In summer – in (hollow like) *slings*, in winter also on small sleighs. Wooden stave *buckets* – from immemorial times used for drawing water from wells and carrying it, but less frequently than water jugs."²⁹

Questionnaire No 5: 1. No. 2. Illustration from the description [an illustration of a water jug with side handle]. 3. *Kanne*,³⁰ *jug*. 4. [until] about 1940 5. Water by women 6. After arrival, settlers did not use them any longer.³¹

Questionnaire No 6: "*Jugs* for carrying water. *Buckets* for carrying water. They went out of use in the interwar period. Water was carried in wooden *buckets* on *carrying poles* and in hands in *jugs*." Besides this, water was carried in a *barrel* and poured into *jugs* at home. Everything before 1918."³²

Focusing on capturing exact chronology is associated with certain difficulties. Even with the assumption that the informant was selected in the optimal way, the obtained data concerning the appearance or disappearance of the examined phenomenon might have the nature of generalization or may refer to the dates of the appearance of the examined artefact or of the last case of its use. In both cases, the obtained information will be divergent.

What will become an important element of the map are question marks (?) – so far rarely used in atlas works. They will be used in particularly doubtful cases, when the information seems unclear or not reliable.

While creating the presented map and selecting relevant field data, two criteria were taken into account. Firstly, the information confirming the occurrence of wooden vessels was considered (therefore, other – for example tin ones – were omitted); secondly – the use of both the discussed vessels only for transporting water (the data concerning, for example, their secondary use for watering cattle or transporting food for pigs were ignored).

²⁹ Jerzy Grocholski's studies from 1961 [?]. Mętów (county: Lublin county). PEA Archives in Cieszyn, No. inv. 2006, PEA signage 34.28.IX.

³⁰ *Kanne* in Polish dialects used to mean a wooden stave.

³¹ Krzysztof Kwaśniewski's studies from 1962. Marcinków (country: Bystrzyca Kłodzka). PEA Archives in Cieszyn, No. inv. 1361, PEA signage 13.32.XIV. In this village, the studies according to the questionnaire No. 6 were not carried out.















³² Gerhard Kloska's studies from 1965. Mętów (country: Lublin). PEA Archives in Cieszyn, No. inv. 1633, PEA signage 34.28.IX.

Table 1. An exemplary way of preparing materials from field studies for creating a map of stove vessels for carrying water

PEA signage, name of the village (county)	Name of the researcher, No. of the questionnaire, date of studies	Jugs			Buckets		Functions			Remarks	
		with a side handle	with a bow handle	in an unspecified shape	chronology	with a bow handle	chronology	drawing water	carrying water		other (milk from pastures, drinks for field workers, manure onto the field, food for farm animals, etc.)
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
34.28.IX Mętów (county: Lublin)	J. Grocholski quest. No. 5, 1961	yes, there is a drawing	-	-	until about 1930	no data	since im- memorable times	yes	yes	-	
	G. Kloska, quest. No. 6, 1965	-	-	yes	went out of use in the inter- war period [in another place: till 1918]	no data	went out of use in the interwar period	-	yes	-	jugs were also used for keeping water
13.32.XIV Marcinków (county: Bystrzyca Kłodzka)	K. Kwaś- niewski, quest. No. 5, 1962	yes, there is a drawing (recon- struction)	-	-	used until about 1940; emigrants did not use jugs here	-	-	-	yes	-	no infor- mation on using stave buckets

Source: Authors' own elaboration.

Table 2. The disappearance or appearance of a particular cultural element
A suggestion concerning chronological periods on the maps of *Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej* [The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village]

Disappearance of a particular cultural element						
1	2	3	4	5	6	7
existed until the time of research (defined as old)	disappeared after World War II	disappeared in the inter-war period (before World War II)	disappeared at the beginning of the 20th century (before World War I)	disappeared in the 19th century	existed but disappeared (no accurate chronology)	no information on chronology (existed or still exists)
						
Appearance of a particular cultural element						
existed until the time of research (defined as new)	appeared after World War II	appeared in the inter-war period (before World War II)	appeared at the beginning of the 20th century (before World War I)	appeared in the 19th century	existed but disappeared (no accurate chronology)	no information on chronology (existed or still exists)
						

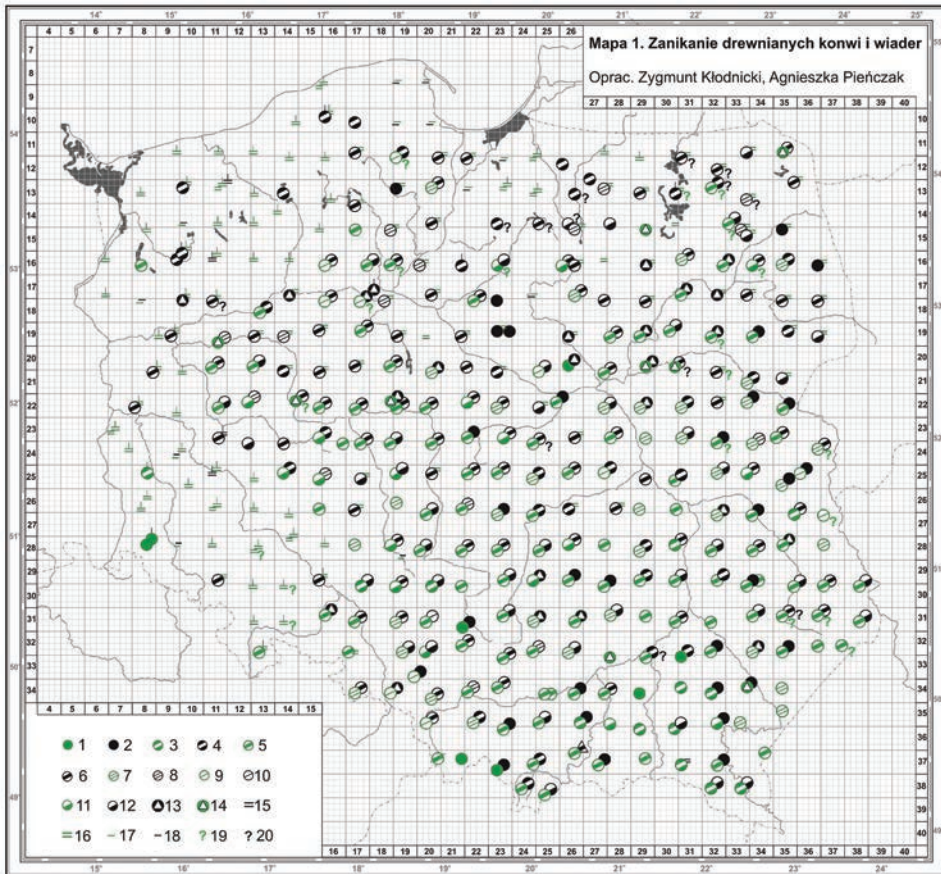
Source: Autors' own elaboration.

Table 2 contains seven basic chronological expressions. Some of them comprise the categories that can be accurately specified during the analysis of the data collected in the PEA archives (points 1–5): the time period of conducting field studies (depending on the research problem, these are usually either the 1950s or the 1960s), the post-war period (between 1945 and the time of the studies), the interwar period (between 1918 and the end of World War II), the beginning of the 20th century (the period till the end of World War I) and the most distant period – the 19th century (inaccurately specified last decades).

What requires more precise explanation are the two last categories pertaining to the lack of accurate chronology. This might take place in two cases. In the first (point 6), it is stated that the discussed cultural element has disappeared or appeared in an unspecified (impossible to indicate in a precise way) time, as in the source material there is only a general category “disappeared” or a “new” phenomenon. In the second case (point 7), the analysis of the source material has not revealed any information on the chronology of its disappearance or ap-

pearance (what is only stated is that the cultural phenomenon was known in the tradition of a particular village).

Two maps prepared in this way presenting the disappearance of stave jugs and buckets are presented below. The first concerns the fully developed chronology,



Legend:

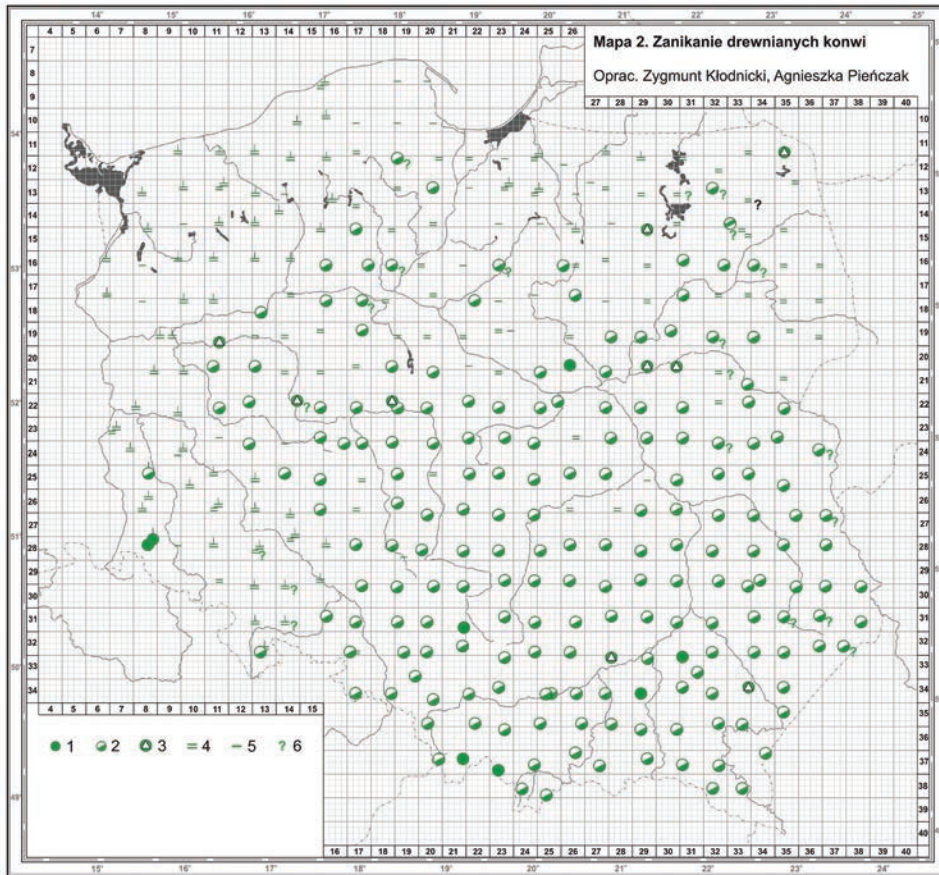
- A. Still after World War II, often or occasionally during field studies in the 1960s, the following wooden (stave) vessels were used: 1 – jugs, 2 – buckets.
- B. After World War II, the use of the following stopped: 3 – jugs, 4 – buckets.
- C. In the interwar period, the use of the following stopped: 5 – jugs, 6 – buckets.
- D. At the beginning of the 20th century, the use of the following stopped: 7 – jugs, 8 – buckets.
- E. In the 19th century, the use of the following stopped: 9 – jugs, 10 – buckets.
- F. No accurate chronology, the following stave vessels were used: 11 – jugs, 12 – buckets.
- G. No information on chronology, the following stave vessels were used: 13 – jugs, 14 – buckets.
- H. According to informants' memory, the lack of the following stave vessels: 15 – jugs, 16 – buckets.
- I. No information on the use of the following stave vessels: 17 – jugs, 18 – buckets.
- J. Doubtful information on the use of the following stave vessels: 19 – jugs, 18 – buckets.

Map 1. Disappearance of stave jugs and buckets

Elaborated by Zygmunt Kłodnicki and Agnieszka Pieńczak.

taking into account all the aforementioned caesuras (Map 1), the second – the abbreviated chronology, limited only to the general confirmation of the disappearance of jugs (Map 2).

While demonstrating Map 1, which presents stave vessels for carrying water, we are aware that it belongs to stage 3. Working on it allowed for the verification of the chronological intervals suggested by us. Yet, our assumption is that the maps of *Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej* [The Atlas of Cultural



Legend:

1. Stave jugs were still used, often or occasionally, during field studies in the 1960s.
2. The use of jugs had already stopped.
3. No information on chronology, stave jugs were used.
4. According to informants' memory, the lack of stave jugs.
5. No information on the use of stave jugs.
6. Doubtful information on the use of stave jugs.

Map 2. Disappearance of stave jugs

Elaborated by Zygmunt Kłodnicki and Agnieszka Pieńczak.

Heritage of the Polish Village] should be as legible and comprehensible as possible. This refers both to the applied graphic solutions and to the selection of the presented subject matter. Contrary to the previously published large-format cards (PEA, booklets 1–6), new maps should be understandable to the reader almost immediately, “at first sight.” Thus, the focus will be on stage 4 – the maps which will prevail in the planned *Atlas*.

The cartographic work, therefore, is aimed at choosing graphically simple signs, at the use of contrasting colours and at limiting the presented research issues to such an extent that there should be no more than one, two or maximally three signs in particular points. To preserve the legibility of a map, the information on the lack of answer (–) will be reduced as well. It will be marked only in the case when, in a particular research point, no other information appears. If positive answers occur, negative ones will be omitted. For instance, if the information appears on the map about the use of jugs, the statement that the researchers have no information about buckets is not marked. However, if the researcher has a note that informants in a particular village did not remember the use of wooden buckets – this information will be marked (=).

In the process of creating the map, in some justified cases, surface signs (hatchings and linear ranges) will appear as well as some more complicated maps, for example, such that present co-occurrence of two cultural phenomena (see Map 1). Owing to them, it is possible to investigate the interdependencies concerning the dynamics of changes (e.g., the pace of their popularization or abandoning). Therefore, elaborating them seems well-founded in certain cases.

Research network

The value of the collected materials depends on the choice of villages for the research as well. During the PEA studies, most of them were inhabited by the population who had lived there for at least several generations. The situation was different in the West and North of Poland (mainly Lower Silesia and Western Pomerania, Ziemia Lubuska, Warmia and Masuria), where the autochthonous population had moved away as an aftermath of World War II. In some villages, indigenous inhabitants had remained until the research time or even longer (the region of Opole, partially Warmia and Masuria). The inflowing population sometimes preserved some of the cultural load of previous residents or they remembered it. Thus, it will be necessary to prepare a map of villages in which the field studies were carried out.³³

³³ Maps are often supplemented with the information obtained by surveying, which comprised both the village – research point and the neighbouring villages, or sometimes even neighbouring fields. A list of such places should be attached to the map.

Conclusion

It is 2019 and many studies on the cultural heritage (mostly in its non-material aspect) are being carried out, therefore the time has come for syntheses, for trying to read out what ethnographic maps tell. What we have planned to present in *Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej* [The Atlas of Cultural Heritage of the Polish Village] are mostly the maps which are related by systematics and chronological cross-sections to the biggest number of maps in other European atlases. Our intention is to elicit some cognitive values of the atlas materials – hence the elaboration of certain issues anew. This will enable other researchers a more critical use of these sources.

Chronology was our particular concern. The earlier materials of the *Polish Ethnographic Atlas* allow for reaching as far as the end of the 19th century; the more recent ones – the interwar period. Yet, the data drawn from literature make it possible to move back further in the past. Obviously, they need to be appropriately marked on the map, for example, with a hue, serif, underlying or surface sign (hatchings and linear ranges). Introducing the older information facilitates both ethnographic and retrogressive concluding.

By using the ethnogeographic and retrogressive method,³⁴ researchers make attempts to reconstruct the history of certain artefacts and other cultural phenomena or their complex occurrences in particular geographic environments. However, they also require falsification. Undoubtedly, what seems most difficult to reconstruct is the changeability itself and the associations between the examined phenomena and human groups. Thus, ethnogeographic studies should be more strictly related to historical sciences than so far. The matchless expert in this field was Kazimierz Moszyński.³⁵

The data from ethnographic literature can complete maps in another way. While comparing maps from various atlases, it can often take place that a certain area will be a blank space – cartographical data will be missing. Then, using

³⁴ The retrogressive method applied for ethnological studies was focused on by Zygmunt Kłodnicki, see, for example, Z. KŁODNICKI, A. PIEŃCZAK, J. KOŹMIŃSKA: *Polski atlas etnograficzny*, pp. 58–62. The ancient written sources, enabling the verification of conclusion by the retrogressive method, are scarce, because the Greek and Roman literature refer mostly to the Mediterranean region – very rarely to the Central or North Europe. Later Arabic sources are of much bigger value, which has been confirmed in the works by Urszula LEWICKA-RAJEWSKA, for example, *Ibrāhīm Ibn Jaʿqūb o przedmałżeńskiej swobodzie seksualnej Słowian*. In: *Ibrahim Ibn Jaqub i Tadeusz Kowalski w sześćdziesiątą rocznicę edycji. Materiały z konferencji naukowej, Kraków, 10 maja 2006*. Ed. A. ZABORSKI. Kraków 2008, pp. 75–82 [summary: *Ibrāhīm Ibn Jaʿqūb on pre-martial sexual liberty of the Slavs*]. The so-called material culture is the main subject matter of a comprehensive work by U. LEWICKA-RAJEWSKA: *Arabskie opisanie Słowian. Źródła do dziejów średniowiecznej kultury*. In: “Prace Etnologiczne”, Vol. 15. Ed. Z. KŁODNICKI. Wrocław 2004 [summary in English].

³⁵ K. MOSZYŃSKI: *O sposobach badania kultury materialnej Prastłowian*. “Biblioteka Etnografii Polskiej”, No. 6. Wrocław – Kraków – Warszawa 1962.

the materials drawn from the literature becomes indispensable. Placing such information on a collective map will improve concluding.

There are not many ethnogeographic studies concerning Central and Eastern Europe allowing for an insight into the old times due to the lack of broader cartographic conceptualizations.³⁶ New maps are expected to make comparative studies easier. The existing studies mostly show the origins of artefacts and only few works deal with cultural phenomena in the sphere of spiritual and social culture. Many articles have been published, in which the mapping of material culture is taken into consideration (e.g. those devoted to the North-Eastern ethnographic borderland in Poland³⁷). What have been noticed by us, however, is that the ranges of archaic phenomena of the so called spiritual culture (such as the times of ritual fires in Europe³⁸ or some bans concerning birth and a birth-giving woman) are “arranged” differently. On the huge territory between the Rhine and the Bug River, small children used to be told that babies are brought by storks.³⁹ It is possible that the beliefs and rituals, especially those archaic ones which had survived till the ethnographic studies in vast areas of Europe, enable drawing the conclusions about their ancient age – that they had been spreading not for hundreds but thousands years. Therefore, the planned atlas – apart from the maps presenting material culture – will comprise also the ones pertaining to spiritual culture.

Bibliography

- Atlas tradičnej kultúry slovenských menšín v strednej a južnej Európe*. Ed. M. BENŽA. Nadlak 2006.
- BRZEZIŃSKA A. W.: *Specjaliści do kultury ludowej?* „Nauka” 2009, Vol. 3, pp. 155–172.
- Budownictwo*. Ed. Z. KŁODNICKI. In: “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 2. Wrocław 1995.
- Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego*. <http://www.archiwumpae.us.edu.pl/exhibits/show/prace-dyplomowe-oparte-na-mate> [accessed: 3.07.2019].
- DROŹDŹ A.: *Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka*. In: “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 7. Ed. Z. KŁODNICKI. Wrocław–Cieszyn 2002.
- DROŹDŹ A.: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. In: “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 8. Part 3: *Współdziałanie społeczności wiejskiej podczas obrzędu weselnego (druga połowa XIX wieku i XX wiek)*. Ed. Z. KŁODNICKI. Wrocław–Cieszyn 2009.

³⁶ R. STOLIČNÁ: *The Ethnographic Atlases of Poland, Slovakia and Hungary – Possibilities of Comparison*. “Slovenský národopis” 2000, Vol. 48, booklet 1, pp. 83–92.

³⁷ This subject matter has been focused on, among others by, Kazimierz Moszyński, Jan Czekanowski, Stanisław Dworakowski, Józef Gajek and Zygmunt Kłodnicki.

³⁸ “*Forschungen zum Ethnologischen Atlas Europas und seiner Nachbarländer*”. *Die Termine der Jahresfeuer...*

³⁹ S. ŻWAK: “*Polski Atlas Etnograficzny*” i “*Atlas der deutschen Volkskunde*” – możliwości studiów porównawczych. Na przykładzie wątków wierzeniowych na Śląsku, wyjaśniających, skąd się biorą dzieci. “Lud” 2002, Vol. 86, pp. 213–228.

- “Forschungen zum Ethnologischen Atlas Europas und seiner Nachbarländer”. *Die Termine der Jahresfeier in Europa. Erläuterungen zur Verbreitungskarte*. Ed. M. ZENDER. Göttingen 1980.
- GAJEK J., KŁODNICKI Z.: *Der Polnische Ethnographische Atlas Forschungsstand*. “Ethnologia Slavica” 1976–1977, Vol. 8–9, pp. 295–301.
- GAJEK J.: *Kwestionariusz – notatnik dla kartograficznych studiów etnograficznych. Ludowa kultura materialna (zagadnienia wybrane)*. In: “Archiwum Etnograficzne”, No. 27. Wrocław 1964.
- GAJEK J.: *Kwestionariusz nr 5. Transport i komunikacja lądowa. Opracował Józef Gajek dla celów Polskiego Atlasu Etnograficznego*. In: “Archiwum Etnograficzne”, No. 22. Wrocław 1960.
- GAJEK J.: *Polski atlas etnograficzny. Zeszyt próbny*. Wrocław 1958. In: “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 1. Ed. J. BOHDANOWICZ. Wrocław 1993, pp. 33–44.
- KŁODNICKI, Z., DIAKOWSKA-KOHUT E.: *Demonologia ludowa – propozycje do systematyki. Z prac w archiwum Polskiego atlasu etnograficznego w Cieszynie*. “Ethnologia Europae Centralis” 2015, Vol. 12, pp. 96–121.
- KŁODNICKI Z., KŁOSEK E., SZYMAŃSKI A.: *Zur Systematik der Dreschflegel in Europa*. “Ethnologia Europaea”, 1982–1983, Vol. 13, booklet 1, pp. 85–96.
- KŁODNICKI Z., PIEŃCZAK A., KOŹMIŃSKA J.: *Polski atlas etnograficzny. Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*. In: “Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”. No. 3666; “Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego”. Vol. 1. Katowice 2017.
- KŁODNICKI Z.: *Polski atlas etnograficzny – historia, stan obecny i perspektywy*. “Lud” 2001, Vol. 85, pp. 244–254.
- LEBEDA A. [PIEŃCZAK]: *Wiedza i wierzenia ludowe*. “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 6. Ed. Z. KŁODNICKI. Wrocław–Cieszyn 2002.
- LEWICKA-RAJEWSKA U.: *Arabskie opisanie Słowian. Źródła do dziejów średniowiecznej kultury*. “Prace Etnologiczne”, Vol. 15. Ed. Z. KŁODNICKI. Wrocław 2004.
- LEWICKA-RAJEWSKA U.: *Ibrāhīm Ibn Ja’qūb o przedmałżeńskiej swobodzie seksualnej Słowian*. In: *Ibrahim Ibn Jaqub i Tadeusz Kowalski w sześćdziesiątą rocznicę edycji. Materiały z konferencji naukowej. Kraków, 10 maja 2006*. Ed. A. ZABORSKI. Kraków 2008, pp. 75–82.
- MOSZYŃSKI K., BYTNARÓWNA M., KLIMASZEWSKA J.: *Atlas kultury ludowej w Polsce*, booklet 2. Kraków 1935.
- MOSZYŃSKI K., KLIMASZEWSKA J.: *Atlas kultury ludowej w Polsce*, booklet 1. Kraków 1934.
- MOSZYŃSKI K., KLIMASZEWSKA J.: *Atlas kultury ludowej w Polsce*, booklet 3. Kraków 1936.
- MOSZYŃSKI K.: *O sposobach badania kultury materialnej Prasłowian*. “Biblioteka Etnografii Polskiej”. No. 6. Wrocław–Kraków–Warszawa 1962.
- Muradyny, Żandary, Siwki – żywa tradycja w Wielkopolsce*. Ed. A. JEŁOWICKI. Szreniawa 2018.
- Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Ed. A. PRZYBYŁA-DUMIN. Chorzów–Lublin–Warszawa 2016.
- Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Eds. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2013.
- PIEŃCZAK A.: *Obrzędowość narodzinowa na Górnym Śląsku (izolacja położnicy)*. “Polski atlas etnograficzny” i “Atlas der deutschen Volkskunde” w perspektywie porównawczej. “Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach”. No. 3543. Katowice 2016.
- PIEŃCZAK A.: *The Polish Ethnographic Atlas – research achievements and prospects*. “Ethnologia Actualis. The Journal of Ethnographical Research” 2015, Vol. 15 (2), pp. 81–94. <http://www.degruyter.com/view/j/eas.2015.15.issue-2/eas-2015-0018/eas-2015-0018.xml> [accessed: 19.07.2019].
- PIEŃCZAK A.: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. In: “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 8. Part 1: *Od zalotów do ślubu cywilnego*. Ed. Z. KŁODNICKI. Wrocław–Cieszyn 2004.
- PIEŃCZAK A.: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. In: “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 8. Part 2: *Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw*. Ed. Z. KŁODNICKI. Cieszyn–Wrocław 2007.
- Podkoziółek, Bery, Cymper – żywa tradycja w Wielkopolsce*. Ed. A. JEŁOWICKI. Szreniawa 2019.

- Polski atlas etnograficzny*, booklet 1–6. Ed. J. GAJEK. Warszawa 1964–1981.
- Polski atlas etnograficzny*. Pilot booklet. Ed. J. GAJEK. Wrocław 1958.
- Pulteram – żywa tradycja w Wielkopolsce*. Ed. A. JELOWICKI. Szreniawa 2017.
- Rolnictwo i hodowla – część I*. In: “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 1. Ed. J. BOHDANOWICZ. Wrocław 1993.
- Rolnictwo i hodowla – część II*. “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 1. Ed. Z. KŁODNICKI. Wrocław 1994.
- SKALDAWSKI B.: *Wstęp: W: Polacy wobec dziedzictwa. Raport z badań społecznych*. Ed. R. LEWANDOWSKA. In: “Dziedzictwo kulturowe w badaniach”, Vol. 1. Warszawa–Kraków 2017, pp. 7–12.
- STOLIČNÁ R.: *The Ethnographic Atlases of Poland, Slovakia and Hungary – Possibilities of Comparison*. “Slovenský národopis” 2000, Vol. 48, booklet 1, pp. 83–92.
- Suomen kansankulttuurin kartasto – Atlas der finnischen Volkskultur – Atlas of Finnish Folk Culture*. Vol. 1: *Aineellinen kultturi – Materielle Cultur – Material Culture*. Ed. T. VUORELA. Helsinki 1976.
- Transport i komunikacja lądowa*. “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 4. Ed. Z. KŁODNICKI. Wrocław 1997.
- TROJAN M.: *Dreschflegel in Europa. Methodische Probleme einer Karte*. “Ethnologia Europaea” 1983, Vol. 13, pp. 203–226.
- WIEGELMANN G.: *Erste Ergebnisse der ADV-Umfragen zur alten bäuerlichen Arbeit*. “Rheinische Viertelsjahrblietter” 1969, Vol. 33, pp. 208–262.
- Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*. “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 5. Ed. Z. KŁODNICKI. Wrocław 1999.
- Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*. “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 9. Part 1: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*. Eds. Z. KŁODNICKI, A. PIEŃCZAK. Wrocław–Cieszyn 2010.
- Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe*. “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 9. Part 2: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z matką i dzieckiem*. Eds. Z. KŁODNICKI, A. PIEŃCZAK. Cieszyn–Wrocław 2013.
- ŽWAK S.: “Polski Atlas Etnograficzny” i “Atlas der deutschen Volkskunde” – możliwości studiów porównawczych. Na przykładzie wątków wierzeniowych na Śląsku, wyjaśniających, skąd się biorą dzieci. “Lud” 2002, Vol. 86, pp. 213–228.
- ПЕНЧАК А.: Картографирование явлений культуры: «Комментарии к польскому этнографическому атласу». “Живая Старина” 2010, Vol. 4, pp. 60–63.

Archival Materials

- Marcinków (country: Bystrzyca Kłodzka). PEA Archives in Cieszyn, No. inv. 1361, PEA signage 13.32.XIV. Krzysztof Kwaśniewski's studies from 1962.
- Mętów (county: Lublin county). PEA Archives in Cieszyn, No. inv. 2006, PEA signage 34.28.IX. Jerzy Grocholski's studies from 1961 [?].
- Mętów (country: Lublin). PEA Archives in Cieszyn, No. inv. 1633, PEA signage 34.28.IX. Gerhard Kloska's studies from 1965.




Lidia Przymuszała

Instytut Językoznawstwa

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Opolski


 <https://orcid.org/0000-0002-9925-251X>

Dorota Światała-Trybek

Instytut Językoznawstwa

Wydział Filologiczny

Uniwersytet Opolski

 <https://orcid.org/0000-0001-8525-5800>

The Concept of Lexicon Devoted to Silesian Culinary Art*

Abstract: As far as Silesia is concerned the language and cuisine constitute fundamental and distinguishing factors of the Silesian ethnic group, they are the determinants of cultural identity and the symbol of cultural identification. The concept of perceiving the culinary art from two perspectives, cultural and linguistic one, was born taking the above into account. Culinary art, as a component of culture understood in a broad manner, serves as a significant element of the language system as well. It plays a crucial culture-forming role in human life and it has certain position in the semantic structure of language which is adequate to its rank. The lexicon of Silesian cuisine, which is being currently prepared, aims at collecting names of dishes in one publication, not only those which are still in use today and dishes recorded in the general consciousness of Silesians, but it also aims at archiving culinary vocabulary which is basically forgotten by presenting it in close connection with the culture of the aforementioned region.

Keywords: culinary heritage, Silesia, lexicon, culture, local dialect

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe, Śląsk, leksykon, kultura, dialekt lokalny

* Information on the sources of funding the research presented in the article: statutory research of the Institute of Polish and Cultural Studies at the University of Opole (2017): *Silesia in culture and language*.

Culinary heritage constitutes a significant element of every nation's culture. It is distinguished by the regional specificity which reflects the character of a particular area. Silesian cuisine is undoubtedly one of the most recognizable regional cuisines, most Poles associate it mainly with a typical set of Christmas dishes, such as noodles, beef collop and cabbage. But the Silesian cuisine is more than *gumiklyjzy*, *rolada* and *modro kapusta*. It constitutes a very complex "gastronomic system." This complexity results from, among other things, the history of Silesia (different nationalities), its specificity (stipulated division into: Śląsk Czarny/Black Silesia – associated with the industrial district, Zielony Śląsk/Green Silesia – Śląsk Cieszyński/Teschen Silesia and Śląsk Biały/White Silesia– Śląsk Opolski/Opolian Silesia, other applicable terms – Opolszczyzna/Opole Region), the borderline character of the discussed area and population changes which took place in this region immediately after the Second World War (namely, the inflow of repatriates from the eastern regions annexed to the Soviet Union within the framework of a settlement action as well as settlers who came from central and southern Poland and re-emigrants from the West). Different nationalities and cultures were blended at this place. Consequently, Silesian cuisine was influenced by German, Czech, Austrian, Jewish and borderline cuisine. It combines the wealth of many cultures, this encounter of different cultural models of particular ethnic groups had and still has an impact on the cultural tradition of both native and immigrant populations and this dependency is reflected in the culinary arts as well.

Over the last few decades one could notice interest in the culinary heritage, the need for documenting it. Presenting the culinary heritage has become a significant issue of international, national, regional and local character. Activities performed to preserve it take many forms and are supervised by world organizations, state institutions, research centers, associations, foundations, private individuals, etc. The situation of Silesian cuisine is not different, it constitutes an element which is extremely willingly used for promotion of the region, as well as individual towns, different societies, and, naturally, food products themselves.

Culinary art, as a component of culture understood broadly, constitutes a significant element of the language system as well. It plays a crucial culture-forming role in human life, it also has a certain position in the semantic structure of language which is adequate to its rank.

As far as Silesia is concerned, the language and Silesian cuisine constitute fundamental and distinguishing factors of the Silesian ethnic group, they are the determinants of cultural identity and the symbol of cultural identification. The concept of perceiving the culinary art from two perspectives, cultural and linguistic one, and developing them in the form of a broad lexicon depicting the culinary heritage of this region was born when the above has been taken into account.

It should be emphasized that although the culinary art has been very popular among representatives of various humanistic disciplines in recent years, it still remains not a completely analyzed and developed field of research.

The objective of our presentation is to outline the general concept of the Silesian culinary dictionary entitled *Illustrated Lexicon of Silesian Cuisine*, which will include the discussion devoted to the objectives of the work, explain its novel nature, present approved research procedures, discuss the current state of research on Silesian cuisine and indicate selected lexicon microstructure, that is, manner of developing the entries.¹

At this point two issues should be clarified, namely, how the concepts of culinary art and Silesian cuisine are to be understood. Culinary art is a very broad notion, it includes both ready-made dishes, a product of culinary art as well as all aspects associated with preparing, cooking, and eating meals.² Consequently, apart from dishes, this term includes: drinks and beverages, food products, activities related to preparation of dishes, containers and utensils used in the kitchen, characteristic features and properties of dishes and their ingredients, people, places and circumstances concerning food as well as stimulants.

Our lexicon is to register only the dishes, occasionally the entire meals, as in the case of *śląskie niebo* (*the Silesian sky*), consisting of smoked (or cured) pork served with dried fruit sauce and noodles (steamed, so-called *buchty* or white noodles).

However, the notion of Silesian cuisine (similarly Silesian culinary art) is to be understood as dishes (and the names referring to these dishes) recorded within the area of the entire Silesia. Here Silesia is perceived as a “historically shaped ethnic-linguistic region with boundaries determining the area of dense settlement, inhabited by indigenous people who use their native dialect.”³ Today, it refers mainly to a region within the administrative boundaries of Silesian and Opole Voivodeships.

Status of research devoted to Silesian cuisine

The stage of research devoted to the culinary heritage of Silesia – compared to the state of research devoted to other regional cuisines in Poland – is promising, although there are only few studies dealing with this issue comprehensively. One can distinguish three periods of studies devoted to the food consumed by the inhabitants of Silesia. As regards the first one – from the second half of the nineteenth century until the outbreak of the Second World War – research materials were obtained mainly by ethnologist, folklorists, ethnographers and, less frequently, by historians (both Polish and German). Their studies devoted

¹ The Polish-language slightly modified version of this text was published in “*Studia Śląskie*” 2017, Vol. 81, pp. 217–231.

² *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Vol. 2. Ed. S. DUBISZ. Warszawa 2003, p. 355.

³ B. WYDERKA: *Wstęp do: Słownik gwar śląskich*. Vol. 1. Ed. B. WYDERKA. Opole 2000, p. 12.

to life of rural residents (including customs as well as annual and family rituals), including the functioning of communities in industrial settlements built at that time, provided information (in many cases these aspects were only mentioned) about meals consumed by local people, without a deeper discussion on this issue.⁴ Stanisław Ciszewski was one of the first researchers interested in the concept of food in a wider context. On the pages of “Zbiór Wiadomości do Antropologii Kulturowej” he published a study devoted to the nutritional behaviors of the residents (“agricultural and mining people”) in the village of Krążek.⁵

Nasza kuchnia by Walburgia Fójcikowa originated from the same area⁶ – she was a lecturer at the Rural Farming School located in Orłowa, organizer of popular cooking courses. The aforementioned cookbook contains 1,267 traditional recipes deriving from Cieszyn cuisine. Her book has become the prototype of all subsequent editions devoted to the dishes from this region.

The second period – the post-war one, was the beginning of systematic ethnographic research on food in Silesia conducted by Zofia Szromba-Rysowa. In the early 1960s, first she recorded the dietary behaviors of rural population in Stare and Nowe Siolkowice,⁷ then began to study the habits of the residents of three villages located in different geographic-economic areas located in Silesia: Dzierżysławice (Opole Voivodeship), Dąbrówka Wielka near Bytom (industrial area) as well as Istebna (the Silesian Beskids).⁸ Later the aforementioned researcher published papers on rural feasts as well, where she referred to the results of field research she conducted in Silesia.⁹

⁴ See, for example: R. FINKENSTEIN: *Das gesunde und kranke Schlesien*. “Schlesische Provinzialblätter” 1863, Vol. 2, pp. 389–393; L. MALINOWSKI: *Zarysy życia ludowego na Szląsku*. “Ateneum” 1877, Vol. 2, pp. 651–654; A. HYTREK (Rev.): *Górny Szlązk pod względem obyczajów, języka i usposobienia ludności*. Kraków 1879, reprint – Opole 1996; B. HOFF: *Lud cieszyński, jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny*. Warszawa 1888; P. DRECHSLER: *Bergbau und Bergmannsleben in Schlesien. Ein Lesenbuch für den Schlesien Bergmann*. Katowitz 1909; Ł. WALLIS: *Kolędy górnośląskie, czyli opis zwyczaji ludowych w czasie Bożego Narodzenia, oraz 32 starych kolęd górnośląskich z melodjami zebranych z ust ludu przez Hermana Dónaję*. Bytom 1925; H. GĄDKÓWNA: *Tradycja wigilijnych potraw śląskich*. “Ziemia Piastowska”, addition to “Ogniskowiec” 1932, No. 1, pp. 3–4; Sęk [P. ZAWADA]: *Zwyczaje weselne*. “Zaranie Śląskie” 1931, Vol. 7, pp. 224–226 and others.

⁵ S. CISZEWSKI: *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*. “Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 1886, Vol. 10, pp. 187–336.

⁶ W. FÓJCIKOWA: *Nasza kuchnia*. Czeski Cieszyn 1937.

⁷ Z. SZROMBA: *Pożywienie ludności wiejskiej w Starych Siolkowicach z końcem XIX i w XX wieku*. In: *Stare i Nowe Siolkowice*, part I. Ed. M. GŁADYSZ. Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, pp. 131–175.

⁸ Z. SZROMBA-RYSOWA: *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.

⁹ See: Z. SZROMBA-RYSOWA: *Biesiady wiejskie*. “Etnografia Polska” 1984, Vol. 28, pp. 105–131; Z. SZROMBA-RYSOWA: *Przy wspólnym stole. Z obyczajowości współczesnej wsi karpackiej*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988.

In turn, in case of Teschen Silesia, research on cultural heritage, including the culinary aspect, was conducted by Józef Ondrusz. In his published materials Ondrusz presented the food of the indigenous people consumed on regular and on special days.¹⁰

As regards the aforementioned period other materials corresponding to the culinary art were developed by other ethnographers¹¹ and folklorists¹² who indicated particular dishes and types of food while describing a particular custom. For that reason, these are not studies strictly devoted to Silesian cooking as they mention culinary art “by chance” while discussing other aspects. Studies conducted by Maria Żywirska regarding the food of miners as a professional group constitute an exception in this category.¹³ At the same time, cookbooks appeared on the publishing market. They presented traditional Silesian recipes accompanied by short comments as well.¹⁴

The third distinguished period began in the early 1990s and it continues to this day. Two trends can be observed. The first one is expressed – similarly to the situation of other Polish regions – in popularizing the cultural heritage, including the culinary tradition on a large scale. This phenomenon results in numerous publications, mainly of popular character, including guides, cookbooks, lists of dishes.¹⁵ As regards this group of publications, one should indicate works of Elżbieta Łabońska,¹⁶ Marek Szoltysek,¹⁷ Joanna Świtała-Mastalerz and Dorota

¹⁰ J. ONDRUSZ: *Pożywienie ludu cieszyńskiego*. In: *Płyniesz Olzo... Zarys kultury materialnej ludu cieszyńskiego*. Ed. K. D. KADŁUBIEC. Ostrawa 1972, pp. 175–201.

¹¹ H. WESOŁOWSKA: *Osadnictwo, budownictwo, mieszkanie, pożywienie*. In: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*. Eds. D. SIMONIDES, P. KOWALSKI. Wrocław–Warszawa 1991, pp. 27–70.

¹² See, for example: J. POŚPIECH: *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole 1987; D. SIMONIDES: *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX w.* Opole 1989; D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Święto i zabawa. Odpusty parafialne na Górnym Śląsku*. Wrocław 2000; D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Kiermasze na Śląsku w materiałach niemieckich folklorystów*. In: *Z dziejów i dorobku folklorystyki śląskiej do 1990 roku*. Eds. J. POŚPIECH, T. SMOLIŃSKA. Opole 2002, pp. 155–164; K. LACH: *Wierzenia, zwyczaje i obrzędy. Folklor pogranicza polsko-czeskiego*. Wrocław 2000.

¹³ M. ŻYWIŃSKA: *Pożywienie*. In: J. LIGĘZA, M. ŻYWIŃSKA: *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice 1964, pp. 100–111.

¹⁴ For example: E. KOŁDER: *Kuchnia śląska*. Ostrawa 1972; *Nowa kuchnia śląska*. Eds. O. SŁOMCZYŃSKA, S. SOCHACKA. Opole 1985; W. SZTABOWA: *Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej*. Katowice 1985.

¹⁵ For example: *Opolszczyzna w wielu smakach. Skarby dziedzictwa kulinarnego. 2200 wypróbowanych i polecanych przepisów na przysmaki kuchni domowej*. Selection and edition Rev. A. HANICH. Opole 2012; *Smaki polskie i opolskie. Skarby dziedzictwa kulinarnego. 2500 wypróbowanych i polecanych przepisów na przysmaki kuchni domowej*. Selection and edition Rev. A. HANICH. Opole 2014; *Opolszczyzna w wielu smakach. Skarby dziedzictwa kulinarnego. 2000 wypróbowanych i polecanych przepisów na przysmaki kuchni domowej*. Selection and edition Rev. A. HANICH. Prószków 2016.

¹⁶ *Śląska kucharka doskonała*. Ed. E. ŁABOŃSKA. Katowice (three editions: 1989, 1990, 2009).

¹⁷ M. SZOLTYSEK: *Kuchnia śląska. Jodło, historia, kultura i gwara*. Rybnik 2003.

Świtała-Trybek.¹⁸ These authors – in addition to traditional recipes for selected dishes – refer to the cultural realities of Silesia, behaviors and customary practices connected to food as well.

The second tendency corresponds directly to the need of conducting scientific research devoted to the cultural (culinary) heritage of Poland (and Silesia). In the 1990s of the previous century series “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego” concerning traditional food by Janusz Bohdanowicz was published. Its author referred to materials from Silesia as well.¹⁹ This tendency covers ethnological work concerning selected pastries (*ciasteczka cieszyńskie* / cookies from Cieszyn and *kołocz*) by Anna Drożdż,²⁰ Elżbieta Wijas-Grocholska,²¹ as well as culture-related works by Dorota Świtała-Trybek,²² and lexicography and phraseology related works by Lidia Przymuszała.²³

The latter proves that culinary art constitutes the subject of linguistic reflection as well. There are numerous, multifaceted (synchronous and diachronic) studies devoted to this issue. At this point, it is worth mentioning the works that

¹⁸ D. ŚWITAŁA-TRYBEK, J. ŚWITAŁA-MASTALERZ: *Śląska spiżarnia. O jodle, warzynie, maszkach i inkszym pichcyniu*. Koszęcin (three editions: 2008, 2010, 2014).

¹⁹ J. BOHDANOWICZ: *Pożywienie, Pożywienie i sprzęty z nim związane*. In: “Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, Vol. 3. Ed. J. BOHDANOWICZ. Wrocław 1993, pp. 7–71.

²⁰ A. DROŹDŹ: *Krucze ręko-dzieło – tradycyjne ciasteczka bożonarodzeniowe na Śląsku Cieszyńskim. Funkcje i znaczenie wypieków we współczesnej rzeczywistości kulturowej*. In: *Hand-made. Praca rąk w postindustrialnej rzeczywistości*. Ed. M. Krajewski. Warszawa 2010, pp. 262–271; A. DROŹDŹ: *Drobne ciasteczka cieszyńskie – kulinarne dziedzictwo Śląska Cieszyńskiego*. In: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Vol. 1: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*. Eds. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2013, pp. 229–350.

²¹ E. WIJAS-GROCHOLSKA: *Kołocz w tradycji i współczesnej kulturze mieszkańców Śląska Opolskiego*. “Notatnik Skansenowski. Rocznik Muzeum Wsi Opolskiej” 2012, No. 2, pp. 49–70.

²² See, for example: D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Kura górnicza, warzonka i kopalnioki... Górnicze dziedzictwo kulinarne*. “Bezpieczeństwo Pracy i Ochrona Środowiska w Górnictwie” 2011, No. 12, pp. 47–53; D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Praktyka kulinarna jako wartość (na przykładzie świniobicia)*. In: *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*. Vol. 8: *Wartości w języku i kulturze*. Eds. J. ADAMOWSKI, M. WÓJCICKA. Lublin 2015, pp. 197–211; D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Dlaczego warto jeść piętki chleba? O przesądach kulinarnych*. In: *Świat kuriozów. Od zadziwienia do fascynacji*. Ed. K. ŁEŃSKA-BĄK. Opole 2016, pp. 65–80.

²³ L. PRZYMUSZAŁA: *Śląska leksyka i frazeologia o tematyce bachicznej. Cz. I*. In: “Rozprawy Komisji Językowej WTN”, Vol. 39. Ed. J. MIODEK, W. WYSOCZAŃSKI. Wrocław 2012, pp. 37–50; D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Śląska leksyka i frazeologia o tematyce bachicznej. Cz. II*. In: “Rozprawy Komisji Językowej WTN”, Vol. 40. Ed. J. MIODEK, W. WYSOCZAŃSKI. Wrocław 2013, pp. 91–107; D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Śląska leksyka i frazeologia dotycząca picia alkoholu (na tle porównawczym)*. In: “Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego”, Vol. 59. Ed. S. GAŁA. Łódź 2013, pp. 237–250; D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*. Opole 2013; L. PRZYMUSZAŁA, D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Dziedzictwo kulinarne w przysłowiach śląskich*. “Studia Śląskie” 2016, Vol. 78, pp. 67–84.

discuss contemporary and ancient culinary lexicon,²⁴ language version of Polish culture as regards dining and cooking,²⁵ culinary phraseology,²⁶ borrowings from culinary vocabulary in the Polish language²⁷; regarding culinary analysis in specific literary works²⁸ or etymological mini-reports dedicated to selected names of dishes and food products.²⁹ Against the aforementioned background, issues concerning the dialectal diversity of culinary lexis seem to be the least developed,³⁰

²⁴ See, for example: M. LESZ-DUK: *Słownictwo kulinarne we współczesnej polszczyźnie*. In: "Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Filologia Polska. Językoznawstwo", booklet 2. Częstochowa 2002, pp. 175–180; M. WITASZEK-SAMBORSKA: *Studia nad słownictwem kulinarnym we współczesnej polszczyźnie*. Poznań 2005; M. BOREJSZO: *O nazwach napojów i potraw w poznańskich lokalach gastronomicznych*. In: "Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza" I, Vol. 21. Poznań 1994, pp. 92–107; M. BOREJSZO: *Staropolska leksyka kulinarna*. "Prace Filologiczne" 2007, Vol. 53, pp. 37–48; K. SIEKIERSKA: *Co jadano w Polsce w czasach saskich. (Uwagi o terminologii kulinarnej w Słowniku Troca i w niektórych pamiętnikach XVIII wieku)*. In: *Polszczyzna Mazowska i Podlasia. Różnice w mowie pokoleń*. Łomża 1993, pp. 125–135; A. DĄBROWSKA: *O językowym zachowaniu się przy stole. Dlaczego upiększamy nazwy potraw*. In: *Oczywisty urok biesiadowania*. Ed. P. KOWALSKI. Wrocław 1998, pp. 248–253; T. SKUBALANKA: *Zmienność współczesnego słownictwa polskiego (na przykładzie słownictwa mody i kuchni)*. In: *Słownictwo współczesnej polszczyzny w okresie przemian*. Ed. J. MAZUR. Lublin 2000, pp. 95–100.

²⁵ E. JĘDRZEJKO: *O polskiej kulturze kulinarno-biesiadnej z perspektywy etnoparemiologii*. In: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Ed. K. ŁEŃSKA-BAK. Opole 2007, pp. 13–33; E. JĘDRZEJKO: *Na frasunek dobry trunek (a uczonym z ksiąg rachunek!?)*. *Frazeologia biesiadna w językowym obrazie polskiej kultury narodowej*. In: *Frazeologia a językowe obrazy świata przelomu wieków*. Ed. W. CHLEBDA. Opole 2007, pp. 247–265.

²⁶ L. PRZYMUSZAŁA: *Kulinaria we frazeologii śląskiej*. "Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego", Vol. 64. Łódź 2017, pp. 247–264.

²⁷ A. BOCHNAKOWA: *Terminy kulinarne romańskiego pochodzenia w języku polskim do końca XVIII wieku*. Kraków 1984.

²⁸ W. ŻARSKI: *Kulinaria w „Panu Tadeuszu”*. In: *Studia o Mickiewiczu*. Ed. W. DYNAK, J. KOLBUSZEWSKI. Wrocław 1992, pp. 102–114; W. ŻARSKI: *Kulinarna scena w „Panu Tadeuszu” i „Przedwiośniu”*. In: *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*. Ed. J. KOLBUSZEWSKI. Wrocław 1993, pp. 329–337.

²⁹ For example: B. KREJA: *Propozycje etymologiczne*. "Język Polski" 1958, booklet 3, pp. 204–206; S. URBAŃCZYK: *Etymologia wyrazu naleśnik*. "Język Polski" 1958, booklet 3, pp. 206–211; A. BOCHNAKOWA: *Limonia, limoniata, limoniada*. "Język Polski" 1979, booklet 2, pp. 118–123; A. MARKOWSKI: *Od hrecuszków do racuszków*. "Życie Warszawy" 1993, No. 278, daily addition "Życie ekstra", p. 5.

³⁰ The examples of this issue are: J. SMYL: *Polskie gwarowe nazwy galarety*. "Prace Filologiczne" 1969, Vol. 19, pp. 227–230; B. FALIŃSKA: *Z badań nad regionalizmami w słownictwie kulinarnym*. In: *Regionalizmy w języku familijnym (zbiór studiów)*. Ed. K. HANDKE. Wrocław 1991, pp. 79–88; E.M. AKACKA: *Wybrane słownictwo dotyczące żywienia człowieka. Różnice pokoleniowe w mowie mieszkańców Białegostoku*. In: *Polszczyzna mówiona mieszkańców miast. Księga referatów z konferencji językoznawczej w Białymstoku*. Ed. H. SĘDZIAK. Białystok 2004, pp. 177–185; A. PIOTROWSKA-WOJACZYK: *Regionalna leksyka kulinarna: nazwy potraw, napojów i produktów spożywczych – na podstawie danych słownikowych*. In: *Język. Religia. Tożsamość*. Vol. 9. Eds. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Gorzów Wielkopolski 2013, pp. 93–101; L. PRZYMUSZAŁA: *Motywacja gwarowych nazw zup (na przykładzie materiału śląskiego)*. In: *Historia języka, dialekto-*

they remain on the margin of hitherto conducted research – the need for such a study was signaled by Małgorzata Witaszek-Samborska.³¹

Based on conducted analysis, despite the fact that there is so much interest in culinary art as regards specialists representing various humanistic scientific disciplines, it still constitutes an area not fully recognized and developed (both on the cultural and linguistic level). Interdisciplinary studies devoted to culinary art are a complete novelty. As far as Silesian cuisine is concerned, such research has not been undertaken so far, although more and more frequently various environments (scientific and not only) postulate the urgent need for this type of scientific work.

The objectives of the lexicon

Illustrated Lexicon of Silesian Cuisine, which is being compiled, meets the aforementioned needs. It is an interdisciplinary work as it refers both to the issues connected to culture and to the language. Its fundamental objective is to present the richness of culinary art as regards the tradition and culture of the analyzed region; focusing the reader's attention to the distinctive ingredients, methods of preparing dishes, circumstances of their consumption as well as (if possible) present the process of changes undergone by the culinary art and lexemes used to describe it. The lexicon aims at collecting the names of dishes in one publication, not only those referring to dishes still prepared today, which often serve as representatives and symbols of the region, such as *wodzionka*, *kołocz*, *karminadle*, or *gumiklyjzy* and *modro kapusta* mentioned at the beginning, but also to record dishes which nowadays appear on Silesian tables less frequently or which are not prepared anymore. What is more, this publication is to archive the culinary vocabulary embedded in the general consciousness of the Silesians as well as linguistic obscurities. *Warmuszka* registered in Teschen Silesia, a dish made of boiled bread enriched with fat can serve as an example – both the soup itself and its name are now basically unknown.

Consequently, the lexicon is to provide knowledge on the culinary art itself, explain how it operates, describe the significance for the culture of the region and the changes undergone over time (cultural aspect) and to present the semantic nuances of lexemes used for naming individual dishes, including the richness of synonyms, etymology and linguistic geography of presented names of dishes, namely their functioning and distribution within the area of Silesia (linguistic aspect). Consequently, it will constitute abundant source material for

logia i onomastyka w nowych kontekstach interpretacyjnych. Ed. RENATA PRZYBYLSKA, M. RAK, A. KWAŚNICKA-JANOWICZ. Kraków 2018, pp. 353–366.

³¹ M. WITASZEK-SAMBORSKA: *Studia nad słownictwem kulinarnym...*, p. 15.

further research and studies concerning culture and linguistics. Perhaps in the future it can be used by cultural scientists analyzing culinary history of Silesia and the processes of changes it underwent. On the other hand, linguists could use it to study this range of dialectal lexicon (in the field of semantics, etymology, linguistic geography, synonymy, vitality of the vocabulary, etc.). Last but not least, the material collected in the lexicon can constitute comparative grounds for research devoted to culinary art and culinary lexis in other regions of Poland and, in the long run, it could serve as a starting point for a synthetic analysis as regards “culinary map” of Poland. We hope that it will also prove useful for representatives of other scientific disciplines, such as sociologists, ethnologists or cultural historians as well as lovers of the discussed region who are interested in the cultural heritage of Silesia.

At this point it should be emphasized that the lexicon is not to be yet another cookbook with recipes for regional specialties but a treasury of recognizable dishes consumed in Silesia in the past and today. It constitutes a testimony to the culinary richness of the discussed region.

The lexicon being prepared constitutes a unique and pioneering work. So far, work providing such comprehensive, multifaceted information on regional culinary art which was not presented before (in this form and number) has not been developed. The process of collecting and providing names of the Silesian dishes in one publication is aimed primarily at saving them from oblivion, so that they would not disappear or vanish for good. For this reason, the upcoming lexicon in its assumption is to serve as a testimony of the culinary past and present of the region.

It is impossible to discuss culinary art without visualizing at least some of the analyzed content. Accordingly, photos of dishes made during field research (what is signaled by the title of the lexicon) are to serve as a significant complement and at the same time an integral part of the lexicon (often documenting the occasions on which the presented dishes are traditionally consumed).

Plan of work and research methodology

The first stage of the project, which is almost completed, involves the establishment of a culinary list and its verification in the field. The objective of this action is to determine the viability of the culinary art and the names of dishes in particular age groups among the informants and to observe possible changes they undergo.

Interdisciplinary attitude towards issues connected to the culinary art requires the application of different methods and research techniques. Materials which are to become the grounds for analysis (chronologically covering the decline of the nineteenth century and the twentieth century as well as modern

times) come from two sources: the existing and the evoked ones. The first type of sources covers the former and most recent literature devoted to food consumed by the residents of Silesia. This refers mainly to studies (in Polish and German) prepared by historians, ethnographers, folklorists, cultural experts and linguists. Evoked sources have been acquired during field research within the area of two voivodeships: Silesian and Opole. Recording materials in the field is *sine qua non* condition if one desires to indicate what transformations have occurred as regards the preparation and consumption of specific dishes, the use of specific food ingredients and how their names operate.

The selection of field research as a research method requires for the researcher to participate in the daily life of people explicitly or implicitly, to observe the course of events, listen to conversations, ask questions, "collect all available data which could shed some light onto the issues covered by the study."³² Then, there are certain conditions to be met while obtaining so called raw material in its natural environment. This material can later become the object of further analyses. When registering material in the field, various techniques for collecting data are applied. The most crucial one – from the perspective of the collected material – is conducting interviews (individual, focus) with people representing various age groups, coming from both rural and urban areas, with various professions. The target group of interlocutors are members of rural housewives' circles, organizations associating Silesian rural women and other associations involved in dissemination and promotion of the Silesian culinary heritage. What is more, a crucial part of field research involved participation in shows, competitions and culinary festivities, recording – in addition to statements of the informants – factual material as well using a camera and a video camera.

The material collected and verified during fieldwork is to enable final preparation of the culinary index which will constitute the grounds for the development of the lexicon. The predicted (based on preliminary research) number of entries in the lexicon will amount to about 500 notions.

Additionally, this stage of the project is to cover the development of general theoretical and methodological assumptions as well as the development of the lexicon macro- and microstructure focusing especially on the manner of describing individual entries, enabling the culinary presentation to be as complete as possible (including aspects of cultural and linguistic character).

The lexicon itself will be developed by the use of the latest lexicographical methods, with particular emphasis put on the innovative manner of determining the meanings, combining elements of the classical definition with encyclopedic and pragmatic definition. The entries are to be constructed in such a manner

³² M. HAMMERSLEY, P. ATKINSON: *Metody badań terenowych*. Trans. S. DYMZYK. Poznań 2000, p. 11.

so that they would combine ethnographic and linguistic content in a skilful and balanced way.

They will contain the following elements: entry word, phonetic variants, description of meaning/meanings, illustration of the meaning, source and geographical documentation. The optional elements of the entry can cover proverbs and phraseologies corresponding to the described dish, synonyms and etymology.

Below, there are some examples of entries illustrating the method of developing the material:

- KOŁOCZ (*rarely kołacz; kełacz Radoszowy koz; Ścigów krap; Brzeźnica, Górka Prudnicka, Krobusz prud; Rzymkowice nys*): ‘a type of yeast dough made from wheat flour (in most cases in the form of a large rectangular cake, round kołocz known in ŚlCiesz and Rac), there are two varieties: with or without a filling as *kołocz z posypką*, that is, with crumble. Traditional filling included poppy seeds and cheese (→ *serzok*), later also: apples (→ *jabłczok*), cherries, plums (→ *śliwczok*), rhubarb or other seasonal fruits, plum jam (→ *powidlok*) and cabbage (→ *kapuśniok*). Today known throughout Silesia as a ritual and festive pastry. Baked to celebrate weddings (*kołocz weselny*), harvest festival, at the end of *skubaczki*, that is, tearing feathers, given to carolers or those who water the girls on Easter Monday called *śmierguśnicy*. Usually served during significant annual holidays and family celebrations: Christmas, Easter, parish church fairs, jubilees, baptism, first communion, funeral. The ritual and symbolic significance of *kołacz* has survived to modern times and is commemorated in phraseologies *chodzić // łązić z kołoczem* – walk with *kołocz* // *kołocz nosić* – bring *kołocz* // *kołocz roznosić* – distribute *kołocz*, similarly to the custom of bringing cake to friends on the occasion of the wedding, the first communion or the anniversary of the wedding which is still popular in Silesia. Wrapped in parchment paper or cellophane paper and decorated with myrtle or asparagus, one would bring three pieces of cake: with *posypka/crumble* (or fruit), with *poppy seeds* and *cheese* to invite guests to the ceremony or treat those who were not invited. If one gets *kołocz*, he or she is obliged to say wishes and give an occasional gift. In 2007, this term was entered on the List of Traditional Products of Opole Voivodeship’
- ❖ sie piykło na wiesieli kołocze / they baked *kołocz* for the wedding *Karwina RCzes* [Śltekst 70]; jak kiejsi młoduha jechała do ślubu, to wziyna chleba abo kołocza / When a young girl is getting married, she takes bread or *kołocz* with her ŚlCiesz [Zwrot 1956 10, 12]; Kaj sóm ty czasy jak przed wiesielim chodzili po sómsiadach z kołoczym, a po wiesielu dowali kołocz, jako wysłóžke / Some time ago people were bringing *kołacz* to people before wedding and after the wedding they gave *kołacz* as souvenir ŚlCiesz [ŚlCiesz]; *proverb* Oblubieniec kiej nie płacze, bydóm na jesiyń kołocze / Fiancé is not crying, there will be *kołocz* in the autumn ŚlCiesz [PłOlzo 127]; “*Kołocz*” sprinkled with cheese, gingerbread or served with blueberries or plum jam as

Christmas bread *ŚlCiesz* [MalZar 56]; co to za niydziała bez kołocza / Sunday without kołocz is not a real Sunday *Pszczyna-Stara Wieś*; kołocz może być z makym, s posypkom, syrym, marmeladom / kołocz can be served with poppy seeds, crumble, cheese or marmalade *Żory*; kołocz piecze sie na weseli na rozdofka / kołocz is being baked for wedding reception to be distributed *Rybnik-Wielopole*; f każdy niydziele u nos je kołocz / we have kołocz each Sunday *Lubliniec*; dostali my czy zorty kołocza: ze syrym, makym i japkami, a na wyrchu grubo posypki/we got kołocz with cheese, poppy seeds and apples and much crumble on the top *Ruda Śl*; kobiyta dała kolyndnikom kołocz/a woman gave kołocz to carolers *Opole-Szczepanowice*; song kto ma kołace, to je będzie dusi / A kto nie ma, to głód cierpieć musi – If you have kołocz you save it / if not, you will suffer from hunger *Lubsza brzes* [Pieśni 146].

- ❖ **proverb.** Dobry i chlyb, jak ni ma kołocza / If you don't have kołocz, even bread is good [O 1309] // Dobry chleb, gdy kołacza nie masz / Bread is good if you have no kołocz [W 637]; Kołocz sie roz-dwa przijy / you will get bored with kołocz fast [O 3438]; Na kołoce gęba skoce, a na chleb aże świergoce / Mouth jumps on kołocz and it screams on bread [W 2067]; Na kołocze gymba skocze, a na chlyb sie aże drze *Orzesze-Woszczyce mik*; Bez prace nie będą kołacze / No work no kołocz [C 18]; Człowiek by sie kołoczym przebód / A man could pierce himself with kołocz [O 1033] 'expression of powerlessness, anger, rage'; Jak sie guwno dostanie na łopatke, to se myśli, że je kołocz / When you get shit on your paddle, you think it is kołocz [O 2753]; Toby sie niejednyn szkłym zesroł, a kołoczym przebód / Some could shit with glass and pierce themselves with kołocz [O 6995]; Z dziełuchóm na wydani, jak z kołoczym do pieca / Girls to be married are like kołocz before going to be baked [O 8345]; Nie bydzie z tej mónki kołoczy / There will be no kołocz from this flour [O 4711] // Z tej mónki kołoczy nie bydzie / There will be no kołocz from this flour [O 8462] 'futile work, futile effort, there will be no result'; Drożdzy się nie dawa na stół, bo to się kołocz nie rusza / You don't put yeast of the table because kołocz is not moving [W 4033]; **phrase** chodzić // łązić z kołoczem – walk with kołocz // kołocz nosić – carry kołocz // kołocz roznosić – distribute kołocz 'bring wedding kołocz to different homes or bring it due to the First Communion to invite the guests for the celebration or treat those who were not invited': M(ł)ody pon i m(ł)odo pani chodzyli dziś z kołoczym / The newlyweds brought kołocz today [ŚlGŚl 29]; z kołoczym chodzić, łązić – walk with kołocz; kołocz nosić – bring kołocz, roznosić – distribute [ŚlGŚl 106].
- ❖ *Bystrzyca mist RCzes* [Zwrot 1956 9, 14]; *Łomna D mist RCzes* [Zwrot 1958 3, 10]; *Karwina-Darków RCzes* [OndrPrzysł 238]; *Karwina RCzes* [Śltekst 70]; *Cierlicko karw RCzes* [Zwrot 1956 6, 10]; *Zaolzie RCzes* [PiegSęk 144]; *Brenna ciesz* [Śltekst 26]; *Istebna, Ochaby ciesz; ŚlCiesz* [Zwrot 1958 5, 10];

Pszczyna-Stara Wieś; Kobiór, Suszec pszcz; Rogów wodz; Żory; Rybnik; Jankowice Rybnickie ryb [Śltekst 105]; Bełk, Gaszowice, Jejkowice ryb; Bieruń-Czarnuchowice tys; Ruda Śl; Orzesze-Woszczycy mik; Orzesze-Zazdrość mik; Ruda Śl; Paczyna, Paniówki, Pilchowice, Poniszowice gliw; Zabrze; Piekary Śl; Czekanów, Kalety-Jędrysek tar; Lubliniec; Kochanowice, Koszęcin, Lisów, Sadów lub; Budziska, Kuźnia Raciborska, Rzuchów, Wojnowice rac; Błażejowice, Dziergowice, Gieraltowice koz; Karchów koz [Śmieł 4]; Radoszowy koz; Góra św. Anny strzel [OleschAn]; Kielcza strzel [NitschŚl 205]; Zalesie Śl, Żędowice strzel; Kościeliska, Łomnica ol; Sułków głub [SteuerS 98]; Gogolin krap [SimKum 29]; Ścigów, Wawrzyńcowice krap; Opole-Szczepanowice; Prószków op; Schodnia op [Gołąb 21]; Stare Siołkowice op [ZarSiołk 55]; Kujakowice klucz [Chrob 229]; Lasowice W klucz; Brzeźnica, Górka Prudnicka, Krobuz prud; Niem [DobN II]; Przechód, Rzymkowice, Sowin nys; Lubsza brzes; Mąkoszyce brzes [Bąk]; Dziadowa Kłoda oleś; Gola kęp; bl. hist. [Koelling G 17], [Przyw 169], [RospR]; bl. [Bąk].

→ krajanka.



Photo 1. *Kolocz* (photo D. Świtała-Trybek)

- **BIERMUSZKA** (*biernuska Op [Przyw II 22]*): ‘soup made using stock made from overcooked dried fruits (apples, pears, plums) and bread (or rolls). There were two versions: a “poor” and a “rich” one. The first version contained additives such as: sugar (or sugar beet syrup), spices (salt, cumin) and a roux made of butter and flour. It was an everyday soup, consumed for lunch or dinner. Given to patients as an easily digestible dish. The second version, in addition to overcooked bread and fruit, contained beer (hence it was also called → *beer soup*), sometimes some gingerbread was added. As late as in the 1960s it was given to women in the postpartum period as a nutritious and healthy

meal. It was commemorated in the phrase *iść z biermuszką/bring biermuszka*. Currently, it is consumed mainly by representatives of the oldest generation of Silesians. It is known as Christmas Eve soup as well. In Opole Silesia, this name was also used to describe a thick soup with champignon mushrooms:

U nołs muter czansto w post robili biermuska. Namoczyli dwa krajce chleba w garcu z zimną wodą, dali suszone gruszki, jabłka, śliwy, ździebko kminku i warzyli to tak poleku [...] potyj dali masła rajn i cukru / At our home mother often made biermuszka. She soaked two pieces of bread in a pot with cold water, added pears, plums, some cumin and cooked it [...] then added butter and sugar *Prud* [Mysz II 65]; This name was also used in reference to nutritious, sweet beer soup spiced with gingerbread, customarily brought to a woman in the postpartum period by her neighbors [WesOsad 65].

- ❖ **phrase** *iść z biermuszką / bring biermuszka* ‘to visit a woman in the postpartum period bringing her a proper gift’ [SzromŚl 67, 72].
- ❖ *Prud* [Mysz II 65]; [SzromŚl 117]; [WesOsad 65]; *Opole-Grudzice, Chrząstowice op; Op; Bogacica klucz; Błażejowice, Olbrachcice, Wierzch prud*.
- ❖ In German Biermuss.

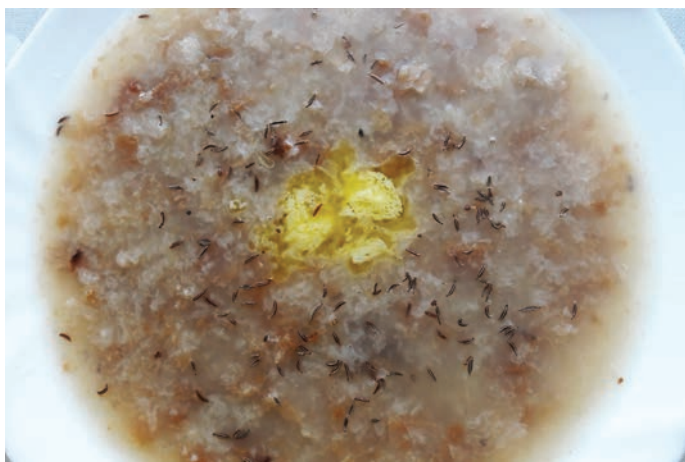


Photo 2. *Biermuszka* (photo D. Światała-Trybek)

* * *

We hope that the lexicon developed in the aforementioned manner will serve numerous functions – it will not only register some dishes which are vanishing from the Silesian cuisine as well as the names used to describe these dishes (often known only by the oldest generation of Silesians) – and become a significant research source for specialists representing various academic disciplines. Also, we do hope that it will satisfy the expectations of the local community, appreciated both by enthusiasts of regional cuisine and Silesian enthusiasts.

Bibliography

- AKACKA E.M.: *Wybrane słownictwo dotyczące żywienia człowieka. Różnice pokoleniowe w mowie mieszkańców Białegostoku*. In: *Polszczyzna mówiona mieszkańców miast. Księga referatów z konferencji językoznawczej w Białymstoku*. Ed. H. SĘDZIAK. Białystok 2004, pp. 177–185.
- BOCHNAKOWA A.: *Limonia, limoniata, limoniada*. "Język Polski" 1979, booklet 2, pp. 118–123.
- BOCHNAKOWA A.: *Terminy kulinarne romańskiego pochodzenia w języku polskim do końca XVIII wieku*. Kraków 1984.
- BOHDANOWICZ J.: *Pożywienie. Pożywienie i sprzęty z nim związane*. In: "Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego", Vol. 3. Ed. J. BOHDANOWICZ. Wrocław 1993, pp. 7–71.
- BOREJSZO M.: *O nazwach napojów i potraw w poznańskich lokalach gastronomicznych*. In: "Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza" I, Vol. 21. Poznań 1994, pp. 92–107.
- BOREJSZO M.: *Staropolska leksyka kulinarna*. "Prace Filologiczne" 2007, Vol. 53, pp. 37–48.
- CISZEWSKI S.: *Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim*. "Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej" 1886, Vol. 10, pp. 187–336.
- DĄBROWSKA A.: *O językowym zachowaniu się przy stole. Dlaczego upiększamy nazwy potraw*. In: *Oczywisty urok biesiadowania*. Ed. P. KOWALSKI. Wrocław 1998, pp. 248–253.
- DRECHSLER P.: *Bergbau und Bergmannsleben in Schlesien. Ein Lesebuch für den Schlesien Bergmann*. Katowitz 1909.
- DROŹDŹ A.: *Drobne ciasteczka cieszyńskie – kulinarne dziedzictwo Śląska Cieszyńskiego*. In: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona*. Vol. 1: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*. Eds. J. ADAMOWSKI, K. SMYK. Lublin–Warszawa 2013, pp. 229–350.
- DROŹDŹ A.: *Krucze ręko-dzieło – tradycyjne ciasteczka bożonarodzeniowe na Śląsku Cieszyńskim. Funkcje i znaczenie wypieków we współczesnej rzeczywistości kulturowej*. In: *Hand-made. Praca rąk w postindustrialnej rzeczywistości*. Eds. M. KRAJEWSKI. Warszawa 2010, pp. 262–271.
- FALIŃSKA B.: *Z badań nad regionalizmami w słownictwie kulinarnym*. In: *Regionalizmy w języku familijnym (zbiór studiów)*. Ed. K. HANDKE. Wrocław 1991, pp. 79–88.
- FINKENSTEIN R.: *Das gesunde und kranke Schlesien*. "Schlesische Provinzialblätter" 1863, Vol. 2, pp. 389–393.
- FÓJCIKOWA W.: *Nasza kuchnia*. Czeski Cieszyn 1937.
- GĄDKÓWNA H.: *Tradycja wigilijnych potraw śląskich*. "Ziemia Piastowska", addition to "Ogniskowiec" 1932, No. 1, pp. 3–4.
- HAMMERSLEY M., ATKINSON P.: *Metody badań terenowych*. Trans. S. DYMZYK. Poznań 2000.
- HOFF B.: *Lud cieszyński, jego właściwości i siedziby. Obraz etnograficzny*. Warszawa 1888.
- HYTREK A. (Rev.): *Górny Szlązk pod względem obyczajów, języka i usposobienia ludności*. Kraków 1879, reprint – Opole 1996.
- JĘDRZEJKO E.: *Na frasunek dobry trunek (a uczonym z ksiąg rachunek!?)*. *Frazeologia biesiadna w językowym obrazie polskiej kultury narodowej*. In: *Frazeologia a językowe obrazy świata przelotem wieków*. Ed. W. CHLEBDA. Opole 2007, pp. 247–265.
- JĘDRZEJKO, E.: *O polskiej kulturze kulinarno-biesiadnej z perspektywy etnoparemiologii*. In: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Ed. K. ŁEŃSKA-BĄK. Opole 2007, pp. 13–33.
- KOŁDER E.: *Kuchnia śląska*. Ostrawa 1972.
- KREJA B.: *Propozycje etymologiczne*. "Język Polski" 1958, booklet 3, pp. 204–206.
- LACH K.: *Wierzenia, zwyczaje i obrzędy. Folklor pogranicza polsko-czeskiego*. Wrocław 2000.
- LESZ-DUK, M.: *Słownictwo kulinarne we współczesnej polszczyźnie*. In: "Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Filologia Polska. Językoznawstwo", booklet 2. Częstochowa 2002, pp. 175–180.
- MALINOWSKI L.: *Zarys życia ludowego na Szląsku*. "Ateneum" 1877, Vol. 2, pp. 651–654.
- MARKOWSKI A.: *Od hrecuszków do racuszków*. "Życie Warszawy" 1993, No. 278, daily addition "Życie ekstra", p. 5.

- Nowa kuchnia śląska*. Eds. O. SŁOMCZYŃSKA, S. SOCHACKA. Opole 1985.
- ONDRUSZ J.: *Pożywienie ludu cieszyńskiego*. In: *Płyniesz Olzo... Zarys kultury materialnej ludu cieszyńskiego*. Ed. K.D. KADŁUBIEC. Ostrawa 1972, pp. 175–201.
- Opolszczyzna w wielu smakach. Skarby dziedzictwa kulinarnego. 2000 wypróbowanych i polecanych przepisów na przysmaki kuchni domowej*. Selection and edition Rev. A. HANICH. Prószków 2016.
- Opolszczyzna w wielu smakach. Skarby dziedzictwa kulinarnego. 2200 wypróbowanych i polecanych przepisów na przysmaki kuchni domowej*. Selection and edition Rev. A. HANICH. Opole 2012.
- PIOTROWSKA-WOJACZYK, A.: *Regionalna leksyka kulinarna: nazwy potraw, napojów i produktów spożywczych – na podstawie danych słownikowych*. In: *Język. Religia. Tożsamość*. Vol. 9. Eds. G. CYRAN, E. SKORUPSKA-RACZYŃSKA. Gorzów Wielkopolski 2013, pp. 93–101.
- POŚPIECH, J.: *Zwyczaj i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole 1987.
- PRZYMUSZAŁA L., ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *Dziedzictwo kulinarne w przysłowiaach śląskich*. “*Studia Śląskie*” 2016, Vol. 78, pp. 67–84.
- PRZYMUSZAŁA L., ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *O powstającym leksykonie dziedzictwa kulinarnego Śląska*. “*Studia Śląskie*” 2017, Vol. 81, pp. 217–231.
- PRZYMUSZAŁA L., ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *Wodzionka w gwarze i kulturze śląskiej (dawniej i dziś)*. “*Twórczość Ludowa*” 2018, No. 1–2, pp. 11–16.
- PRZYMUSZAŁA L.: *Kulinaria we frazeologii śląskiej*. In: “*Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego*”. Vol. 64. Łódź 2017, pp. 247–264.
- PRZYMUSZAŁA L.: *Motywacja gwarowych nazw zup (na przykładzie materiału śląskiego)*. In: *Historia języka, dialektologia i onomastyka w nowych kontekstach interpretacyjnych*. Eds. R. PRZYBYLSKA, M. RAK, A. KWAŚNICKA-JANOWICZ. Kraków 2018, pp. 353–366.
- PRZYMUSZAŁA L.: *Słownik frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich*. Opole 2013.
- PRZYMUSZAŁA L.: *Śląska leksyka i frazeologia dotycząca picia alkoholu (na tle porównawczym)*. In: “*Rozprawy Komisji Językowej Łódzkiego Towarzystwa Naukowego*”. Vol. 59. Ed. S. GAŁA. Łódź 2013, pp. 237–250.
- PRZYMUSZAŁA, L.: *Śląska leksyka i frazeologia o tematyce bachicznej. Cz. I*. In: “*Rozprawy Komisji Językowej WTN*”. Vol. 39. Eds. J. MIODEK, W. WYSCZAŃSKI. Wrocław 2012, pp. 37–50.
- PRZYMUSZAŁA L.: *Śląska leksyka i frazeologia o tematyce bachicznej. Cz. II*. In: “*Rozprawy Komisji Językowej WTN*”. Vol. 40. Eds. J. MIODEK, W. WYSCZAŃSKI. Wrocław 2013, pp. 91–107.
- SĘK [P. ZAWADA]: *Zwyczaj weselny*. “*Zaranie Śląskie*” 1931, Vol. 7, pp. 224–226.
- SEKIERSKA K.: *Co jadano w Polsce w czasach saskich. (Uwagi o terminologii kulinarnej w Słowniku Troca i w niektórych pamiątkach XVIII wieku)*. In: *Polszczyzna Mazowska i Podlasia. Różnice w mowie pokoleń*. Łomża 1993, pp. 125–135.
- SIMONIDES D.: *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaj i obrzędy rodzinne w XIX w.* Opole 1989.
- SKUBALANKA T.: *Zmienność współczesnego słownictwa polskiego (na przykładzie słownictwa mody i kuchni)*. In: *Słownictwo współczesnej polszczyzny w okresie przemian*. Ed. J. MAZUR. Lublin 2000, pp. 95–100.
- Słownik gwar śląskich*. Vol. I–XVI. Ed. B. WYDERKA. Opole 2000–2017.
- Smaki polskie i opolskie. Skarby dziedzictwa kulinarnego. 2500 wypróbowanych i polecanych przepisów na przysmaki kuchni domowej*. Selection and edition Rev. A. HANICH. Opole 2014.
- SMYL J.: *Polskie gwarowe nazwy galarety*. “*Prace Filologiczne*” 1969, Vol. 19, pp. 227–230.
- SZOŁTYSEK M.: *Kuchnia śląska. Jodło, historia, kultura i gwara*. Rybnik 2003.
- SZROMBA Z.: *Pożywienie ludności wiejskiej w Starych Siołkowicach z końcem XIX i w XX wieku*. In: *Stare i Nowe Siołkowice, part I*. Ed. M. GŁADYSZ. Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, pp. 131–175.
- SZROMBA-RYSOWA Z.: *Biesiady wiejskie*. “*Etnografia Polska*” 1984, Vol. 28, pp. 105–131.

- SZROMBA-RYSOWA Z.: *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.
- SZROMBA-RYSOWA Z.: *Przy wspólnym stole. Z obyczajowości współczesnej wsi karpackiej*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988.
- SZTABOWA W.: *Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej*. Katowice 1985.
- Śląska kucharka doskonała*. Ed. E. ŁABOŃSKA. Katowice (three editions: 1989, 1990, 2009).
- ŚWITAŁA-TRYBEK D., PRZYMUSZAŁA L.: „Dobry żur, kiej w nim szczur”. *Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury*. Opole 2018.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D., PRZYMUSZAŁA L.: *Na beztydzień i od święta – o tradycyjnych zupach w śląskim menu*. In: *Polska i świat przez kuchnię. Studia o dziedzictwie kulinarnym*. Editorial office A. KAMLER, D. PIETRZKIEWICZ, K. SEROKA. Warszawa 2018, pp. 187–196.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D., PRZYMUSZAŁA L.: *Na szlaku „królowej śląskich zup”*. „Zeszyty Naukowe Uczelni Vistula. Turystyka IV” 2018, booklet 60 (3), pp. 115–129.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D., PRZYMUSZAŁA L.: *Od zupy głodowej do regionalnego symbolu*. „Ethnologia Europae Centralis” 2017, Vol. 14, pp. 91–105.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D., PRZYMUSZAŁA L.: *Tożsamość górnośląska wyrażona w regionalnej kuchni (na przykładzie słownika zup)*. „Studia Śląskie” 2018, Vol. 83, pp. 135–165.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D., ŚWITAŁA-MASTALERZ, J.: *Śląska spiżarnia. O jodle, warzynie, maszkietach i inkszym pichcyniu*. Koszęcin (three editions: 2008, 2010, 2014).
- ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *Dlaczego warto jeść piętki chleba? O przesądach kulinarnych*. In: *Świat kuriozów. Od zadziwienia do fascynacji*. Ed. K. ŁEŃSKA-BĄK. Opole 2016, pp. 65–80.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *Kiermasze na Śląsku w materiałach niemieckich folklorystów*. In: *Z dziejów i dorobku folklorystyki śląskiej do 1990 roku*. Eds. J. POŚPIECH, T. SMOLIŃSKA. Opole 2002, pp. 155–164.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *Kura górnicza, warzonka i kopalnioki... Górnice dziedzictwo kulinarne*. „Bezpieczeństwo Pracy i Ochrona Środowiska w Górnictwie” 2011, No. 12, pp. 47–53.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *Praktyka kulinarna jako wartość (na przykładzie świniobicia)*. In: *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*. Vol. 8: *Wartości w języku i kulturze*. Eds. J. ADAMOWSKI, M. WÓJCICKA. Lublin 2015, pp. 197–211.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *Słodczyce odpustowe jako element dziedzictwa kulinarnego Śląska*. „Zeszyty Naukowe Turystyka i Rekreacja” 2018, No. 21, pp. 211–226.
- ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *Święto i zabawa. Odpusty parafialne na Górnym Śląsku*. Wrocław 2000.
- Uniwersalny słownik języka polskiego*. Vol. 2. Ed. S. DUBISZ. Warszawa 2003.
- URBAŃCZYK S.: *Etymologia wyrazu naleśnik*. „Język Polski” 1958, booklet 3, pp. 206–211.
- WALLIS Ł.: *Kolędy górnośląskie, czyli opis zwyczajów ludowych w czasie Bożego Narodzenia, oraz 32 starych kolęd górnośląskich z melodjami zebranych z ust ludu przez Hermana Dónaję*. Bytom 1925.
- WESOŁOWSKA H.: *Osadnictwo, budownictwo, mieszkanie, pożywienie*. In: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*. Ed. D. SIMONIDES, P. KOWALSKI. Wrocław–Warszawa 1991, pp. 27–70.
- WIJAS-GROCHOLSKA E.: *Kołocz w tradycji i współczesnej kulturze mieszkańców Śląska Opolskiego*. „Notatnik Skansenowski. Rocznik Muzeum Wsi Opolskiej” 2012, No. 2, pp. 49–70.
- WITASZEK-SAMBORSKA M.: *Studia nad słownictwem kulinarnym we współczesnej polszczyźnie*. Poznań 2005.
- WYDERKA B.: *Wstęp do: Słownik gwar śląskich*. Vol. 1. Ed. B. WYDERKA. Opole 2000.
- ŻARSKI W.: *Kulnaria w „Panu Tadeuszu”*. In: *Studia o Mickiewiczu*. Eds. W. DYNAK, J. KOLBUSZEWSKI. Wrocław 1992, pp. 102–114.
- ŻARSKI W.: *Kulnarna scena w „Panu Tadeuszu” i „Przedwiośniu”*. In: *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*. Ed. J. KOLBUSZEWSKI. Wrocław 1993, pp. 329–337.
- ŻYWIŃSKA, M.: *Pożywienie*. In: J. LIĘŻA, M. ŻYWIŃSKA: *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice 1964, pp. 100–111.



Magdalena Toboła-Feliks

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział Cieszyn

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

Profanacja czy innowacja? Dekonstrukcja stroju ludowego w konwencji *folk fashion**

An Instance of Profanation or Innovation? Deconstructing Folk Costumes according to Folk Fashion Convention

Abstract: In the fashion world of today there appears an increasing number of projects whose overall theme are traditional folk costumes. On the one hand, designers embark upon representing folk costumes faithfully, yet on the other, only some reverberations are present in the “folk fashion” current, whose framework encompasses aleatoric associations of native patterns that compose a peculiar type of axiological mosaic. The foregoing constitutes a stimulus for cultural-imbued creativity, while concurrently being an alternative for mass production. In many cases, attempts to resuscitate tradition translate into space for re-interpreting it, the ramification of which is, in turn, a challenging research area for contemporary ethnology and cultural anthropology.

Keywords: folk costumes, deconstructing tradition, folk fashion, cultural and religions studies

Słowa kluczowe: strój ludowy, dekonstrukcja tradycji, folk fashion, nauki o kulturze i religii

Tematyka strojów ludowych jest rozpatrywana z wielu perspektyw. Zagadnienie to wpisuje się bowiem w obszar badawczy wielu dyscyplin naukowych w Polsce i innych krajach europejskich¹. Mimo że stroje ludowe konotują przekaz nie

* Informacje o źródłach finansowania badań przedstawionych w artykule: tekst powstał na podstawie badań własnych.

¹ Przykładem są chociażby wydawnictwa czeskie i słowackie, w których strój ludowy jest prezentowany jako jeden z wątków tematycznych rozpatrywanych na tle całokształtu kultury ludowej

mieszczący się w ich wizualności, w badaniach etnograficzno-antropologicznych opisywane są zazwyczaj z perspektywy regionalnej². W analizach uwzględnia się użyteczność oraz znaczenie społeczne stroju ludowego, a także jego aspekt estetyczno-artystyczny. W licznych muzeach, nie tylko *stricte* etnograficznych, odnajdziemy kolekcję regionalnych strojów ludowych ukazującą obowiązujące w kulturze tradycyjnej zasady „mowy stroju”. Ten, poprzez wielorakość pełnionych funkcji, był zawsze artefaktem istotnym w życiu mieszkańców wsi.

Należy jednak zaznaczyć, że w niniejszych rozważaniach strój ludowy nie jest ujmowany w sensie somatycznym³. Są one skoncentrowane raczej na semiotycznych kontekstach działań w sferze mody inspirowanych tradycyjnymi elementami stroju ludowego, stąd też celowo w tekście jest stosowane sformułowanie „strój ludowy” w szerszym niż w tzw. etnografii tradycyjnej znaczeniu⁴. Ze względu na wielowątkowość omawianego tematu artykuł stanowi jedynie początek dalszych poszukiwań badawczych mających na celu zgłębienie problematyki wykorzystania w modzie elementów nawiązujących do stroju ludowego,

(np. J. LANGHAMMEROVÁ: *České tradice v proměnách času. Kroje – zvyky – umění*. Praha 2017), publikacje traktujące wyłącznie o strojach ludowych, gdzie osobno omawiany jest strój charakterystyczny dla danego regionu bądź grupy (np. B. ŠOTKOVÁ: *Naše lidové kroje, jejich vzory, stříhy a zpracování*. T. 1–8. Praha 1951–1952), opracowania odnoszące się do konkretnego elementu stroju, jego zdobnictwa (np. Z. VANÍČKOVÁ: *Čepec – součást horáckého lidového oděvu ženy na Telčsku na počátku 19. Století*. W: *Jubilejní pátá zpráva Muzejního spolku v Telči za r. 1992–1996*. Praha 1997, s. 70–82; O. DAGLOVÁ: *Dekor symbol. Dekorativna tradícia na Slovensku a európsky kontext*. Bratislava 2001, s. 240–254) czy wreszcie te, w których strój ludowy postrzega się jako źródło różnorodnej inspiracji (np. M. PACHTOVÁ: *Depozitář muzea – zdroj inspirace a poučení o lidovém kroji na Vyškovsku*. W: *Lidový oděv a tanec na Hané*. Vyškovsko 1998, s. 38–41; H. FIŠEROVÁ-KVĚCHOVÁ: *Lidové umění jako inspirační zdroj v díle Marie Fischerové-Kvěchové*. „*Studia Ethnologica Pragensia*” 2016, číslo 1, s. 41–50).

² Wiodącym przykładem takiego ujęcia tematu jest seria wydawnicza Polskiego Towarzystwa Ludowego Atlas Polskich Strojów Ludowych, w ramach której publikowane są zeszyty ukierunkowane tematycznie na określony region – obszar występowania danego stroju; np.: B. BAZIELICH: *Strój opolski*. W: *Śląsk*. Z. 7. Wrocław 2008 (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Red. J. KAMOCKI. T. 38. Cz. 3); J. MINKSZTYM: *Strój Bambrów Poznańskich*. W: *Wielkopolska*. Z. 6. Wrocław 2015 (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Red. A.W. BRZEZIŃSKA. T. 47. Cz. 2); A. WOŹNIAK: *Strój łęczycki*. W: *Mazowsze i Sieradzkie*. Z. 10. Wrocław 2014 (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Red. J. SŁOMSKA-NOWAK. T. 43, cz. 4). Innym przykładem są publikacje obejmujące grupy strojów ludowych wyróżnione z perspektywy położenia geograficzno-historycznego, a tym samym również przynależności administracyjnej. Wówczas teren badawczy zostaje poszerzony, mimo że sama analiza nadal opiera się głównie na zróżnicowaniu terytorialnym; np. B. BAZIELICH: *Z bliska i z oddali. Stroje ludowe na Śląsku*. Katowice 2017. W literaturze przedmiotu odnajdziemy również swoiste kompendia dotyczące strojów ludowych, opracowane w odniesieniu do terytorium danego kraju czy grupy krajów; np.: E. PISKORZ-BRANEKOVA: *Polskie stroje ludowe*. Warszawa 2008; B. BAZIELICH: *Kolory Europy. Odzież i stroje ludowe*. Katowice 2008.

³ B. BAZIELICH: *Z bliska i z oddali...*, s. 10.

⁴ A. W. BRZEZIŃSKA, J. SŁOMSKA-NOWAK: *Czy i jak badać strój ludowy?* W: *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje*. Red. H. RUSEK, A. PIEŃCZAK. Cieszyn 2011, s. 62–74.

ich selekcjonowania, wprowadzania, a także późniejszej adaptacji do aktualnie obowiązujących trendów modowych⁵.

***Folk fashion* niejedno ma imię**

Na przestrzeni ostatnich kilku dekad *folk fashion* przyczynił się do zasadniczej zmiany polegającej na reinterpretacji znaczenia stroju chłopskiego. Rodzime stroje ludowe, wcześniej niemal bezrefleksyjnie kojarzone z występami zespołów folklorystycznych lub z zaściankowością Cepelii pachnącej starością, obecnie coraz częściej przybierają nowoczesne formy, stanowiące reminiscencje przeszłości. Ludowość została odkryta ponownie, jako unikalne źródło twórczej inspiracji określającej estetykę nowych trendów. Młode pokolenie polskich designerów, poszukując właściwej jedynie sobie formy wyrazu artystycznego, oparło się na tradycji traktowanej w kategorii szansy, nie zaś zagrożenia dla twórczych działań. Tym samym w wielu przypadkach umiejętne połączenie tradycyjnych elementów stroju ludowego ze świeżym, innowacyjnym spojrzeniem przyniosło unikatowe wytwory o zaskakującej wartości. Stają się one obecnie wizytówką promującą Polskę na świecie. Na ludowość niewątpliwie panuje moda, musimy jednak mieć świadomość, że moda inspirowana ludowymi wzorami nie jest niczym nowym⁶. Motywy ludowe od dawna powracają, z różnym natężeniem, stanowiąc punkt wyjścia wielu projektów; jest to jednak ludowość specyficzna, ulokowana nieco poza głównym nurtem zainteresowań etnograficznych. Na potrzeby niniejszego artykułu nazwijmy ją zatem, za Piotrem Kordubą, ludowością na sprzedaż⁷, oznaczającą swoistą komercjalizację, specyficzne przewartościowanie kultury ludowej w obrębie określonych jej elementów, co z kolei staje się główną determinantą różnych działań.

⁵ Por. K. CZERWIŃSKA: *Strój jako wyzwanie artystyczne*. W: EADEM: *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice 2018, s. 126–132; A.W. BRZEZIŃSKA: *Strój ludowy – od biografii przedmiotu do tożsamości podmiotu*. W: *Stroje ludowe jako fenomen kultury*. Red. A.W. BRZEZIŃSKA, M. TYMOCHOWICZ. Wrocław 2013 (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Zeszyt specjalny), s. 15–24; S. TREBUNIA-STASZEL: *Podhalańskie eleganki i miejscowi kreatorzy mody*. W: *Stroje ludowe jako fenomen kultury...*, s. 119–130.

⁶ Inspiracje strojem ludowym znajdujemy już u Stanisława Witkiewicza; kreowany przez niego styl zakopiański sprawił, że autentyczna sztuka ludowa Podhala została poddana artystycznej modyfikacji aspirującej do miana stylu narodowego. Z kolei chociażby w twórczości Stanisława Wyspiańskiego obserwujemy wyraźne analogie do huculszczyny. Swoiście pojmowana stylistyka nawiązująca do ludowej pojawia się także w twórczości Zofii Stryjeńskiej (oraz wielu innych twórców awangardy międzywojnia).

⁷ Zob. P. KORDUBA: *Ludowość na sprzedaż*. Warszawa 2013.

Moda spod strzechy – eksplozja mempleksu *folk fashion*

Codziennie potrzeby oraz styl życia ulegają niezwykle intensywnym transformacjom, mimo to cel projektantów pozostaje w zasadzie niezmienny. Jest nim subtelne łączenie kultury ludowej z tym, co reprezentują aktualnie obowiązujące trendy. Wobec tego intencją w *folk fashion* jest zespalanie użyteczności danego wytworu z tym, co kolektywnie przyjmujemy za estetycznie pożądane, a co w sposób pośredni nawiązuje swą stylistyką do strojów ludowych. Odchodząc od techniczno-konstrukcyjnej wizji i sięgając poza kwestie merkantylne, współczesna moda w stylistyce *folk* zyskuje niezwykle wyrazisty charakter, w czego konsekwencji współczesną odzież nawiązującą do omawianego nurtu postrzegać możemy jako punkt, w którym zespalają się różnorodne przejawy tradycji. Kształtowanie formy artefaktów użytkowanych podczas prozaicznych czynności dnia codziennego (w tym przede wszystkim odzieży) to nie tylko dbałość o estetykę, ale również konstrukcja tożsamości ściśle związanej z określonym regionem⁸. Zakładając zatem, że twórczość tę należy rozpatrywać całościowo, a równocześnie zwracać uwagę na to, co jest jej inwariantem, za źródło postawy twórczej można uznać interioryzację.

Nie koncentrując się na stopniu trudności, jaki napotykamy przy próbach stworzenia jednoznacznej definicji, roboczo przyjmijmy, że *folk fashion* w swym najbardziej elementarnym znaczeniu to polimorficzny kompleks symboliczno-artystycznych działań odwołujących się między innymi do tradycji stroju ludowego. Jest nurtem wzornictwa propagującym zespolenie nowoczesnych trendów z elementami nawiązującymi stylistyką do dawnej odzieży paradnej. Odnosi się to zarówno do wplatania akcentów ludowych we współczesne projekty, jak i do odtwarzania archaicznych zasad i technik produkcji. W zależności od intencji twórcy wyartykułowanie paradygmatu omawianej dziedziny działalności może objawić się pod postacią cytatu zapożyczonego z obrębu kultury ludowej, mającego na celu przełamanie pewnych konwencji stylistycznych lub wzbogacenie ogólnego wyrazu projektu. Projektant może też pokusić się o umieszczenie tradycyjnych elementów w nowym kontekście, czyniąc z nich dominantę konceptu projektowego. Może wreszcie jedynie zainspirować się określonym ludowym motywem, nie przenosząc go wprost na tworzony projekt, w myśl założenia, że kwestia mody nie mieści się w sferze zagadnień dotyczących wierności jej wzorca. Może ponadto zastosować tradycyjne techniki wytwarzania stroju lub zespolić

⁸ Możliwe jest tu także kreowanie tożsamości hybrydowej (w rozumieniu mieszania się oraz przenikania dopuszczalnych wariantów kultury rodzimej, otwartej jednakże na zapożyczenia kultur obcych). Niekiedy prowadzi to wręcz do kreacji tradycji wymyślonej czy też zjawiska *cultural appropriation*. Zob. *Tradycja wynaleziona*. Red. E. HOBBSAWN, T. RANGER. Przeł. M. GODYŃ, F. GODYŃ. Kraków 2008.

wybrane warianty. W wyniku tego rodzaju działań to, co znamy ze świata większych chat, w zderzeniu z kreatywnością młodych projektantów nabiera zupełnie nowego wyrazu, fascynującego swą innowacyjnością, skorelowaną z obrazami mocno ugruntowanymi w świadomości.

Spoglądając nieco z boku na współczesne wzornictwo, zauważamy gorączkowe poszukiwania w miarę autentycznych ludowych odniesień. Trudno to deprecjonować, choć niewątpliwie w niektórych przypadkach nie możemy mówić o wysublimowanym podejściu do tradycji. Być może płaszczyzną kompromisu pomiędzy „czystym” a poniekąd komercyjnym traktowaniem tradycyjnych wzorów jest przyjęcie wysokich kryteriów merytorycznych zarówno przez projektantów oferujących dany produkt, jak i przez odbiorców towarów *folk fashion*. Zabawa formą powinna przewidywać uprzednie poddanie tematu dogłębnej analizie, ludowość sztucznie przekładana na przedmioty w ostatecznym rozrachunku kłóci się bowiem z ich wizerunkiem, nie będąc w stanie wygenerować szczerości przekazu. Ludowość powinna zespałać się z przedmiotem, który staje się materialnie ujmowanym nośnikiem wieloaspektowo nacechowanej wartości. Podobną ideę znajdujemy już w fenomenologicznych założeniach Romana Ingardena⁹, dla którego punktem wyjścia twórczości jest spotkanie odpowiednio przygotowanego człowieka (wyposażonego w niezbędną wiedzę) i artefaktu (w naszym przypadku: stroju ludowego). Fascynacja wyodrębnionymi aspektami stroju każe szukać ich dopełnień. Dobry projektant bez większych problemów powinien łączyć funkcję z formą, tak by te od razu wywołały w nas intuicyjne skojarzenia, stwarzające wrażenie czegoś znajomego. Tego typu działania opierają się na skłonności ludzkiego umysłu do wypełniania pustych miejsc poprzez systematyzowanie wiarygodnych odniesień. Możemy zatem powiedzieć, że projektowanie rozpoczyna się od taksonomizacji analogii odruchowo pojawiających się w naszych głowach.

Wylęgarnia innowacji czy ludowy miszmasz?

Strój ludowy, stając się inspiracją we współczesnym wzornictwie, przeszedł na zupełnie inny poziom asocjacyjny. To z kolei stało się przyczynkiem do postawienia pytania: czy jest to tylko bezrefleksyjne czerpanie z fałszywie pojmowanej tradycji nastawione na zysk czy raczej faktyczna fascynacja elementami tradycyjnymi i swoista chęć powrotu do korzeni? Odpowiadając, należy zwrócić uwagę na to, że współcześnie coraz wyraźniej zaznacza się trend, w którym etniczny wątek tożsamościowy zyskuje na znaczeniu, aczkolwiek nie zamyka się przy tym na inne nurty, wpływając na kształtowanie gustów w stylistyce *etno* czy

⁹ Zob. R. INGARDEN: *Studia z estetyki*. T. 3. Warszawa 1975.

*folk*¹⁰. Dostrzegalna tu prosta parafraza binarnych opozycji Claude'a Lévi-Straussa stała się załączkiem nowej dziedziny aktywności twórczej, zachęcającej do zagłębienia się w świat zachwycający feerią barw. Istotne jest tu przede wszystkim to, że strój ludowy, oscylujący wokół niezwykle bogactwa tradycyjnych odniesień, postrzegany często w charakterze eksponatu muzealnego bądź przedmiotu dociekań akademickich, poddany został redefinicji.

W wyniku różnorodnych działań tradycyjne niegdyś wytwory stają się ogólnodostępnym towarem, eksponowanym na półkach „supermarketu kulturowego”. Ma to ważne implikacje, gdyż przeobrażenie tradycji w produkt funkcjonujący w warunkach współczesnego rynku może odzierać ową tradycję z pierwotnie dominujących wartości, nadając jednocześnie zupełnie nowe znaczenia jej poszczególnym składowym. Wspomniany „supermarket” to obszar kulturowy dzisiejszego świata dający nam nieskończoną możliwość wyboru składników w procesie kreacji własnego „ja”¹¹. Poczucie tożsamości ugruntowane na kanwie takich zabiegów może nawiązywać do określonych tradycji regionalnych, jednakże ocena jego zgodności z oryginałem niesie ze sobą spore kłopoty diagnostyczne. Należy zatem poddać metodologicznej analizie sytuację, w których przejawy *folk fashion* zdają się cieszyć popularnością ze względu na te cechy kultury współczesnej, które skłaniają do utożsamiania jej z kulturą przedmiotów¹². Założenie to wydaje się jasne, jednakże znaczenie niektórych dóbr jest częstokroć ujmowane poza ich aspektem materialnym, co komplikuje kwestię, prowadząc do jej transgranicznego podziału. Grant MacCraken jest zdania, że przedmioty są czymś zakorzeniającym nas w przeszłości. Poprzez materialno-tekstualne odniesienia unaoczniają nasze doświadczenia. Janusz Barański słusznie zauważa, że są związane z działaniami czasu przyszłego, stanowiąc swego rodzaju pomost między tym, co nadejdzie, a tym, co minione¹³. Wykorzystując zbędne przedmioty potrafimy stworzyć coś zupełnie nowego, czerpiącego, co prawda, z tej samej podstawy, ale wyraźnie innego, bo przystosowanego do odmiennych wymogów. Odnosimy się do ambicji nacechowanych pragnieniem manifestacji przynależności regionalnej, będących często iluzją rzeczywiście odczuwanych potrzeb tożsamościowych. Niemniej jednak kultura jest czymś, czym każda jednostka musi szczerze obudować swoje życie, a wybór przynależności do określonej regionalnej tradycji kulturowej sprowadza się do „ometkowania” siebie jej wyznacznikami oraz ogólnego egzystencjalnego „ugadżetowania”. W pewnym

¹⁰ I. KOPYTOFF: *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie, jako proces*. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Wybór i przedm. M. KEMPNY, M. NOWICKA. Warszawa 2003, s. 249–251.

¹¹ Zob. G. MATHEWS: *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*. Przeł. E. KLEKOT. Warszawa 2000; R. SULIMA: *Supermarket – przyczynek do retoryki konsumpcji*. W: IDEM: *Antropologia codzienności*. Kraków 2002, s. 168–172.

¹² W.J. BURSZA: *Świat jako więzienie kultury*. Kraków 2008, s. 108.

¹³ Por. J. BARAŃSKI: *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007, s. 29.

sensie zainteresowanie *folk fashion* wzrasta z kreowanego pragnienia powrotu do pierwotnych wartości i trwałości określonego systemu aksjologicznego¹⁴.

Oczywiście trzeba pamiętać, że w wielu przypadkach może to być zbyt kategoryczne stwierdzenie. Należy rozważać je jako jedną z możliwych dróg wnioskowania (zwłaszcza, że postrzeganie współczesnej mody funkcjonującej w obszarze tradycji jako depozytariusza minionego bogactwa przeobraża się niekiedy w brzemień). Kultura ludowa jest inspiracją interesującą, choć trudną w interpretacji. Ponadto miejmy na uwadze, że strój ludowy to swego rodzaju komunikat, niegdyś ściśle skodyfikowany i współtworzący przestrzeń życia społecznego. To wciąż manifestacja oraz estetyczna emanacja poczucia przynależności regionalnej¹⁵. Nie uwzględniając kontekstu, w jakim osadzone są poszczególne elementy stroju ludowego, łatwo możemy ulec złudzie etnograficznej rzeczywistości, którą sami kreujemy. Działania tego typu znajdują uzasadnienie, warto jednak zadać sobie pytanie, jaki jest ich rzeczywisty cel. Pogłębia się bowiem rozdział między tradycyjnie rozumianym etnograficznym obrazem polskiej wsi a jej rzeczywistością.

W wielu przypadkach futurystyczne próby wskrzeszenia tradycji mają na celu jedynie włączenie elementów stroju ludowego w obieg kultury popularnej. Rodzi to zatem pytania: Czy w dalszym ciągu każdy element stroju powinien być odczytany jako znaczący? Czy w dalszym ciągu element składający się na strój ludowy, przedstawiony w nowej odsłonie, będzie stanowił mariaż mody i znaczeniowości? Czy też, za sprawą zmiany kształtujących ten strój kryteriów formalnych oraz pod wpływem technologii wytwarzania, traci swój dotychczasowy status? Na te pytania odpowiemy, odwołując się do trzech przykładów. W odniesieniu do rodzimego rynku modowego wytypowane projekty, których adresatem jest młode pokolenie, są tu uznane za pionierskie, stanowiące inspirację dla późniejszych działań mieszczących się w ramach omawianego nurtu. Jako jedne z pierwszych odnosiły się one kompleksowo do założeń *folk fashion*, elementy stroju ludowego były wprowadzone konsekwentnie i świadomie. Modelowe realizacje cechuje znaczny dekonstruktywizm, choć nie brak w nich wyraźnych odniesień, sprawiających, że identyfikacja pierwowzoru następuje niemal natychmiastowo. Ponadto projektantki nawiązały do kultury ludowej rejonów im najbliższych (tych, z których pochodzą), możemy zatem pokusić się o wskazanie odwołań do poczucia lokalnego patriotyzmu i pewnego rodzaju sentymentu przejawianego względem określonej tradycji regionalnej, a w rezultacie – emocjonalne naznaczenie projektu, rozumiane jako wartość dodana¹⁶.

¹⁴ J.L. COMAROFF: *Etniczność sp. z o.o.* Przeł. W. USAKIEWICZ. Kraków 2001, s. 36–39.

¹⁵ A.W. BRZEZIŃSKA: *Strój ludowy – od biografii przedmiotu do tożsamości podmiotu*. W: *Stroje ludowe jako fenomen kultury...*, s. 15–17.

¹⁶ Podobne odniesienia znajdziemy także w innych dziedzinach twórczości, w tym szczególnie we współczesnym designie. Przykładem może być chociażby krzesło Zako, wykonane ze szkła organicznego, praktycznie niewidoczne, ale niepozostawiające wątpliwości interpretacyjnych (nawiązania do góralszczyzny regionu podhalańskiego), czy lampa She, inspirowana kieckami

Rodzime przykłady *folk fashion*

Zacznijmy od kolekcji Agnieszki Wyrwał, reprezentującej markę własną AGA POU. To absolwentka Wydziału Tkaniny i Ubioru Akademii Sztuk Pięknych w Łodzi. Projektantka zauroczona prostotą stroju hrubieszowsko-tomaszowskiego¹⁷ stworzyła niezwykle spójną kolekcję „Zapłātani”¹⁸, której efektywność zasadza się głównie na dość minimalistycznych, choć rzucających się w oczy detalach. W kolekcji odnajdziemy powracające motywy wiązań oraz elementy przywodzące na myśl zdobnictwo stroju wilanowskiego, z charakterystycznymi haftami sztchetowymi przedstawionymi tutaj w formie ręcznie przygotowanej wycinanki. Główną ozdobą tradycyjnego stroju hrubieszowskiego, do którego kolorystyką nawiązuje całość kolekcji, był haft krzyżykowy prezentujący wzory o motywach figuralnych, często przypominających zgeometryzowane rośliny. W projekcie z haftu zrezygnowano właśnie na rzecz wycinanek, niejako zespajających tradycje hrubieszowskie z odniesieniami charakterystycznymi dla innego regionu. Pamiętać należy, że początkowo elementami dekoracyjnymi stroju hrubieszowskiego były jedynie czarne wzory, dopiero z czasem upowszechniły się kolorowe hafty¹⁹. Czarna kolorystyka była bezpośrednim odniesieniem do tradycji ludności ukraińskiej, zamieszkującej region przed II wojną światową, ponieważ także do lokalnych warunków naturalnych (do czarnoziemów przeważających na tym terenie). W strojach z nadwiślańskiego Urzecza również odnajdujemy wyraźne odniesienia do matki Ziemi, karmicielki, co skłoniło projektantkę do subtelnego, aczkolwiek zauważalnego zespolenia obu wzorów.

Wracając jednak do wiodącego tematu – zasadnicze pytanie brzmi: czy projekty Wyrwał to udana fuzja tradycji z nowoczesnością? Już na pierwszy rzut oka widoczna jest inspiracja strojem ludowym, jest on jednak mocno zmodyfi-

lowieckimi – oba produkty projektu Katarzyny Herman-Janiec. Studio Moho proponuje serie awangardowych dywanów o kształcie kurpiowskiej wycinanki. Inną uznaną firmą tworzącą dywany „czerpiące z tradycji” jest Sztuka Beskidzka. Nazwa może wprowadzać w błąd, gdyż firma sygnuje produkty, które w znaczącej mierze są inspirowane tradycjami Podlasia, nie zaś górskiego regionu południowej Polski. Anna Kotowicz-Puszkarewicz i Artur Puszkarewicz, twórcy marki AZE Design, zaprojektowali lampę Kokon, której abażur wykonany jest techniką szycia ze słomy. Nawiązując do starych technik rękodzielniczych, team AZE Design stworzył dywan Nodus, w formie przeskalowanej, okrągłej, szydełkowej serwetki. Projektem Puszkarewiczów jest również dywan Folk, z ornamentem, który powstał z uproszczenia tradycyjnego wzoru białoruskiego oraz zgeometryzowania go na kształt wczesnej grafiki komputerowej. Folk łączy dawną technikę produkcji sukna, tzw. foliowanie, ze współczesnym sitodrukiem.

¹⁷ Za. E. PISKORZ-BRANEKOVA: *Czy strój noszony w okolicach Hrubieszowa i Tomaszowa Lubelskiego możemy nazwać hrubieszowsko-tomaszowskim? Problem z terminologią*. W: *Stroje ludowe jako fenomen...*, s. 151–160.

¹⁸ Zob. zdjęcia promujące kolekcję: AGA POU. Zapłātani. <https://agapou.com/zaplalani/> [data dostępu: 25.01.2019].

¹⁹ E. PISKORZ-BRANEKOVA: *Tradycyjne stroje i hafty hrubieszowskie i tomaszowskie*. Zamość 2011, s. 44–46.

kowany w fasonie, dopasowanym do klimatu mody ulicznej. Kroje niektórych ubrań sprawiają wrażenie unowocześnionych „na siłę”; jednak kolekcji nie można odmówić spójności. Można rzec, że w tym wydaniu inspiracja strojem regionalnym jest świadoma i przemyślana; z pewnością nie jest też dosłowna, a elementy zapożyczone z tradycji ludowej są poddane znacznym przeobrażeniom. Odrzucając konwencje, Wyrwał przedkłada siłę wyrazu nad formę. Wszystko to razem tworzy obraz solidnego rzemiosła. Przygotowanie warsztatowe wpływa na artystyczny finalny obraz. Projektantka stara się pamiętać, że strój, będąc wartością, jednocześnie jest nośnikiem wartości. Dostarcza on bowiem znaczeń symbolicznych retoryce masowej konsumpcji, podlega mityzacji, przywołując „krajną utraconą szczęśliwość”. Widać to w zaaranżowanym skrętnie powrocie tradycyjnych wzorów i detali dekoracyjnych, których znaczenie odbieramy intencjonalnie. Czasem trudno okiełznać pokusę zinternalizowania obszaru tego rodzaju zabiegów. Semantykę marginesu można odnieść do waloryzowania poprzez odpowiednią ekspozycję, w ten sposób elementy stroju wtórnie nabierają znaczenia, stając się jeszcze mocniej akcentowanym znakiem. W przypadku Wyrwał warto też wspomnieć, że jeden z męskich ubiorów jej autorstwa, po zwycięstwie projektu w konkursie zorganizowanym przez Muzeum Etnograficzne w Warszawie, stał się stałym elementem ekspozycji tego muzeum. Potwierdza to, że współcześni projektanci są dobrze zorientowani w panującej sytuacji, znają konteksty swojej działalności. Potrafią tworzyć etnograficzną fikcję dobrze wpisującą się w konwencję simultanicznego istnienia obu światów. Tym samym moda w stylistyce *folk*, przeciwstawiając się konwenansom, staje się pełna cytatów i autointerpretacji. Nowa kreacja przywodzi na myśl pewne typowe elementy stroju ludowego, nawiązujące jednak formą do wzorów współczesnej odzieży. W procesie tym moda pośredniczy, podsuwając formy zdolne do udźwignięcia określonych treści. Bywa jednak, że forma nie unosi treści i wówczas mamy do czynienia z kiczem.

W tym kontekście warto spojrzeć bliżej na projekty Anety Larysy Knap, tworzącej markę Folk Design. Absolwentka krakowskiej Szkoły Artystycznego Projektowania Ubioru propaguje ubrania inspirowane niemal wyłącznie kulturą ludową, wypełniając tym samym sporą lukę wciąż istniejącą na polskim rynku. Przedstawia nam mianowicie swoją wizję stroju podhalańskiego. Celem Knap, jak sama wskazuje, jest rozpowszechnianie walorów kulturowych regionu, z którego się wywodzi, oraz zwrócenie uwagi na często niedostrzeganą wartość estetyczną stroju regionalnego²⁰. Idea artystki jest jak najbardziej zasadna. Kierpcę na

²⁰ Projektantka w mediach społecznościowych przedstawia się jako prekursorka łączenia tradycji z nowoczesnością. Podkreśla przy tym, że zajmuje się tworzeniem „nowatorskiego stylu” bazującego na kanonicznych emblematkach góralskiego folkloru. Zob. oficjalny profil w mediach społecznościowych: Folk Design. <https://facebook.com/folkdesignanetalarysaknap/> [data dostępu: 30.01.2019]. Zob. zdjęcia promujące markę: Folk Design. <https://folkdesign.art-madam.pl/ubrania> [data dostępu: 25.01.2019]; „Folk Design” Aneta Larysa Knap. NaLudowo.pl. <https://naludowo.pl/folk>

obcasie czy jeansy tkane w góralską parzenicę mogą sugerować zbyt dosłowną inspirację ludowością, jednakże należy pamiętać, że celem projektantki było stworzenie kolekcji, w której każdy ma szansę odnaleźć coś dla siebie. Nie mogły się tu zatem pojawić ekstrawaganckie rozwiązania. Walorem jest z pewnością wykorzystanie autentycznych materiałów (na przykład tybetu). Warto także zwrócić uwagę na ręcznie wykonane malunki będące odwołaniem do tradycji ludowego rzemiosła. Folk Design to marka pełna kontrastów. Przeglądając propozycje projektantki, mamy wrażenie, że podróżujemy po istnym labiryncie estetycznym. Oprócz naprawdę obiecujących są też projekty mniej udane, jakby przygotowane naprędce tylko po to, aby zróżnicować asortyment. To sprawia, że trudno dostrzec jakiegokolwiek konkretne ujęcie tematu. Folklor nie jest przecież gotowym stylem, a jedynie inspiracją w kreowaniu określonej odrębnej estetyki. Mimo to projektantce z pewnością nie można odmówić wyobraźni i odwagi. W wielu przypadkach jako wartość dodaną wprowadza element zaskoczenia, co powoduje jednak pewien metodologiczny zgrzyt. Propozycje Knap odważnie uwydatniają seksualność, a prezentacja projektów na fotografiach w mediach jest zaaranżowana w taki sposób, by niemal natychmiastowo przywoływać skojarzenia z obrazem wyuzdanej wiejskiej dziewczyny, znanej nam doskonale z popkulturowych działań medialnych.

Odważne rozwiązania, czasem znacznie odbiegające od tradycyjnej formy, proponuje zabrzanka Mirosława Szałasta, absolwentka Wydziału Wzornictwa katowickiej Wyższej Szkoły Technicznej, projektująca ubiory inspirowane górnośląskim strojem kobiecym. W kolekcji „Kolory Górnego Śląska. Adaptacja wzornictwa i elementów konstrukcyjnych bytomskiego stroju ludowego panny we współczesnych ubiorach damskich” przekłada jego elementy na futurystyczne wręcz wizje²¹. To dekonstrukcja stroju w ujęciu niemal derridowskim. Projekty narodziły się w wyniku zabawy formą zaczerpniętą bezpośrednio z estetyki stroju bytomskiego, zwanego też rozbarskim.

Jako nieodłączny element projektów pojawia się *galanda*, która przypomina jednak bardziej wianki prezentowane podczas występów zespołów regionalnych niż tę tradycyjnie zakładaną w trakcie swego rytuału. Jest wykonana w formie okręgu ze sztucznych kwiatów, a nie budowanej na drucianej podstawie konstrukcji zaplatanej na głowie. Brakuje, zapewne celowo pominiętych, kłap przypinanych warstwowo z tyłu oraz *wionuszka* ze *żdżadelkami* mocowanego za

-motywy/moda-na-ludowo/aneta-larysa-knap-folk-design-moda-na-ludowo-nowy-targ-etno-pod-hale-jeansy-z-parzenica-kierpce-na-obcasie.html [data dostępu: 27.01.2019].

²¹ W odróżnieniu od poprzednich przykładów mamy tu do czynienia także z projektami nawiązującymi do konwencji *high fashion*, nieprzystającymi do wymogów codzienności. Zob. zdjęcia promujące kolekcję w: *Tradycja w nowoczesnym wydaniu*. „Górnoślązak. Gazeta Związku Górnośląskiego” 2016, nr 10 (17), s. 2. zg.org.pl/gazeta/gornoslazak-2016-nr-10-17 [data dostępu: 26.01.2019]; D. CHROST: *Moda w kolorach Śląska*. Nowiny Zabrzeńskie. nowinyzabrzezanskie.pl/gospodarka/moda-kolorach-slaska-galeria/ [data dostępu: 30.01.2019].

pomocą *harnadli*. W części środkowej znajduje się, jak w oryginalnych *galandach*, czerwona róża, trudno jednak ocenić, czy jest to zabieg świadomy czy też wynik przypadku. Raczej deformacja jest tu zabiegiem zamierzonym, mającym na celu wywołanie pewnego rodzaju skojarzenia, a nie rekonstrukcję dawnych elementów. Niewątpliwie jednak większa autentyczność w rewitalizacji dawnego stroju mogłaby wprowadzić - mimo sporej paradoksalności tego stwierdzenia - nieznaną dotąd świeżość.

Strój rozbarski wymagał, aby sylwetka kobieca prezentowała się kopiaście i obficie. Chcąc osiągnąć zamierzony efekt, zakładano kilka spódnic spodnich albo jedną grubą watowaną lub pikowaną szytą z inletem, często noszono też stanik z *kielbasą/kielbaśnicą*. W projektach składających się na kolekcję „Kolory Górnego Śląska” elementy stroju dawniej typowo bieliżniane zostają wyeksponowane w formie mocno przeobrażonej, a ponadto celowo przedstawionej jako element wierzchni. Funkcję wielu warstw halek pełnią przestrzenne, symetrycznie zgeometryzowane konstrukcje. Mamy także i dosłowne odniesienie w formie *kielbaśnicy*. Został do niej dołączony charakterystyczny ażurowy tren wykonany z pasów materiału przywodzącego na myśl dawne zapaski. W kolekcji zaznacza się wyraźnie przewodnia w założeniu Szałasty kolorystyka – mianowicie czerwień, żółć oraz ciemny niebieski. Wspomniane pseudozapaski, *szlafjfy* przyczepione do *galandy* oraz te, które w kilku projektach tworzą coś na kształt ażurowej spódnicy, pozbawione są jakichkolwiek elementów ozdobnych, tradycyjnie obecnych. We wzorach na sukienkach, które stanowią odpowiednik *kiecki z lajbikiem*, pierwotnie zasłoniętej przez *kabotek* i *wierzcheń*, brak powtarzalności, tak charakterystycznej w zdobnictwie stroju rozbarskiego. Pojedynczy kwiatowy sporych rozmiarów motyw został wyhaftowany, a nie namalowany, jak to niegdyś czyniły Ślązaczki. *Kabotek* w zmienionej formie – z przedłużonymi rękawami, pozbawionymi jakichkolwiek ozdób (brak bufiastych rękawów oraz koronkowej kryzy przy ich zakończeniu) – nasuwa na myśl wizualną fuzję z mocno zredukowaną objętościowo formą *jakli*. *Wierzcheń* występuje w projektach w formie pozornie zbliżonej do oryginału; w zasadzie został zachowany tradycyjny krój, projektantka zrezygnowała natomiast z charakterystycznych elementów zdobniczych.

Wnioski

Niewątpliwie potrzebujemy oderwania od świata, w którym wszystko jest na sprzedaż. Paradoksalnie jednak również to, co postrzegane jako tradycyjne, rości sobie od dawna prawo do funkcjonowania w przestrzeni rynkowej. Warto się powstrzymać przed jednoznacznie negatywną oceną tego zjawiska, bo być może gdyby nie komercjalizacja elementów stroju ludowego, ten w ogóle odszedłby w zapomnienie czy byłby znany tylko wąskiemu gronu badaczy. Zgadzam się ze

stwierdzeniem, że strój ludowy możemy klasyfikować jako element artystycznej spuścizny minionych pokoleń. Przez lata jednak tradycyjne wzory przerabiano i zastępowano (nie zawsze udanymi) imitacjami czy rekonstrukcjami, co doprowadziło do stłamszenia potencjału związanego z tym strojem. Mam tu głównie na myśli tę jego cechę, która pozwala jego nosicielowi wyrazić pewne idee tożsamościowe. Skłania to do pytań: Czy próby odtworzenia jego elementów nie są kolejnym zamachem na jego istotę? Czy to, co przejawia się w kombinacji obrazów towarzyszących współczesnym projektantom, nie jest jedynie żerowaniem na autentyzmie noszonego dawniej stroju ludowego? W niektórych bowiem przypadkach twórczość funkcjonująca pod szyldem *folk fashion*, wprzęgnięta w mechanizmy rynkowe, jest przejawem świadomego dążenia do profanacji tradycji. Być może jest to odważny wniosek, jednakże podnoszony już w literaturze przedmiotu. Artyści pytani, dlaczego podążają ludowymi śladami, odpowiadają niemal natychmiastowo i zaskakująco zgodnie, że wynika to z ich wewnętrznej potrzeby wyeksponowania wartości, jakie niesie z sobą autentyczna tożsamość kulturowa poszczególnych regionów. Możemy rzecz jasna podać taką interpretację w wątpliwość i, idąc dalej, zapytać, czy nie jest to tylko podążanie za tendencją? Jednakże nawet jeśli to tylko moda, to zdaje się niosąca z sobą szczytne ideały i, wbrew sceptycznym opiniom, zmierzająca w dobrą stronę.

Niezależnie od rzeczywistej motywacji cieszy fakt ponownego odkrycia stroju ludowego. Ważne jest, aby czerpiąc inspirację z ludowości, nie zatrzeć całkowicie konotacji dotyczących funkcjonujących rzeczywiście wartości. Chodzi zatem nie tylko o misternie odtworzony wzór nawiązujący do autentycznych zachowanych elementów, ale też o poszukiwanie głębszej więzi porozumienia nowego ze starym, które to porozumienie dokonuje się na platformie metaforycznego kontaktu. Równocześnie należy pogodzić się z tym, że żadne działania (włączając w to oczywiście działania podejmowane w ramach określonych grup folklorystycznych tudzież rekonstrukcyjnych) nie są w stanie podtrzymać tradycji noszenia stroju ludowego *sensu stricte*, naszym zadaniem natomiast jest opieka nad tą częścią tradycji, która współcześnie może stanowić źródło inspiracji. Na *folk fashion* warto spojrzeć zatem jako na swego rodzaju łamigłówkę, która wprowadza badaczy w zakłopotanie, prowadząc przez labirynt wzorów zespołowych przypadkowo czy według zasad znanych tylko projektantowi. *Folk fashion* jest czymś w rodzaju nieznannej formy tego, co już dobrze znane. Trzeba jedynie czasu, aby utraciło swoją obcość.

Bibliografia

- „Folk Design” Aneta Larysa Knap. NaLudowo.pl. <https://naludowo.pl/folk-motywy/moda-na-ludowo/aneta-larysa-knap-folk-design-moda-na-ludowo-nowy-targ-etno-podhale-jeansy-z-parzenica-kierpce-na-obcasie.html> [data dostępu: 27.01.2019].
- AGA POU. Zaplatani. <https://agapou.com/zaplatani/> [data dostępu: 25.01.2019].

- BARAŃSKI J.: *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*. Kraków 2007.
- BAZIELICH B.: *Kolory Europy. Odzież i stroje ludowe*. Katowice 2008.
- BAZIELICH B.: *Z bliska i z oddali. Stroje ludowe na Śląsku*. Katowice 2017.
- BENJAMIN W.: *Twórca jako wytwórca*. Poznań 1975.
- BRZEZIŃSKA A.W.: *Strój ludowy – od biografii przedmiotu do tożsamości podmiotu*. W: *Stroje ludowe jako fenomen kultury*. Red. A.W. BRZEZIŃSKA, M. TYMOCHOWICZ. Wrocław 2013 (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Zeszyt specjalny), s. 15–24.
- BRZEZIŃSKA A.W., SŁOMSKA-NOWAK J.: *Czy i jak badać strój ludowy?* W: *Etnologiczne i antropologiczne obrazy świata – konteksty i interpretacje*. Red. H. RUSEK, A. PIEŃCZAK. Cieszyn 2011, s. 62–74.
- BURSZTA W.J.: *Od mowy magicznej do szumów popkultury*. Warszawa 2009.
- BURSZTA W.J.: *Świat jako więzienie kultury*. Kraków 2008.
- CHROST D.: *Moda w kolorach Śląska*. Nowiny Zabrzeńskie. nowinyzabrzezanskie.pl/gospodarka/moda-kolorach-slaska-galeria/ [data dostępu: 30.01.2019].
- COMAROFF J.L.: *Etniczność sp. z o.o.* Przeł. W. USAKIEWICZ. Kraków 2011.
- CZERWIŃSKA K.: *Strój jako wyzwanie artystyczne*. W: EADEM: *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*. Katowice 2018, s. 126–132.
- DAGLOVÁ O.: *Dekor symbol. Dekorativná tradícia na Slovensku a európsky kontext*. Bratislava 2001, s. 240–254.
- Etnoinspiracje. Inspiracje kulturą ludową we współczesnym polskim wzornictwie, modzie, architekturze, reklamie...* Red. K. KULIKOWSKA, C. OLBRACHT-PRONDZYŃSKA. Gdańsk 2012.
- FIŠEROVÁ-KVĚCHOVÁ H.: *Lidové umění jako inspirační zdroj v díle Marie Fischerové-Kvěchové*. „*Studia Ethnologica Pragensia*” 2016, číslo 1, s. 41–50.
- Folk Design. <https://facebook.com/folkdesignanetalarysaknap/> [data dostępu: 30.01.2019].
- Folk Design. <https://folkdesign.art-madam.pl/ubrania> [data dostępu: 25.01.2019].
- FREJLICH C.: *Ergonomia i wzornictwo*. W: *O!to design. Spotkanie z polskim designem / A Meeting with Polish Design*. Łódź 2010, s. 48–49.
- INGARDEN R.: *Studia z estetyki*. T. 3. Warszawa 1975.
- KOPYTOFF I.: *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*. W: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*. Wybór i przedm. M. KEMPNY, M. NOWICKA. Warszawa 2003, s. 249–274.
- KORDUBA P.: *Ludowość na sprzedaż*. Warszawa 2013.
- LANGHAMMEROVÁ J.: *České tradice v proměnách času. Kroje – zvyky – umění*. Praha 2017.
- MATHEWS G.: *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*. Przeł. E. KLEKOT. Warszawa 2000.
- PISKORZ-BRANEKOVA E.: *Czy strój noszony w okolicach Hrubieszowa i Tomaszowa Lubelskiego możemy nazwać hrubieszowsko-tomaszowskim? Problem z terminologią*. W: *Stroje ludowe jako fenomen kultury*. Red. A.W. BRZEZIŃSKA, M. TYMOCHOWICZ. Wrocław 2013 (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Zeszyt specjalny), s. 151–160.
- PISKORZ-BRANEKOVA E.: *Polskie stroje ludowe*. Warszawa 2008.
- PISKORZ-BRANEKOVA E.: *Tradycyjne stroje i hafty hrubieszowskie i tomaszowskie*. Zamość 2011.
- ŠOTKOVÁ B.: *Naše lidové kroje, jejich vzory, stříhy a zpracování*. Praha 1952
- SULIMA R.: *Supermarket – przyczynek do retoryki konsumpcji*. W: IDEM: *Antropologia codzienności*. Kraków 2002.
- TATAJ D.: *Od awangardy do innowacji*. W: *W kręgu sztuki przedmiotu*. Red. M. DŁUTEK. Warszawa 2011, s. 38–48.
- Tradycja w nowoczesnym wydaniu*. „*Górnoślązak. Gazeta Związku Górnośląskiego*” 2016, nr 10 (17), s. 2. zg.org.pl/gazeta/gornoslazak-2016-nr-10-17 [data dostępu: 26.01.2019].
- Tradycja wynaleziona*. Red. E. HOBBSAWN, T. RANGER. Przeł. M. GODYŃ, F. GODYŃ. Kraków 2008.

TREBUNIA-STASZEL S.: *Podhalańskie elegantki i miejscowi kreatorzy mody*. W: *Stroje ludowe jako fenomen kultury*. Red. A.W. BRZEZIŃSKA, M. TYMOCHOWICZ. Wrocław 2013 (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Zeszyt specjalny), s. 119–130.

Współczesna problematyka badań nad strojem ludowym. Red. A.W. BRZEZIŃSKA, M. TYMOCHOWICZ, A. PAPROT-WIEŁOPOLSKA. Wrocław 2018 (Atlas Polskich Strojów Ludowych. Zeszyt specjalny).




Ladislav Lenovský

Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií

Filozofická fakulta

Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

 <https://orcid.org/0000-0003-3059-5036>

Cultural Heritage as a Part of Cultural Potential (in the Context of Revitalization of Ethnic Minorities)*

Abstract: Cultural heritage is considered to be a valuable and representative part of the culture derived from the past. Cultural potential is a set of cultural phenomena, elements and complexes used or usable for profit. It consists of five components: heritage; organizations and institutions; events and products; infrastructure; human resources. Cultural mapping is being used for its identification, where the elements of cultural potential are cultural resources. The mapping of cultural potential with an emphasis on cultural heritage is a prerequisite for the success of revitalization of the nearly extinct ethnic group of German woodcutters from the Small-Carpathian region – Huncokars.

Keywords: cultural heritage, cultural potential, revitalization, Huncokars

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturowe, potencjał kulturowy, rewitalizacja,
Huncokári/Holzhacker

The aim of this article is to clarify the position of cultural heritage in the system of cultural potential, as an example of the existing and possible revi-

* The contribution is part of the grant project solution of the project APVV-15-0360: Dimensions of ethnic minority revitalization in the Slovak Republic: Interdisciplinary rescue research of the Huncokar ethnic group, 2016–2020 and the project VEGA 1/0383/18: Dynamics and revitalization of the culture heritage in the contexts of the collective identity transformation 2018–2020.

talization activities of the nearly extinct ethnic group of German woodcutters in the Small Carpathian region – Huncokars. Definition of cultural heritage is determined by the definition of the culture. The broadest anthropological understanding of culture defines cultural heritage as everything that has been transferred through intergenerational transmission within the society. Cultural heritage is not reduced or selected according to axiological, representative or other criteria. We only focus on the historical aspect. Axiological understanding reduces culture only into positive, representative, artistic and other values. It also reduces the cultural heritage to just that part of the culture from the past that meets these axiological criteria.

Axiological understanding prevails in the public sphere, which can be considered natural. However, the identification, classification, analysis, processing and presentation of the cultural heritage is also not rarely reduced in the scientific sphere, which is diminishing the objectivity of research and reducing the real potential of the cultural heritage. Scientific research can, to a large extent, create historical values and cultural phenomena and interpret them as cultural heritage. Cultural value is the expression of man's relation to culture (element, complex, phenomenon), whose extent today depends on the historical memory of society and the assessment of our own past.

The article is the result of field research realized in 2016–2018 in the Huncokars' environment. The information was obtained by means of interviews carried out with Huncokars and their descendants during special happenings, events and festivals, and through non-participatory observations also by studying promotional materials and public sources. The main research objective of the article is the identification, description and classification of the elements of culture pertinent to Huncokars and their descendants through culture mapping method. At first, the most important are the elements creating Huncokars as a community, culture, collective and group identity. Then it is necessary to reveal an integrated and functional system of cultural values. The aim of this article is the first step, that is, identify and classify the most significant elements of the group in such a way as to show the structure and functionality of the culture potential system. Further research has to complete the system and provide answers for questions about revitalization possibilities, surviving of the Huncokars' community, culture and identity.

Huncokars in Slovakia

The cultural diversity of Slovakia (including cultural heritage) is a result of ethnic and religious diversity, to which many colonizations and migrations have contributed. One of the most numerous and in the context of cultural heritage, historical values of Slovakia, the most important ethnic minorities were

German-speaking colonists. They came in several specific migration streams. One of them was Huncokars. These Bavarian and Tirol woodcutters came to the territory of the Small-Carpathians in the middle of the 18th century. Their arrival was related to the forestry development project during Maria Theresa's reign.¹ They came because of the invitation from the forest owners. Individual families lived in the Small-Carpathian mountain valleys isolated from the majority of the peasant population specialized in viticulture. Although the Huncokars lived in scattered settlements, they maintained strong contacts and relationships, which contributed to the intergenerational transmission of their language, consciousness of their origin, identity, and cultural traditions.² In a reduced form, some have survived to these days. Currently, there are only about 15 people (over 80 years old), who have lived in secluded settlements and worked in the woods. The next generation (now approximately 50) was born in scattered settlements in the woods but did not work in the woods. After 1945, nearly half of them were deported to Germany. Their descendants, about 1500, are still identifying themselves with the Huncokar phenomenon. About half of them are interested in working in the community and educating themselves in this area. On the community principle they are making efforts and activities to preserve what has survived and to restore what has ceased.

Culture potential

Cultural potential is the sum of the most extensive cultural values that are used or usable for the profit. For revealing and documenting cultural values (cultural resources) the cultural mapping is being used. The terms cultural values, cultural resources and cultural potential can be understood as synonyms. With an adequate cultural management is the cultural potential transformed into cultural assets. The goal of the cultural mapping, which is the basic precondition for transforming potential into capital, is to identify these resources (identify, determine and describe), classify (divide into categories and classes) and then quantitatively and qualitatively evaluate them. It is the taxonomy of cultural resources.³ Cultural potential consists of: (1) Cultural Heritage, (2) Cultural Organizations and Institutions, (3) Cultural Events and Cultural Products,

¹ M. HORVÁTHOVÁ: *Nemci na Slovensku*. Komárno 2002, s. 28–30.

² K. SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ: *Partnerský a erotický život v špecificky izolovanom horskom prostredí (na príklade spôsobu života nemeckých drevorubačov v Malých Karpatoch)*. In: *Erotika v lidové kultúre*. Ed. P. ČÍHAL. Uherské Hradiště 2017, pp. 67–78.

³ M. DUBSKÁ, B. MICHALÍK: *Klasifikácia a evalvácia kultúrneho dedičstva ako predpoklad jeho využitia: Mapovanie a využiteľnosť kultúrnych hodnôt a aktivít*. In: "Národná osveta: mesačník pre rozvoj miestnej kultúry a záujmovej tvorivosti" 2012, Vol. 22, No. 11–12, pp. 33–36.

(4) Cultural Infrastructure, (5) Human Resources (Individual Profession and Cultural / Creative Sector).⁴

Each of these categories has its own evaluation criteria resulting from the different essence of the category. Mapping and evaluation requires gathering specific information about each element. The period of status assessment is present. Every historical period left both the tangible and intangible cultural traces. In the system of mapping, identification and documentation of cultural resources, the material (tangible) elements are more often reflected. However, there are also a number of more complexly measurable non-material aspects (e.g., Genius loci, collective values, identity and attitudes, human resources, symbols, signs, living standards, local ties, or neighbourhood). Their presence is often much more important than the existence of material elements. Community identity mapping, identification and detection are a much more sophisticated system.

Cultural mapping and evaluation create an image of cultural potential in the surveyed community. Selectively, it covers a wide range of cultural fields (such as education, museums, galleries and theatre activities, audio-visual activities, protection of the memorial fund, etc.) and other areas of culture (communal politics and economy, strategic presentation of localities and regions, social life, recreation, tourism, etc.). They create an inspirational and knowledge base, but they also limit the realization framework, in which it is necessary to move within the creative activity.⁵

(1) *Cultural heritage* is a significant component of cultural potential. Identification according to the generic classification (Decree of the National Council of the Slovak Republic about the Protection of Cultural Heritage, Act No. 91/2001) enables all its elements to be identified, characterized and classified within the examined space.⁶

The most prominent parts of the intangible cultural heritage of the Huncokars include their language of the Bavarian-Austrian origin. It was the most significant ethno-differencing and ethno-integration tool. At the same time, it caused some speech barrier between people living in the villages and Huncokars from the mountains. It contributed to endogamy, which, along with a specific way of life (especially in the area of the source of livelihood acquiring), preserved the Huncokar culture and slowed down the assimilation with the surrounding

⁴ L. LENOVSKÝ, J. ČUKAN, M. DUBSKÁ, B. MICHALÍK: *Hodnotiaci model kultúrneho potenciálu*. Nitra 2014, p. 14

⁵ For example, Luther in the context of the area of intangible cultural heritage refers to legislation and key documents, pointing to problems with the application of UNESCO standards at national level.

D. LUTHER: *Nehmotné kultúrne dedičstvo (identifikácia a ochrana)*. In: *Revitalization of Traditional Culture and Local Identity*. Krakow 2013, pp. 9–22.

⁶ In mapping and evaluating the cultural heritage, it is necessary to find out for each element: STATE OF HANDLING / FUNCTIONALITY, AVAILABILITY / ACCESS, METHOD OF ACCESS, USE, USERS / ADDRESSERS, MEANING / DOSAGE.

majority.⁷ Nowadays, descendants of the Huncokars are interested in learning the dialect of their ancestors. Knowledge of the language is the revitalizing pillar of their minority identity.⁸ The Huncokars dialect at the native level is spoken today by only three people. All of them are members of the generation over 80 years of age.⁹ The preparatory courses – language workshops are attended by an approximately 50-member, age-diverse group. To the intangible values of Huncokar descendants include, for example, folk narratives, especially life stories, interpersonal relationships, family and kinship stories that are still preserved in collective memory and partly recorded in writing or audio recordings.

An example of a tangible cultural heritage that has potential for use in tourism in the region is the Huncokars School in Piesok. It is a one-storey building that partly represents the history of the entire minority. The school was opened in 1890 and was visited by children of the Huncokars from Piesok and also from distant woodcutters' settlements. The official language of teaching was Hungarian, but according to the list of teachers who taught there, it is likely that even Slovak language was used. At the time of the Slovak state it was taught in German (hence the name German school). After 1945, all German schools in the state were abolished.

In the building, there was a gamekeeper's house on the ground floor, until recently used as a grocery store. Currently, the building is uninhabited and in poor technical condition. While restoring its original importance is problematic, its use for educational (school in nature), cultural (Huncokars Museum), or recreational purposes (refreshments) is still real. In November 2015, the town of Modra ensured cleaning of the school land and planting of fruit trees (amounting to €5,560, of which €4,000 was the contribution the Slovenská Sporiteľňa Foundation). With this the first town's orchard was established (as a specific category of cultural heritage – cultural landscape) with great potential for use for cultural events. However, a much higher amount is needed for the overall renovation of the school building. The Association of Huncokars Descendants organizes a public collection for this purpose.¹⁰

The most important sacral monument of the Small-Carpathian Huncokars, which is still preserved as a material cultural heritage with a distinct landscaping function, is the cemetery. Located in the middle of a forest in the town Modra-Piesok recreation area, it has a trapezoidal shape with a surface of 946 m². In

⁷ O. Pöss: *Karpatskí Nemci*. Bratislava 2002, pp. 45–50.

⁸ *O Huncokároch*. Online at http://projekthuncokari.sk/?page_id=12.

⁹ The issue of huncocary strikes closer D. FEDIČ: *Analysis of Huncokars' Dialect*. In: "Ethnologia Actualis: the Journal of Ethnographical Research" 2014, Vol. 14, No. 2, pp. 109–119; M. HORNÁČEK BANÁŠOVÁ, S. DUJKOVÁ, D. FEDIČ: *Tvorba učebnice pre špeciálnu cieľovú skupinu Huncokárov. Designing a textbook for the special target group of Huncokars*. In: *Schola nova, quo vadis?: sborník recenzovaných príspevků 2. ročníku mezinárodní vědecké konference*. Eds. K. BERKOVÁ, L. PASIAR. Praha 2017, pp. 52–57.

¹⁰ J. GRAUSS: *Huncokárska škola na piesku*. 2016. Online at <https://www.ludialesov.sk/skola/>.

2005, new wooden fence was built thanks to the initiative of the town Modra, and in 2014 the Huncokars descended restored 21 wooden crosses, following the pattern of the last two preserved original crosses.¹¹ In Slovakia, nowhere else a Huncokary cemetery was preserved in such a form and size. Examples of other material values of Huncokars are private archives of their descendants, consisting of family chronicles, photographs and family trees. Gradually, they are digitized and presented and made accessible through specific events and electronic media.

(2) *Cultural organizations and institutions* are different entities that document, preserve, reproduce, make available and mediate cultural values. Institutions are entities with a higher degree of formality, with clearly defined roles, competencies, long-standing activities and a significant share of professional staff. Organizations represent less formally organized groups of people and resources that share common interests and goals.¹²

The Huncokars did not live compactly in the Small-Carpathian area as an enclave, though they colonized several localities of the Small-Carpathian region – Sv. Jur, Limbach, Pezinok, Modra (part of Piesok), Píla, Častá, Doľany, Smolenice, Sološnica, Rohožník, Pernek. Like Huncokars in the past, their descendants are still being distinguished by these locations (ones from Červený Kameň, Smolenice, Pezinok, Záhorie, Huncokars from Modra-Piesok and others).¹³ Therefore, they set up several associations with the same goal of preserving the special culture of their ancestors, passing it on to the next generations and informing the public about it.

Civic Association (CA) Grausova lúka (Graus's Meadow) was established on April 15, 2007, in order to restore the historical region of Modra – Piesok at Grausova Lúka. The Association was organized as a voluntary and non-political organization with an amateur management system. Its members created the website www.grausovaluka.sk to promote its activity. CA members have sought to restore the historical significance of this site as a potential for tourism development in the region. They focused on supporting the traditional homestead sectors of Huncokars and recultivation of the area Modra – Piesok.¹⁴ A number of projects were completed. In 2011 they received support from the SPP Foundation within its program Heritage of regions, to restore the Huncokar culture. They invested in promotional materials and built information panels to restore the awareness of visitors about Huncokar sites. In 2012, the members of the associ-

¹¹ *Huncokársky cintorín na Piesku*. 2016. Online at <https://www.ludialesov.sk/cintorin/>.

¹² In the mapping and evaluation of cultural organizations and institutions, it is necessary to find out: GENERAL INFORMATION, MEMBERSHIP, MATERIAL, ADMINISTRATIVE AND FINANCIAL RECORDS, ADDRESSES / CONSUMERS, SCOPE AND ACTIVITIES.

¹³ K. SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ: *Malokarpatskí Huncokári ako unikátna súčasť európskeho a slovenského kultúrneho dedičstva*. In: *Kultúrne dedičstvo a identita: medzinárodná vedecká konferencia 25–26 máj 2016*. Ed. Z. KRIŠKOVÁ. Banská Bystrica 2016, pp. 28–37.

¹⁴ *Dedičstvo regiónov*. 2012. Online at <http://www.grausovaluka.sk/index.php?id=dedicstvo-regionov>.

ation self-repaired the road to the cottage area of Grausova Lúka. CA is currently not active, but its members are still active as a community at Grausova Lúka.

Civic Association Huncokári na Piesku was founded on January 24, 2014. The founding members were the descendants of local Huncokars who lived here since the 18th century. The main objective of the association is to preserve the cultural heritage of Huncokars. It is a cemetery, a school and a chapel where the association actively participates on their protection. Other activities include the organization of cultural and social events with an emphasis on Huncokars historical and cultural traditions. The CA seeks to establish contacts with Huncokar families from other areas and to cooperate with institutions with a similar focus. After its request, the town Modra on April 17, 2014, entrusted this association with the custody of the Huncokar cemetery at Piesok. This historical monument is being maintained thanks to the voluntary work of the descendants of Huncokars and sympathizers of the CA. In the future, association wants to participate in the planned reconstruction of the school and the natural swimming pool.¹⁵

Civic Association Potomkovia Huncokárov (Huncokars' descendants) was founded on December 23, 2015, as an initiative to preserve the forest cemetery in Modra – Piesok, which was successful. Currently, CA extends its activities to preserve the entire cultural heritage of Huncokars in the Small-Carpathian region. It focuses primarily on the restoration and use of the building of Huncokar school. From the initiative of the descendants of several Huncokar families and sponsors (especially Poštová banka and Gemeinnutzige Hermann-Niermann-Stiftung) during the period 2016–2018, a permanent exhibition devoted to the life of Huncokars was created at the castle Červený Kameň. Exhibition includes archive photographs, working equipment and traditional clothing of this ethnical minority.¹⁶

(3) *Cultural events and cultural products* are both formal and informal events, both regular and irregular, in which cultural values are protected, developed, made available, presented and used in the widest possible sense. These are, in particular, celebrations, anniversaries, competitions, exhibitions, shows, feasts or festivals. Events need to be seen as an essential part of cultural resources as they have the ability to attract public attention and can achieve economic profit. Their documentation is rather complicated, as some of the major events often consists of a few minor ones, which need to be identified as separate units. The segment of cultural products consists of thematic routes, accompanied by cultural-sightseeing circuits or a system of quality of local products.¹⁷

¹⁵ *Huncokári na Piesku*. 2016. Online at <http://piesok.huncokari.sk/>.

¹⁶ *Otvorenie stálej múzejnej expozície*. 2016. Online at <http://zahoraci.huncokari.sk/otvorenie-stalej-expozicie/>.

¹⁷ In the mapping and evaluating, all activities and products need to be identified: GENERAL CHARACTERISTICS, PROCEDURE, MATERIAL, FINANCIAL, ADMINISTRATIVE CONDITIONS, ACTORS / PARTICIPANTS, VISITORS / RECIPIENTS.

The most important Huncokar cultural events are the Winter Huncokar Festival and the Summer Huncokar Festival, which have the character of feasts. They started to be organized by Civic Association Huncokári na Piesku in cooperation with the city of Modra and Guest-house Huncokar in 2005. Winter Huncokar celebrations take place annually on the nameday of St. Vincent in January. Traditional gastronomy is offered in Guesthouse Huncokar within three days. In 2018, UCM workers in Trnava expanded the event to a workshop about the patron of Huncokars – St. Vincent and the feasts in the past, the Huncokar language and the presentation of photos from private archives.¹⁸ Summer Huncokar celebrations take place during the name-day of St. Mary Magdalene in August. Part of the feast is always the Holy Mass in front of the chapel of St. Mary Magdalene, which is devoted to the dead woodcutters and their descendants. Event attendance is increasing every year. Traditional gastronomy, cultural program and an exhibition of photos at the Guesthouse Huncokar are part of the festivities.¹⁹ An important contribution to the presentation of the Huncokar culture and awareness of their historical presence in the region was the theatrical performance “Our Huncokars,” which was studied and performed by members of the folklore and singing ensemble Obstrléze from town Pezinok as part of the Winter Huncokar Festival in 2017 and later in Pezinok.²⁰ The show captures the destiny of the Huncokar family during the inter-war period, their folklore, traditions, working life in a distant community, and its extinction after the Second World War.

Professional activities focused on collecting, documenting, preserving, interpreting and promoting the cultural heritage of Huncokars are being developed by the Municipal Museum of Pezinok. In 2013, the museum established an exhibition about the culture of the “mountain people” which contained the documented memories of the oldest personal observers.²¹

In the years 2010–2013, Civic Association Grausova Lúka organized an annual sports meeting of the population of Grausova Lúka called Fox Cup. During the meeting, various sports games for the youth and the elderly were held, complemented by the tasting of the traditional food and accompanied by live music.

The minority identity of the current descendants of Huncokars is largely constructed on the basis of origin and family. Family and kinship relationships and bonds are the most important motive and line for the Huncokars cohabitation. In particular, family gatherings within individual Huncokar families are used to establish and consolidate them. For example, the Weber and Gschill descendants met eight times during the last 33 years (in 1979 in Sloňnické mountains in

¹⁸ *Huncokárske hody*. 2018. Online at <http://projekthuncokari.sk/?p=100>.

¹⁹ *Potomkovia Huncokárov hodovali na Piesku*. 2017. Online at <http://zahoraci.huncokari.sk/potomkovia-huncokarov-hodovali-na-piesku/>.

²⁰ M. ONDRISOVÁ: *Divadelné predstavenie Naši Huncokári a Huncokárske hody*. 2016. Online at <https://www.modra.sk/divadelne-predstavenie-nasi-huncokari-a-huncokarske-hody/a-1427>.

²¹ *Výstavy. Ludia lesov*. 2018. Online at <http://www.mestskemuzeumpk.sk/vystavy/>.

Rinlein – Žliabky, in 1984 at Šenkárka in mountains above the town of Limbach, in 1999 at Píla below Červený Kameň, in 2002 in Sološnica next to grave of Juraj and Paula Gschill and at hunting lodge in Malacky, in 2003 a meeting in Stará Bohatá, in 2007 in Malacky at Včelnica in Bažantnica, in 2010 in Malacky at Včelnica in Bažantnica, and in 2013 in Malacky at Včelnica in Bažantnica.²²

(4) *Cultural infrastructure* consists of (a) cultural spaces and facilities; (b) organizational and informational background and other conditions and assumptions. Category (a) are places of business, premises and facilities, enabling the preparation, implementation and presentation of cultural activities. The quality, scope, level, equipment, ownership and status of these facilities can significantly affect (stimulate and restrict) cultural events and influence with that the passive and active participation of the population in the development of the culture. Category (b) are tools, mechanisms and elements that enhance the availability of the culture in the broadest sense.²³ During the mapping of cultural potential, for example, two different halls of cultural houses are recorded as the same unit, but when assessing their quality, it is necessary to analyse the current building-technical condition, technical background, safety, representativeness of the space, availability, capacity or ownership and operational relations. Each space can be unique in character and suitable for different types of activities.²⁴

The Guesthouse Huncokar and its adjoining premises is the place that is used mostly for Huncokar events. Except providing the accommodation and catering facilities, it also offers a TV and community lounge, a summer terrace, a fireplace and a garden. Religious and memorial events are also held in the chapel of St. Mary Magdalene and at the cemetery. The German school has a great potential. The advantage is good accessibility of these sites and the natural environment. Beside this also the connection to the main traffic infrastructure. Other originally populated Huncokar localities with potential are Vyvieráčka, Rybníček, Juriška, Piesok – Huncokar's school, Piesok – chapel of Mary Magdalene, Piesok – Huncokar's cemetery, Pekná lúčka, Papiernička, Findlova lúka, Gabčova lúka.²⁵

An important part of the organizational and informational background and other conditions and assumptions in the context of Huncokars' cultural potential are the web portals: <http://projekthuncokari.sk> (FF UCM in Trnava within

²² M. AMBRUŠ: *I. stretnutie v Sološnici dňa 15. septembra 1979*. (2018) Online at <http://zahoraci.huncokari.sk/1-stretnutie-v-s-o-l-o-s-n-i-c-i-dna-15-septembra-1979/>.

²³ R. ZIMA, B. PAVLÍKOVÁ: *Marketingová komunikácia kultúrnych pamiatok v Banskej Štiavnici*. In: *Cestovný ruch v regionálnom rozvoji: zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou*. Nitra 2013, pp. 147–159.

²⁴ In the mapping and evaluating of cultural infrastructures and other conditions need to be identified: GENERAL CHARACTERISTICS, PROCEDURE, MATERIAL, FINANCIAL, ADMINISTRATIVE CONDITIONS, OWNER / PROPERTY MANAGEMENT, AVAILABILITY / ACCESS, STATUS OF USE, CONDITIONS OF USE, RECIPIENTS / USERS / CONSUMERS.

²⁵ V. SCHWANDTNER: *Články pre kategóriu "Huncokárske lokality"*. 2018. Online at <http://www.huncokari.sk/rubrika/huncokarske-lokality/>.

the project APVV-15-0360: Dimensions of revitalization of the ethnic minority in Slovakia: Interdisciplinary Rescue research on the disappearing ethnic group Huncokars), <http://www.huncokari.sk> (portal of Vladimír Schwandtner), <http://zahoraci.huncokari.sk> (the portal of Dušan Dobrovodský), <http://www.graus-ovaluka.sk> meadow), <https://www.ludialesov.sk> (The Portal of the CA Potomkovia Huncokárov). They serve as a platform for collecting, presenting, and researching the cultural content of the Huncokars' phenomenon.

(5) *Human resources* (the individual professions and the cultural/creative sector) is a specific category of individuals who work professionally (in particular as freelancers) or on an amateur basis in the cultural sector. In addition to, in the Slovak environment the most widespread, traditional manufacturers, craftsmen and artists are those all other creative and cultural activities and jobs – individual creators and workers whose work is focused on the creation, dissemination, development and protection of cultural values. This category also includes culturally active people, natives, enthusiasts, collectors. They can be authors who are recognized and unrecognized, active and passive, socially appreciated, or not even registered. If within the location only the local traditions are present, without active carriers, then this reduces the real potential of its use.²⁶ Neither a lumberjack, nor a forester, is any more active in the Huncokars' descendants community. The last forester-Holz hacker Vincent Juriš died in 2012. However, with Huncokars' descendent communities, we identify individuals, as well as entire families who are either passively or actively involved in maintaining the cultural heritage, participate in events, meet, search and collect materials, artefacts, etc. Within them, there are some key personalities on whom the continuity of tradition and the revitalization of culture is dependent, such as prof. Beranek, Fleischhacker, Šikula, O. and L. Weber, Ing. Markus, Schwandtner, Bertová born Hirnerová, Dr. Tačovský, Ing. Graus, Kantek, Reisinger, Dobrovodský, Krško, as well as scientists from Slovak Academy of Sciences in Bratislava, Dr. Habáňová, Dr. Panczová, Dr. Kowalská, Dr. Gašparíková and Dr. Švecová from Charles University Prague.²⁷

Conclusion

Among the various components of cultural potential, there are often intense, pulsing and conditional links and connections that create a cultural network.

²⁶ In the mapping and evaluating of human resources need to be identified: GENERAL CHARACTERISTICS, REALIZATION OF ACTIVITY, ACTIVITY CONDITIONS, USE OF PRODUCTS AND SERVICES, CONTINUERS / ACTIVITY CONTINUATION.

²⁷ K. SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ: *Possibilities of Cultural and Linguistic Revitalization of a Specific German Ethnic Group in Slovakia*. In: *International Conference Language, Literature and Culture in Education 2016: Book of Abstracts*. Nitra 2016, p. 79.

These linkages can exist naturally, but they can also be created. The more sophisticated and more elaborate the relationships, the larger space opens for the use of its potential. Intensive relationships between the various components support the creation of one of the most modern tools of cultural development – cultural clusters and networks.

The output of the mapping is the creation of a knowledge / information base (database). In practice, access to data on a unified communications portal, open source use, GPS, creating web maps, applications, and so on has proven successful. The creation of spatial cultural mapping also makes it possible to recognize how the individual resources are located, where they are clustered and where the so-called cultural gaps are.

Cultural mapping is a basic tool for cultural policy and effective municipal cultural planning. It helps to create and strengthen the knowledge society, but especially the future society of the creative age and creative economy. The mapping of cultural potential directly and indirectly increases (physical, emotional and intellectual) accessibility of the culture and access to cultural content, not only in the sense of receiving this information, but also to create and participate in the creation of cultural content. It stimulates the revitalization of cultural life at local and regional level, promotes civic engagement, community development and strengthens local identity.²⁸ At the same time, it is an instrument of socio-economic development, for example in creating an offer for cultural tourism and a tool of real (not only formal) preservation of cultural specifics.²⁹ Its outcomes are usable in a variety of forms and for a variety of interest groups, such as local communities, local authorities, visitors or the business sector, also in related areas such as land use, land use planning, community revitalization, community development or tourism, which is also an obvious example of the extinct, however in its own way, still-living Small-Carpathian German woodcutters – the Huncokars.

Bibliography

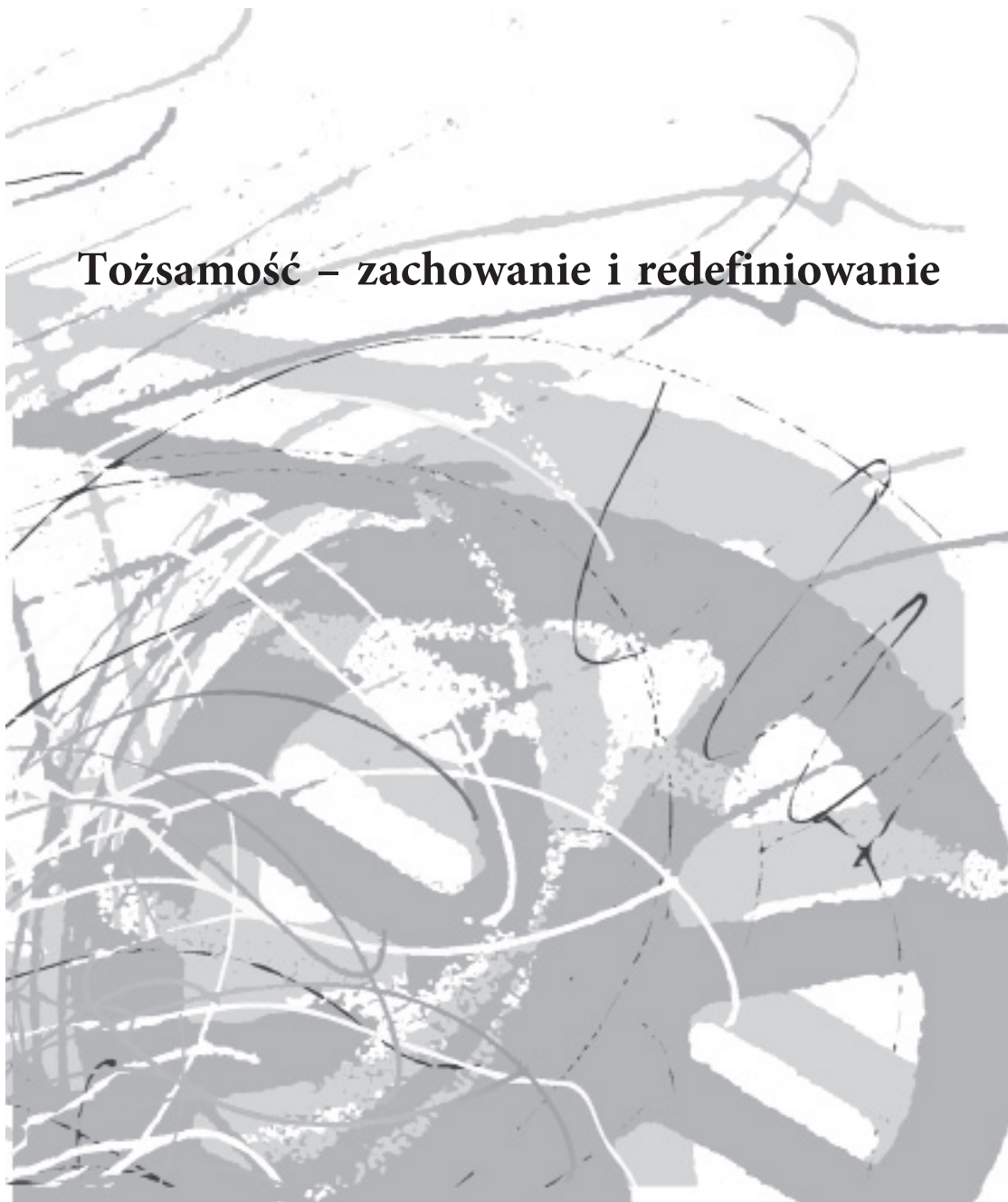
- AMBRUŠ M.: *1. stretnutie v Sološnici dňa 15. septembra 1979*. (2018) Online at <http://zahoraci.huncokari.sk/1-stretnutie-v-s-o-l-o-s-n-i-c-i-dna-15-septembra-1979/>.
- Dedičstvo regiónov*. 2012. Online at <http://www.grausovaluka.sk/index.php?id=dedicstvo-regionov>.
- DUBSKÁ M., MICHALÍK B.: *Klasifikácia a evalvácia kultúrneho dedičstva ako predpoklad jeho využitia: Mapovanie a využiteľnosť kultúrnych hodnôt a aktivít*. In: "Národná osveta : mesačník pre rozvoj miestnej kultúry a záujmovej tvorivosti" 2012, roč. 22, č. 11–12, pp. 33–36.

²⁸ M. KURPAŠ: *Kontexty využívania kultúrneho dedičstva v rurálnom prostredí*. In: *Cestovný ruch v regionálnom rozvoji: zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou*. Nitra 2013, pp. 65–77.

²⁹ M. DUBSKÁ, M. KURPAŠ, M. ŽABENSKÝ: *Význam strategických a koncepčných dokumentov v rozvoji cestovného ruchu*. In: *Cestovný ruch v regionálnom rozvoji: zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou*. Nitra 2013, pp. 27–40.

- DUBSKÁ M., KURPAŠ M., ŽABENSKÝ M.: *Význam strategických a koncepčných dokumentov v rozvoji cestovného ruchu*. In: *Cestovný ruch v regionálnom rozvoji : zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou*. Nitra 2013, pp. 27–40.
- FEDIČ D.: *Analysis of Huncokars' Dialect*. In: "Ethnologia Actualis: the Journal of Ethnographical Research" 2014, Vol. 14, No. 2, pp. 109–119.
- GRAUSS J.: *Huncokárska škola na piesku*. 2016. Online at <https://www.ludialesov.sk/skola/>.
- HORNÁČEK BANÁŠOVÁ M., DUJKOVÁ S., FEDIČ D.: *Tvorba učebnice pre špeciálnu cieľovú skupinu Huncokárov = Designing a textbook for the special target group of Huncokars*. In: *Schola nova, quo vadis?: zborník recenzovaných príspevků 2. ročníku mezinárodní vědecké konference*. Eds. K. BERKOVÁ, L. PASIAR. Praha 2017, pp. 52–57.
- HORVÁTHOVÁ M.: *Nemci na Slovensku*. Komárno 2002, pp. 28–30.
- Huncokári na Piesku*. 2016. Online at <http://piesok.huncokari.sk/>.
- Huncokárske hody*. 2018. Online at <http://projekthuncokari.sk/?p=100>.
- Huncokársky cintorín na Piesku*. 2016. Online at <https://www.ludialesov.sk/cintorin/>.
- KURPAŠ M.: *Kontexty využívania kultúrneho dedičstva v rurálnom prostredí*. In: *Cestovný ruch v regionálnom rozvoji : zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou*. Nitra 2013, pp. 65–77.
- LENOVSKÝ L., ČUKAN J., DUBSKÁ M., MICHALÍK B.: *Hodnotiaci model kultúrneho potenciálu*. Nitra 2014.
- LUTHER D.: *Nehmotné kultúrne dedičstvo (identifikácia a ochrana)*. In: *Revitalizácia tradičnej kultúry a lokálna identita. Revitalisation of Traditional Culture and Local Identity*. Krakow 2013, pp. 9–22.
- O Huncokároch*. Online at http://projekthuncokari.sk/?page_id=12.
- ONDRISOVÁ M.: *Divadelné predstavenie Naši Huncokári a Huncokárske hody*. 2016. Online at <https://www.modra.sk/divadelne-predstavenie-nasi-huncokari-a-huncokarske-hody/a-1427>.
- Otvorenie stálej múzejnej expozície*. 2016. Online at <http://zahoraci.huncokari.sk/otvorenie-stalej-expozicie/>.
- Pöss, O.: *Karpatskí Nemci*. Bratislava 2002, pp. 45–50.
- Potomkovia Huncokárov hodovali na Piesku*. 2017. Online at <http://zahoraci.huncokari.sk/potomkovia-huncokarov-hodovali-na-piesku/>.
- SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ K.: *Malokarpatskí Huncokári ako unikátna súčasť európskeho a slovenského kultúrneho dedičstva*. In: *Kultúrne dedičstvo a identita: medzinárodná vedecká konferencia 25–26 máj 2016*. Ed. Z. KRIŠKOVÁ. Banská Bystrica 2016, pp. 28–37.
- SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ K.: *Partnerský a erotický život v špecificky izolovanom horskom prostredí (na príklade spôsobu života nemeckých drevorubačov v Malých Karpatoch)*. In: *Erotika v lidové kultúre*. Ed. P. ČÍHAL. Uherské Hradiště 2017, pp. 67–78.
- SLOBODOVÁ NOVÁKOVÁ K.: *Possibilities of Cultural and Linguistic Revitalization of a Specific German Ethnic Group in Slovakia*. In: *International Conference Language, Literature and Culture in Education 2016: Book of Abstracts*. Nitra 2016, p. 79.
- SCHWANDTNER V.: *Články pre kategóriu. "Huncokárske lokality"*. 2018. Online at <http://www.huncokari.sk/rubrika/huncokarske-lokality/>.
- Výstavy. Ľudia lesov*. 2018. Online at <http://www.mestskemuzeumpk.sk/vystavy/>.
- ZIMA R., PAVLÍKOVÁ B.: *Marketingová komunikácia kultúrnych pamiatok v Banskej Štiavnici*. In: *Cestovný ruch v regionálnom rozvoji: zborník z konferencie s medzinárodnou účasťou*. Nitra 2013, pp. 147–159.

Tożsamość – zachowanie i redefiniowanie





Mirosława Pindór

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-1696-7019>

Wybory repertuarowe Sceny Polskiej Těšínského divadla w Czeskim Cieszynie na rzecz zachowania tożsamości narodowej i regionalnej polskiej mniejszości narodowej na Zaolziu*

Choices Regarding Repertoire Made by Scena Polska Těšínského divadla w Czeskim Cieszynie [The Polish Stage of Těšín Theatre in Český Těšín] in Order to Maintain National and Regional Identity of the Polish Minority in Zaolzie

Abstract: The article quotes, as a context for the problematics defined in the title, demographic data indicating systematic decrease of Polish population in Zaolzie. The publication referred to, *Wizja 2035. Strategia rozwoju polskości na Zaolziu* [Vision 2035: Strategies for the Development of Polishness in Zaolzie] (2015), suggests that national and regional awareness are two fundamental values of collective identity which consolidate the community in question. According to the mentioned study, amongst the major positive factors that have to be accounted for while considering the future of the Polish national identity, Scena Polska Těšínského divadla w Czeskim Cieszynie is prominent. The repertoire choices presented in the article were made as early as in 1951 by the said professional theatre company run by Polish autochthons in Těšín Silesia, and those choice ought to be perceived as both the carriers

* Źródło finansowania badań przedstawionych w artykule: badania statutowe Zakładu Edukacji Kulturalnej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (2017–2019) „Edukacja kulturalna, upowszechnianie kultury i animacja społeczno-kulturalna w środowiskach lokalnych”.

of Polishness and an important indicator of regional identity. They prove unambiguously that the only Polish-language professional theatre operating outside Poland may be considered a benchmark of rejuvenating and embedding the national and regional awareness of the Polish minority in Zaolzie.

Keywords: Zaolzie, Scena Polska [The Polish Stage], repertoire, national identity, regional identity

Słowa kluczowe: Zaolzie, Scena Polska, repertuar, tożsamość narodowa, tożsamość regionalna

1

Od 28 lipca 1920 roku¹ w czeskiej części Śląska Cieszyńskiego, położonej – jeśli patrzeć z perspektywy Polski – za Olzą, utrzymuje się zasadniczy podział na polską i czeską grupę etniczną, z czego na przestrzeni dziejów wynikały napięcia, także wewnątrz polskiej grupy narodowościowej² i brały swój początek bolesne problemy tożsamościowe. Trudności z autoidentyfikacją w wielokulturowym regionie, z „samookreśleniem własnej pozycji we współrzędnych »swój – obcy«”³ nasilają się wśród Zaolzian z każdą kolejną dekadą. Przeprowadzone w latach 1910–2011 spisy powszechne dowodzą systematycznego zmniejszania się liczebności społeczności polskiej na Zaolziu. Proces ów wzmógł się po 1989 roku.

Według austriackiego spisu z 1910 roku narodowość polską na Śląsku za Olzą podało 123 923 mieszkańców, tj. 69,2% ogółu tamtejszej ludności. W 1921 roku zadeklarowało takową znacznie mniej, gdyż 68 044 osób, co stanowiło wówczas 38,4% mieszkańców Zaolzia. W 1991 roku Polacy określiło się 43 470 osób, co stanowiło 11,8% objętych spisem powszechnym. W 2011 roku narodowość polską wskazało 26 551 osób, co dawało 7,8% ludności osiadłej na Śląsku Zaolziańskim, podwójną narodowość, czeską i polską, zaznaczyło 2151 osób⁴ (deklarowanie więcej aniżeli jednej narodowości dopuszczał już spis z roku 2001⁵). Zatem – jak

¹ W tym dniu mocą decyzji Rady Ambasadorów nastąpił podział historycznego Śląska Cieszyńskiego między Rzeczpospolitą Polską a Republikę Czechosłowacką. Za podstawę podziału Rada przyjęła linię rzeki Olzy.

² Zob. J. SZCZEPAŃSKI: *Wola trwania. O Śląsku Cieszyńskim, Zaolziu i problemach pogranicza*. „Śląsk” 1996, nr 7, s. 18.

³ T. SIWEK: *Specyfika tożsamości etnicznej na Zaolziu*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1997, t. 1: *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*, red. I. BUKOWSKA-FLOREŃSKA, s. 11.

⁴ Zob. *Wizja 2035. Strategia rozwoju polskość na Zaolziu*. Oprac. A. BIZOŃ et al. Czeski Cieszyn 2015, s. 5–6; zob. także: S. ZAHRADNIK: *Struktura narodowościowa Zaolzia na podstawie spisów ludności 1880–1991*. Trzyniec 1991.

⁵ Analizując spis ludności z 2001 roku, należy uwzględnić to, że w wypadku pytania o narodowość jedną z odpowiedzi możliwych do zaznaczenia było „narodowość nieokreślona”. Kategorię tę wybrało 6013 mieszkańców Zaolzia (1,8% ogółu ludności regionu). Na temat motywów odrzucenia

zauważał już w roku 1997 Tadeusz Siwek – „Zaolzie przekształciło się z terenu etnicznie przeważnie polskiego w teren w większości czeski”⁶. Przyczyny takiego stanu rzeczy są przede wszystkim dwie: asymilacja, przejawiająca się zwłaszcza w rodzinach mieszanych narodowościowo⁷, oraz migracje. A wszak „w interesie Zaolzian jest – jak stwierdzał rok wcześniej Jan Szczepański – utrzymanie grupy zwartej, spójnej, solidarnej i zapewniającej bezpieczeństwo”⁸.

Nie napawało optymizmem wobec perspektyw polskości na Zaolziu przeprowadzone w 2005 roku badanie dotyczące tożsamości zaolziańskiej młodzieży. Wśród dziewięćdziesięciu uczniów (zgodnie z obowiązującą nomenklaturą studentów) Gimnazjum z Polskim Językiem Nauczania w Czeskim Cieszynie (zaolziańskim odpowiedniku liceum ogólnokształcącego): „[...] jako Polacy zadeklarowało się zaledwie 50% uczniów. Jednoznacznie określić swojej narodowości nie potrafiło 31% zapytanych, 14,4% zdefiniowało się jako »Polak i Czech«, a nieliczni nazwali się mianem »Polaków z Zaolzia« bądź »Ślązaków«. Dodatkowo większa grupa respondentów wskazała jako swoją ojczyznę Czechy (29%) niż Polskę (20%)”⁹. Przy czym, zgodnie z nazewnictwem placówki, edukacja jest w niej prowadzona w języku polskim, w języku polskim można zdawać maturę, a sama szkoła postrzegana jest jako „kuźnia polskich elit intelektualnych na Zaolziu i miejsce, wokół którego koncentruje się znaczna część polskich inicjatyw kulturalnych i naukowych”¹⁰. Trzeba przypomnieć, że w środowiskach wielokulturowych to właśnie język stanowi obiektywny wyznacznik narodowości¹¹, na nim wspiera się spójność grupy etnicznej¹². Jest on wręcz – jak stwierdzają Irena Bogoczová i Małgorzata Bortliczek – „wizytówką jednostki”. „Informuje pozostałych, że jest ona u siebie (jest stąd, czyli *stela*)”¹³. Na Zaolziu funkcję tę

deklarowania narodowości zob. T. SIWEK: *Bez narodowości – nowe zjawisko w Republice Czeskiej i na Zaolziu*. W: *Materiały z konferencji pt. „Zaolzie. Genius loci, genius populi”, zorganizowanej w dn. 1–2 sierpnia 2014 w Czeskim Cieszynie i Jabłonkowie*. Instytut Politologii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. <http://politologia.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/Tadeusz-Siwek.pdf> [data dostępu: 5.09.2018]. Dodać należy, że w spisach ludności z lat 1991–2001 dopuszczono podanie tożsamości śląskiej i część polskich autochtonów wskazała tę opcję tożsamościową.

⁶ T. SIWEK: *Specyfika tożsamości etnicznej na Zaolziu...*, s. 13.

⁷ Zob. H. RUSEK: *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja*. Katowice 1997.

⁸ J. SZCZEPAŃSKI: *Wola trwania...*, s. 18.

⁹ Zob. *Szkolnictwo w języku polskim. Zaolzie Teraz*. <https://zaolzieteraz.kc-cieszyn.pl/zaolzie/szkolnictwo-w-jezyku-polskim> [data dostępu: 17.09.2018].

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Na rolę języka jako wciąż głównego wyznacznika autoidentyfikacji na czeskim Śląsku Cieszyńskim zwraca uwagę Katarzyna Marcol. Zob. K. MARCOL: *Współczesne autoidentyfikacje mieszkańców Zaolzia*. „*Studia Etnologiczne i Antropologiczne*” 2015, t. 15, red. G. ODOJ, M. SZALBOT, s. 240–249.

¹² J. SZCZEPAŃSKI: *Wola trwania...*, s. 18.

¹³ I. BOGOCZOVÁ, M. BORTLICZEK: *Jazyk příhraničního mikrosvěta (běžná mluva Těšíňanů v ČR) / Język przygranicznego mikroświata (mowa potoczna mieszkańców Zaolzia)*. Ostrava 2014, s. 78.

pełni zarówno literacki język polski, jak i mająca staropolskie korzenie gwara zachodniocieszyńska, należąca do zespołu dialektów śląskich. W powszechnym użyciu (zwłaszcza wśród średniego i młodego pokolenia) coraz częściej mamy jednak do czynienia ze skarłowaciałym zamiennikiem tej gwary, niespektującym norm systemowych, fonetyczno-gramatycznych i leksykalnych obowiązujących w gwarze cieszyńskiej. Wszechobecne staje się mówienie *po naszymu*, będące rezultatem mieszania się kodów językowych: języka polskiego, języka czeskiego jako języków ogólnych oraz gwary. Bogoczová i Bortliczek podkreślają, że „w wypadku mowy *po naszymu* nie chodzi [...] o mówienie gwarą, ale o gwary sposób mówienia”¹⁴. Zgodnie z najnowszymi ustaleniami językoznawczymi, to on stanowi podstawę komunikacji na Zaolziu¹⁵.

W świetle przywołanych danych demograficznych staje się w pełni zrozumiałe, że w publikacji *Wizja 2035. Strategia rozwoju polskośći na Zaolziu*¹⁶ – wydanej w 2015 roku przez stowarzyszenie obywatelskie Kongres Polaków w Republice Czeskiej, a traktowanej jako materiał wyjściowy do wewnętrznej dyskusji nad przyszłością polskośći na lewym brzegu Olzy¹⁷ – wśród piętnastu „zasadniczych obszarów do pilnego zagospodarowania” za priorytetowy uznano „odnowę świadomości narodowej”¹⁸ (publikację wieńczy patetyczne wezwanie: „trzeba ponownie wzniecić płomień świadomości narodowej!”¹⁹). Jako drugi wskazano „odtworzenie odczucia tożsamości regionalnej”²⁰. Według analizy przedstawionej w opracowaniu, świadomość narodowa i świadomość regionalna to podstawowe wartości tożsamości zbiorowej konsolidujące i w przyszłości mające konsolidować społeczność polską na Zaolziu. Pozostałe wymienione „obszary do pilnego zagospodarowania”, takie jak: „używanie języka polskiego w szkołach”, „obecność [na Zaolziu – M.P.] kultury polskiej i realiów”, „odnowienie szacunku dla prawdziwej gwary”, „promocja regionu do wewnątrz i na zewnątrz”, jawią się jako ich pochodna. Jako że za niezmiernie ważne uznano „dotarcie z tymi wartościami do

¹⁴ Ibidem, s. 106.

¹⁵ Szerzej na ten temat: ibidem; K.D. KADŁUBIEC: *W cieszyńskim mateczniku*. Czeski Cieszyn 2015.

¹⁶ Publikacja została opracowana przez nieformalną grupę polskojęzycznych autorów (kulturoznawców, językoznawców, folklorystów, historyków, socjologów) zamieszkałych w czeskiej części Śląska Cieszyńskiego.

¹⁷ O ważkości problemu zaświadcza to, że „czeska ustawa o mniejszościach z roku 2002 uzależnia możliwość ubiegania się mniejszości o realizację pewnych praw właśnie od jej liczebności, która z reguły powinna obejmować co najmniej 10% mieszkańców danej miejscowości [...]. Dla polskiej mniejszości [na Zaolziu – M.P.] jest więc nadal ważne, aby przynależność do niej zadeklarowało jak najwięcej miejscowych Polaków, ponieważ jedynie to daje im prawo do domagania się własnych szkół, prasy, teatru, audycji telewizyjnych i radiowych, napisów w gminach itp.” T. SIWEK: *Bez narodowości – nowe zjawisko...*, s. 2.

¹⁸ *Wizja 2035. Strategia rozwoju polskośći na Zaolziu...*, s. 31.

¹⁹ Ibidem, s. 32.

²⁰ Ibidem, s. 31.

młodych generacji²¹, wśród „propozycji konkretnych zadań na najbliższą przyszłość” znalazło się „przygotowanie i wdrażanie programów edukacji i wychowania, mających na celu wzrost poczucia tożsamości narodowej i regionalnej”²².

Autorzy we wnioskach końcowych raz jeszcze podkreślili, że „wspólnym mianownikiem wszystkich działań strategicznych powinna być odnowa świadomości narodowej i regionalnej na Zaolziu, jako dwu członów wzajemnie się uzupełniających, a niewykluczających²³ (na nierozdzielność tożsamości regionalnej i tożsamości narodowej zwracał uwagę już w pierwszej dekadzie XXI wieku Karol Daniel Kadłubiec²⁴). Wskazali jednocześnie, że „świadomość ta przejawia się w różnych płaszczyznach, wymiarach i znaczeniu”²⁵.

2

Niewątpliwie przejawem świadomości narodowej i regionalnej – w wymiarze pragmatycznym i emocjonalnym – jest mocno naznaczona patriotyzmem aktywność teatralna polskiej mniejszości narodowej zamieszkującej Zaolzie. Aktywność ta jest zjawiskiem długoletnim, wielowymiarowym, dotyczącym płaszczyzny zarówno zawodowej (profesjonalna Scena Polska i lalkowa Scena „Bajka” teatru Těšínského divadlo w Czeskim Cieszynie), jak i amatorskiej (działające pod egidą Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w różnych miejscowościach Zaolzia liczne zespoły dramatyczne i teatry małych form scenicznych, także teatr szkolny, prężnie rozwijający się ruch recytatorski). Działalność teatralna Polaków za Olzą jest zjawiskiem na tyle ważkim, że w przywołanej publikacji wśród sześciu głównych „czynników pozytywnych”, oddziałujących dawniej i współcześnie na stan polskiego społeczeństwa na Zaolziu, a które trzeba brać pod uwagę w rozważaniach nad przyszłością polskiej mniejszości narodowej, wymieniono Scenę Polską Těšínského divadla²⁶ w Czeskim Cieszynie. Ten – współistniejący od 14 października 1951 roku pod jednym dachem ze Sceną Czeską – reprezentacyjny teatr polskiej społeczności zamieszkującej Zaolzie jest zarazem jedynym profesjonalnym polskojęzycznym zespołem teatralnym poza Polską. Fakt ten podkreślono, honorując Scenę Polską 2 maja 2016 roku – w Dniu Flagi Rzeczypospolitej

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 32.

²³ Ibidem.

²⁴ „[...] bowiem droga do wspólnej kultury ogólnoludzkiej [...] zawsze prowadzi od własnego domu, od własnych korzeni”. K.D. KADŁUBIEC: *O kulturowym obliczu podbeskidzkiej ziemi*. „Świat i Słowo” 2008, nr 1, s. 40.

²⁵ *Wizja 2035. Strategia rozwoju polskości na Zaolziu...*, s. 32.

²⁶ Ibidem, s. 24. Pozostałe czynniki to: rozbudowana organizacja społeczna, własne media, silna struktura szkolnictwa, geograficzna bliskość Polski, brak barier dla działań ponadgranicznych.

Polskiej, zarazem Dniu Polonii i Polaków za Granicą – Flagą Rzeczypospolitej Polskiej.

Scena Polska, kierując swoją ofertę, w dużej mierze w ramach systemu abonamentowego, do całej zróżnicowanej wiekowo polskiej społeczności zamieszkałej za Olzą²⁷, od zarania spełnia misję placówki przyczyniającej się do zachowania narodowej tożsamości kolejnych pokoleń zaolziańskich Polaków. Czyni to głównie poprzez język („jest prawdopodobnie jedyną placówką na Zaolziu, gdzie na co dzień i od święta, na scenie i poza nią, można usłyszeć polski język literacki”²⁸) oraz repertuar, pozycje przynależne do literatury polskiej stanowią bowiem blisko 50% utworów wprowadzonych na teatralny afisz²⁹. Ogniskują owe repertuarowe wybory, podejmowane w obrębie narodowego piśmiennictwa, najżywotniejsze przejawy świadomości polskiego narodu, polskiej historii, polskiej tradycji obyczajowej i kulturowej, budują narodową wspólnotę w warunkach obcego państwa. Począwszy od średniowiecznych i renesansowych intermedii (za gest odwagi nie tylko artystycznej, ale i politycznej uznać należy wprowadzenie w sezonie 1987/1988 do repertuaru Sceny Polskiej *Uciech staropolskich* w opracowaniu dramaturgicznym Kazimierza Dejmka, ze słynną kwestią „Nędza z bidą z Polski idą, ale nigdy nie wynidą”) po *Fantazję polską* Macieja Wojtyzki (premiera, dana 6 października 2018 roku dla uczczenia 100-lecia odzyskania niepodległości przez Polskę, była zarazem prapremierą). Za sprawą repertuarowych wyborów niejednokrotnie stawiano publiczności podstawowe pytania o narodową identyfikację i kondycję języka polskiego na Zaolziu. Czyniono tak przede wszystkim przy okazji przedstawień rocznicowych (w związku z jubileuszem Sceny Polskiej, bądź też całego Těšínského divadla), z założenia deklaratywnych w sensie ideowym.

Na piętnaście premier jubileuszowych aż czternaście przynależy do obszaru piśmiennictwa polskiego, przy czym osiem stanowią inscenizacje narodowej klasyki. Są to: *Zaczarowane koło* (1956) Lucjana Rydla, *Henryk VI na łowach* (1961) oraz *Krakowiaci i Górale* (1971) ojca teatru narodowego Wojciecha

²⁷ Poza czeskocieszyńską siedzibą zespół występuje także w innych miejscowościach czeskiej części Śląska Cieszyńskiego: Trzyńcu, Hawierzowie, Karwinie, Orłowej, Górnej Suche i Wędryni (w początkowym okresie działalności Scena Polska grywała na całym Zaolziu – od Bogumina po Mosty k. Jabłonkowa). W sezonie 2018/2019 sprzedano 1363 abonamenty, przy czym liczba ta nie przekłada się na liczbę abonentów (abonamenty są jedno-, dwu-, trzy- i czteroosobowe). Istnieją nadto szkolne grupy abonamentowe.

²⁸ R. PUTZLACHER: *Jak perły z lamusa...* W: *Program do przedstawienia „Gość oczekiwany”*. Red. R. PUTZLACHER. Český Těšín 1996.

²⁹ Teatr przygotował do końca sezonu 2017/2018 465 premier. Zestawienie wszystkich premier SP zawierają wydawnictwa jubileuszowe: *Těšínské divadlo. 50 lat Sceny Polskiej. Kronika lat 1951–2001*. Red. R. PUTZLACHER, J. WANIA. Český Těšín 2001; *55 lat Sceny Polskiej TD. Publikacja jubileuszowa 1951–2006*. Český Těšín 2006; *60 lat Sceny Polskiej TD. Kronika lat 1951–2011*. Red. J. WANIA. Czeski Cieszyn 2011; *Rajska jabłonka. 65 lat Sceny Polskiej TD*. Red. J. WANIA. Czeski Cieszyn 2016.

Bogusławskiego, *Zemsta* (1970), *Damy i huzary* (2006) Aleksandra Fredry, *Maria Stuart* (1975) Juliusza Słowackiego, *Pan Tadeusz* (1991)³⁰ i *Dziady* (2001) Adama Mickiewicza, ostatnie przygotowane z okazji jubileuszu półwiecza Sceny Polskiej, w adaptacji i reżyserii Karola Suszki, który zasadniczy akcent przeniósł na wspólnotę, na naród³¹. Recenzujący spektakl Kazimierz Kaszper nazwał go „koncertem na mity i symbole narodowe”, „alegorią całego polskiego losu pod zaborami”³² (punktem odniesienia całości inscenizacji był pomysł transportu Polaków na Syberię; wizualizowano obrazy tej drogi). Zastanawiając się nad istotą fenomenu czytelności „wizyjnego [...] spektaklu”, recenzent odnajdywał go „w naturze polskości” rozumianej jako „stan ducha”³³.

Pozostałych pięć realizacji jubileuszowych zaliczanych jest do polskiej literatury powojennej. Są to: *Ballady i romanse* (1955) Aleksandra Maliszewskiego, *Janosik czyli Na szkle malowane* (1976, 1981) Ernesta Brylla i Katarzyny Gaertner, *Dwa teatry* (1986) Jerzego Szaniawskiego, *Rajska jabłotka* (2016) Andrzeja Niedoby i *Gość oczekiwany* (1996) Zofii Kossak. Ten, wystawiony w 1996 roku, obrazek sceniczny odwołujący się do śląskich podań ludowych, wieńczył fragment III Pieśni *Beniowskiego* Słowackiego, z mocno brzmiącą kwestią: „Biada, kto daje ojczyźnie pół duszy / A drugie tu pół dla szczęścia zachowa”³⁴. Stygmatem bolesnej prawdy naznaczone było również pytanie prologu: „Czy wsłuchaliście się kiedy w polską mowę?”³⁵. Pytanie, na które wobec dominującego na Zaolziu żargonu, jako skarłowaciałego odpowiednika gwary, nie można udzielić jednoznacznie pozytywnej odpowiedzi. Kwestie, w które obudowano zasadniczą materię sztuki, niewątpliwie miały skłonić zaolziańską społeczność do podjęcia próby określania własnej tożsamości i swojego miejsca w społeczeństwie.

Przytoczone hasłowo rejestr jubileuszowych premier³⁶ informuje jednakże o czymś niezwykle istotnym – o pełnieniu przez Scenę Polską Těšínského divadla funkcji przynależnej teatrowi narodowemu, niejako obligatoryjnie zobowiązanemu do wystawiania arcydzieł literatury polskiej. O tej funkcji zaświadczają także wielokrotne w historii zespołu powroty do dzieł Fredry (16 premier, 9 utworów),

³⁰ Wystawienie *Pana Tadeusza* zaplanowano już na jubileusz 30-lecia Sceny Polskiej. Do premiery spektaklu jednakże nie doszło. 16 października 1981 roku, tuż po próbie generalnej, przedstawienie z rozporządzenia czechosłowackich władz partyjnych i administracyjnych zostało zdjęte z afisza, jako dzieło zbyt narodowe.

³¹ Zob. Ł. DREWNIĄK: *Trzy oczka dla Sceny Polskiej*. „Przekrój”, 25.09.2001.

³² K. KASZPER: *Koncert na mity i symbole*. „Śląsk” 2001, nr 12, s. 74.

³³ Ibidem.

³⁴ J. SŁOWACKI: *Beniowski*. Pieśń III [wiersz 721–722]. Biblioteka Literatury Polskiej w Internecie, Katedra Kulturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański. <https://literat.ug.edu.pl/beniow/0003.htm> [data dostępu: 5.09.2018].

³⁵ R. BRANDSTAETTER: *Król i aktor. Sceny dramatyczne*. Warszawa 1952, s. 32.

³⁶ Szerzej na ten temat: M. PINDÓR: *Scena Polska Těšínského divadla (Teatru Cieszyńskiego) w Czeskim Cieszynie teatrem edukacji narodowej. Na przykładzie jubileuszowych wyborów repertuarowych*. „Cieszyński Almanach Pedagogiczny” 2019, t. 6: *Miejsce jako wartość kulturowa*, red. U. SZUŚCİK, D. SIEROŃ-GALUSEK, s. 38–53.

Słowackiego (6 premier, 5 dramatów), Mickiewicza – tak aby każdy Polak na Zaolziu choć raz w ciągu swego życia mógł usłyszeć słowa twórców przynależnych do panteonu polskich klasyków. Charakter narodowo-edukacyjny miały także sztuki napisane specjalnie na potrzeby Sceny Polskiej (autorką scenariuszy jest Renata Putzlacher – zaolziańska poetka, kierownik literacki Sceny Polskiej w latach 1989–1997, 1999–2001), podejmujące temat życia i twórczości polskich poetów narodowych: Adama Mickiewicza (*Idę z daleka, nie wiem, z piekła czyli z raju*, 1998) i Jana Kochanowskiego (*W stronę Czarnolasu*, 2007). Swoje ukontentowanie pierwszą realizacją, z racji jej wspólnotowego aspektu, wyraził Janusz Majcherek – redaktor branżowego czasopisma „Teatr”, słowami: „[...] bardzo szlachetne przedsięwzięcie teatralne – rodzaj syntetycznej i sprawnej biografii Mickiewicza. W mało znanym świecie polsko-czeskiego pogranicza teatr okazuje się spełniać prawie już nie spotykaną dziś funkcję żywego wiązania, nie zniżając się do obrzędowego i płytkiego patriotyzmu. Wyrazy podziwu i szacunku”³⁷.

Z polskich dramaturgów współczesnych najczęściej przywoływani w Scenie Polskiej byli, jak dotąd, Jerzy Szaniawski i Sławomir Mrożek (między innymi jako autor *Tanga*), mieli także swoje premiery (lata osiemdziesiąte XX wieku) Witold Gombrowicz (*Iwona, księżniczka Burgunda*) i Tadeusz Różewicz (*Kartoteka*).

Co ważne – przy okazji wystawień utworów przynależnych do literatury polskiej starano się zaktywizować publiczność do lektury indywidualnej inscenizowanego tekstu bądź tekstów poświęconych wybitnym polskim twórcom. Przykładowo, przy sposobności scenicznej realizacji *Ballad i romansów* Maliszewskiego, apelowano na łamach polskojęzycznego miesięcznika społeczno-kulturalnego „Zwrot”: „Niech nie będzie w naszym społeczeństwie nikogo, kto by nie zaznajomił się z twórczością wielkiego poety [Mickiewicza – M.P.], kto by nie przeczytał choćby jednego z jego utworów”³⁸. W przypadku *Idę z daleka, nie wiem, z piekła czyli z raju* w programie do przedstawienia wskazywano wprost, aby „odbierać spektakl jako przypomnienie biografii wieszczka i zaproszenie do ponownej lektury jego dzieł”³⁹. A o tym, że dzieła te jednak zachowały się we wdzięcznej pamięci zasiadających na widowni teatru przy ulicy Ostrawskiej w Czeskim Cieszynie starszych osób, zaświadcza przywołana już recenzja: „Z wielu miejsc sali raz po raz dochodzi szept: to widzowie podchwyting co lepiej zapamiętane wersy Mickiewicza. Gdzieniegdzie ktoś dyskretnie ociera łzy”⁴⁰.

W świetle tego w pełni zasadna staje się wypowiedź Suszki – reżysera i aktora rodem z Nawsia k. Jabłonkowa, kierownika Sceny Polskiej (1979–1988),

³⁷ J. MAJCHEREK: *Spektakl Idę z daleka... przypomina i wzrusza*. Cyt. za: *60 lat Sceny Polskiej TD. Kronika lat 1951–2011...*, s. 102.

³⁸ (JM.): *Nowe osiągnięcie Sceny Polskiej*. „Zwrot” 1955, nr 11, s. 11.

³⁹ K. KASZPER: *Mickiewicz czy Putzlacher? W: Program do przedstawienia „Idę z daleka, nie wiem, z piekła czyli z raju”*. Red. K. KASZPER. Český Těšín 1998, s. 14.

⁴⁰ J. MAJCHEREK: *Spektakl Idę z daleka...*

dyrektora Těšínského divadla (2000–2018): „Scena Polska [...] dla społeczności Zaolzia jest okrzemem flagowym polskości”⁴¹.

Jednocześnie Scena Polska ma znaczące zasługi na rzecz „odtworzenia odczucia tożsamości regionalnej” wśród zaolziańskich Polaków. Aspekt nie tylko narodowy, ale i regionalny towarzyszył bowiem rocznicowym wystawieniom *Gościa Oczekiwanego* Zofii Kossak (w latach 1923–1939, 1957–1968 mieszkanki Górek Wielkich położonych w polskiej części Śląska Cieszyńskiego) i *Rajskiej jabłonki*⁴² Andrzeja Niedoby (dramaturga, publicysty rodem z Zaolzia, autora pieśni *Szumi jawor* – hymnu beskidzkich górali). Poddana scenicznej konkretyzacji z okazji 65-lecia istnienia zespołu cieszyńską gwarą napisana *Rajska jabłonka* to saga beskidzka, w której mówi się „bez osłonek o tym, co najtrudniejsze w historii górali ze Śląska Cieszyńskiego”⁴³. Uściślając, zostają w niej ukazane powikłane losy trzech pokoleń Niedobów z Nawsia koło Jabłonkowa⁴⁴ (od 1920 roku znajdującego się w czeskiej części Cieszyńskiego), a jednym z członków rodu jest stryj autora sztuki, Władysław – założyciel Sceny Polskiej. Realizacjami scenicznymi, znacznie od przywołanej wcześniejszymi, które również należy postrzegać w kategoriach nośnika polskości, jak również ważnego wskaźnika identyfikacji regionalnej, są: *Przednówek*⁴⁵ (1990) zaolziańskiego poety Pawła Kubisza oraz *Czarna Julka* (1993) i *Bajki śląskie* (1997) urodzonego w Karwinie Gustawa Morcinka⁴⁶. Reżyser *Czarnej Julki* Janusz Klimsza zobrazował bardzo istotny fakt przeradzenia się na Śląsku Cieszyńskim świadomości etnicznej w narodową, z jednoczesnym zaznaczeniem, że „sens współżycia [na pograniczu narodów, kultur – M.P.] polega na zbliżeniu się do siebie, na bliskim, wspólnym przeżywaniu świata”⁴⁷. Świata bogatego wielokulturowością, w odniesieniu do którego używa się określenia „Mitteleuropa”⁴⁸.

⁴¹ K. SUSZKA: „Mój teatr”. 2015. Maszynopis w posiadaniu autorki artykułu.

⁴² Sztuka została wyróżniona I nagrodą w ogólnopolskim konkursie na utwór dramatyczny o tematyce wiejskiej, zorganizowanym przez Towarzystwo Kultury Teatralnej wspólnie z Ministerstwem Kultury i Sztuki oraz Ludową Spółdzielnią Wydawniczą. Ukazała się drukiem w miesięczniku „Dialog” (1986, nr 12, s. 12–37).

⁴³ Słowa Niedoby. Cyt. za: G. KUŹNIK: „Rajska jabłonka” to zakazana historia cieszyńskich górali. „Dziennik Zachodni” 2016, nr 212.

⁴⁴ „To nie są wprost życiorysy mojego ojca, wujów czy dziadków, wplotłem jednak w sztukę ich różne opowieści” – wyjaśnia Niedoba. Cyt. za: G. KUŹNIK: „Rajska jabłonka”...

⁴⁵ *Przednówek* to, napisany stylizowaną gwarą cieszyńską, zbiór wierszy z 1937 roku.

⁴⁶ Na temat przedstawień zob. M. PINDÓR: *Przywracanie Morcinka zaolziańskiej społeczności... (O realizacjach prozy Morcinka w Scenie Polskiej Těšínského divadla)*. W: *Gustaw Mocinek – w 120-lecie urodzin*. Red. K. HESKA-KWAŚNIEWICZ, J. LYSZCZYNA. Katowice 2012, s. 226–241.

⁴⁷ Zob. wypowiedź J. Klimszy w rozmowie z K. Kaszperem: K. KASZPER: *Kolonia w środku Europy*. „Górnośląski Diariusz Kulturalny” 1994, nr 6, s. 26–27.

⁴⁸ Ibidem. Na temat pojęcia „Mitteleuropa” zob. I. KOŁBON, M. BUCHOWSKI: *Od „Mitteleuropy” do Europy Środkowej. Zarys dziejów idei*. „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2001, z. 19, s. 11–32.

Do spektakli śląsko-cieszyńskiej przestrzeni kulturowej, będących artystycznym nośnikiem współcześnie pojętej świadomości regionalnej, przynależały nadto: *Most nad Łucyną* (2002)⁴⁹, według tekstów zaolziańskiego prozaika Wiesława Adama Bergera, w adaptacji Renaty Putzlacher, oraz *Ondraszek – Pan Łysej Góry* (2005), zrealizowany z okazji 290. rocznicy śmierci Ondraszka Szebesty. Putzlacher oraz współpracujący z nią Bogdan Kokotek i Tomáš Kočko wykorzystali w pracy nad scenariuszem drugiego z przedstawień wiele różnorodnych materiałów źródłowych⁵⁰, w efekcie powstała autorów wersja własna historii śląskiego zbójnika. „Nasz *Ondraszek* nie jest sztuką historyczną; to nasza wspólna, oparta na dyskusjach i przemyśleniach wizja tamtej epoki” – stwierdzali⁵¹. Stworzyli również witrynę internetową poświęconą Ondraszkowi. Przygotowali płyty CD i DVD. Skompletowali tym samym „beskidzki pakiet”(określenie Putzlacher), będący „gotowym materiałem na lekcje dotyczące edukacji regionalnej”⁵².

Premiery *Innych rozkoszy* (2005) wiślanina Jerzego Pilcha oraz *Obory* (2016), urodzonego w Bielsku i miejscem wzrastania związanego ze Śląskiem Cieszyńskim, Helmuta Kajzara były próbą ukazania Zaolzianom wymienionych twórców jako autorów z polskiej części Śląska Cieszyńskiego mocno zakorzenionych w regionie, z regionem się identyfikujących.

Jednakże najśłynniejszym spektaklem osadzonym w śląsko-cieszyńskiej przestrzeni kulturowej, stanowiącym jednocześnie metaforę pogranicza, był dwujęzyczny wspólny projekt Sceny Polskiej i Sceny Czeskiej Těšínského divadla pn. *Těšínské nebo Cieszyńskie nebe* (premiera: 15 maja 2004)⁵³. Ten muzyczny „sentymentalny rajd tramwajowy – sentymentalni tramvajová rallye” przez wieki po wielokulturowym regionie Śląska Cieszyńskiego i wielokulturowym mieście był – zgodnie z zamierzeniem realizatorów przedsięwzięcia: Jaromíra Nohavicy (twórcy muzyki i pieśni), Renaty Putzlacher oraz Radovana Lipusa (autorów

⁴⁹ Łucyna – rzeka, płynąca w dwujęzycznych, dwuwyznaniowych Błędownicach Dolnych na Śląsku Zaolziańskim.

⁵⁰ Wśród publikacji, którymi się posłużyli, znalazły się między innymi: Z. PIASECKI: *Byli chłopcy, byli... Zbójnictwo karpackie*. Kraków 1973; J. POŚPIECH: *Zwyczajy i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole 1987; J. RUSNOK: 1980: *Ondraszek i inni zbójnicy*. „Kalendarz Beskidzki” 1980, s. 182–186; *Płyniesz Olzo... Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego*. T. 1. Red. K.D. KADEUBIEC. Ostrawa 1970; A. SÍVEK: *Ondraš z Janovic. Příspěvek k poznání zbojnické problematiky v slovesnosti slezské oblasti*. Ostrava 1958. Do scenariusza włączono także fragmenty pracy: P. KUBISZ: *Przednówek*. Czeski Cieszyn 1937.

⁵¹ R. PUTZLACHER: *Ondraszek, czyli „ciosane w drewnie”*. W: *Program do przedstawienia „Ondraszek”*. Red. R. PUTZLACHER, J. WANIA. Czeski Cieszyn 2005, s. 3.

⁵² *Historia nie na szkle malowana. Z Renatą Putzlacher rozmawia Łukasz Bielski*. „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 2006, nr 20, s. 14.

⁵³ Na temat przedstawienia zob. M. PINDÓR: *Przestrzeń współbycia. „Těšínské nebo Cieszyńskie nebe” Těšínského divadla w Českém Těšíně jako międzykulturowa narracja o wielokulturowości miasta/miast*. „Edukacja Międzykulturowa” 2015, nr 4, s. 282–305.

scenariusza)⁵⁴ – „próbą spojrzenia na cieszyńską ziemię przez pryzmat minionych lat i zdarzeń, pełną nostalgii i humoru, z przywołaniem związanych z tym regionem postaci prawdziwych i mitycznych”⁵⁵. Próba, przeprowadzoną zgodnie z przyjętą przez twórców nadrzędną zasadą eksponowania tego, co społeczność Śląska Cieszyńskiego łączyło lub łączy i w efekcie tworzy płaszczyznę wartości wspólnych, a nie tego, co dzieliło czy dzieli. Spektaklem tym, współuczestniczącym w procesie formowania odpowiednio wysokiego poziomu zbiorowej tożsamości regionalnej, Scena Polska (współ ze Sceną Czeską) uczciła wstąpienie Polski i Czech do Unii Europejskiej. Przedstawienie było prezentowane także w warszawskim Teatrze na Woli, w ramach cyklu „A to Polska właśnie”. Grano je nader, jak na warunki Sceny Polskiej, długo, bo aż do zimy 2008 roku. Również i w przypadku tej inscenizacji stworzony został pakiet z zakresu edukacji regionalnej, na który składały się: płyta CD, zawierająca piosenki z przedstawienia, płyta DVD z nagraniem spektaklem, mapa „Těšínské niebo Cieszyńskie nebe”, którą kierując się, można było zwiedzać oba Cieszyzny. Spektakl posiadał także własną stronę internetową.

Scena Polska, wprowadzając po 1989 roku do swego repertuaru utwory przynależne do piśmiennictwa regionu Śląska Cieszyńskiego, jego części zarówno polskiej, jak i czeskiej, dała niewątpliwie wyraz swej postawie regionalistycznej, z jej wyróżnikiem najistotniejszym, jakim jest przywiązanie do własnego terytorium – Zaolzia, w szerszej perspektywie – całej ziemi cieszyńskiej w jej historycznych granicach, i uznanie typowych dla tego regionu wartości, norm i wzorów zachowań⁵⁶, także językowych, różnicujących „małą ojczyznę” wobec terytoriów innych.

3

Reasumując: przywołane w niniejszym artykule wybory repertuarowe Sceny Polskiej Těšínského divadla dowodzą jednoznacznie, że na rzecz „odnowy świadomości narodowej i regionalnej na Zaolziu jako dwu członów wzajemnie się

⁵⁴ W spektaklu wykorzystano cytaty i materiały między innymi z następujących publikacji: F. POPIOŁEK: *Dzieje Śląska Austriackiego*. Cieszyn 1913; G. MORCINEK: *Śląsk*. Poznań 1933; P. HULKA-LASKOWSKI: *Śląsk za Olzą*. Katowice 1938; *Płyniesz Olzo...*; P. ONDRUSZ: *Godki śląskie. Podania i baśnie ze Śląska Cieszyńskiego*. Ostrawa 1973.

⁵⁵ Zob. *Nabídka představení Těšínského divadla v Českém Těšíně. Sezona 2003/2004. Repertuar Sceny Polskiej Teatru Cieszyńskiego w sezonie 2003/2004*. Red. I. HECLOVÁ, A. JARNOTOVÁ, J. WANIA. Český Těšín 2003.

⁵⁶ Zob. R. MATYKOWSKI: *Śląsk Cieszyński a Podbeskidzie. Świadomość regionalna mieszkańców województwa bielskiego (spojrzenie geograficzne)*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1997, t. 1: *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*, red. I. BUKOWSKA-FLOREŃSKA, s. 101.

uzupełniających, a nie wykluczających”⁵⁷, działa ona wręcz wzorcowo. Za sprawą języka i repertuaru przyczynia się do zachowania wśród polskiej społeczności na Zaolziu wartości narodowych – do podtrzymywania narodowej tożsamości w warunkach obcego państwa, identyfikacji z polską kulturą – i wartości regionalnych, określonych przez akceptację rdzennych elementów kulturowych własnej grupy etnicznej, ideę jedności społeczno-kulturowej całego regionu Śląska Cieszyńskiego, jego części zarówno polskiej, jak i czeskiej, myślenie o Śląsku Cieszyńskim jako o przestrzeni wspólnej. Fakt ten nie uszedł uwadze jury I edycji (2015 rok) Konkursu na Inscenizację Dawnych Dzieł Literatury Polskiej „Klasyka Żywa”, zorganizowanego przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego RP oraz Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego w Warszawie dla uczczenia jubileuszu 250-lecia teatru publicznego w Polsce. Jury, uzasadniając przyznanie Scenie Polskiej nagrody specjalnej za spektakl *Powsinogi beskidzkie* Emila Zegadłowicza (w koprodukcji z Zamkiem Cieszyn, reż. Bogdan Kokotek), wskazało: „[...] inscenizacja mało znanego, wręcz zapomnianego tekstu klasycznego, odznacza się niezwykle walorami integracyjnymi dla społeczności Śląska Cieszyńskiego”⁵⁸. Ważne to słowa, ważna nagroda dla teatru funkcjonującego niezmiennie przez blisko siedemdziesiąt lat na pograniczu kultur i narodów. Dodajmy – teatru wspólnoty narodowej, regionalnej.

Bibliografia

- BOGOCZOVÁ I., BORTLICZEK M.: *Jazyk přihraničního mikrosvěta (běžná mluva Těšíňanů v ČR) / Język przygranicznego mikroświata (mowa potoczna mieszkańców Zaolzia)*. Ostrava 2014.
- BRANDSTAETTER R.: *Król i aktor. Sceny dramatyczne*. Warszawa 1952.
- DREWNIAK Ł.: *Trzy oczka dla Sceny Polskiej*. „Przekrój” 25.11.2001.
- Historia nie na szkle malowana. Z Renatą Putzlacher rozmawia Łukasz Bielski*. „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 2006, nr 20, s. 14.
- HULKA-LASKOWSKI P.: *Śląsk za Olzą*. Katowice 1938.
- HUMLOVÁ A.: *Divadelní dění. W: Polská národní menšina na Těšínsku v České republice (1920–1995)*. Red. KADŁUBIEC K.D. et al. Ostrava 1997, s. 246–258.
- (J.M.): *Nowe osiągnięcie Sceny Polskiej*. „Zwrot” 1955, nr 11.
- KADŁUBIEC K.D.: *O kulturowym obliczu podbeskidzkiej ziemi*. „Świat i Słowo”, nr 1, s. 33–41.
- KADŁUBIEC K.D.: *W cieszyńskim mateczniku*. Czeski Cieszyn 2015.
- KASZPER K.: *Kolonia w środku Europy*. „Górnośląski Diariusz Kulturalny” 1994, nr 6, s. 26–27.
- KASZPER K.: *Koncert na mity i symbole*. „Śląsk” 2001, nr 12, s. 74.
- KASZPER K.: *Mickiewicz czy Putzlacher? W: Program do przedstawienia „Idę z daleka, nie wiem, z piekła czyli z raję”*. Red. K. KASZPER. Český Těšín 1998.
- KUBISZ P.: *Przednówek*. Czeski Cieszyn 1937.
- KUŹNIK G.: *„Rajska jabłonka” to zakazana historia cieszyńskich górali*. „Dziennik Zachodni” 2016, nr 212.

⁵⁷ *Wizja 2035. Strategia rozwoju polskośći na Zaolziu...*, s. 8.

⁵⁸ W 2018 roku Komisja Artystyczna III edycji Konkursu przyznała Scenie Polskiej Nagrodę Specjalną im. Stanisława Hebanowskiego za odkrycie repertuarowe, jakim była *Lampka oliwna* Zegadłowicza.

- MARCOL K.: *Współczesne autoidentyfikacje mieszkańców Zaolzia*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2015, t. 15, red. G. ODOJ, M. SZALBOT, s. 240–249.
- MATYKOWSKI R.: *Śląsk Cieszyński a Podbeskidzie. Świadomość regionalna mieszkańców województwa bielskiego (spojrzenie geograficzne)*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1997, t. 1: *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*, red. I. BUKOWSKA-FLOREŃSKA, s. 99–114.
- MORCINEK G.: *Śląsk*. Poznań 1933.
- Nabídka představení Těšínského divadla v Českém Těšíně. Sezona 2003/2004 / Repertuar Sceny Polskiej Teatru Cieszyńskiego w sezonie 2003/2004*. Red. I. HECLOVÁ, A. JARNOTOVÁ, J. WANIA. Český Těšín 2003.
- ONDRUSZ P.: *Godki śląskie. Podania i baśnie ze Śląska Cieszyńskiego*. Ostrava 1973.
- PIASECKI Z.: *Byli chłopcy, byli... Zbójnictwo karpackie*. Kraków 1973.
- 55 lat Sceny Polskiej TD. Publikacja jubileuszowa 1951–2006*. Český Těšín 2006.
- PINDÓR M.: *Pięćdziesiąt pięć lat polskiego teatru na Śląsku za Olzą*. „Śląskie Miscellanea” t. 20, Katowice 2007, s. 142–154.
- PINDÓR M.: *Przestrzeń współbycia. „Těšínské niebo Cieszyńskie nebe” Těšínského divadla w Českém Těšíně jako międzykulturowa narracja o wielokulturowości miasta/miast*. „Edukacja Międzykulturowa” 2015, nr 4, s. 282–305.
- PINDÓR M.: *Przywracanie Morcinka zaolziańskiej społeczności... (O realizacjach prozy Morcinka w Scenie Polskiej Těšínského divadla)*. W: *Gustaw Mocinek – w 120-lecie urodzin*. Red. K. HESKA-KWAŚNIEWICZ, J. LYSZCZYNA. Katowice 2012, s. 226–241.
- PINDÓR M.: *Scena Polska Těšínského divadla (Teatru Cieszyńskiego) w Czeskim Cieszyńsku teatrem edukacji narodowej. Na przykładzie jubileuszowych wyborów repertuarowych*. „Cieszyński Almanach Pedagogiczny” 2019, t. 6: *Miejsce jako wartość kulturowa*, red. U. SZUŚCIK, D. SIEROŃ-GALUSEK, s. 38–53.
- Płyniesz Olzo... Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego*. T. 1. Red. K.D. KADEUBIEC. Ostrava 1970.
- POPIOLEK F.: *Dzieje Śląska Austriackiego*. Cieszyń 1913.
- POŚPIECH J.: *Zwyczaj i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole 1987.
- PUTZLACHER R.: *Jak perły z lamusa... W: Program do przedstawienia „Gość oczekiwany”*. Red. R. PUTZLACHER. Český Těšín 1996.
- PUTZLACHER R.: *Ondraszek, czyli „ciosane w drewnie”*. W: *Program do przedstawienia „Ondraszek”*. Red. R. PUTZLACHER, J. WANIA. Czeski Cieszyń 2005.
- Rajska jabłotka. 65 lat Sceny Polskiej TD*. Red. J. WANIA. Czeski Cieszyń 2016.
- RUSEK H.: *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja*. Katowice 1997.
- RUSNOK J.: *Ondraszek i inni zbójnicy*. „Kalendarz Beskidzki” 1980, s. 182–186.
- SIWEK T.: *Bez narodowości — nowe zjawisko w Republice Czeskiej i na Zaolziu*. W: *Materiały z konferencji pt. „Zaolzie. Genius loci, genius populi”, organizowanej w dn. 1–2 sierpnia 2014 w Czeskim Cieszyńsku i Jabłonkowie*. Instytut Politologii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. <http://politologia.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/Tadeusz-Siwiek.pdf> [data dostępu: 5.09.2018].
- SIWEK T.: *Specyfika tożsamości etnicznej na Zaolziu*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1997, t. 1: *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*, red. I. BUKOWSKA-FLOREŃSKA, s. 11–15.
- SIVK A.: *Ondraš z Janovic. Příspěvek k poznání zbojnické problematiky v slovesnosti slezské oblasti*. Ostrava 1958.
- SŁOWACKI J.: *Beniowski*. Pieśń III. Biblioteka Literatury Polskiej w Internecie, Katedra Kulturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański. <https://literat.ug.edu.pl/beniow/0003.htm> [data dostępu: 5.09.2019].
- SUSZKA K.: „Mój teatr”. 2015. Maszynopis w posiadaniu autorki artykułu.

- SZCZEPAŃSKI J.: *Wola trwania. O Śląsku Cieszyńskim, Zaolziu i problemach pogranicza*. „Śląsk” 1996, nr 7, s. 18–20.
- 60 lat Sceny Polskiej TD. *Kronika lat 1951–2011*. Red. J. WANIA. Czeski Cieszyn 2011.
- Szkolnictwo w języku polskim. Zaolzie Teraz. <https://zaolzieteraz.kc-cieszyn.pl/zaolzie/szkolnictwo-w-jezyku-polskim> [data dostępu: 17.09.2018].
- Těšínské divadlo. 50 lat Sceny Polskiej. *Kronika lat 1951–2001*. Red. R. PUTZLACHER, J. WANIA. Český Těšín 2001.
- Wizja 2035. *Strategia rozwoju polskości na Zaolziu*. Oprac. A. BIZOŃ et al. Czeski Cieszyn 2015.
- ZAHRADNIK S.: *Struktura narodowościowa Zaolzia na podstawie spisów ludności 1880–1991*. Trzy-niec 1991.



Olga Solarz

Instytut Humanistyczno-Artystyczny

Państwowa Wyższa Szkoła Wschodnioeuropejska w Przemyślu

<https://orcid.org/0000-0003-0452-2714>

„Nadprzyrodzone” w redefiniowaniu tożsamości Ukraińców po rewolucji godności*

The “Supernatural” in Re-defining the Ukrainians’ Identity after the Revolution of Dignity

Abstract: The issues touched upon in the article concern the impact of the “supernatural” element in re-defining the Ukrainians’ identity during and after the Revolution of Dignity, including the merger of the events’ casualties with the image of an angel hero fighting under the leadership of Archangel Michael against the Yanukovich regime. It instigated the process of the mythologizing victims, whose souls – according to collective imagination – composed the Nebesna Sotnya waging war against evil from the heavens above, while at the same time protecting the living. The community commenced the said re-definition of identity, among others, by referring the initiation hero’s journey, who first fought at Maidan, then proceeded to the battlefield of war, while still remaining under the “supernatural” protection. Moreover, mystical signs only reinforced the rightfulness of taking up the challenge and the righteousness of the very idea.

Keywords: Ukraine, identity, Maidan, Nebesna Sotnya, Archangel Michael

Słowa kluczowe: Ukraina, tożsamość, Majdan, Niebiańska Sotnia, Michał Archanioł

Omawiając w artykule wybrane zagadnienia, przedstawiam cząstkowe wyniki badań własnych nad szeroko rozumianymi elementami myślenia magicznego funkcjonującymi we współczesnej społeczno-politycznej rzeczywistości Ukrainy. Przy czym odwołuję się do rozumienia pojęcia myślenia magicznego jako myśle-

* Źródło finansowania badań przedstawionych w artykule: badania własne.

nia charakterystycznego dla tradycyjnego postrzegania świata, odzwierciedlającego potrzebę nadawania wszystkim zjawiskom sensu, cechującego się szukaniem formuł tłumaczących powstanie świata, ludzi, istnień i zjawisk, interpretowaniem życia jako procesu, w którym każde działanie pociąga za sobą jakiś skutek, przekonaniem o istnieniu jedności człowieka i świata przyrody. W literaturze odnaleźć tu można dużą różnorodność terminologiczną, oprócz wspomnianego stosowane są też określenia: myślenie mityczne, mitologiczne, mitologiczno-poetyckie, archaiczne, symboliczne, pierwotne, nieoswojone, świadomość mityczna, mitopoetycka, folklorystyczna, światopogląd archaiczny, religijny czy mitologika¹.

Magia oraz myślenie magiczne były przedmiotem analizy wielu badaczy, zaczynając od badań reprezentantów antropologii kulturowej, ewolucjonistów, funkcjonalistów, strukturalistów, poprzez koncepcje, które rozwinęły się w ramach francuskiej szkoły socjologicznej, filozofii, etnopsychologii, po kulturologię². Chcąc jednak nakreślić, w jakiej formie myślenie magiczne przenika do społeczno-politycznej rzeczywistości Ukrainy, istotne jest przedstawienie kilku praw dla niego charakterystycznych. Oprę się na tekstach klasycznych, odnoszących się do magii archaicznej. Ewolucjonista James Frazer stwierdził, że magia bazuje na dwóch zasadach – podobieństwa i prawie kontaktu. Zgodnie z pierwszą podobne powoduje podobne, względnie skutek podobny jest do przyczyny. Wedle drugiej zasady obiekty, które pozostawały ze sobą w bezpośrednim związku, nadal na siebie oddziałują, nawet jeżeli ów związek już nie występuje. Z pierwszej zasady wynika wiara w możliwość uzyskania jakiegoś skutku poprzez imitowanie go, z drugiej przekonanie, że działając na obiekty, które niegdyś miały kontakt z innymi obiektami, można wywrzeć na te pierwsze wpływ³. Lucien Lévy-Bruhl u podstaw myślenia magicznego wyróżnił zasadę mistycznej partycypacji oraz kategorię *appartenances*. Pierwsza zakłada, że rzeczywistość scalają więzy solidar-

¹ A. ENGELKING: *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław 2000, s. 36.

² Wśród prac fundamentalnych w badaniach dotyczących teorii i funkcji magii, jak również myślenia symbolicznego, należy wymienić: J. FRAZER: *Złota gałąź*. Przeł. H. KRZECZKOWSKI. Warszawa 1965; L. LÉVY-BRUHL: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. Przeł. B. SZWARCMAN-CZARNOTA. Warszawa 1992; M. MAUSS, H. HUBERT: *Zarys ogólnej teorii magii*. W: M. MAUSS: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. KRÓL. Warszawa 2001, s. 43–159; B. MALINOWSKI: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajołców z Nowej Gwinei*. Przeł. B. OLSZEWSKA-DYONIZAK, S. SZYMKIEWICZ. Warszawa 1987 (Dzieła. T. 3); IDEM: *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*. Przeł. B. LEŚ. Warszawa 1987 (Dzieła. T. 5); C. LÉVI-STRAUSS: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 1970; E. LEACH: *Kultura i komunikowanie*. W: E. LEACH, A.J. GREIMAS: *Rytuał i narracja*. Przeł. M. BUCHOWSKI. Warszawa 1989; B. BETTELHEIM: *Rany symboliczne. Rytuał inicjacji i zazdrość męska*. Przeł. D. DANEK. Warszawa 1989; M. HEIDEGGER: *Bycie i czas*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 1994; E. CASSIRER: *Esej o człowieku*. Przeł. A. STANIEWSKA. Warszawa 1977; M. ELIADE: *Sacrum, mit, historia*. Przeł. A. TATARKIEWICZ. Warszawa 1970; C.G. JUNG: *Archetypy i symbole*. Przeł. J. PROKOPIUK. Warszawa 1993; M. BUCHOWSKI: *Magia. Jej funkcje i struktura*. Poznań 1986.

³ J. FRAZER: *Złota gałąź...*, s. 39–66.

ności magicznej, a więc zawsze występuje współuczestnictwo w świecie, druga zaś mówi o nierozzerwalnej przynależności jakiegokolwiek elementu stanowiącego część „mnie”, nawet po ustaniu związku. Stąd przekonanie, że fragment ciała, ubrania, a nawet zdjęcie człowieka nie stanowi obiektu oddzielnego, lecz nadal jest integralną częścią jego „właściciela”⁴.

W społeczeństwach chrześcijańskich ten model przybiera nieco inny wymiar, który etnologka Zuzanna Grębecka nazwała magią schrystianizowaną⁵. Badaczka, odwołując się do opisu polskiej religijności ludowej Williama Thomasa i Floriana Znanickiego, wskazała, że oba typy magii istotnie odróżnia znaczenie przypisywane podejmowanym działaniom. W magii archaicznej polegały one na mechanicznym sprowadzeniu określonego skutku, w magii schrystianizowanej stają się aktem oddawania czci, a to, co dawniej było skutkiem, przyjmowane jest jako boska nagroda, czyli świadome działanie bóstwa, poruszonego oddawaną przez człowieka czcią⁶. Stąd wynika „bezkolizyjne”, a więc niekwestionujące chrześcijańskiej etyki, współlistnienie myślenia magicznego z religijnym.

Zjawisko to można obserwować współcześnie w społeczno-politycznym życiu Ukrainy, ujawnia się zarówno w wypowiedziach przedstawicieli ukraińskich elit politycznych, jak i w społecznej interpretacji ich słów oraz działań. W moim przekonaniu wynika to z kilku przyczyn, które jedynie zarysuję, gdyż wymagają odrębnej obszernej analizy. Przede wszystkim myślenie magiczne jest ściśle powiązane z kulturą typu ludowego. Określenie to, wprowadzone przez Ludwika Stommę, charakteryzuje kulturę chłopską, nieelitarną, opartą na ustnym przekazie tradycji, cechującą się wysokim stopniem izolacji świadomościowej, nastawioną na wyrażanie, zamkniętą⁷. Oczywiście trudno dziś szukać kultury tego typu w „czystej formie”, niemniej jej elementy odnaleźć można w kulturze masowej, gdyż „cechy myślenia typu ludowego to kulturowo ukształtowane struktury długiego trwania”⁸. Tym bardziej w Ukrainie, gdzie przez wieki trwał proces niszczenia ukraińskiej kultury elitarnej. Z jednej strony wspierany przez imperium rosyjskie, wprowadzające od XVII wieku dziesiątki ukazów, dekretów, aktów prawnych, a nawet anatam na piśmiennictwo w języku ukraińskim. Z drugiej wynikający z oddziaływania silnych ośrodków, które doprowadziło do denacjonalizacji wyższych warstw społecznych: polonizacji ukraińskiej szlachty i zrusyfikowania starszyny kozackiej oraz ukraińskiego prawosławnego duchowieństwa. Prócz tego planowe unicestwianie ukraińskiej inteligencji w wieku XX,

⁴ L. LÉVY-BRUHL: *Czynności umysłowe...*, s. 94–134.

⁵ Z. GRĘBECKA: *Słowo magiczne poddane technologii*. Kraków 2006, s. 22.

⁶ W.I. THOMAS, F. ZNANIECKI: *Postawy religijne i magiczne*. W: EIDEM: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. T. 1. Przeł. M. METELSKA. Warszawa 1976, s. 175. Za: Z. GRĘBECKA: *Słowo magiczne*, s. 22.

⁷ L. STOMMA: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Łódź 2002, s. 178.

⁸ C. ROBOTYCKI: *Myślenie typu ludowego w kulturze masowej*. „Etnografia Polska” 1985, t. 29, s. 116.

z apogeum, jakimi były represje lat trzydziestych, pozostawiły kulturę miejską w zgłiszczach. Zatem elita Ukrainy odradzała się na bazie wsi i na nowo budowała kulturę miejską, wprowadzając do niej elementy ludowe, w tym magiczne przekonania.

Magiczne zachowania czy obrzędy, zarówno w lecznictwie, jak i w obrzędowości Ukrainy, były tematem wielu opracowań, jednak do tej pory analizie pod tym kątem poddano w niewielkim zakresie społeczno-polityczne życie kraju⁹. Przedstawiciele ukraińskiej władzy (niezależnie od linii politycznej), jak również elektorat przeważnie wywodzą się ze wsi bądź zamieszkują miasto w pierwszym lub drugim pokoleniu, nie dziwi zatem, że myślenie typu magicznego jest w Ukrainie powszechne. Pytanie o to, jak bardzo elementy światopoglądu magicznego „spenetrowały” życie polityczne, wymaga głębokiej analizy, niemniej wydarzenia na Majdanie¹⁰, których rezultatem stała się redefinicja tożsamości, przyniosły Ukrainie nową odsłonę „nadprzyrodzonego” ingerującego w losy państwa.

Ukraińska rewolucja godności rozpoczęła się 21 listopada 2013 roku od niepozornego protestu grupy studentów niezadowolonych z postawy ówczesnego prezydenta Wiktora Janukowycza, który w czasie szczytu Partnerstwa Wschodniego w Wilnie wstrzymał się od parafovania umowy stowarzyszeniowej z Unią Europejską, tym samym dając sygnał zwolennikom eurointegracji, że Ukraina dryfuje w stronę integracji z Federacją Rosyjską. W ciągu trzech miesięcy trwania Euromajdanu nastąpiło kilka momentów kulminacyjnych, jednak najistotniejszy, bo przełomowy, rozpoczął się 18 lutego 2014 roku, kiedy protestujący, zgodnie z uprzednim postanowieniem Rady Majdanu, wyruszyli ulicą Instytucką pod Radę Najwyższą. „Pokojowe natarcie” miało na celu zmuszenie parlamentu do spełnienia obietnicy ogłoszenia amnestii oraz przywrócenia kształtu konstytucji z 2004 roku. Szybko jednak marsz stracił charakter pokojowy. Piszą o tym Zbigniew Parafianowicz i Michał Potocki:

Na powstańców urządzono prawdziwe polowanie, mimo że Turczynow właśnie uzgodnił z Janukowyczem zawarcie rozejmu. Do tej pory nie jest znana liczba zabitych w parku Maryńskim. Dane oficjalne mówią, że tego dnia zginęło dwadzieścia osiem osób¹¹.

Sceny ataku na uczestników pokojowego marszu obiegły media. Przed 18 lutego 2014 roku liczba ofiar rewolucji godności wynosiła dziewięć. Od tego dnia

⁹ Wśród opracowań poświęconych wspomnianemu tematowi należy wymienić przede wszystkim fundamentalną pracę Włodzimierza Pawluczuka: W. PAWLUCZUK: *Ukraina. Polityka i mistyka*. Kraków 1998. Zagadnienie „nadprzyrodzonego” w prezydenturze Janukowycza zostało poruszone w artykule: O. SOLARZ: *Znaki „z góry”. Nadprzyrodzone w prezydenturze Wiktora Janukowycza*. W: *Obce/swoje. Miasto i wieś w kulturze Polski, Białorusi, Rosji i Ukrainy*. Red. K. GLINIANOWICZ, K. KOTYŃSKA. Kraków 2017, s. 197–206.

¹⁰ Majdan – plac Niepodległości w Kijowie.

¹¹ Z. PARAFIANOWICZ, M. POTOCKI: *Wilki żyją poza prawem. Jak Janukowycz przegrał Ukrainę*. Wołowiec 2015, s. 251.

do końca lutego wzrosła do dziewięćdziesięciu czterech, by ostatecznie dojść do stu ośmiu. Tych, którzy zginęli, nazwano Niebiańską Sotnią.

Twórczynią tego określenia i zarazem osobą powołującą do życia obraz/symbol, który spontanicznie i natychmiast zakorzenił się w przestrzeni społeczno-politycznej, była pochodząca z Połtawszczyzny poetka Tetiana Domaszenko, która z 21 na 22 lutego 2014 roku napisała wiersz *Nebesna sotnia wojiniw Majdanu* (Niebiańska Sotnia rycerzy Majdanu)¹². Podniosły, patetyczny i jednocześnie prosty, rymowany tekst ukonstytuował obraz ofiary jako rycerza-anioła, wojownika w szeregach Michała Archanioła, a nawet będącego jego wcieleniem. Niezwykle szybkie zakorzenienie się określenia Niebiańska Sotnia, które oficjalnie wybrzmiało już 22 lutego w czasie pogrzebów ofiar, wynikało z kilku sprzyjających czynników.

Istotne jest, że kult św. Michała Archanioła rozpowszechnił się na Rusi i na terenie całej Słowiańszczyzny już w średniowieczu, za sprawą jego „sprzyjających” atrybutów. Nowotestamentowy archanioł pojawia się na czele hufców niebieskich i stacza zwycięski bój z „wielkim Smokiem”, „wężem starodawnym”, „który zwie się diabeł i szatan” (Ap 12,9). Dzięki temu stał się symbolem walczącego i zwyciężającego Kościoła, czego najdobitniejszym wyrazem było wznoszenie świątyń pod jego wezwaniem w miejscach przedchrześcijańskiego kultu. Został patronem wielu rodów rycerskich, w tym Kijowa i całej Rusi Kijowskiej¹³. Do dziś na Ukrainie kult Michała Archanioła jest mocno utrwalony. Znajduje to odzwierciedlenie chociażby w herbie Kijowa, który przedstawia właśnie tego świętego (dzierżącego płonący miecz i tarczę, na lazurowym polu). Archanioł zatem, jako ognisty wojownik – Książę Niebiańskiej Armii – walczył w imię sprawiedliwości, prawa i dobra, dokładnie tak, jak w powszechnym przekonaniu czynili to uczestnicy wydarzeń na Majdanie.

Jak zwrócili uwagę Joanna i Ryszard Tomicczy, jego postać w procesie synkretyzacji wierzeń została nałożona na obraz słowiańskiego Żmija, który w micie kosmogonicznym unieszkodliwił smoka piorunami. Biblijny Michał pokonał diabła ognistym mieczem, stąd myśl ludowa transformowała to w obraz świętego władającego piorunami. Odzwierciedla to sztuka ludowa, w której św. Michał występuje czasem z mieczem, a czasem z błyskawicą¹⁴, jak również większość przeanalizowanych przez badaczy wariantów mitów kosmogonicznych, w których walkę ze złem w postaci diabła stacza właśnie archanioł. Walka ta jest jednocześnie ukoronowaniem aktu stworzenia świata i ustalenia porządku wertykalnego¹⁵. Postać św. Michała w ukraińskiej kulturze jest nie tylko widoczna, ale wciąż mocno symboliczna. Rewolucja godności toczyła się w mieście, którego jest on

¹² H. BIŁYK: *Oratorija „Nebesna Sotnia” Bohdana Bojczuka jak monumentalnyj zrazok ukrajinskoji majdannoji poeziji*. „Mołodyj Wczenyj” 2016, nr 6 (33), s. 351.

¹³ J. TOMICKA, R. TOMICKI: *Drzewo życia*. Warszawa 1975, s. 44.

¹⁴ Ibidem, s. 45.

¹⁵ Ibidem, s. 41.

patronem, na placu z jego statuą i do tego rozpoczęła się w dniu jego święta, co nie mogło umknąć myśleniu magicznemu, w którym zbieg okoliczności jest traktowany jako zamysł siły wyższej. Co ciekawe, nie tylko „prosty lud” zauważył symboliczny i nieprzypadkowy charakter występowania obrazu Michała Archanioła, ale również „salony”, jak choćby redaktor opiniotwórczego Magazynu „Ji” Taras Wozniak¹⁶ czy Anatolij Hrycenko, pełniący w latach 2005–2007 funkcję ministra obrony Ukrainy, który na swoim blogu wyraźnie wskazał, że tak właśnie postrzega wspomniany fakt¹⁷.

Anioł, ze względu na swoją symbolikę oraz przypisywane mu funkcje, jest częstym motywem literatury, kultury i sztuki światowej. Herbert Oleschko stwierdza, że istota anioła wyraża się poprzez symbole, choć sam anioł – pośrednicząc między absolutem a światem materialnym i wcielając się w znaki spełniające funkcje nośników symbolicznych znaczeń – jest w pewnym sensie metasymbolem¹⁸. Na przestrzeni wieków obraz anioła ewoluował. Różnice dotyczyły wyglądu (skrzydła), atrybutów (miecz, tarcza, trąba) oraz wizerunku i płci (kobieta, istota o nieokreślonych cechach płciowych lub dziecko, jako symbol czystości i niewinności)¹⁹.

Niemniej dzisiejszy anioł, występujący w kulturze tzw. wysokiej i masowej, popularnej, choć wywodzi się z koncepcji teologicznych, coraz częściej powraca jako wizja świecka. Jak zauważyła Monika Sznajderman, analizując motyw anioła w wyobraźni popularnej:

[...] w jakiś przedziwny sposób współczesna popularna kultura przywraca [...] wiarę w ingerencję anioła w empiryczną egzystencję człowieka [...]. Bo dzisiejsze anioły, anioły kultury popularnej, także towarzyszą człowiekowi w jego codzienności i święcie. Niechętnie miejscom eksponowanym, zarezerwowanym dla kultury wysokiej, pojawiają się wśród zwykłych ludzi w sakralnej przestrzeni kultury plebejskiej, masowej: na koncertach i zawodach, w kawiarni i dyskotecie²⁰.

Sznajderman przywołuje badania Malcolma Godwina, według którego istnieje zbieżność między wzrostem popularności aniołów a pojawieniem się amerykańskich superbohaterów, takich jak Superman, Spiderman, Capitan America. Bohaterowie ci pełnią ściśle anielskie funkcje: bronią słabszych i stoją na straży prawa²¹. Takie też funkcje przypisano bohaterom Majdanu – Niebiańskiej Sotni.

Postać świętego opiekuna i patrona zaistniała już na początku rewolucji i po pierwszych śmiertelnych ofiarach została uzupełniona o obraz Niebiańskiej

¹⁶ T. WOZNIAK: *Pro Orden Herojiv Nebesnoji Sotni*. http://ji-magazine.lviv.ua/anons2014/Voznyak_Pro_orden_heroiv_nebesnoi_sotni.htm [data dostępu: 2.02.2018].

¹⁷ A. HRYCENKO: *Na Majdani z namy – hołownyj strateh Nebesnoho Wojinstwa!* <http://blogs.pravda.com.ua/authors/grytsenko/52a3700494124/> [data dostępu: 2.02.2018].

¹⁸ H. OLESCHKO: *Aniołów dyskretny lot*. Kraków 1996, s. 158.

¹⁹ A.P. CHANEL, A.S. SIMARRO: *Słownik symboli*. Przeł. M. BOBERSKA. Warszawa 2008, s. 10.

²⁰ M. SZNAJDERMAN: *Anioł w wyobraźni popularnej*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1997, nr 3–4, s. 85–86.

²¹ *Ibidem*, s. 86.

Sotni. Znaczenie w tym procesie miało również to, że pierwsi protestujący, którzy zginęli, czyli Serhij Nihojan i Mychajło Żyzniewskij, byli osobami bardzo młodymi, a tym samym wpisywali się w obraz niewinnego bohatera-dziecka. W swojej czystości i niewinności byli amorficzni, tak jak amorficzne są anioły. Ich kontakt z *sacrum*, wynikający z przypisanej im przynależności do kategorii istot nie posiadających wyraźnie wyodrębnionych cech płciowych, był bliższy, intensywniejszy i prawdziwszy. Zatem po śmierci łatwiej było ich włączyć w poczet męczenników, a zarazem przypisać im cechy aniołów, świętych, których opieka i wstawiennictwo pomaga żywym.

Proces przypisania/przesunięcia Nihojana do sfery *sacrum* odzwierciedlają choćby dwa portrety stworzone niezależnie i w różnym czasie przez lwowskich artystów, Danyłę Mowczana oraz Serhija Radkewycza²². Pierwszy portret to grafika wykonana ołówkiem, drugi – obraz namalowany farbami akrylowymi na ścianie suterenu lwowskiej kamienicy. Na obydwu Nihojan ma twarz odrealnioną, bezcielesną, ascetyczną, zwróconą frontalnie do widza. Brak oczu w grafice Mowczana oraz zamknięte oczy w obrazie Radkewycza symbolizują przebóstwienie – bycie w pozaprzestrzeni, dostępnej świętym. Nihojan jest oczyszczony z grzechów i przemieniony. W istocie stał się odbiciem Jezusa Chrystusa, który jest modelem dla człowieka i za którym należy podążać, co też Nihojan uczynił, by wybawić/zbawić żywych. Obydwa zatem portrety niezwykle wyraziście nawiązują do chrystocentrycznej ikony. Dodatkowo na jednym i drugim wskazano narzędzia śmierci – widać ślady po kulach. Artyści stali się wyrazicielami procesu „oddelegowania” Nihojana do roli przebóstwionego pośrednika między ludzką ekumeną i sferą *sacrum*. Młody Ukrainiec ormiańskiego pochodzenia stał się pierwszym rycerzem Niebiańskiego Wojska u boku Michała Archanioła. To on uutorował szlak kolejnym wojownikom-aniołom, którzy z zaświatów, jako Niebiańska Sotnia, roztoczyli mistyczną opiekę nad żywymi bohaterami, podążającymi za nim.

Obraz męczenników za prawdę utrwalali również inni artyści. Już w marcu 2014 roku powstała ikona tryptyk *Nebesna sotnia* (Niebiańska Sotnia), autorstwa Romana Bonczuka. Na sporych rozmiarów dziele 6,0×2,5 metra, w formie carskich wrót, artysta przedstawił postać Matki Boskiej, Michała Archanioła oraz portrety siedemdziesięciu ośmiu ofiar Majdanu, wśród których w części centralnej wkomponowana jest twarz Nihojana²³. Z kolei w lipcu 2017 roku w soborze św. Mychajła w Kijowie namiestnik patriarchy Filareta metropolita Epifanij poświęcił ikonę Bogurodzicy opiekunki ukraińskich żołnierzy. Artysta Jurij Nikitin stwierdził, że stworzenie nowego typu ikonograficznego Bogurodzicy Pokrowy było dla niego wielkim wyróżnieniem. Tło ikony stanowią kijowskie świątynie,

²² Kartinu „Siergiej Nigojan. Armiański motyw” narysował lwowski malarz. https://gazeta.ua/ru/articles/culture-newspaper/_kartinu-sergej-nigoyan-armianskij-motiv-narisoval-lvovskij-hudozhnik/541622 [data dostępu: 4.02.2018].

²³ Prykarpatskij chudożnyk namaluwaw ikonu-tryptych „Nebesna Sotnia”. <https://www.radio.svoboda.org/a/25321634.html> [data dostępu: 4.02.2018].

nad którymi góruje Bogurodzica rozpościerająca szal nad przedstawicielami różnych ukraińskich historycznych i współczesnych formacji wojskowych, wśród których stoi też podobna do Nihojana postać uczestnika Euromajdanu. „Tak, majdanowiec podobny jest do Serhija Nihojana – stwierdził w wywiadzie artysta. – Nie chciałem konkretyzować, ale najwyraźniej podświadomie tak się stało, bo te pierwsze ofiary bardzo mocno odbiły się w naszej świadomości”²⁴.

Wyobrażenie Niebiańskiej Sotni, w formie malowidła ściennego, znajduje się również w cerkwi Przemienienia Pańskiego w Krzemieńcu na Tarnopolszczyźnie. Centralną sceną fresku jest walka św. Jerzego ze smokiem, przedstawionym w formie dwugłowego orła. Stanowi to oczywiście odwołanie do narodowej symboliki Federacji Rosyjskiej i zarazem obrazu Ukrainy jako ofiary rosyjskiej agresji. Z lewej stoją uczestnicy rewolucji godności, nad którymi góruje Statua Niezależności, z prawej zaś żołnierze-ochotnicy, walczący w strefie ATO, za którymi widać zniszczoną wieżę donieckiego lotniska²⁵.

Sztuka ludowa – a do takiej można zaliczyć ściennie malowidło w Krzemieńcu – będąc zmienną nadbudową/nadtekstem ugruntowanych wytycznych opartych na etyce chrześcijańskiej (która realizowana w przestrzeni ukraińskiej jest również nadtekstem dawniejszych wierzeń), jest ekspresją obecnej sytuacji komunikacyjnej w Ukrainie. Folklor wymyka się dogmatycznym ograniczeniom estetyki normatywnej, tworzy własny synkretyczny język, odpowiadający potrzebom podmiotu zbiorowego. Proces ten, nakładając nowe nadteksty, odzwierciedla konstruowanie w Ukrainie nowego bohatera, nowego mitu. Dlatego smok przyjmuje oblicze dwugłowego orła, Nihojan staje się odbiciem Chrystusa, Bogurodzica roztacza opiekę nad ochotnikami walczącymi z rosyjską agresją w Donbasie, a św. Michał, jako dowódca, kieruje Niebiańską Sotnią. Przy czym Michał Archanioł zjawia się „mimo woli”, w pewnym sensie nie dając wyboru uczestnikom rewolucji godności. Jego rola jako przywódcy w walce z reżimem Janukowycza jest z góry założona. Święty Michał objawia się tak, jak objawił się artyście i liderowi grupy Ot Vinta Jurijowi Żurawlowi, któremu zlecono wykonać emblemat dla Samoobrony Majdanu:

Długo zastanawiałem, co przedstawić na emblemacie. Tryzub? Jaką symbolikę ukraińską? Koktajle Mołotowa? A może jakąś broń – łuk i strzały? Ostateczny pomysł niespodziewanie zjawiał się w nocy. Miesiąc temu umarła moja żona. Przyśniło mi się, że siadam do biurka, męczę się nad emblematem, a ona podchodzi do mnie i mówi: „Nie męcz się, namaluj Michała Archanioła, który cały czas jest na Majdanie”²⁶.

²⁴ *U Kyjewi oswjatyły ikonu Bohorodyci – pokrowytelky ukrajinskich wojniw*. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2273705-u-kievi-osvatili-ikonu-bogorodici-pokrovitelki-ukrainskih-voiviv.html> [data dostępu: 4.02.2018]. Cytaty z publikacji w języku ukraińskim podaję w tłumaczeniu własnym – O.S.

²⁵ *U chrami na Ternopilszczyni je ikona, na jakij zobrazeni Nebesna Sotnia ta wojny ATO*. <https://realno.te.ua/novyny/y-xrami-na-ternopilszczyni-e-ikona-na-yki/> [data dostępu: 4.02.2018].

²⁶ *Lider „Ot Vinta” na szewroni dla Samoobrony Majdanu zobrazuw Archanhela Mychjila*. <https://zik.ua/tv/video/10370> [data dostępu: 4.02.2018].

Również literatura dotycząca wydarzeń na Majdanie odzwierciedla i utrwała obraz bohatera oddającego życie w walce za dobro, który umierając, staje się rycerzem-aniołem w sotni dowodzonej przez archistratega Michała. Kilkadziesiąt tomików poezji, a w nich kilkaset utworów lirycznych i poematów historycznych, prócz tego kroniki wydarzeń, księgi pamięci oraz utwory publicystyczne, powstałe w latach 2013–2015, stworzyły nowy nurt o tematyce rewolucyjnej²⁷, w którym Niebiańska Sotnia jest jednym z przodujących motywów. Na przykład w bajce Chrystyny Łukaszcuk, która w swoim utworze nawiązała do mitu kosmogonicznego: „[...] z krwi bohaterów w centrum Majdanu wyrosło nowe drzewo. Rozrosło się na pół świata. W cieniu jego potężnej korony dojrzewa nowe życie. W górze zaś – w błękitnie nieba – krążą boże gołębie”²⁸. W obrazie Łukaszcuk, odnoszącym się do archetypicznego motywu centrum, binarności dobra i zła, Ukraina stanowi *axis mundi* – jest centrum wszystkiego, a rewolucja godności ma znaczenie ontologiczne. Świadoma ofiara bohaterów, analogicznie do świadomej męczeńskiej śmierci Chrystusa, stwarza nowy świat. Wydarzenia w bajce – od stworzenia świata z centralnym drzewem-jaworem, poprzez zniszczenie go przez zło, aż do jego odrodzenia z krwi bohaterów – są powiązane z koncepcją czasu cyklicznego. Mamy tu zatem do czynienia ze zdublowaną sakralnością, w wymiarze zarówno przestrzennym, jak i temporalnym. Po wielkiej bitwie na Majdan sfruwają gołębie i na swoich skrzydłach unoszą dusze bohaterów do nieba, do słońca, do Boga.

Warto zwrócić uwagę, że Łukaszcuk, odwołując się do fundamentu tożsamościowego wspólnoty, przywołuje obraz drzewa życia z krążącymi wokół gołębiami (trójpodział przestrzeni), a więc do archetypicznego motywu występującego we wzornictwie ludowym czy w pieśniach, kołędach. Taki powrót do korzeni w momentach krytycznych ekumeny nie był w trakcie omawianych wydarzeń wyjątkiem. Najbardziej wyrazistym zastosowaniem elementu ludowego do wzmocnienia więzi społecznych stała się pieśń *Pływe kacza* (Płynie kaczką). Zakarpacki utwór ludowy, śpiewany *a capella* przez lwowski zespół Pikardijska Tercija, będąc nieformalnym hymnem Euromajdanu, brzmiał w czasie pogrzebów poległych i scalał wspólnotę walczących. Podobnie jak drzewo życia stawał się punktem centralnym, momentem zatrzymania. W czasie jego odtwarzania istnienie wspólnoty na krótką chwilę przesuwało się z czasu linearnego do czasu sakralnego. Taki wybór pieśni nie był przypadkowy. W tekście bohater wyrusza w drogę, w świat obcy i nieznan, ze świadomością, że może go tam zastać śmierć, a grób kopać mu będą „obcy ludzie”. Jednocześnie prosi matkę, by nie potępiała jego decyzji o opuszczeniu domu. Dom jest tu przestrzenią swoją, uporządkowana i bezpieczną, podróż zaś jest próbą, inicjacyjną wyprawą po tożsamość. Pieśń w warstwie werbalnej jest więc nawiązaniem do wyboru

²⁷ H. БІЛЫК: *Osoblywosti zobrażennia rewolucji hidnosti w ukrajinśkij literaturi 2013–2015 rokiw*. „Ridnyj Kraj” 2015, nr 2 (33), s. 118–124.

²⁸ C. ŁUKASZCZUK: *Kazka pro Majdan*. Lwów 2014.

i w konsekwencji do śmierci młodego bohatera, który zdecydował się na udział w rewolucji godności, nierzadko wbrew decyzji rodziców.

Jednakże pieśń ta ma jednocześnie głębsze, bo konstytuujące znaczenie. Staje się wyśpiewaną baśnią/mitem o wyprawie po nowy status, nową tożsamość i nową jakość. Matka nie godzi się na podróż syna, lecz ten, choć boi się matczynego przekleństwa, które zawsze jest tragicznie sprawcze²⁹, decyduje się odejść, bo coś go wzywa. Joseph Campbell, analizując symbolikę i strukturę baśni i mitów, wskazywał:

Ten pierwszy etap mitologicznej podróży oznacza, że przeznaczenie upomniało się o bohatera i przesunęło jego duchowy środek ciężkości ze społeczności, której jest członkiem w sferę nieznaną. Obszar ten, kryjący skarby, ale też pełen niebezpieczeństw, może być różnie przedstawiany: jako odległy kraj, las, podziemie, podwodne lub napowietrzne królestwo, tajemnicza wyspa, szczyt wyniosłej góry lub stan głębokiego uspienia, ale zawsze jest miejscem pełnym ulotnych, polimorficznych istot i niewyobrażalnych udręk, w którym dokonuje się nadludzkich czynów i przeżywa nieprawdopodobną rozkosz³⁰.

Majdan posiadał wszelkie znamiona sfery nieznannej (nowo stworzony świat), w której bohater dokonał nadludzkich czynów (tytaniczna obrona Majdanu w czasie ataku sił rządowych, kiedy niewielkiej garstce protestujących faktycznie nie dawano szansy na przetrwanie i utrzymanie linii obrony na placu Niepodległości), przeżył niewiarygodną udrękę utraty i niewiarygodną rozkosz braterstwa i zwycięstwa. Pieśń *Pływe kacza* stała się nie tylko hołdem dla tych, którzy zginęli, lecz też symboliczną pierwszą strofą eposu dla żywych, mających kontynuować „podróż” – „dośpiewać” pieśń.

Wykorzystanie do tego celu utworu ludowego, w moim przekonaniu, nie wiązało się jedynie z warstwą werbalną, która odwoływała się do symboliki podróży w nieznanne. Znaczenie miał również fakt ludowego pochodzenia pieśni, a więc powrotu do korzeni, do źródła. W debatach o tożsamości kulturowej tradycję uznaje się za element zapewniający integralność wspólnoty narodowej, odwołanie się do tradycji jest zatem niezbędne we wszelkich ruchach niepodległościowych³¹. Tożsamość kulturową rozumiem tu jak tożsamość zbiorową, kształtowaną dyskursywnie w konkretnych sytuacjach historycznych, dynamiczną i podlegającą w pewnych okolicznościach mocnym przeobrażeniom. Taką redefiniującą sytuacją był właśnie Euromajdan. Powrót do korzeni był więc w istocie powrotem do centrum, do punktu sakralnego, z którego dokonuje się ruch budujący nową rzeczywistość. Powrót do punktu wyjścia stał się wentylem bezpieczeństwa w sytuacji kryzysowej człowieka/narodu. Tożsamość w kryzysie szukała fundamentu, a kultura ludowa/narodowa z cykliczną obrzędowością przez swoją stałość nadawała się do tego doskonale. Tym bardziej że powrót do

²⁹ A. ENGELKING: *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii...*, s. 144.

³⁰ J. CAMPBELL: *Bohater o tysiącu twarzy*. Przeł. A. JANKOWSKI. Poznań 1997, s. 54.

³¹ O. HNATYUK: *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*. Lublin 2003, s. 28.

autentyczności, ludu, natury, jako sposobu redefinicji tożsamości, ma w Ukrainie tradycję. Ola Hnatiuk, analizując procesy tożsamościowe schyłku lat osiemdziesiątych, pisała:

Tradycja narodnicka, wciąż żywa w kulturze ukraińskiej, choć przeobrażona przez wymogi socrealizmu, nakazywała poszukiwać prawdziwych wartości w ludzie – w tradycji ludowej, utożsamianej z narodową. Wieś nadal traktowano jako skarbnicę dawnej, tradycyjnej kultury [...] i przeciwstawiano ją zsovietyzowanemu miastu. [...] W warunkach państwa radzieckiego industrializacja oznaczała nie tylko modernizacyjne przemiany [...]. Oznaczała także postępującą rusyfikację, skutek sterowanych, przynajmniej częściowo, procesów demograficznych. W taki sposób nowoczesność [...] zaczęła kojarzyć się z rusyfikacją. Kiedy więc nawoływano do powrotu do tradycyjnych wartości, do odrodzenia duchowego, którego jedynym źródłem może być wieś, był to przejaw nie tyle skrajnego tradycjonalizmu, ile natywizmu. Rzecznicy tego nurtu szczególnie wartości przypisywali odrodzeniu zwyczajów ludowych, w których miałyby tkwić duchowa siła narodu³².

Ruch zbudowany na idei powrotu do tradycji narodowych, jako konkurencyjny wobec koncepcji radzieckiej tożsamości, narodził się we Lwowie, następnie rozpowszechnił się w Galicji i wreszcie objął całą Ukrainę, by stać się nowym wzorcem identyczności. I choć później podległ gruntownym przeobrażeniom, to utrwalił jądro modelu ukraińskości. Odtwarzanie pieśni *Pływe kacza* stało się elementem „wynalezionej tradycji”³³, mającej scalać Ukraińców. Jednocześnie formą dialogu wspólnoty z samą sobą w obliczu zagrożenia oraz komunikatem skierowanym do wroga. Rewolucja godności, a więc walka z reżimem Janukowycza, kojarzonym z prorosyjskością i wyrastającym z industrialnego zrusyfikowanego Donbasu, była w zasadzie bitwą o ukraińskość, dlatego ekumena uruchomiła mechanizmy powrotu do korzeni. W tym przypadku aktualizacja tradycji odegrała – cytując Hnatiuk – „zasadniczą rolę w przemianach społecznych (także w procesach modernizacyjnych), co aforystycznie ujął japoński socjolog Saburo Ischii: nie ma postępu bez tradycji”³⁴.

Wspólnota rozpoczęła redefinicję tożsamości między innymi poprzez odniesienia do inicjacyjnej podróży bohatera, którego trafny wybór podjęcia tego wezwania potwierdziły mistyczne znaki. W baśniach bohater napotyka przypadkowych wędrowców dających amulety, doświadcza sprzyjania i ochrony Matki Natury lub sił nadprzyrodzonych³⁵. Bohatera Majdanu chronili Matka Boska, Michał Archanioł, święci a nawet wieszcz narodowy Taras Szewczenko,

³² Ibidem, s. 76–77.

³³ Wynaleziona tradycja (*the invention of tradition*) „szereg praktyk, zwykle rządzonych przez jawnie lub milcząco przyjęte reguły o charakterze rytuału bądź symbolu, a mających na celu wpojenie pewnych wartości i norm zachowania przez powtórzenie, co automatycznie zakłada ciągłość, łączność z przeszłością”. E. HOBSBAWM: *Introduction: inventing tradition*. W: *The Invention of Tradition*. Eds. E. HOBSBAWM, T. RANGER. Cambridge 1983, s. 1. Cyt. za: O. HNATIUK: *Pożegnanie z imperium...*, s. 30.

³⁴ O. HNATIUK: *Pożegnanie z imperium...*, s. 29.

³⁵ J. CAMPBELL: *Bohater...*, s. 61.

których przedstawienia można było zobaczyć na tarczach i kaskach członków Samoobrony. Wystawiony na próby musiał zaryzykować i spotykać się z groźnym potworem/demonem, żyjącym poza bezpiecznymi ścieżkami, którymi uczęszczał na co dzień. Inicjacyjne starcie ze złem lub, według schematu zaproponowanego przez Campbella, „przekroczenie pierwszego progu” odbyło się w nocy z 29 na 30 listopada 2013 roku, gdy oddziały milicji, pod pretekstem zakończenia montażu świątecznej choinki, brutalnie spacyfikowały demonstrantów, wśród nich studentów. Wówczas ukonstytuował się też obraz „potworów”, które pozbawione ludzkich cech zamieszkiwały przestrzeń dzielnicy rządowej i parku Maryjskiego, a nazywały się Berkut, Wojsko Wewnętrzne i *tituszki*. Moment ten stał się też początkiem wzrostu mocy bohatera, który z niewielkiej grupy rozrósł się do kilkuset tysięcy demonstrujących. Nastąpiło więc dokładne powielenie schematu istniejącego w mitach i baśniach, w których przekroczenie pierwszego progu jest symbolicznym samounicestwieniem, wejściem do brzucha wieloryba, po to, by móc się odrodzić wzmocnionym i przeobrażonym³⁶.

Po przekroczeniu progu – pisze Campbell – bohater zaczyna się poruszać w nierzeczywistym krajobrazie marzeń sennych, pełnym zadziwiająco płynnych, nieokreślonych kształtów, gdzie musi stawić czoło różnorodnym wyzwaniom i przejść cały ciąg niesamowitych prób³⁷.

Wydarzenia mające miejsce między 19 a 22 stycznia 2014 roku – przyjmując schemat przygody mitycznej – były kolejnym egzaminem, któremu został poddany bohater Majdanu. Krwawe starcia na ulicy Hruszewskiego skończyły się śmiercią Nihojana i Żyznewskiego. Następnym przełomowym momentem – mityczną walką ze smokiem – był wspomniany czas między 18 a 21 lutego. Poświęcenie po raz kolejny dodało mocy bohaterowi. Z każdej kropli utraconej krwi powstawała Niebiańska Sotnia, która stawała się kolejną sprzyjającą mu w podróży siłą nadprzyrodzoną.

W nocy z 18 na 19 lutego, gdy ludzie ściągali z siebie i rzucali w ogień kurtki – wspominał artysta Andrij Jermolenko – kiedy faktycznie nie mieliśmy już czym palić, wówczas zjawilo się uczucie, że gdzieś nad nami latają aniołowie – Niebiańska Sotnia, i to ona nas ochroniła. W wielu momentach pojawiała się wówczas w uczestnikach nadzieja³⁸.

W wyobraźni zbiorowej dusze ofiar po śmierci stawały się aniołami. Ich obraz w tej postaci zakorzenił się tak szybko, jak nazwa Niebiańska Sotnia. Projekty artystyczne, wiersze, plakaty, informacje o wydarzeniach na Majdanie lub o upamiętnieniu poległych zawierały czy zawierają motywy bohatera-anioła.

³⁶ Ibidem, s. 76.

³⁷ Ibidem, s. 79.

³⁸ A. JERMOLENKO: *Majdan wid perszoji osoby. 45 istorij Rewoluciji hidnosti*. Red. T. KOWTU-NOWYCZ, T. PRYWAŁKO. Kyjw 2015, s. 211.

Sporą popularność zdobyła grafika komputerowa stanowiąca modyfikację tapety *Angel of War*, stworzonej przez Toby Levina na podstawie gry *Diablo III* w konkursie dla fanów zorganizowanym przez Blizzard³⁹. Anioł-wojownik (w rzeczywistości postać o nazwie Tyrael) z niebiesko-żółtymi szeroko rozpostartymi skrzydłami stoi wśród czyhających na niego monstrów z halabardami oraz toporami obosiecznymi. Trzymając w dłoni tarczę z tryzubem, unosi się nad ziemią w kierunku oświetlającego go z góry snopu światła. Grafika po przeróbkach, czyli zmianie koloru skrzydeł na barwy ukraińskiej flagi oraz wkomponowaniu tarczy z godłem, swoją stylistyką wpisała się w wizję bohatera. O jej popularności świadczy to, że można ją odnaleźć na setkach stron internetowych, jako ilustrację do treści o Niebiańskiej Sotni: na portalach społecznościowych Facebook, Vkontakcie, Twitter, portalach informacyjnych, stronach instytucji kultury, szkół, uczelni, a nawet na stronach instytucji państwowych⁴⁰. Motyw ten został też wykorzystany na pomniku poświęconym żołnierzom, którzy zginęli w strefie ATO, odsłoniętym 15 sierpnia 2017 roku w Kijowie, na skrzyżowaniu prospektu Łesia Kurbasa i Akademika Korolowa⁴¹.

Tytułem podsumowania

„Heroji ne wmyrajut” – czyli „Bohaterowie nie umierają” – to jedno z najpopularniejszych haseł Majdanu, które nie straciło na znaczeniu po zakończeniu rewolucji godności. „Powędrowało” na wschód Ukrainy, razem z bohaterem, który zaciągnął się do jednego z batalionów ochotniczych, walczących w wojnie przeciw Rosji. W powszechnym przekonaniu bohater nie umarł, lecz złożony z tysięcy osób, istnieje w sferze materialnej i pozamaterialnej. W materialnej –

³⁹ L. PLUNKETT: *Stolen Diabolo Art. Turns Up in the Weirdest Places*. <https://kotaku.com/stolen-diablo-art-turns-up-in-the-weirdest-places-1797879126> [data dostępu: 4.03.2018].

⁴⁰ Na przykład takich, jak: Odeska Narodowa Akademia Łączności (https://old.onat.edu.ua/?pg=news_archive [data dostępu: 4.03.2018]); Filharmonia Obwodowa w Iwano-Frankiwsku im. Iry Małaniuk (http://filar.com.ua/content/content&content_id=5374 [data dostępu: 4.03.2018]); Informacyjno-Analityczne Centrum Rady Bezpieczeństwa Narodowego Ukrainy (<http://mediarbo.org/2017/03/14/den-ukrayinskih-dobrovoltsiv/> [data dostępu: 4.03.2018]); Chersońska Państwowa Administracja Obwodowa (<http://khoda.gov.ua/20-ljutogo-vshanujut-> [data dostępu: 4.03.2018]); Rada Miasta Jużnoukraińsk (http://yu.mk.ua/news/show/do_dnya_geroiv_nebesnoi_sotni_1518610563 [data dostępu: 4.03.2018]); Wydział Oświaty Winnickiej Rejonowej Administracji Państwowej (http://vinrvo.at.ua/news/pro_uvichnennja_pam_jati_gerojiv_nebesnoji_sotni/2018-02-13-3123 [data dostępu: 4.03.2018]); Wydział Oświaty Nikopolskiej Administracji Rejonowej (<http://nrvo.com.ua/> [data dostępu: 4.03.2018]).

⁴¹ A. STESZENKO: *W stolicie, niesmotria na protiwodiejstwiwe miestnoj vlasti, otkryly pamjatnyj znak woinam ATO*. <http://asn.in.ua/ru/news/news/116833-v-stolice-otkryli-pamjatnyj-znak-voenam-ato.html> [data dostępu: 4.03.2018].

jako żołnierz, w niematerialnej zaś – jako „dusza zmarłego bohatera”, nierzadko opiekująca się kontynuującym walkę wojownikiem.

Wraz z kolejnymi ofiarami wojny na wschodzie Ukrainy zaczęły funkcjonować nazwy Niebiański Pułk czy Niebiańska Gwardia, będące oczywistym nawiązaniem do Niebiańskiej Sotni⁴², do kontynuacji jej dzieła. Zwiększała się liczba „bohaterów, którzy nie umierają”, a którzy w wędrówce poświęcili życie, by inni szli dalej. Bohater rośnie w siłę i choć nie pojawia się już w obrazie wojownika-anioła, to w szczególnych sytuacjach przyjmuje cechy nadludzkie (obrońcy donieckiego lotniska, których ochrzczono mianem „cyborgi”).

Nazwa Niebiańska Sotnia została wprowadzona do państwowych dokumentów. Rozporządzenie nr 69/2015 prezydenta Petra Poroszenki z 11 lutego 2015 roku o uczczeniu bohaterstwa uczestników Rewolucji Godności oraz pamięci Bohaterów Niebiańskiej Sotni ustanowiło święto państwowe oraz określiło formę, częstotliwość i podmiot odpowiedzialny za utrwalanie obraz uczestnika rewolucji⁴³. Nie miało to jednak charakteru narzucania znaczeń przez państwo, ich transmisja przebiegała bowiem w odwrotnym kierunku. Idea stworzona przez wspólnotę obywatelską została wykorzystana w konstruowaniu polityki historycznej państwa znajdującego się w dynamicznym procesie redefiniowania tożsamości. Uczestnicy Euromajdanu oparli swoją tożsamość na wytworzonych ideach, symbolach, kodach oraz znakach, które w czasie rewolucji godności reprezentowały system wartości stojący w opozycji do światopoglądu określającego aparat państwowy. Wraz z ucieczką Janukowycza zmienił się układ wertykalny i oddolne idee stały się elementem państwowego dyskursu tożsamości.

Bibliografia

- BETTELHEIM B.: *Rany symboliczne. Rytuał inicjacji i zazdrość męska*. Przeł. D. DANEK. Warszawa 1989.
- BIŁYK H.: *Oratorija „Nebesna Sotnia” Bohdana Bojczuka jak monumentalnyj zrazok ukrajinskoji majdannoji poeziji*. „Mołodyj Wczenyj” 2016, nr 6 (33), s. 350–353.
- BIŁYK H.: *Osoblywosti zobrażennia rewoluciji hidnosti w ukrajinskoji literaturi 2013–2015 rokiw*. „Ridnyj Kraj” 2015, nr 2 (33), s. 118–124.
- BUCHOWSKI M.: *Magia. Jej funkcje i struktura*. Poznań 1986.
- CAMPBELL J.: *Bohater o tysiącu twarzy*. Przeł. A. JANKOWSKI. Poznań 1997.
- CASSIRER E.: *Esej o człowieku*. Przeł. A. STANIEWSKA. Warszawa 1977.
- CHANEL A.P., SIMARRO A.S.: *Słownik symboli*. Przeł. M. BOBERSKA. Warszawa 2008.
- ELIADE M.: *Sacrum, mit, historia*. Przeł. A. TATARKIEWICZ. Warszawa 1970.

⁴² Między innymi rok po rozpoczęciu działań wojennych powstał projekt woluntarystyczny o nazwie „Niebiańska Gwardia”, który zakładał rejestrację imion wszystkich ofiar, jak również możliwość przekazania wsparcia ich rodzinom. Zob. *Sajt dopomohy simjam zahybyh uczasnykiw ATO Nebesna Hwardija*. <https://ngua.org/> [data dostępu: 4.03.2018].

⁴³ Ukaz Prezydenta Ukrainy nr 69/2015. <http://www.president.gov.ua/documents/692015-18468> [data dostępu: 4.03.2018].

- ENGELKING A.: *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław 2000.
- FRAZER J.: *Złota gałąź*. Przeł. H. KRZECZKOWSKI. Warszawa 1965.
- GRĘBECKA Z.: *Słowo magiczne poddane technologii*. Kraków 2006.
- HEIDEGGER M.: *Bycie i czas*. Przeł. B. BARAN. Warszawa 1994.
- HNATIUK O.: *Pożegnanie z imperium. Ukraińskie dyskusje o tożsamości*. Lublin 2003.
- HOBBSBAWM E.: *Introduction: Inventing Tradition*. W: *The Invention of Tradition*. Eds. E. HOBBSBAWM, T. RANGER. Cambridge 1983, s. 1–14.
- HRYCENKO A.: *Na Majdani z namy – hołownyj strateh Nebesnoho Wojinstwa!* <http://blogs.pravda.com.ua/authors/grytsenko/52a3700494124/> [data dostępu: 2.02.2018].
- JERMOLENKO A.: *Majdan wid perszoji osoby. 45 istorij Rewoluciji hidnosti*. Red. T. KOWTUNOWYCZ, T. PRYWAŁKO. Kyjiw 2015.
- JUNG C.G.: *Archetypy i symbole*. Przeł. J. PROKOPIUK. Warszawa 1993.
- Kartinu „Siergiej Nigojan. Armianskij motiw” narysował lwowskiy chudożnik. https://gazeta.ua/ru/articles/culture-newspaper/_kartinu-sergej-nigoyan-armyanskiy-motiv-narisoval-lvovskij-hudozhnik/541622 [data dostępu: 4.02.2018].
- LEACH E.: *Kultura i komunikowanie*. W: E. LEACH, A.J. GREIMAS: *Rytuał i narracja*. Przeł. M. BUCHOWSKI. Warszawa 1989, s. 21–98.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 1970.
- LÉVY-BRUHL L.: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. Przeł. B. SZWARCMAN-CZARNOTA. Warszawa 1992.
- Lider „Ot Vinta” na szewroni dla Samooborony Majdanu zobrazryw Archanhela Mychjiła. <https://zik.ua/tv/video/10370> [data dostępu: 4.02.2018].
- ŁUKASZCZUK C.: *Kazka pro Majdan*. Lwów 2014.
- MALINOWSKI B.: *Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacje o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Przeł. B. OLSZEWSKA-DYONIZAK, S. SZYNKIEWICZ. Warszawa 1987 (Dzieła. T. 3).
- MALINOWSKI B.: *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*. Przeł. B. LEŚ. Warszawa 1987 (Dzieła. T. 5).
- MAUSS M., HUBERT H.: *Zarys ogólnej teorii magii*. W: M. MAUSS: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. KRÓL. Warszawa 2001, s. 43–159.
- OLESCHKO H.: *Aniołów dyskretny lot*. Kraków 1996.
- PARAFIANOWICZ Z., POTOCKI M.: *Wilki żyją poza prawem. Jak Janukowycz przegrał Ukrainę*. Wołowiec 2015.
- PAWLUCZUK W.: *Ukraina. Polityka i mistyka*. Kraków 1998.
- PLUNKETT L.: *Stolen Diabolo Art. Turns Up in the Weirdest Places*. <https://kotaku.com/stolen-diabolo-art-turns-up-in-the-weirdest-places-1797879126> [data dostępu: 4.03.2018].
- Prykarpatskij chudożnyk namaluwaw ikonu-tryptych „Nebesna Sotnia”. <https://www.radiosvoboda.org/a/25321634.html> [data dostępu: 4.02.2018].
- ROBOTYCKI C.: *Myslenie typu ludowego w kulturze masowej*. „Etnografia Polska” 1985, t. 29, s. 111–117.
- Sajt dopomohy simjam zahybytyh uczasnykiw ATO Nebesna Hwardija. <https://ngua.org/> [data dostępu: 4.03.2018].
- SOLARZ O.: *Znaki „z góry”. Nadprzyrodzone w prezydenturze Wiktora Janukowycza*. W: *Obce/swoje. Miasto i wieś w kulturze Polski, Białorusi, Rosji i Ukrainy*. Red. K. GLINIANOWICZ, K. KOTYŃSKA. Kraków 2017, s. 197–206.
- STESZENKO A.: *W stolicy, niesmotria na protiwodiejstwije miestnoj własti, odkryty pamjatnyj znak woinam ATO*. <http://asn.in.ua/ru/news/116833-v-stolice-otkryli-pamjatnyj-znak-voinam-ato.html> [data dostępu: 4.03.2018].
- STOMMA L.: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Łódź 2002.


- SZNAJDERMAN M.: *Anioł w wyobraźni popularnej*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1997, nr 3–4, s. 83–88.
- THOMAS W.I., ZNANIECKI F.: *Postawy religijne i magiczne*. W: EIDEM: *Chłop polski w Europie i Ameryce*. T. 1. Przeł. M. METELSKA. Warszawa 1976.
- TOMICKA J., TOMICKI R.: *Drzewo życia*. Warszawa 1975.
- U chrami na Ternopilszczyni je ikona, na jakij zobrażeni Nebesna Sotnia ta wojiny ATO*. <https://realno.te.ua/novyny/y-храмі-на-тернопільщині-є-ікона-на-які/> [data dostępu: 4.02.2018].
- U Kyjewi oswjatyły ikonu Bohorodyci – pokrowytelky ukrajinskich wojiniv*. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2273705-u-kievi-osvatili-ikonu-bogorodici-pokrovitelki-ukrainskih-voiniv.html> [data dostępu: 4.02.2018].
- Ukaz Prezydenta Ukrainy nr 69/2015. <http://www.president.gov.ua/documents/692015-18468> [data dostępu: 4.03.2018].
- WOZNIAK T.: *Pro Orden Heroiw Nebesnoj Sotni*. http://ji-magazine.lviv.ua/anons2014/Voznyak_Pro_orden_heroiv_nebesnoj_sotni.htm [data dostępu: 2.02.2018].



Pavel Miškařík

Katedra etnológie a mimoeurópskych štúdií
Filozofická fakulta

Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

 <https://orcid.org/0000-0002-4806-7453>

The Narrative Construction of Identity among the Namibian Czechs*

Abstract: The main goal of this paper is to explain how the group of so-called Namibian Czechs identifies itself and how it expresses the feeling of belonging to a specific identity in its narrative. The paper is based on the analysis of biographical narrative, which was obtained by the method of oral history, and it also contains information from archival sources and participant observation. The respondents are members of a group of fifty-six children war refugees, who were educated and accommodated in Czechoslovakia between 1985 and 1991. It was a part of international solidarity aid, provided to liberation movements with communist orientation. The analysis of the biographical narrative of the respondents provides us with information about the specific individual reflection on processes of self-identification and a multiplicity of certain identities.

Keywords: belonging, biographical narrative, identity, Namibian Czechs, oral history

Słowa kluczowe: przynależność, narracja biograficzna, tożsamość, Czesi Namibijscy, historia ustna

The paper presents partial results of the four-year research focused on a group of so-called Namibian Czechs. Information from the research will be used in several articles focused on specific topics but mainly in the author's dissertation thesis, whose main aim is to present comprehensive material about the life story of this specific group and the processes of generating the social identities of members of this group. The article particularly focuses on the narrative

* Funding for research was provided in form of scholarship by University of Ss. Cyril and Methodius, Trnava, Slovakia, as well as private funds.

construction of the identity of the Namibian Czechs and explicit expression of belonging to a certain identity.

The principal reason for delving into this subject was the fact that only three scholarly articles dealing with this group have been hitherto published, two by Tomáš Machalík.¹ Kateřina Mildnerová² has recently published an article focused on this group, which deals with the role of language in daily life of this specific group. Contrariwise, a number of articles have been written on a similar group of the so-called “GDR-children of Namibia” – a group of children who are war refugees from Namibia and grew up in East Germany.³

The research focuses on the registration of individual experience of the Namibian Czechs and their insight into historical events, which affected their whole life. We suppose that experiencing these events significantly affected the respondents’ identity because they were socialized in two culturally different locations. In both locations, the respondents were viewed as different from the majority. By analysis of the usage of pronouns and nationality categories in of the respondents’ biographical narratives, we try to answer the following questions: How do the Namibian Czechs identify themselves? Why are the Namibian Czechs using specific identities? How are those identities reproduced in social interactions?

Methodology

In this article, the information was collected during long-term fieldwork, which took place in Namibia and the Czech Republic between 2014–2018. Two field

¹ T. MACHALÍK: *Czechoslovakia on the Battlefield of the Cold War, Angola Civil War and the Namibian Czechs*. In: *Viva Africa 2007. Proceeding of the IInd international conference on African studies*. Eds. T. MACHALÍK, J. ZÁHOŘÍK. Plzeň 2007, pp. 205–220; T. MACHALÍK: *SWAPO Children in Czechoslovakia from the Past to the Present*. In: *Viva Africa 2008. Proceeding of the 3rd international conference on African studies*. Eds. T. MACHALÍK, K. MILDNEROVÁ, J. ZÁHOŘÍK. Plzeň 2008, pp. 280–293.

² K. MILDNEROVÁ: “I feel like two in one”: *Complex Belonging among Namibian Czechs*. In: *Modern Africa: Politics, History and Society* 2018, Vol. 6, No. 2. Hradec Králové, pp. 55–94.

³ S.L. AUKONGO: *Gods Child: How the GDR changed my Life*. Reinbek 2009; L. ENGOMBE, P. HILLIGES: *Child Nr. 95. My German-African Odyssey*. Berlin 2004; C. KENNA: *The “GDR-Children” of Namibia: Homecomers in an Unknown Country*. Windhoek 1999; J. KRAUSE: *The GDR-Namibia-Solidarity Project School of Friendship – Possibilities and Limitations of Intercultural Education*. Universität Oldenburg 2009; Y. NIEKREZEN; C. ARMBRUSTER, M. WITTE: *A Problematic Sense of Belonging, a Media Analysis of the “GDR Children of Namibia”*. In: “*Jurnal of Namibian Studies: History Politics Culture*” 2014, Vol. 15, pp. 95–123; C. SCHMITT, K. KLEIN-ZIMMER, D.M. WITTE: *Growing up Transnationally between SWAPO and GDR – A Biographical Ethnographic Study on Namibian Refugee Children*. “*Transnational Social Review*” 2014, Vol. 3, pp. 28–33; C. SCHMITT, D.M. WITTE, S. POLAT SERPIL: *International Solidarity in the GDR and Transnationality: An Analysis of Primary School Materials from Namibian Child Refugees*. “*Transnacional Social Review*” 2014, Vol. 4, pp. 242–258.

researches were conducted in Namibia, the first one in May 2017 and the second one in January 2018. Interviews took place in different locations in Namibia. Most of them were made in the capital, Windhoek; others took place in the north of the country in Oshakati, Ondangwa, Grootfontein, and Enana. During the research, we⁴ interviewed the Namibian Czechs (31), Namibian caregivers (4), Czech caregivers (6), Czech government representatives (3), and Czech adoptive families (2). Archival materials were obtained from state district archives (Prachatice, Nový Jičín) and the archive of the Czech Ministry of Foreign Affairs. Personal letters were provided by some of the respondents (10).

The research combines biographical, historical, and ethnographic design. Several techniques were used during the field works. A most common technique was a biographical interview, which was used mainly in communication with the Namibian Czechs. Those interviews were sometimes supplemented with semi-structured interviews and participant observations. The semi-structured interviews were used during interviews with caregivers, political representatives, or adoptive families.

The analysis of the biographical narrative of the Namibian Czechs has been used for this article in the main. We take into consideration that the interviewer's presence during the interviews may affect the respondents' narratives. Due to the limited scope of this article, we focus on the postulated identity of the respondents only.

Theoretical approaches

In this paper we approach identity from a constructivist point of view. The identity can be seen as dynamic and socially constructed in the context of everyday social interactions and communication. As Erik Erikson highlights in his book *Identity and the Life Cycle*,⁵ each individual and his or her identity are affected by solving specific social problems. The age predetermines those problems. The most crucial phase for an individual in the process of forming an identity is adolescence. Socialization plays an essential function in acquiring a certain identity. It is especially important if we think about identities, which have been institutionalized by certain political powers, like national or ethnic identities. Benedict Anderson describes the development of those categories in his book *Ethnicity and Nationalism*.⁶ We understand national identity only as

⁴ Field research was carried together with Mgr. Kateřina Mildnerová, Ph.D.

⁵ E.H. ERIKSON: *Identity and the Life Cycle*. New York 1959.

⁶ T.H. ERIKSEN: *Etnicita a nacionalizmus*. Praha 2010.

a product of social classification and human categorization of the world.⁷ National or ethnical identity does not represent any given category or entity in the world; they are just categories of social categorization of the world in everyday practice.

In some cases, an individual may have more than one national identity. Communities of such people are often labeled as diasporas or transnational communities. There are many different definitions for the diaspora,⁸ for instance, in his article *The 'Diaspora' Diaspora* Brubaker defines three essential attributes of diaspora community as dispersion, homeland orientation, and maintenance of boundary. Traditional diaspora communities are Jews or Armenians, but at present, the number of communities, which are perceived as diaspora is continuously growing. The similar problem is facing transnational identity. Members of transnational communities are most often described as migrants, who remained in direct contact with the country of their origin and affected the reality in country of present residence and the country of origin at the same time.⁹ However, as Brubaker¹⁰ pointed out, those specific identities are perceived to be the transcendence of nationalism, but more accurately they are just adaptation of nationalism to different conditions of the present time when individuals often have more than one national identity.

In contrast with diaspora and transnational identities the concept of bicultural identities may appear to be much more general: "An individual who has been exposed to and has learned more than one culture is a multicultural person, but only when this individual expresses an attachment with and loyalty to these cultures can we say that the individual has a multicultural identity."¹¹ An Individual's ability to participate in the culture of the country of his or her origin or country in which he or she lives can affect the assimilation of those individuals. If a certain individual can participate in the culture of the majority, it is very likely that this individual has become assimilated into mainstream society. If he or she can participate in both cultures, he or she is very likely to become a bicultural individual. Bicultural individuals tend to have the ability to

⁷ R. BRUBAKER, M. LOVEMAN, P. STAMATOV: *Ethnicity as Cognition*. "Theory and Society" 2004, Vol. 33, pp. 31–64; R. BRUBAKER: *Grounds for Difference*. Cambridge, MA, 2015; R. BRUBAKER: *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA, 2004; S. HALL, P. du GAY: *Questions of Cultural Identity*. London 1996.

⁸ J. CLIFFORD: *Diasporas*. "Cultural Anthropology" 1994, Vol. 9, No. 3, pp. 302–338; S. HALL: *Cultural Identity and Diaspora*. London 1990; W. SAFRAN: *Diasporas in Modern Society: Myth of Homeland and Return*. "Diaspora" 1991, Vol. 1, No. 1, pp. 83–99.

⁹ P. LEVITT, S. KHAGRAM: *The Transnational Studies Reader*. London 2007; S. VERTOVEC: *Transnationalism*. London 2009.

¹⁰ R. BRUBAKER: *Grounds for Difference*. Cambridge, MA, 2015, pp. 134–145.

¹¹ ANGELA-MINH TU D. NGUYEN, V. BENET-MARTINEZ: *Multicultural Identity – What It Is and Why It Matters*. In: *Psychology of Social and Cultural Diversity*. Ed. R. Crisp. Singapore 2010, p. 89.

switch between those identities. It is called “inter-domain identity switching.”¹² Unlike diaspora and transnational identities, the concept of bicultural identities illustrates the processes necessary for identity making and reproduction. A definition of bicultural identity includes the processes of social interaction, which are essential for flotation of cultural identity.

By analysing the respondent’s narratives, we try to identify how they tend to interact with society and how they identify themselves. Narrative constructivist approach understands memory as a constitutive part of a formation of collective socio-cultural identity. In this respect, we apply Jan Assmann’s theory of communicative and cultural memory¹³ to explain how the cultural identity of the Namibian Czechs has continuously been reconstructed within the field of the so called communicative memory which is embodied in living autobiographical memories maintained in communication. Reproduction of specific collective memories, as a matter of fact, represents individual belonging to a particular group of people with whom they share the memory. It results in the formation of collective identity. In Assmann’s theory, the communicative memory is different to a more fixed, formal, and institutionalized “cultural memory” which may be represented by official mythology and institutionalized reproduction of certain aspects, for instance, nations. Both memories play a role in the construction of collective identity. Due to the limited scope of this paper, we focus on the postulated identity¹⁴ of the respondents. Those postulated identities represent strong statements of belonging to a particular category of identity in the narrative of the respondents.

Biography of the Namibian Czechs

The Namibian Czechs are orphans, half-orphans, or children of former fighters for freedom of Namibia. They spend most of their early childhood in liberation movement camps¹⁵ located in Angola, Tanzania, or Zambia.¹⁶

¹² M. SHIH, D. T. SANCHEZ, G.C. HO: *Cost and Benefits of Switching among Multiple Social Identities*. In: *Psychology of Social and Cultural Diversity*. Ed. R. CRISP. Singapore 2010, pp. 65–66.

¹³ J. ASSMAN, J. CZAPLICKA: *Collective Memory and Cultural Identity*. “New German Critique” 1995, No. 65 (Cultural History/Cultural Studies), pp. 125–133; J. ASSMANN: *Cultural Memory and Early Civilisations*. Cambridge 2011.

¹⁴ Z. BAUMAN: *Identity – Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge 2004, p. 15.

¹⁵ Liberation camps were governed by political organization and military personnel were present in those camps. For more detail about differences between refugee camps and liberation movement camps, see: C.A. WILLIAMS: *National Liberation in Postcolonial Southern Africa – A Historical Ethnography of SWAPO’s Exile Camps*. Cambridge 2015.

¹⁶ For more information about SWAPO’s camps, see: M. AKAWA: *The Gender Politics of the Namibian Liberation Struggle*. Basler 2014 or C.A. WILLIAMS: *National Liberation in Postcolonial Southern Africa – A Historical Ethnography of SWAPO’s Exile Camps*. Cambridge 2015, p. 129.

On May 4, 1978, the units of South African Defence Force surprisingly attacked the refugee camp in Kassainga in southern Angola, which they considered a military base.¹⁷ During this attack, more than 600 people were killed, mostly women and children. As a result of this action, the South West Africa People's Organization (SWAPO), the leading political organization representing the Namibian struggle for independence, asked the former socialistic countries for help, because they already supported them through shipments of military equipment.¹⁸ As a result, in 1979 German Democratic Republic (GDR) issued the ordinance, in which they committed to create a boarding school for the children from the camps (Maßnahmeplan zur Verwirklichung des Beschlusses des Sekretariats des ZK der SED vom 12.9.1979 über die Errichtung eines Kinderheimes für namibische Vorschulkinde DR2/12321a).¹⁹ The first group arrived at GDR in November 1979 and GDR sheltered 427 children between the years 1979–1989. Czechoslovakia also decided to provide boarding school for the children of the liberation struggle. A resolution from October 1985 officially approved this decision (National archive Prague, NA, A ÚV KSČ, f.02/1. P142/85, k inf.3, č.9746/23, from 30.10.1985).

The key to choosing particular children is unknown. Some of the children are children of high profile SWAPO representatives, but all the children from camps were children of SWAPO supporters. However, the fact that three respondents from the group have the same father but different mothers may serve as an example of practices of high ranks in the party and the level of corruption in it.²⁰ Most of those children have very little information about their parents' or siblings' identity. Most of them were raised in community nurseries. The children, from five to nine years old, were picked up from different camps. Most of them are members of the Ovambo ethnic group. The main reason for this is the fact that the significant part of all activities leading to independence happened in the northern part of the country where the vast majority of people were Ovambos. Ovambo became a dominant ethnic group of the whole Namibia as a result of repressive actions of the German occupation towards the Herero (and Nama) ethnic groups that had led to the death of more than 75% of the Herero population, the former major ethnic group of Namibia.²¹ Most of the respondents

¹⁷ L. DOBELL: *SWAPO's Struggle for Namibia, 1960–1991: War by Other Means*. Basel 1998.

¹⁸ For more information about international aid provided by Czechoslovakia, see: P. ZÍDEK, K. SIEBER: *Československo a subsaharská Afrika v letech 1948–1989*. Praha 2007.

¹⁹ Action plan to implement the decision of the Secretariat of the Central Committee of the GDR of September 12, 1979 on the construction of a children's home for Namibian preschool children DR2/12321a.

²⁰ For more information about these practices, see: M. AKAWA: *The Gender Politics of the Namibian Liberation Struggle*. Basler 2014.

²¹ For the information about the history of Namibia before the colonial rule until the 1960s, see: R. FIRST: *South West Afrika*. Middlesex 1963.

remember very little from this period in their life.²² Some of them remember mostly traumatic experiences associated with the fighting for independence. The conditions in the camps were not ideal; most of the children were happy to go and experience a different place. They were also happy because some elders convinced them that Czechoslovakia is: “[a country where sweets are growing on the trees].”²³ From this period of life, eleven respondents remember their mother and only six of them were aware of their father. Most of the children were taken together; they did not establish strong relationships with their families.

The children arrived in Prague on November 14, 1985, and they were placed in the boarding school in Bartošovice. Thanks to friendly and kind staff most of them mastered the Czech language within six months. Czechoslovakia did not have any specific curriculum for the education of international students; children were educated following the regular curriculum in the Czech language. Even though there were efforts to prevent their integration in the Czech society. Six Namibian caregivers and one director accompanied those Namibian children. Their main role in the program was to ensure that the children will not forget their native language and will be familiar with the situation in Namibia. For that purpose, lessons of Namibian traditions were created by this staff and children were raising the Namibian flag every morning. Children were accompanied by the Czech staff during the day and the Namibian one during the night. Speaking in Czech was strictly prohibited during the night. If they spoke Czech in that time or misbehave, they were physically punished by Namibian caregivers, as one of the respondents describes: “[Namibian aunties they used to beat us. Put your head under the bed, and they beat you. It was part of disciplining us. You be afraid because if you do a mistake, you are going to be beaten.]”²⁴ Sometimes the whole group was beaten: one respondent recalls a specific event during which the whole group was punished: “[When we were in Bartošovice, group one, we were making noise and, a teacher said that... You guy are making a noise like monkeys. We were bitten ... bitten crazy ... apparently we were embarrassing them ... Why are they calling us monkeys? We were embarrassing our country, our elders ... but why?... do not kids jump when the teacher is out of class?]”²⁵ Because of those cruel practices, the children developed an aversion to all that reminded them of their Namibia: “[But we did not like it, because those Namibians caregivers used to be very strict, so we prefer to be with the Czech one, nobody like those Namibian traditions.]”²⁶ In consequence, instead of preserving the Namibian

²² Quotations of the respondents are listed in their original wording. Full texts of interviews are preserved in the personal archive of the author. Most of the interviews were conducted in English language, some in Czech language and one in ovambo language.

²³ Respondent n. 18.

²⁴ Respondent n. 12.

²⁵ Respondent n. 14.

²⁶ Respondent n. 5.

traditions, the children got accustomed to the new environment very well and most of them created strong relationships with the local families, children, and their teachers. Many of them recall that time as one of the happiest moments in their lives: “[That was the best childhood I can ever have, there was no hunger or suffering... when I get there I forget what means to suffer.]²⁷” or “[It was very happy childhood in Bartošovice, I will never forget that. We received such love, lots of love, that kind of love we never experienced before.]²⁸”

On November 23, the whole group was relocated to a reconstructed area in Prachatice. The children continued with their education at school. The Czech staff from Bartošovice did not accompany the group; however, most of the respondents did not have any problems to establish relations with the new members of the staff. Half of the respondents had “adoptive families” in Prachatice. Those adoptive parents were in most cases employees of the boarding school. For instance, one respondent describes his relationship with the cook from the boarding school: “[They have given me the true love, or the true meaning of family and love from the parents. Those people treated me like their own child.]²⁹” Apart from those relations, every child was involved in some leisure time activity, such as sports or dancing. Some of the respondents even played soccer for the local team in the third league. The children were allowed to participate in those activities without the supervision of their caregivers. The social interactions with the Czech environment began to be more complex. The children were starting to think about their future professions. The Czech language was used in everyday communication even among peers from the group: “[Among each other, we only used to speak Czech. We never used Oshiwambo with one another.]³⁰” The first of the Namibian caregivers left the group in December 1988, due to health problems. In 1990, the other three left the group in order to participate in the first free election in Namibia. Only two of the Namibian caregivers remained. They wrote a letter to the government of Czechoslovakia, in which they demanded repatriation of the whole group. They insisted that all the children should sign the letter, some of them were even influenced by them and signed the letter voluntarily, others were forced and threatened to do so. “[I was one of the kids which did not want to go back because I knew that we are going to suffer there. We were forced to sign the letter that we want to go back, even if it was not true. Everyone signed. I was one of the last that signed.]³¹” The letter was sent on July 29, 1991. The main reason for the repatriation was political. Namibia achieved its independence, and Czechoslovakia began its economic and political transformations. Namibian exiles from all over the world were returning to the country,

²⁷ Respondent n. 11.

²⁸ Respondent n. 15.

²⁹ Respondent n. 20.

³⁰ Respondent n. 20.

³¹ Respondent n. 11.

even the GDR group.³² The direct threat for security in Namibia no longer existed and none of the sides involved were willing to finance the schools. Most of the respondents recall how difficult it was for them to leave Czechoslovakia. One of the respondents was accompanied by her “adoptive mother” until the very last moment at the airport: “[They did not want to let me go. They begged to keep me. They tried to speak to authorities, but it was not helpful. I did not want to go. It was extremely tough. I was holding on her, I basically have to be pulled off her. I was grabbing and crying. Every time you recalled that moment to her, she will be crying. I was used to them. They were my parents that I knew. I did not want to go anywhere. I think that was the most difficult thing that I ever had to do in my life, I felt like I have been separated from my parents.]”³³ The repatriation took place in September 1991.

The whole group arrived at Windhoek airport, where the official delegation and press were awaiting the children. Shortly after, the children were placed at the boarding school in Usakos. During the time in Usakos, children were supposed to learn the English language and get used to the new environment. Afterwards, children were picked up by their parents or some relatives. Some children stayed as nobody came to collect them, therefore they transported some of them to Windhoek and others to Ongwediewa. Some of them were picked up by their family relatives, but three respondents remained there until the foster family was arranged. It was a very traumatic experience for every member of this group. Most of the respondents state in their narratives that they were not even born in Namibia and the whole environment was entirely new for them. “[I hate it. I was not ready to come here, and the worst part is that most of us were not even born here. We were born in exile. What is this country? Is this where I am going to live? And why? I felt like I am lost.]”³⁴ Most of the respondents were afraid of their own parents or family members. “[My parents were like when you came back; you are like ignoring us. But how do you explain to them that I never grow up with you. What do you expect from me? I cannot just run into your arms and said: ooo, i missed you, mummy, I missed you, father. [...] Ok I had some flashbacks, so I remember them, but some kids were even crying, that they do not want to go with their parents, they do not even know them. So lots of parents were disappointed. They were like: oooo, our own kids do not like us, they do not want us, some are even crying that we are not their parents.]”³⁵ or “[I came to see my mother when I came to Namibia in 1991.

³² For more details about the reason for repatriation of this group, see: C. SCHMITT, K. KLEIN-ZIMMER, D.M. WITTE: *Growing Up Transnationally between SWAPO and GDR – A Biographical Ethnographic Study on Namibian Refugee Children*. “Transnational Social Review” 2014, Vol. 3, pp. 28–33.

³³ Respondent n. 20.

³⁴ Respondent n. 20.

³⁵ Respondent n. 26.

My mother was caring baby on her back, and I was saying: No, you are not even my mother, my mother only had me. Then she started explaining everything.]”³⁶ Every respondent state in their narrative that they experienced cultural shock after the arrival. Firstly, they were not fully able to communicate with their surroundings: “[It was extremely difficult, I remember, when we came back, we hardly knew any English. You know, we were so much integrated into Czech society that we basically knew only Czech, Oshiwambo was non-existent. You have to learn everything from scratch. Most of the people failed very first grade when we came back.]”³⁷ Apart from the language barrier, the respondents had problems with different cultural norms and believes: “[You think very differently from the majority, they also behave differently. You need to get to know others and learn how to cope with them.]”³⁸ The situation was more manageable for respondents from wealthier families, but especially kids from poor rural families had many difficulties adapting to a new environment. “[I had to learn a lot of things. How to take care of stock, how to walk in the field, many many things and it was terrible. But you just have to do it; you have to become like everybody else.]”³⁹ In some cases, respondents have to walk to the school for more than three hours. Some parents or relatives could not even afford the education for the respondents. Probably the most challenging thing for every respondent was the separation from other members of the group: “[We grew up like sisters and brothers, and then they separated us. It was very sad. ... even when our parents came to pick up us, some were crying because you are leaving your family.]”⁴⁰ Another child admitted: “[even when I was with my family, I felt lonely. I missed my friends.]”⁴¹ Some of the respondents were fortunate enough to maintain the contact with the others from the group. Especially in Windhoek and Oshakati were such relations possible. Those respondents communicated between each other in the Czech language. Most of the respondents state in their narratives that they were repeatedly reading Czech books, which they brought to the country with them in order to maintain Czech language skills. During this time some respondents maintained contact with the Czech Republic and were trying to manage everything for their return there. After several unsuccessful attempts, a remarkable coincidence happened as one member of the group accidentally met ambassador JUDr. Pavol Vošalík,⁴² and with his selfless assistance and after

³⁶ Respondent n. 24.

³⁷ Respondent n. 20.

³⁸ Respondent n. 25.

³⁹ Respondent n. 20.

⁴⁰ Respondent n. 12.

⁴¹ Respondent n. 25.

⁴² 06/1997-10/2001 Ambassador of Czech Republic for South Africa, Namibia and Botswana in Pretoria.

having fulfilled several conditions, some of the children gained scholarships at Czech universities.

Between 1998 and 2002, fourteen of the Namibian Czechs were granted scholarship at various universities. They chose fields of study on their own. However, after the hoped-for return, they were confronted with a new social reality in the Czech Republic. “[I have to say that child’s imagination and reality are two completely different things.]”⁴³ There are no doubts that after ten years the Czech society had to undergo some changes and transformation of their entire political and economic system. On the other hand, probably the children idealized their memories because of their difficult situation after the return to Namibia. They were also adapted to much smaller towns; Bartošovice had only 1,500 citizens during the time of their stay and Prachatice had around 10,000 citizens. The university cities were much bigger, so they were more impersonal. Their study achievements were different, probably regarding individual efforts of each of them. Unfortunately, everybody from this group endured racial attacks. Most of them were only verbal, but occasionally, even physical violence occurred. However, most of the respondents still consider the majority of Czechs very friendly. After completing their studies, some of them decided to stay in the Czech Republic for longer; some returned to Namibia because they did not want to undergo the bureaucratic process related to obtaining a visa. In 2018, there was only one Namibian Czech living in the Czech Republic.

At present, the conditions in which the Namibian Czechs live differs. According to the information given by various respondents, three members of the group have already passed away, one is in custody, and eight are unemployed. Many respondents work for the police or army forces. Some others work in administration or health care. Only two of them think that they are fully integrated into Namibian society. Others, in their narratives, point out differences between them and the majority society of Namibia. Most of the respondents have problems with establishing partnerships with local people. Women, in general, have a lousy opinion about Namibian men: “[Here in Namibia men do not treat women nicely, especially our color. They do not marry. They just impregnate a girl and do not marry. They do not have the commitment to stay just with one woman. They prefer to cheat and we ladies, we want to get married, but them, they do not understand.]”⁴⁴ Male respondents, in general, do not complain about Namibian women that often, but part of the group, which was attending universities in the Czech Republic do complain. They said that Namibian women are too materialistic and do not understand the concept of romantic love. The majority of the respondents state that the Namibian society is labelling them: “[They always call you this name, you know, *owaluky*. It is like you are classi-

⁴³ Respondent n. 23

⁴⁴ Respondent n. 15.

fied in this group, which just want to get and do not want to do anything. So obviously you sometimes do not want to be classified with that group, because you tried really really your best to reintegrate yourself into society and became like everybody else.]”⁴⁵ Struggle-kids or exile kids are other names used by the Namibian society to label people, which were born in exile. This group of people sometimes protest in front of government buildings in order to gain some benefits, because they think that because of their exile experience, they have been disadvantaged. After protests, positions in police and army were offered to some of them. Because of that they are often stigmatized. With the help of modern technologies, nearly every member of the group is nowadays in contact with each other. Every year the official gathering of Namibian Czech is organized. Nearly half of the respondents are still able to communicate in the Czech language, and others are still able to understand many words, but their ability to express themselves has faded. Most of the respondents still watch Czech movies, listen to Czech music, and follow the news from the Czech Republic.

Identity of Namibian Czechs

This section is dedicated to a strong statement about the identity of respondents selected from the biographical narrative of the respondents. Those statements can be divided into three types. The first, statements which describe the level of the individual’s assimilation into Namibian society. The second, statements which pointed to differences between their behavior and the behavior of the majority in Namibia and the third section is dedicated to specific categories, which respondents created, to describe their own identity.

Despite the differences in the level of assimilation, most of the respondents state in their narrative that they do not fully integrate into Namibian society: “[Even until now, I still do not fit.]”⁴⁶ Respondents in their narrative state that the socialization causes this problem in a different environment: “[I do not really think that I will adapt for 100% because I did not grow up here. I did not grow up in a village like my other siblings.]”⁴⁷ After the sudden repatriation, they did not have any particular scheme, which would eventually help them with assimilation: “[Firstly, we were Czechs. The only difference was that we were black. And then they brought us back to Africa, and they just left us here. We did not have enough time to get used to this place.]”⁴⁸ In this case, one of the respondents is referring about the lack of assistance provided to the group

⁴⁵ Respondent n. 20.

⁴⁶ Respondent n. 18.

⁴⁷ Respondent n. 26.

⁴⁸ Respondent n. 7

after their repatriation. The group was provided only with courses of English language in Usakos. Every single respondent has problems with assimilation into the Namibian society.

Even until present, some of the respondents state that they behave differently from the majority of the Namibian society. Some of them state that they cannot get used to time perception in Namibia: “[I do not like African time. If I tell you two o’clock, I will only wait for ten minutes, if you are not here, then I am gone. You think that I will waste my time for somebody who is not turning up? That is how I am.]”⁴⁹ Other differences, which respondents recount are related with raising of children: “[Even the way how I am raising my children. I am just doing it in a way we were brought up in Europe. I do not do it in a way African doing it. I do not believe in beating, I just believe in talking.]”⁵⁰ Pronunciation of words in the local language, that is, Oshivambo was very challenging for all of the respondents. In most cases, it took them between six up to twenty-four months until they were able to express themselves fully. In some cases people can recognize differences in the respondents’ accent. Some of them have encountered derogatory remarks, for example, “[You cannot even pronounce your mothers’ language. But some words are very hard to pronounce, and some people are just like: ‘Oo you just pretend it, you think that you are special.]”⁵¹ This distinct accent associates the respondents with a special group of people in Namibian society, who are perceived to be different: “[They always call you this name, you know, *owaluky*. It is like you are classified in this group, which just want to get and do not want to do anything. So obviously you sometimes do not want to be classified with that group, because you tried really really your best to reintegrate yourself into society and became like everybody else.]”⁵² Apart from the local name *owaluky*, this group is often labeled as *struggle kids* or *exile kids*. This group consists of people who were born and brought up in exile. As this group had problems with reintegration into the mainstream society, some assistance was provided. Posts in governmental organizations were offered to them, such as positions in police and army. The majority of Namibians do not like members of this group because in exile they had free education and new positions were created just for them. Very often they labeled them as lazy and spoiled from life in Europe. This classification was one of the main reasons why assimilation was so difficult. Probably because of this fact some of the respondents stated: “[I feel like a foreigner, I cannot relate to locals.]”⁵³ Further on in her narrative she states that she prefers to meet with other people from exile: “[They are not

⁴⁹ Respondent n. 4.

⁵⁰ Respondent n. 4.

⁵¹ Respondent n. 26.

⁵² Respondent n. 20.

⁵³ Respondent n. 14.

from here, but they are trying to fit in. We have got something in common.]”⁵⁴ Only two respondents state that they are fully integrated into the Namibian society: “[We just adapt to the situation here in Namibia. We get used to the Namibian live.]”⁵⁵ In these cases, the ability to communicate in local languages was the most important factor that helped them: “[I managed to fit into the system, you know. I learned Afrikaans, Oshiwambo, I became Namibian.]”⁵⁶ Apart from language problems, some respondents state that the perception of love and relationships in Namibia is completely different. Those differences were in most cases described by male respondents who have been in the Czech Republic at universities. Even the female respondents who did not go to universities in the Czech Republic and therefore did not have any direct experience with love relationship in the Czech Republic state that the relationships in Namibia are different. Despite their criticism towards other Namibians, none of the respondents is in the relationship with another member of the group. Three respondents have a partner from the Czech Republic and the rest from the Namibian. The inner-group relations did not occur in this group probably because most of the respondents see other members of the group as their close relatives or even family members: “[They are more important for me than my brothers and sisters. In fact, they are my brothers and sisters. They are the people, I grew up with. Those brothers and sisters, which were given to me in Namibia, they do not even know about me. Those from the Czech Republic, they know everything; they are my real family.]”⁵⁷ Until now the respondents communicate with each other mostly in the Czech language. Some respondents, who have been separated from the group members, lost their ability to express themselves in Czech. They still can understand most of Czech and on rare occasions they also use the Czech language in their communication: “[Even when we are no good, we can still sit and gossip someone in Czech and nobody will understand, which is a good thing.]”⁵⁸ The respondents, who have been at universities in the Czech Republic, are completely fluent and they are using the Czech language freely in their communication with other members of the group, in communication with a friend from the Czech Republic or occasionally when they meet someone from the Czech Republic.

The strong statements about the national identity of the respondents are universal in their narratives. Some respondents state that they feel like their national identity is Czech: “[I am still Czech, and I will be Czech forever.]”⁵⁹; “[I think

⁵⁴ Respondent n. 14.

⁵⁵ Respondent n. 15.

⁵⁶ Respondent n. 20.

⁵⁷ Respondent n. 7.

⁵⁸ Respondent n. 20.

⁵⁹ Respondent n. 21.

that I am Czech, not Namibian.]”⁶⁰ One respondent who has been in the Czech Republic at the university states: “[I feel like Czech, but it is something, which white Czech born in the Czech Republic will never understand. I do not know how to explain it to him.]”⁶¹ Others refer to their childhood in Czechoslovakia, which they conceive to be determining their identity: “[I am Czech. I am from the Czech Republic; it is where I started my primary.]”⁶²; “[For me (Czech Republic) it is my home because here in Namibia people do not understand me. Like I have the Czech mentality,]”⁶³ or “[The majority of people, they used to call me white. Apparently I am a black person by my color, but I am a white person inside. Maybe it is just because they brought me up and I have to act like them.]”⁶⁴ In most cases, respondents describe their national identity to be somewhere in between two national categories: “[I think that I am different than other Namibians. 90% of my body is in the Czech Republic, and 10% is in Namibia. That is why I think that I am different. Even when I speak with locals, they do not understand me.]”⁶⁵; “[I fell like a foreigner in my own country. I think that I am little bit Czech and a little bit like Namibian, so I do not belong anywhere.]”⁶⁶; “[I feel like I am unique. Like two in one.]”⁶⁷ Or “[I am Namibian Czech. I will forever be Namibian Czech, forever and ever. That you cannot change.]”⁶⁸ Only in three cases the respondents state that they feel like Namibians and that they are fully assimilated into Namibian society: “[I am Namibian, and that is how I will always be, but within me, I also have some Czech roots, which I do not want to throw away. I would like to keep it with me.]”⁶⁹

Conclusion

The Namibian Czechs consider themselves as outsiders with a problematic sense of belonging within the overlapping scopes of family, culture, society, and nation. Their double and ambivalent ethnocultural identities mark them out as being culturally different in Namibia, while in the Czech Republic their otherness is constructed mainly around their physical difference (being “black Czechs” as they call themselves). The identity of the respondents is therefore bicultural.

⁶⁰ Respondent n. 19.

⁶¹ Respondent n. 28.

⁶² Respondent n. 15.

⁶³ Respondent n. 3.

⁶⁴ Respondent n. 4.

⁶⁵ Respondent n. 27.

⁶⁶ Respondent n. 29.

⁶⁷ Respondent n. 2.

⁶⁸ Respondent n. 20.

⁶⁹ Respondent n. 11.

Some individuals tend to inter-domain identity switching, others having a fused identity. Only a few of them fully integrated into the Namibian society, because they lost their ties with other Namibian Czechs, but they describe this process as very problematic. At the moment, only one Namibian Czech is living in the Czech Republic. His identity is dual and full integration into the Czech society has been intermitted with numerous racial attacks. He also experiences prejudices daily. It confirms the social constructivist theories that describe identity as situational and socially conditional. Most of the Namibian Czechs who are living in Namibia choose in their interactions inter-domain identity switching. When they interact with other Namibians, they speak the Namibian language and behave accordingly to cultural norms of the Namibian society.

On the other hand, when they meet with each other, they prefer to use the Czech language (if language skills of all participants allow) as the language of their communication and their behavior also slightly change. Because of a shared traumatic past, the inner group solidarity is among most of the respondents strong. Shared identity is reinforced and reproduced mostly through their biographical narrative. Individuals who participate in the reproduction of this narrative created “official version” of the story as it was discussed numerous times, especially during annual gatherings. When those individuals tell their life stories, the similarities in them are obvious and striking. Since they do not share a similar story with any other individuals, and none of them has an in-group relationship, their story is not very likely to be passed on to another generation.

Bibliography

- AKAWA M.: *The Gender Politics of the Namibian Liberation Struggle*. Basel 2014.
- ASSMAN J., CZAPLICKA J.: *Collective Memory and Cultural Identity*. “New German Critique” 1995, No. 65 (Cultural History/Cultural Studies), pp. 125–133.
- ASSMANN J.: *Cultural Memory and Early Civilisations*. Cambridge 2011.
- AUKONGO S.L.: *God’s Child: How the GDR Changed My Life*. Reinbek 2009.
- BAUMAN Z.: *Identity – Conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge 2004.
- BRUBAKER R.: *Ethnicity without Groups*. Cambridge 2004.
- BRUBAKER R., LOVEMAN M., STAMATOV P.: *Ethnicity as Cognition*. “Theory and Society” 2004, Vol. 33. pp. 31–64.
- BRUBAKER R.: *Grounds for Difference*. Cambridge 2015.
- CLIFFORD J.: *Diasporas*. “Cultural Anthropology” 1994, Vol. 9, No. 3, pp. 302–338.
- DOBELL L.: *SWAPO’s Struggle for Namibia, 1960–1991: War by Other Means*. Basel 1998.
- DUNAWAY D.K.: *The Interdisciplinary of Oral History*. In: *Oral History an Interdisciplinary Anthology*. Eds. D.K. DUNAWAY, W.K. BAUM. Lanham 1996, pp. 7–22.
- ENGOMBE L., HILLIGES, P.: *Child Nr. 95. My German-African Odyssey*. Berlin 2004.
- ERIKSON E.H.: *Identity and the Life Cycle*. New York 1959.
- ERIKSEN T.H.: *Etnicita a nacionalizmus*. Praha 2010.
- FIRST R.: *South West Afrika*. Middlesex 1963.
- HALL S.: *Cultural Identity and Diaspora*. London 1990.
- HALL S., GAY P. DU: *Questions of Cultural Identity*. London 1996.

- HILL G.: *Moderní psychologie – hlavní oblasti současného studia lidské psychiky*. Praha 2009.
- KENNA C.: *The GDR-Children of Namibia: Homecomers in an Unknown Country*. Windhoek 1999.
- KRAUSE J.: *The GDR-Namibia-Solidarity Projekt School of Friendship – Possibilities and Limitation Intercultural Education*. Universität Oldenburg 2009.
- LEVITT P., KHAGRAM S.: *The Transnational Studies Reader*. London 2007.
- MACHALÍK T.: *Czechoslovakia on the Battlefield of the Cold War, Angola Civil War and the “Namibian Czechs”*. In: *Viva Africa 2007. Proceeding of the 2nd international conference on African studies*. Eds. T. MACHALÍK, J. ZÁHOŘÍK. Plzeň 2007, pp. 205–220.
- MACHALÍK T.: *SWAPO Children in Czechoslovakia from the Past to the Present*. In: *Viva Africa 2008. Proceeding of the 3rd international conference on African studies*. Eds. T. MACHALÍK, K., MILDNEROVÁ, J. ZÁHOŘÍK. Plzeň 2008, pp. 280–293.
- MILDNEROVÁ K.: “I feel like two in one”: *Complex Belonging among Namibian Czechs*. In: *Modern Africa: Politics, History and Society* 2018, Vol. 6, No. 2. Hradec Králové, pp. 55–94.
- NGUYEN ANGELA-MINH TU D., BENET-MARTINEZ V.: *Multicultural Identity – What It Is and Why It Matters*. In: *Psychology of Social and Cultural Diversity*. Singapore 2010, pp. 87–114.
- NIEKREZEN Y., ARMBRUSTER C., WITTE M.: *A Problematic Sense of Belonging. A Media Analysis of the “GDR Children of Namibia”*. “*Jurnal of Namibian Studies: History Politics Culture*” 2014, Vol. 15, pp. 95–123.
- SAFRAN W.S.: *Diasporas in Modern Society: Myth of Homeland and Return*. *Diaspora* 1991, Vol. 1, No. 1, pp. 83–99.
- SCHMITT C., KLEIN-ZIMMER K., WITTE D.M.: *Growing up Transnationally between SWAPO and GDR – A Biographical Ethnographic Study on Namibian Refugee Children*. “*Transnational Social Review*” 2014, Vol. 3, pp. 28–33.
- SCHMITT C., WITTE D.M., POLAT S.: *International Solidarity in the GDR and Transnationality: An Analysis of Primary School Materials from Namibian Child Refugees*. “*Transnational Social Review*” 2014, Vol. 4, pp. 242–258.
- SHIH M., SANCHEZ D.T., HO G.C.: *Cost and Benefits of Switching among Multiple Social Identities*. In: *Psychology of Social and Cultural Diversity*. Ed. R. CRISP. Singapore 2010, pp. 62–84.
- VERTOVEC S.: *Transnacionalism*. London 2009.
- WILLIAMS C.A.: *National Liberation in Postcolonial Southern Africa – A Historical Ethnography of SWAPO’s Exile Camps*. Cambridge 2015.
- ZÍDEK P., SIEBER K.: *Československo a subsaharská Afrika v letech 1948–1989*. Praha 2007.




Anna Kwaśniewska

Instytut Archeologii i Etnologii

Wydział Historyczny

Uniwersytet Gdański

 <https://orcid.org/0000-0002-5400-9532>

Endogamia i zwyczaje małżeńskie na Kaszubach a kwestia tzw. genu kaszubskiego*

Endogamy and Marriage Customs in Kashubia and the Question of the So-Called Kashubian Gene

Abstract: One of the genetic disorders is LCHAD deficiency. It occurs relatively often in Kashubian population, which is among others attributed to endogamy. Before the second half of the 20th century the Kashubs majorly married within a single parish or a town, village. Also in this day and age, in Kashubia people most of all wed someone living in the neighbouring area. It stems from powerful family and group (ethnic) ties, the traditional family model, low level of education. The Kashubs' close adherence to family values is best expressed in robust wedding ceremonies along with commonly celebrated Polterabend. This social gathering exhibiting some analogies with potlatch, serves as a kind of status marker for a particular family's popularity; it confers prestige and indicates position within local community. Despite some anxiety brought about by the promulgation of knowledge about "Kashubian gene," there is no visible tendency in Kashubian community to change the model of spouse selection.

Keywords: marriage customs, origin of partners, Kashubia, endogamy, LCHAD deficiency

Słowa kluczowe: zwyczaje małżeńskie, pochodzenie partnerów, Kaszubi, endogamia, deficyt LCHAD

* Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2015/17/B/HS3/00107, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

Czym jest tzw. gen kaszubski?

Nazwa „gen kaszubski” funkcjonuje jako potoczne określenie deficytu LCHAD (ang. *long-chain 3-hydroxyacyl-coenzyme A dehydrogenase*; pol. 3-hydroksyacylokoenzym A długołańcuchowych kwasów tłuszczowych), odpowiedzialnego za przemianę tłuszczów. Choroba najczęściej ujawnia się w wieku niemowlęcym lub wczesnodziecięcym, a powoduje ją mutacja genu. Organizm zdrowego dziecka, gdy spada poziom cukru, czerpie energię z kwasów tłuszczowych. W przypadku braku wspomnianego enzymu lub jego niedoboru gwałtowny spadek poziomu cukru prowadzi do uszkodzenia mięśni, zwłaszcza mięśnia sercowego, i ośrodkowego układu nerwowego¹. Najcięższe przypadki tej rzadkiej choroby metabolicznej mogą prowadzić do kalectwa lub śmierci. Deficyt LCHAD, rozpoznany w 1989 roku, w Polsce zdiagnozowano po raz pierwszy w 1995 roku u trojga dzieci. W późniejszych latach najwięcej jej przypadków odnotowano w północnej części województwa pomorskiego. Badania około 3000 kaszubskich noworodków pokazały, że częstotliwość występowania choroby w tej populacji wynosiła 1:73, w pozostałych zaś regionach 1:217². W krótkim czasie, głównie za sprawą mediów i sensacyjnych często tytułów publikacji prasowych, upowszechniło się określenie „gen kaszubski”³. Zdaniem lekarzy prawdopodobną przyczyną częstszego niż w innych regionach występowania deficytu LCHAD jest to, że osoby nim obciążone „żyją w małej zamkniętej populacji i łączą się ze sobą”⁴.

Cele, metody i teren badań

Celem prowadzonych badań było przyjrzenie się kwestii pochodzenia partnerów, zwyczajów małżeńskich na Kaszubach, zarówno w perspektywie historycznej (począwszy od połowy XIX wieku), jak i w odniesieniu do współczesności. Stąd też sięgnęłam po źródła zastane, w postaci dokumentów archiwalnych, oraz źródła wywołane, uzyskane w prowadzonych osobiście badaniach terenowych. Pierwszą grupę materiałów stanowiły księgi metrykalne przechowywane w Archiwum Diecezjalnym w Gdańsku, Archiwum Diecezjalnym w Pelplinie oraz archiwum parafii w Sianowie (pow. kartuski). Kwerendy archiwalne prowadziłam w sierpniu i listopadzie 2016 oraz wrześniu i listopadzie 2017 roku.

¹ T. TYNI, H. PIHKO: *Long-Chain 3-Hydroxyacyl-CoA Dehydrogenase Deficiency*. „Acta Paediatrica” 1999, nr 88, s. 237.

² D. PIEKUTOWSKA-ABRAMCZUK et al.: *A Comprehensive HADHA c.1528G>C Frequency Study Reveals High Prevalence of Longchain 3-Hydroxyacyl-CoA Dehydrogenase Deficiency in Poland*. „Journal of Inherited Metabolic of Disease” 2010, suppl. 3, s. 373.

³ Zob. A. KWAŚNIEWSKA: *Choroba genetyczna jako klątwa. Analiza i kontekst dyskursu medialnego dotyczącego tzw. genu kaszubskiego*. „Lud” 2017, t. 101, s. 231–251.

⁴ A. KATARZYŃSKA: *Kłątwa Kaszubów*. „Gazeta Wyborcza”, dod. „Nauka”, 19.03.2008.

W czerwcu i lipcu 2016 roku przeprowadziłam etnograficzne badania terenowe w powiecie kartuskim, w Sianowie, Sierakowicach, Koloni, Mirachowie, Staniszewie, Wilamowie, i powiecie puckim, w Pierwoszynie, Strzelnie, a we wrześniu 2017 roku – w powiecie bytowskim, w miejscowości Trzebiatkowa i okolicy (będących siedliskiem drobnej szlachty kaszubskiej) oraz w Gdyni. Badania miały charakter jakościowy, a główną techniką badawczą były wywiady pogłębione przeprowadzone z osobami z rodzin (rodów) kaszubskich. Stosowałam także analizę materiałów biograficznych, głównie drzew genealogicznych i zipsków rodzinnych.

Powiat kartuski wybrałam celowo, gdyż zarówno w przeszłości, jak i obecnie tworzył on centrum kaszubszczyzny. Ludność polsko-kaszubska w 1910 roku stanowiła tu 73%, a w 1921 roku 92% mieszkańców⁵. Pod względem gospodarczym w latach międzywojennych powiat należał do najbiedniejszych w województwie pomorskim, podstawą utrzymania było rolnictwo (81% ludności), a także ogrodnictwo (uprawa truskawek) i rybołówstwo. Obecnie główne źródło utrzymania mieszkańców powiatu stanowi drobna wytwórczość rzemieślnicza, rolnictwo, przetwórstwo rolno-spożywcze. Powiat kartuski charakteryzuje się znaczną zasiedlonością, jednorodnością kulturową, silną kaszubską identyfikacją tożsamościową mieszkańców, na przykład w gminie Sierakowice Kaszubi wraz z częściowym rodowodem kaszubskim stanowią 99% mieszkańców, w gminie Przodkowo – 94%, a w gminie wiejskiej Kartuzy – 92%⁶. Także gmina Puck została wybrana ze względu na to, że Kaszubi wraz z osobami o częściowym rodowodzie kaszubskim stanowią tu 94% mieszkańców⁷.

Jedną z cech charakterystycznych współczesnych Kaszub, a zwłaszcza powiatu kartuskiego, stanowi bardzo wysoki wskaźnik urodzeń na 1000 mieszkańców⁸. W 2017 roku wynosił on w tym powiecie 10,1‰, przy czym najwyższy wskaźnik urodzeń od lat odnotowuje gmina Sierakowice, gdzie w 2017 roku osiągnął on 13,7‰, a w 2016 roku – 12,1‰. Bardzo zbliżone wskaźniki ma także gmina Somonino⁹.

⁵ M. WIDERNIK: *Lata Drugiej Rzeczypospolitej. W: Dzieje Kartuz. Kartuzy 2001*, s. 19.

⁶ J. MORDAWSKI: *Statystyka ludności kaszubskiej. Kaszubi u progu XXI wieku*. Gdańsk 2005, s. 40.

⁷ Ibidem, s. 42.

⁸ Dla całego województwa pomorskiego średnia w 2017 roku wynosiła 11,8‰, co dawało mu pierwsze miejsce w Polsce. Zob. *Przyrost naturalny w Polsce w 2017 r. Pięć regionów na demograficznym plusie*. <https://www.portalsamorzadowy.pl/polityka-i-spoleczenstwo/przyrost-naturalny-w-polsce-w-2017-r-piec-regionow-na-demograficznym-plusie,109393.html> [data dostępu: 26.08.2018].

⁹ Zob. M. DAMPS-ZDROJEWSKA: *Sierakowice i Somonino z rekordowymi wskaźnikami przyrostu naturalnego*. <http://kartuzy.info/wiadomosc,33482,Sierakowice-i-Somonino-z-rekordowymi-wskaznikami-mi-przyrostu-naturalnego.html> [data dostępu: 26.08.2018].

Rodzinna wieś i parafia jako terytorium doboru partnerów w drugiej połowie XIX i pierwszej połowie XX wieku

Analiza zapisów w archiwalnych księgach parafialnych (księgach ślubów) z obecnego powiatu kartuskiego pokazuje, że w ostatnim ćwierćwieczu XIX wieku i początkach wieku XX większość mężczyzn z badanych wsi brało za żony kobiety z tej samej miejscowości, a pozostali z najbliższej okolicy. Na przykład 68% mieszkańców Mirachowa od 1870 roku do końca XIX wieku brało za żony mieszkanki tej samej miejscowości¹⁰, a pozostali – miejscowości leżących w obrębie parafii Sianowo. Podobnie większość mężczyzn z Sierakowic (66%) w końcu XIX wieku żeniło się z kobietami z tej samej miejscowości, a pozostali – z najbliższej okolicy. Pewnym wyjątkiem jest Sianowo, gdzie większość mężczyzn w ostatnim ćwierćwieczu XIX wieku (57%) i latach międzywojennych brało za żony kobiety z sąsiednich miejscowości, co najprawdopodobniej było uwarunkowane małą liczebnością ludności Sianowa. Także na północnych Kaszubach dominowały małżeństwa endogamiczne w obrębie poszczególnych wsi i ich okolicy. Przykładowo w Strzelnie (pow. pucki) w latach 1855–1944 odsetek takich małżeństw wynosił 76%, a w Karwi w tym samym okresie – 85%.

Większość ludności Kaszub przynależała do Kościoła katolickiego, co spowodowało, że mobilność przestrzenna i życie mieszkańców regionu zamykały się przez długi czas w granicach parafii. Stąd też granice geograficzne doboru partnerów na Kaszubach w drugiej połowie XIX wieku, jak też w dwudziestoleciu międzywojennym pokrywają się w większości z siecią parafii katolickich. Należy dodać, że parafie były znacznie większe terytorialnie niż obecnie, obejmowały często kilkanaście wsi, przysiółków i osad, a liczba parafian wahała się od kilkuset do ponad tysiąca osób. Parafie, a nawet poszczególne wsie tworzyły swoiste małe świąty:

Tak tu na Kaszubach był bardzo mały przepływ... my żyliśmy we własnym sosie. Był taki ksiądz Grucza, to on kiedyś powiedział, że do szóstego pokolenia patrząc, to my jesteśmy jedną wielką rodziną. I ja w moich opracowaniach genealogicznych potwierdzam to w całej rozciągłości. I dlatego to właściwie nie ma wątpliwości, że jest to sprawa dziedziczna. Kiedyś to były takie zasady tych małżeństw, że w zasadzie w najbliższym okręgu się żenili¹¹.

Wieś i okolica z której pochodzi rozmówca, to Trzebiatkowa na Kaszubach Bytowskich. Mieszkała tu (i mieszka) drobna szlachta kaszubska¹². Jej cechą cha-

¹⁰ Archiwum Diecezjalne w Pelplinie. Księgi metrykalne: śluby, Sianowo, 1808–1912.

¹¹ W-08, M/70, Gdynia. W opisie materiałów z badań własnych podaję sygnaturę nadaną danemu wywiadowi oraz informacje o rozmówcy: płeć (M – mężczyzna, K – kobieta), wiek, miejsce zamieszkania. Transkrypcje wywiadów w archiwum domowym autorki.

¹² Skupiskami drobnej szlachty kaszubskiej były i są położone w południowo-zachodniej części regionu: Brzeźno Szlacheckie, Łąki Szlacheckie, Glišno, Prondzona, Borzyszkowy.

rakterystyczną, odróżniająca ją w sferze symbolicznej od ludności chłopskiej, były przydomki, jak na przykład Zmuda, Styp, Abdank, Gliniec, Wantoch Malotka, Lew, Chamyr, Jutrzenka czy Obracht¹³. Związki małżeńskie zawierano w obrębie własnej grupy, a małżeństwo z osobą ze stanu chłopskiego, nawet o podobnym czy wyższym statusie majątkowym, długo uważano za mezalians. W rezultacie poszczególne wsie były zamieszkałe przez jedną rodzinę, w Łąkiem w latach międzywojennych 70% mieszkańców nosiło nazwisko Trzebiatowski/Trzebiatowska¹⁴.

Poza terytorialnym podziałem kościelnym do endogamii na wsi (nie tylko kaszubskiej) przyczynił się w znacznej mierze feudalizm, trwający na ziemiach polskich do pierwszej połowy XIX wieku. Jego skutkiem było uzależnienie ekonomiczne ludności chłopskiej, pozbawionej wolności osobistej i możliwości zmiany miejsca zamieszkania. Właściciel wydawał także zgodę na zawarcie związku małżeńskiego – w przypadku pochodzenia któregoś z partnerów z dóbr należących do innego właściciela zgody takiej zainteresowani często nie otrzymywali¹⁵.

Według Izzydora Gulgowskiego na Kaszubach miejscem poszukiwania kandydatek na żony, w końcu XIX i początkach XX wieku, a zapewne i wcześniej, były kościół oraz gospoda: „Nie ma zwyczaju szukania daleko, zostaje się w miejscowości. Często wsie tworzą jedną wielką wspólnotę. Niechętnie patrzy się na przybyszy z zewnątrz”¹⁶.

Endogamia wynikała także z prawa zwyczajowego, według którego pierwszeństwo wyboru partnerek życiowych z danej miejscowości mieli miejscowi mężczyźni. Oni to usuwali, nierzadko siłą, pozostałych konkurentów. Kobiety akceptowały te monopolistyczne zachowania, interpretując je jako wyraz troski i poważania. Mężczyzna z innej miejscowości zainteresowany kobietą musiał się wkupić mieszkańcom jej wsi, zazwyczaj fundując im alkohol. Zwyczaj ten pamiętał między innymi rozmówca ze Staniszewa:

B:¹⁷ A czemu nie mógł przyjść dawniej do wsi obcy kawaler?

R: Bo to było tak, musiał się wkupić, wie pani. Jak nie, to dostał lanie. Jak go tam przyprowadził ten dobry mąż, było to... poważanie, to już tego... Ale tak, na zabawach, żeby tam z obcej wsi do dziewczyny, to było... Musiał się wkupić¹⁸.

¹³ Zob. E. BREZA: *Pochodzenie przydomków szlachty Pomorza Gdańskiego*. Gdańsk 1978. Nierzadko używano też niemieckiego przedrostka *von*. Przydomków używano sporadycznie w latach po II wojnie światowej, natomiast po 1990 roku wiele rodzin drobnoszlacheckich na Kaszubach zaczęło je z powrotem pisać przed nazwiskiem (niekiedy dotyczy to także wspomnianego niemieckiego wyznacznika szlacheckości).

¹⁴ Z. ZMUDA-TRZEBIATOWSKI: *Łąkie Szlacheckie. Trzebiatowsy 1515–2015. Cz. 4: III Zjazd Rodzin Trzebiatowskich, 17–19 wrzesień 2004*. Słupsk–Ustka 2004, s. 19.

¹⁵ M. RAUSZER: *Chłop – niewolnik. Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii*. „Lud” 2017, t. 101, s. 111–112.

¹⁶ I. GULGOWSKI: *O nieznanym ludzie w Niemczech / Von einem unbekanntem Volke in Deutschland*. Przeł. M. DARSKA-ŁOGIN. Red. J. BORZYSZKOWSKI. Berlin 1911 – Gdańsk 2012, s. 103.

¹⁷ W cytatach zawierających wypowiedzi prowadzącego badania i respondenta zastosowano oznaczenia: B – badacz, R – respondent.

¹⁸ W-06, M/76, Staniszewo.

Poprzez fakt zamieszkiwania przez pokolenia w jednej miejscowości kaszubskie rodziny łączyły więzy pokrewieństwa i powinowactwa. Na straży zasad zawierania małżeństw stał Kościół katolicki i Kodeks prawa kanonicznego, z obowiązującą do dzisiaj zasadą zabraniającą związków małżeńskich między krewnymi w linii prostej oraz krewnymi do IV stopnia włącznie w linii bocznej¹⁹. W świetle przepisów prawa kanonicznego nie mogli i nie mogą więc zawierać związków małżeńskich kuzyni i kuzynki²⁰. Nie zawsze zakaz ten był na Kaszubach przestrzegany. Rozmówcy w powiecie kartuskim podawali znane im przykłady małżeństw kuzynowskich. W Sianowie: „No były, były. Tu są, w Sianowskiej Hucie jest. Mojego taty brat też ożenił się ze swoją kuzynką. Też, też się zdarzały”²¹. W Staniszewie: „Brat męża ma za żonę moją kuzynkę i drugi ma moją kuzynkę. Poznali się na naszym weselu”²². Wypowiedź innego rozmówcy z tej samej miejscowości:

Między kuzynami? To w mojej rodzinie raczej coś takiego nie było. Ale pamiętam, mówili, że były takie tu we wsi, nie. Ale nie mieli dzieci. A teraz też, ale oni dzieci nie mają swoich. Dzieci mojego kuzyna i kuzynki się ożenili. Oni dzieci wzięli z tego... Mają dwoje dzieci, ale... Jak to się mówi? [B.: Adoptowane?] Jo, adoptowane²³.

Osoby spokrewnione musiały i muszą występować do władz kościelnych o zgodę na zawarcie małżeństwa. W świetle zachowanych dokumentów w parafii Sianowo w 1925 roku dyspens udzielono dwóm parom (pierwsza linia

¹⁹ W kwestii stopnia pokrewieństwa będącego przeszkodą do zawarcia małżeństwa istnieją różnice między przepisami prawa kanonicznego a obowiązującymi w Polsce przepisami prawnymi. W świetle ustawy Kodeks rodzinny i opiekuńczy (Dz.U. 1964 nr 9, poz. 59) nie mogą zawrzeć małżeństwa krewni w linii prostej oraz krewni w II stopniu linii bocznej. Na przykład kuzyn i kuzynka mogą więc zawrzeć ślub cywilny, natomiast, aby otrzymać ślub kościelny (katolicki), muszą wystąpić o zgodę do władz kościelnych (biskupa diecezji), gdyż w świetle Kodeksu prawa kanonicznego zabronione są także małżeństwa zawierane w linii bocznej do czwartego stopnia włącznie. Zob. Kodeks prawa kanonicznego 1983, kan. 1091, par. 2. https://www.katolicki.net/ftp/kodeks_prawa_kanonicznego.pdf [data dostępu: 26.08.2018].

²⁰ Małżeństwa między kuzynami równoległymi lub przeciwnoległymi występowały natomiast w różnych krajach świata. Były formą i mechanizmem podtrzymywania wymiany małżeńskiej i związanej z nią solidarności międzygrupowej. Zob. m.in.: R. FOX: *Kinship and Marriage*. Harmondsworth 1967; C. LÉVI-STRAUSS: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 1970; *Cousin Marriages. Between Tradition, Genetic Risk and Cultural Change*. Eds. A. SHAW, A. RAZ. New York 2015. Małżeństwa kuzynowskie są współcześnie zawierane przez imigrantów z Pakistanu mieszkających w Wielkiej Brytanii czy z Turcji i Maroka w Holandii, co budzi niepokój społeczności krajów przyjmujących związany ze chorobami genetycznymi występującymi w grupie imigrantów. Píše o tym Alison Shaw w artykule A. SHAW: *British Pakistani Cousin Marriages and the Negotiation of Reproductive Risk*. W: *Cousin Marriages...*, s. 113–129; zob też O.L. SORTMS, E. BARTELS: *Changing Patterns of Partner Choice? Cousin Marriages among Turks and Moroccans in the Netherlands*. W: *Cousin Marriages...*, s. 154–175.

²¹ W-02, M/71, Sianowo.

²² W-04, K/64, M/78, Staniszewo.

²³ W-06, M/76, Staniszewo.

pokrewieństwa) – w obydwu przypadkach chodziło o wdowy i wdowców; w 1927 roku o dyspensę ze względu na pokrewieństwo wystąpili mieszkańcy Sianowa, w 1928 roku – Koloni (k. Sianowa). W 1930 roku odnotowano aż cztery dyspensy (na 31 ślubów), w 1931 roku dwie – występowali o nie wdowy i wdowcy²⁴. O dyspensę znacznie częściej starali się mieszkańcy północnych Kaszub niż pozostałych części regionu. Z zachowanych wpisów w księgach metrykalnych wynika, że w latach 1885–1919 udzielono w parafii Strzelno 23 zezwoleń na zawarcie związków małżeńskich między osobami spokrewnionymi.

Odzyskanie niepodległości przez Polskę po I wojnie światowej i napływ ludności z innych stron kraju nie zmienił istotnie wspomnianych zwyczajów. W latach międzywojennych odnotowywano nawet wzrost liczby małżeństw zawieranych w obrębie miejscowości, na przykład w Mirachowie ten udział wyniósł 78%. Być może było to związane z negatywnym postrzeganiem Polaków, którzy napłynęli na Kaszuby z innych regionów Polski, a których powszechnie nazywano bosymi Antkami. Jak się wydaje, uprzedzeniami w mniejszym stopniu kierowały się kobiety z badanego terenu. Część z nich wyszła za mąż za wojskowych niższych stopni, kolejarzy, komisarzy straży granicznej, urzędników pochodzących z różnych miast Pomorza (Gdyni, Bydgoszczy, Tczewa) i Wielkopolski (Poznania), którzy przyjechali na Kaszuby po 1920 roku do pracy. Natomiast bardzo rzadko w tym samym czasie kobiety z innych regionów Polski wychodziły za mąż za Kaszubów; najczęściej były to opiekunki do dzieci lub służące przyjeżdżające na wakacje ze swoimi pracodawcami.

Zaloty, swaty

Poszukiwanie partnerów życiowych w obrębie wsi i najbliższej okolicy nie stanowiło specyfiki Kaszub, było charakterystyczne dla tradycyjnej społeczności wiejskiej w całej Polsce²⁵. Młodzi poznawali się podczas uroczystości kościelnych, a zwłaszcza odpustów i pielgrzymek, wyjazdów na jarmarki, wspólnej pracy w polu²⁶. Zaloty miały określony przebieg. Gulgowski pisał, że młodzi mężczyźni szli po nabożeństwie „jednego wypić”, częstowali też wybrane dziewczęta likierem, piwem z cukrem lub winem. Wypicie alkoholu było oznaką przychylności. Następnie młodzieniec z *rajkiem*, *dobrym mężem* (swatem) udawał się do domu rodziców wybranej dziewczyny²⁷.

²⁴ Archiwum parafii w Sianowie. Księgi metrykalne: śluby, 1923–1955.

²⁵ H. BIEGELEISEN: *Wesele*. Lwów 1928, s. 4; D. SIMONIDES: *Od kolebki do grobu. Śląskie wizerzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*. Opole 1988, s. 80.

²⁶ *Zaloty, wzajemne poznawanie się młodych ludzi*. W: A. DROŹDŹ, A. PIEŃCZAK: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 1: *Od zalotów do ślubu cywilnego*. Wrocław–Cieszyn 2004 (Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8), s. 10.

²⁷ Instytucja swata/swatki (*swachy, rajka, faktora, družby*) była znana w całej Polsce. Najczęściej wybierano do tej roli zonatych mężczyzn lub kobiety posiadających umiejętność przekonywania,

Były to *wreje*. Po wstępnych rozmowach, gdy gospodarz był zadowolony z wizyty, częstował przybyłych gości wódką. Oni także wyjmowali przygotowany na tę okoliczność alkohol. Gospodyni przygotowywała w tym czasie jajecznicę na boczku lub słoninę, uważaną na Kaszubach za przysmak i podawaną podczas ważnych uroczystości oraz świąt. W następną niedzielę dziewczyna z rodzicami szła z rewizytą. Były to *wipatre*, *wiglande*. Oglądano szczegółowo stajnie, stodoły i komory. Uzgadniano też wysokość posagu. W powiecie kartuskim *dobrzy mężowie* swoje usługi świadczyli jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku. „Kiedyś to tak było, wie pani. Przychodził *dobry mąż*, przyprowadzał kawalera i wtedy się żenili. Tu, w okolicy, tutaj blisko”²⁸. Rozmówca z Sierakowic: „Mój ojciec był takim *dobrym mężem*. Skojarzył kilka rodzin. My żeśmy się z niego nabijali”²⁹. Także na Kaszubach bytowskich długo funkcjonowała instytucja *rajki* – pomagała zwłaszcza „starym kawalerom”. Jeden z rozmówców zauważył: „Rajka, czyli swatka, decydowała o wszystkim, jak to teraz tego brakuje, tylu kawalerów starych jest. To właśnie brak tych swatek. Całe linie wymierają”³⁰.

Na Kaszubach, podobnie jak w innych regionach, w doborze kandydatek na żony bardzo długo (do II wojny światowej i dłużej) obowiązywały określone zasady. Pierwszą było szukanie kandydatki na żonę z własnej grupy wyznaniowej, etnicznej, narodowej. Chociaż do I wojny światowej w powiecie kartuskim prawie jedną czwartą mieszkańców stanowiła ludność niemiecka, to w dokumentach archiwalnych i badaniach terenowych nie występuje kwestia małżeństw mieszanych narodowo czy wyznaniowo. Małżeństwa mieszane zawierano bardzo rzadko nawet na północnych Kaszubach, na przykład w gminie Puck, gdzie w niektórych miejscowościach ludność niemiecka stanowiła większość³¹. Związane było to z różnicami religijnymi, narodowościowymi i mentalnymi. Sporą rolę odgrywał także Kościół katolicki, zniechęcający od czasów reformacji do związków z osobami „wiary luteranńskiej”. W ostatniej ćwierci XIX wieku niechęć do małżeństw mieszanych, jak się wydaje, związana była z umocnieniem się stereotypów „Polak-katolik”, „Niemiec-luteranin”. Także ludność niemiecka zawierała małżeństwa w obrębie własnej grupy. Oprócz kwestii wyznaniowych znaczną rolę odgrywała stratyfikacja narodowościowa; spora część niemieckich mieszkańców uważała Kaszubów za gorszych, zacofanych, stojących niżej pod względem cywilizacyjnym, a małżeństwo z przedstawicielem tej społeczności – za mezalians.

elokwentnych, dowcipnych, potrafiących w odpowiedni sposób wyjaśnić cel wizyty i nadać jej pożądaną skuteczną formę. O instytucji swata zob. np.: A. DROŻDŻ, A. PIĘNCZAK: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 1: *Od zalotów...*, s. 20–151; A. PIĘNCZAK: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 2: *Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw*. Wrocław–Cieszyn 2004 (Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8).

²⁸ W-06, M/76, Staniszewo.

²⁹ W-07, M/67, Sierakowice.

³⁰ W-08, M/70, Gdynia.

³¹ Na przykład w Karwi.

Druga zasada dotyczyła pozycji społecznej i ekonomicznej. Krystyna Kwaśniewicz zauważa: „[...] nadrzędną i powszechną w całej Polsce była zasada równości majątkowej. Spychała ona na dalszy plan sprawy uczucia, urodę. Z cech indywidualnych najwyżej ceniono zdrowie, pracowitość i gospodarność – u dziewcząt ponadto nienaganną opinię”³². Zasada ta obowiązywała także na Kaszubach. Zwłaszcza zamożniejsi chłopci kaszubscy, nazywani *gburami*, dążyli do tego, aby ich dzieci zawarły związek małżeński z osobą o podobnym statusie i pozycji społecznej:

B: A jak ten dobry mąż przyszedł, to czy rodzice pytali się, czy kawaler jest z gospodarstwa? Patrzyło się na to?

R: Przeważnie musiał być z gospodarstwa. Tu z gospodarstwa były dziewczyny i przeważnie wszystkie, nie, jedna się żeniła... On był urzędnikiem w Starostwie. A reszta to wszystkie na gospodarstwie były³³.

Na to zwracali kiedyś uwagę, żeby była gburka córka. Rodzice wtedy posag dali, pieniądze, krowę, była szanowana. Biedna to była u teściowej za dziewczę, za służącą³⁴.

Kolejna zasada dotyczyła roli rodziców w wyborze i akceptacji kandydata czy kandydatki na męża lub żonę. Rodzice często kierowali się odmiennymi kryteriami i aranżowali małżeństwa podporządkowane interesom kręgów rodzinno-sąsiedzkich. Młodzi uzależnieni ekonomicznie (posag w przypadku córki lub gospodarstwo w przypadku najstarszego syna) godzili się z wolą rodziców.

Kiedyś rodzina miała wpływ, u nas na Kaszubach, to ważne było, czy miał ziemię, czy miał dom, czy miał jakiś zawód. Jakiś posag trzeba było mieć i wnieść w małżeństwo, ale teraz to już zanika³⁵.

Wobec młodych, którzy odmawiali rodzicom prawa do decydowania o losach ich małżeństwa, stosowano różne sankcje. Należała do nich odmowa przez rodziców błogosławieństwa, odmowa jakiegokolwiek pomocy w przyszłości. Częściej buntowali się synowie, żeniąc się z wybraną osobą. Natomiast córki częściej godziły się z wolą rodziców³⁶. Nieco większa swoboda w doborze partnerów panowała w grupach biedniejszej ludności wiejskiej, w których liczone mniej na posag od rodziców, a bardziej na zapracowane przez obydwo młodych przed ślubem pieniądze. Niekiedy pochodziły one z pracy sezonowej, na przykład na Żuławach lub w głębi państwa niemieckiego.

³² K. KWAŚNIEWICZ: *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*. W: *Etnografia Polski – przemiany kultury ludowej*. T. 2. Red. M. BIERNACKA, M. FRANKOWSKA, W. PAPROCKA. Wrocław 1981, s. 91.

³³ W-06, M/76, Staniszewo.

³⁴ W-14, K/72, Sierakowice.

³⁵ A. JANIĄK: *Zwyczaje i obrzędy rodzinne, sąsiedzkie i zawodowe*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego*. Cz. 3. Red. A. KWAŚNIEWSKA. Gdańsk 2017, s. 160.

³⁶ M. KOCZYK: *Aspiracje i perspektywy życiowe młodzieży kaszubskiej*. W: *Rodzina pomorska*. Red. J. BORZYSZKOWSKI. Gdańsk 1999, s. 324.

Małżeństwo i rodzina były i są na Kaszubach wartością, a pozycja społeczna mężatki jest znacznie wyższa niż kobiety stanu wolnego. Stąd też zarówno rodzice, jak i same zainteresowane dążyły do tego, aby zmienić stan cywilny. W świetle danych z ksiąg parafialnych w końcu XIX wieku i początkach XX wieku w parafii Kielno (pow. wejherowski) średnia wieku kobiet wychodzących za mąż wynosiła 23,5 roku. Najczęściej wychodzono za mąż w wieku 18–22 lat, średnią zawyżały panny w wieku 26 lat i więcej. Na środkowych Kaszubach, a zwłaszcza w parafii Sianowo, w dwudziestoleciu międzywojennym średnia wieku kobiet wychodzących za mąż wynosiła ponad 25 lat. Gdyby w statystyce uwzględnić wdowy, średnia by znacznie wzrosła. „Niedoskonałości” takie jak starszy wiek, ułomność czy brak „wianka”³⁷ rekompensowano większym posagiem. Staropanieństwo i starokawalerstwo było w różny sposób piętnowane. Przykładowo, gdy kawaler ociągał się z zawarciem związku małżeńskiego, stawiano przed jego domem kukłę z napisami przypominającymi o ożenku. Zwyczaj ten był praktykowany na północnych Kaszubach jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku.

W przeszłości, po uzgodnieniu uszczegółów posagu i innych spraw majątkowych młodzi udawali się do księdza, aby „dać na zapowiedzi”. Planowany ślub był ogłaszany przez trzy kolejne niedziele. Po drugich zapowiedziach odbywały się zaręczyny. Na zaręczyny, według Gulgowskiego, narzeczony kupował obrączki, a już wcześniej – materiał na suknie ślubną³⁸. Śluby w ostatniej ćwierci XIX wieku i do I wojny światowej odbywały się głównie we wtorki lub czwartki. Tydzień wcześniej družba (starosta weselny), w odpowiednim stroju, na który składały się: niebieska sukmana, szarfa, kapelus z kwiatami i specjalne berło lub kij, obchodził lub objeżdżał konno wieś, zapraszając na wesele. Wygłaszał przy tym dowcipną *raczbę* (orację) – zwyczaj ten był praktykowany jeszcze w początkach XX wieku. Starsze przykłady oracji podał Florian Ceynowa³⁹. Gulgowski

³⁷ Zachowanie „wianka”, jak określano dziewictwo, było bardzo ważne, jednak zapisy w księgach ślubów pokazują, że jego brak zdarzał się dość często. Przykładowo w księgach metrykalnych parafii Strzelno (Archiwum Diecezjalne w Gdańsku. Księgi metrykalne: śluby, Strzelno, 1885–1944) w latach 1885–1898 wpis „deflorata” występuje dwa razy, ale już w 1899 roku cztery kobiety były bez wianka, podobnie jak w 1900 roku (na 15 ślubów,) a w 1938 roku na 35 ślubów w parafii przy nazwiskach siedmiu kobiet wpisano „deflorata”. Również w parafii Sianowo w latach międzywojennych stosowano tego rodzaju zapisy, na przykład w roku 1924 roku (na 23 śluby) „deflorata” przy nazwiskach pięciu kobiet, w 1924 roku – przy nazwiskach czterech (na 33), w 1930 roku – również czterech (na 31 ślubów). Dodatkową kwestią jest widoczny w księgach brak równego traktowania, w przypadku jednych kobiet wpisywano bowiem określenia stanu cywilnego: „innupta” (niezamężna), „vidua” (wdowa), w przypadku zaś drugich: „virgo” (dziewica) lub „deflorata”. Nie wiadomo, czym kierowali się księża, używając w odniesieniu do kobiet zawierających w tym samym kościele i roku związek małżeński określeń z różnych kategorii – być może była to kwestia odpowiednio wysokich opłat?

³⁸ I. GULGOWSKI: *O nieznanym ludzie w Niemczech...*, s. 104.

³⁹ F. CEYNOWA: *Sbjór pjesnj svjatovih które lud slovjanskij v królestvje pruskijm spjevaciji lubj. Sesit trzeci: Frantóvki, Sętopórkj, Prosjbi na vesele itd.* V Svjecju nad Visłą 1878.

w 1911 roku pisał: „Ten piękny zwyczaj wymiera. W dzisiejszych czasach zaczyna się rozsyłać drukowane karty. W mojej wsi jednakże wypraszałem to sobie, więc wprowadzono stary zwyczaj ponownie”⁴⁰.

Dobór partnerów współcześnie

Po II wojnie światowej kryterium ekonomiczne w doborze partnerów straciło na znaczeniu⁴¹. Przyczyniło się do tego powojenne zubożenie mieszkańców, nacjonalizacja większych gospodarstw, zmiany mentalnościowe spowodowane wojną. Natomiast bardzo ważne pozostało, a nawet przybrało na znaczeniu, pochodzenie etniczne. Kaszubi, zarówno na rodzimym terenie, jak i mieszkający na Ziemiach Zachodnich i Północnych, w wyborze partnera kierowali się kryterium „swojskości”, czyli przynależności do tej samej grupy etniczno-regionalnej. Na straży stało starsze pokolenie. Reguła ta obowiązywała nie tylko wśród Kaszubów, ale także w innych grupach regionalnych i mniejszościach narodowych na Ziemiach Zachodnich i Północnych⁴²:

Było to tak, że Kaszubi szukali swojego Kaszuby, a Ukraińcy do kościoła, do cerkwi chodzili i tam się poznawali, mieli swój ślub⁴³. Endogamia związana była z językiem używanym na co dzień, religią, systemem wartości, sposobem gospodarowania, ulubionymi potrawami. Czasem, jak się wydaje, reguła ta nie była uświadomiona, gdyż w okolicy mieszkali sami Kaszubi, więc niejako bezrefleksyjnie zawierano związki we własne grupie... No tu byli... Z mojej rodziny to wszyscy byli Kaszubi⁴⁴.

⁴⁰ I. GULGOWSKI: *O nieznanym ludzie w Niemczech...*, s. 105.

⁴¹ Mówił o tym rozmówca ze Staniszewa: „Na majątek już raczej nie. To już teraz się dorabiają potem. Tego już nie ma. Posagów nie ma, wyszło z mody teraz już. Kiedyś to było. Musiało być. Wiem, że moja matka dostała wtenczas w posagu sześć tysięcy. W 1931 roku. To był duży posag. A babcia to nie wiem. Mam tu pisma, gdzie ta do Starej Huty dostała tysiąc złotych, w Kartuzach trzy tysiące. Ten brat ojca też trzy tysiące dostał” (W-06, M/76).

⁴² Podobne zjawiska występowały na Dolnym Śląsku, gdzie, jak pisał Edward Pietraszek, w rodzinach chłopskich do lat sześćdziesiątych XX wieku najważniejszym kryterium w doborze partnera życiowego było pochodzenie z tej samej grupy regionalnej. Zob. E. PIETRASZEK: *Wieś Z. w woj. wrocławskim*. W: *Wieś dolnośląska*. Red. E. PIETRASZEK. Wrocław 1989 (Prace i Materiały Etnograficzne. T. 29), s. 241, 245. Zjawisko to występowało w subregionie wałbrzyskim, pisze o tym Monika Bisek-Grąż w monografii: M. BISEK-GRĄŻ: *Dziedzictwo kulturowe wałbrzyskiego. Wierzenia, zwyczaje, obrzędy rodzinne*. Wrocław 2011, s. 55.

⁴³ Wspominali o tym rozmówcy w trakcie prowadzonych badań niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza Wschodniego. Zob. A. JANIĄK: *Zwyczaje i obrzędy rodzinne, sąsiedzkie i zawodowe...*, s. 160. Widoczne jest to także w egodokumentach, zob. np. B. JAŹDŹEWSKI: *Wspomnienia kaszubskiego gburą*. Gdańsk 1999, s. 72. Autor opisał wtedy scenę rozmowy z żoną stryja, która na wstępie zapytała go, czy jego wybranka jest Kaszubką, a dopiero później, czy jest dobrą kobietą.

⁴⁴ W-06, M/76, Staniszewo.

Dopiero w następnym pokoleniu, w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku, zaczęto zawierać małżeństwa mieszane. Obecnie, zdaniem większości rozmówców, pochodzenie etniczne partnera nie jest ważne:

W moim pokoleniu już tak troszeczkę bywało, już teraz już nie, już na to nie patrzą. Bardziej patrzą na człowieka, charakter, proszę panią, itd. To już jest zaciera się, ten podział się zatarł już, nie. Młode pokolenie w to już nie wchodzi⁴⁵.

W praktyce jednak nadal większość partnerów pochodzi z miejscowości tej samej lub leżącej w promieniu od kilku do kilkunastu kilometrów, rzadziej z dalszej miejscowości, w granicach powiatu i poza nim. Powoduje to, że duża część mieszkańców powiązana jest w jakiś stopniu przez pokrewieństwo:

Mam takiego kuzyna w Łąkim, którego dzieci wszystkie są skoligacone ze wszystkimi rodzinami. Także to jeszcze jest. Ja nie wiem, czy można dyktować ludziom, żeby się żenili, żeby zmieniali⁴⁶.

Młodzi Kaszubi poznają się obecnie, zdaniem rozmówców, w szkole, na dyskotekach, pielgrzymkach, przez rodzinę, na weselach, za pośrednictwem internetu. „Dużo osób zna się z gimnazjum i liceum. Ci co studiują, to poznają z innych okolic. Ci co nie studiują, to gdzie mają poznać?”⁴⁷. Kaszubi mający partnerów z odległych miejscowości to przede wszystkim osoby, które studiowały stacjonarnie. Nie jest to jednak liczna grupa; w porównaniu z przeciętnymi wskaźnikami wykształcenia w Polsce oraz innymi mniejszościami narodowymi i etnicznymi, Kaszubi stanowią grupę relatywnie słabo wykształconą. W świetle Narodowego Spisu Powszechnego z 2011 roku, wśród osób, które zadeklarowały identyfikację kaszubską, 10% stanowią osoby z wykształceniem wyższym, natomiast średnia dla województwa pomorskiego wynosi 18%. „Zdecydowanie w populacji kaszubskiej dominują osoby z wykształceniem niższym niż średnie (prawie 125 tys.)”⁴⁸. Związane jest to z miejscem zamieszkania, jaki stanowią obszary wiejskie, źródłem dochodu (prywatne warsztaty, gospodarstwa rolne, przedsiębiorstwa), a także pewnym wzorem kulturowym. Rozmówca z Mirachowa o wykształceniu w swojej rozległej i licznej rodzinie mówił: „Proszę panią, wyższego nie pamiętam, ale średnie, takie matury, tak. Średnie matury ma większość, a reszta zawodówka. Ale się wnuk jeden szykuje na studia”⁴⁹.

Zdaniem nauczycielki z Wilanowa (pow. kartuski), śledzącej kariery i drogi życiowe uczniów, młodzież ze środkowych Kaszub preferuje łączenie pracy ze

⁴⁵ W-05, M/70, Mirachowo.

⁴⁶ W-08, M/70, Gdynia.

⁴⁷ W-01, K/41, M/44, Kolonia k. Sianowa.

⁴⁸ C. OBRACHT-PRONDZYŃSKI: *Dylematy edukacyjne z Kaszubami i Pomorzem na pierwszym planie*. Gdańsk 2017, s. 125.

⁴⁹ W-05, M/70, Mirachowo.

studiami zaocznymi. „Robią studia niestacjonarne i pracują. Rodzice dają działki budowlane, budują dom i zostają. Jeśli wyprowadzają się, to do Trójmiasta. Wyjazdy za granicę są do pracy do Anglii, Islandii”⁵⁰. Przywiezione pieniądze inwestuje się najczęściej w domy, samochody, własną działalność gospodarczą. Kobiety kaszubskie cenią mężczyzn zaradnych, tzn. pracowitych, umiejących wykonywać różne prace poza pracą zawodową. „Przede wszystkim musi być zaradny, «złota rączka», taki co wymaluje pokój, naprawi samochód, skosi trawę”⁵¹. Najważniejsze kryteria brane pod uwagę obecnie przez młodych rozmówca ze starszego pokolenia przedstawił następująco: „Praca, ubiór, charakter, tam... Zamożny tam... i zamożny jak jest, czy ma jakieś tam mieszkanie, czy ma jakieś tam pieniądze, wykształcenie”⁵². Rodzice synów mających przejąć gospodarstwo zwracają uwagę: „[...] żeby dziewczyna była z gruntu, z miasta nie. Z miasta nie chcą robić”⁵³.

Zdaniem rozmówcy z mieszanego małżeństwa (matka z Kaszub, ojciec z Lubelskiego), na Kaszubach matki wołały, aby dzieci nie szły na studia, gdyż nie chciały wypuszczać ich spod swoich skrzydeł⁵⁴. Rozgałęziona rodzina zamieszkująca w najbliższej okolicy zapewniała i zapewnia komfort psychiczny i bezpieczeństwo ekonomiczne. Wyjście „w świat” wiąże się z niepewnością, niebezpieczeństwami, rozluźnieniem więzi rodzinnej. Przywiązanie do rodziny, miejscowości, zakorzenienie, sieć powiązań rodzinno-ekonomicznych (rodzinne firmy, małe zakłady) powodują, że nadal młodzi Kaszubi bardzo często zawierają małżeństwa wewnątrz własnej grupy etniczno-regionalnej.

Chociaż obecnie akceptacja partnerów przez rodziców nie ma tak dużego znaczenia jak w przeszłości, to zdaniem niektórych rozmówców rodzice i inni krewni zbierają informacje dotyczące kandydatka/kandydatki na męża/żonę, zwłaszcza jeśli pochodzi spoza miejscowości, a następnie przeprowadzają wywiad z zainteresowanym:

Jego dane, tak, czy zamożny po prostu tamto i zachowanie. Niekaralność, też sprawdza, czy karany czy nie, to pod lupę bierzemy, sprawdzamy. Czy to jakiś kryminalista, proszę panią, czy nie jest chory psychicznie. I tak dalej i tak dalej. Troszeczkę tego się wypytujemy, nawet dalszej rodziny, gdzie on mieszka, gdzie się urodził i co tam się z nim działo kiedyś. I jaką ma przyszłość. Co planuje, takie już rozmowy potem⁵⁵.

⁵⁰ W-07, K/48, Wilanowo.

⁵¹ W-07, K/48, Wilanowo.

⁵² W-05, M/70, Mirachowo.

⁵³ W-04, M/78, K/64, Staniszewo.

⁵⁴ W-15, K/ ok. 55, Łąkie.

⁵⁵ W-05, M/70, Mirachowo.

Wesela na Kaszubach

W przeszłości wesele odbywało się w domu rodziców panny młodej. Do kościoła zazwyczaj jechało się wozami lub saniami, kapela na początku orszaku, państwo młodzi na końcu. W czasie ślubu zwracano uwagę na świece stojące na ołtarzu; jasny płomień wróżył szczęście. Najważniejszymi elementami wesela były *brutci tonc*, czyli taniec z panną młodą. Za taniec należało dać prezent – złotą monetę, którą rzucano się na talerz tak, aby pękł. Im więcej zbitych talerzy, tym większe szczęście czeka młodych. W zależności od liczby gości i ich ofiarności panna młoda zbierała mniej lub bardziej okazałą sumę. Ważnym elementem wesela były także oczepiny, oznaczające symboliczne przejście z grupy dziewcząt do grupy mżatek. Były też specjalne tańce (trzy lub więcej) dla osób nie zaproszonych, oglądających wesele spod okien.

Obecnie wesela odbywają się w specjalnych salach, domach weselnych lub restauracjach. Z uwagi na liczbę zapraszanych gości oraz kwestie organizacyjne nie urządza się wesel w domach. Na Kaszubach północnych i środkowych powszechną praktyką jest urządzenie dużych wesel, na które zaprasza się 150–170, a nawet 250 osób. „Nasz listonosz miał wesele, córka się żeniła, na 200 osób. Tyle tam nie przyszło, ale 170 było”⁵⁶. Za średniej wielkości wesele uważa się takie, na które przyjdzie 120 osób. Najmniejsze wesela to takie, w których uczestniczy 60–80 osób. Podobnie jak dawniej, kwestia wesela jest sprawą prestiżu rodziny, okazją do zademonstrowania sytuacji ekonomicznej i budowania pozycji rodziny we wsi. Tradycja dużych wesel jest pochodną dobrej sytuacji materialnej, jak również przywiązania do rodziny i pewnego wzoru kulturowego. Wymaga on zaproszenia na wesele szerokiego grona krewnych, służy podtrzymywaniu więzi rodzinnych.

B: A to tak ile osób mniej więcej przychodzi [na wesele – A.K.]?

R: O, proszę Panią, od sto do dwustu. Nawet do dwustu pięćdziesięciu.

B: To drogie takie wesele jest?

R: Tak. Bardzo drogie. Tak, dużo, dużo pieniędzy. Sama sala kosztuje dwa tysiące, potem kucharki, ja wiem? Dwadzieścia tysięcy na dzień dobry, ponad dwadzieścia tysięcy. Samo to. Jedzenie, orkiestra i to wszystko, bo orkiestra bierze dwa tysiące. Dwadzieścia tysięcy to nie starczy, trzydzieści tysięcy śmiało. Najmniejsze wesela to, mówię, sto i do góry. Jak bogata, wielka i zamożna, to... Czym większa rodzina tym większe wesele. I są ludzie bardziej zamożni, nie jak kiedyś to było w domach, w namiotach to się odbywało⁵⁷.

Wesela współcześnie przebiegają według podobnego scenariusza, który przygotowuje i realizuje obsługa restauracji lub domu weselnego i orkiestra. Natomiast przed weselem na Kaszubach (podobnie jak w Wielkopolsce i na Śląsku) powszech-

⁵⁶ W-01, K/41, M/44, Kolonia.

⁵⁷ W-05, M/70, Mirachowo.

nie praktykowany jest *polterabend*, nazywany w skrócie *polter*⁵⁸. Jego celem jest zapewnienie pomyślności parze młodych osób zawierających związek małżeński. Stąd też w piątkowy wieczór przed weselem, a obecnie coraz częściej w czwartek lub tydzień wcześniej, tłucze się porcelaną lub szkło przed domem (rzadziej blokiem) panny młodej. Zdaniem rozmówców na *polterabend* przychodzi coraz więcej osób (znajomych, sąsiadów, osób z rodziny, które nie będą na weselu); ich liczba waha się od kilkudziesięciu do nawet 150 osób. *Polter* ma charakter spotkania towarzyskiego, podczas którego pije się sporo alkoholu (głównie wódki) i na który rodzina młodej przygotowuje obfity poczęstunek. Według relacji mieszkańca Koloni (pow. kartuski):

Polterabend był zawsze w piątek. Nasz proboszcz wprowadził zwyczaj, żeby organizować polter w czwartki. Polterabend jest jak wesele wnet, jest orkiestra, idziesz, siedzisz, bawisz się do dwudziestej czwartej, są zimne zakąski, gril, ciasto, wódka. Myśmy byli na poltrze, to była normalna orkiestra, a jedzenie zrobiła firma cateringowa⁵⁹.

Zwyczaj został najprawdopodobniej zapożyczony w przeszłości od niemieckich sąsiadów. Przeszedł on przemiany, zachowując swój oddolny spontaniczny charakter i atrakcyjność dla kolejnych pokoleń. Starsza forma polegała na tym, że pod dom panny młodej w piątkowy wieczór sąsiedzi, koleżanki i koledzy przynosili szkło, stare sprzęty, pierze, a para młoda częstowała ich alkoholem i zakąskami. Obecnie *polterabend* ma cechy kilkugodzinnego spotkania towarzyskiego w plenerze, dlatego też nie obowiązuje ubiór wizytowy, stoły i krzesła są często plastikowe, wynajmuje się duży namiot i nierzadko zaprasza orkiestrę. *Polterabend* ma cechy obrzędowego potlacz⁶⁰, stanowi element budowania prestiżu, rywalizacji (obfitość i liczba potraw, alkoholu, orkiestra) oraz pokazania sytuacji materialnej rodziny.

Powszechnie znany i praktykowany na Kaszubach jest także zwyczaj budowania tzw. bram na drodze orszaku weselnego. Wykonują je zarówno znajomi, jak i osoby korzystające z okazji, aby otrzymać butelkę wódki. Liczba bram waha się od kilku do ponad dwudziestu, co zależy od popularności rodziny panny młodej

⁵⁸ Zwyczaj nazywany w Wielkopolsce *pulteram*. Jego geneza i przebieg został przedstawiony w pracy „*Pulteram*” – żywa tradycja w Wielkopolsce. Red. A. JEŁOWICKI. Szreniawa 2017. W szerszym kontekście występowanie tego zwyczaju w Polsce omówiono w pracy: A. PIĘŃCZAK: *Zwyczaj i obrzędy weselne*. Cz. 1: *Od zalotów...*, s. 371–376.

⁵⁹ W-01, K/41, M/44, Kolonia.

⁶⁰ Potlacz to zgromadzenie plemienne organizowane przez społeczności indiańskie, głównie z północno-zachodniego wybrzeża Ameryki Północnej. Jego celem była obrzędowa wymiana dóbr i podwyższanie swojego prestiżu przez jednostki (a zwłaszcza organizującego go wodza lub grupę osób) za sprawą obrzędowego demonstracyjnego rozdawania (żywności, derek i innych wartościowych przedmiotów), mającego cechy rywalizacji, przechodzącej niekiedy w niszczenie dóbr. Termin „potlacz” pochodzi z języka Indian Chinook (Kolumbia Brytyjska). Zob. M. BUCHOWSKI: *Potlacz*. W: *Słownik etnologiczny – terminy ogólne*. Red. Z. STASZCZAK. Warszawa–Poznań 1987, s. 288–289; *Potlacz*. W: *Obyczaje, języki, ludy świata*. Encyklopedia PWN. Warszawa 2007, s. 647.

i jej samej. Na wesela na Kaszubach nadal przychodzą przebierańcy nazywani *dziad i baba, baby, maszki*; zwyczaj ten jednak ginie. *Dziad i baba* składają życzenia, odgrywają krótkie skecze, dają prezenty, jak na przykład wałek do ciasta, smoczek z butelką, tańczą z młodą parą i gośćmi. Według rozmówczyni z Koloni: „Teraz to trzeba zapłacić, jak się chce w lepszym wykonaniu. Wtedy się płaci i jeszcze daje kosz kiełbasy i wódkę”⁶¹. W Wilanowie: „Przychodzi od jednej do czterech par. Są to *baby*. Byłam na weselu, to jedna para była zamówiona. Kobieta ułożyła wiersz o młodych i go przeczytała”⁶². W kilku miejscowościach w powiecie puckim przebierańcy nazywani *hansbalmirmich* odgrywają improwizowane przedstawienie wykazujące analogie z opisywanym przez Gulgowskiego tańcem cyrulika⁶³. Gulgowski wspominał także, że wesela kaszubskie urozmaicały swoimi występami grupy przebierańców złożone z młodzieży męskiej⁶⁴.

Choroby dzieci i kwestia deficytu LCHAD

W przeszłości na Kaszubach występowała znaczna śmiertelność dzieci, co było związane między innymi z brakiem opieki lekarskiej, epidemiami chorób zakaźnych i nieodpowiednim wyżywieniem. Według Gulgowskiego chorowały i umierały najczęściej dzieci karmione butelką, a główną przyczynę stanowił brak czystości przy przygotowywaniu posiłków⁶⁵. Wysoka śmiertelność dzieci była traktowana jako wola boża, z którą – chociaż z bólem – godzono się. Rozmówca pochodzący z kaszubskiej drobnej szlachty z południowych Kaszub zauważył:

Do końca XIX wieku w mojej rodzinie rzadko kto dożywał wieku dojrzałego. To, to po I wojnie światowej dopiero się zmieniło. Może lepsze wyżywienie? Ale w każdym razie moi wujkowie i ciotki mieli te dzieci, które umierały w wieku dziecięcym⁶⁶.

Także inni rozmówcy ze starszego pokolenia mówili o częstych przypadkach śmierci dzieci (od niemowląt do dzieci kilkuletnich) w rodzinach kaszubskich. W rodzinie rozmówczyni pochodzącej z Przodkowa spośród siedemnaściora rodzeństwa troje zmarło w dzieciństwie⁶⁷. Podawano także przykład rodziny, w której zmarło sześcioro dzieci.

Niewykluczone, że jedną z przyczyn śmiertelności dzieci był deficyt LCHAD. Po zdiagnozowaniu przypadków tej choroby w północnej części województwa

⁶¹ W-01, K/41, M/44, Kolonia.

⁶² W-07, K/48, Wilanowo.

⁶³ I. GULGOWSKI: *O nieznanym ludzie w Niemczech...*, s. 112–113.

⁶⁴ Ibidem, s. 112.

⁶⁵ Ibidem, s. 123.

⁶⁶ W-08, M/70, Gdynia.

⁶⁷ W-16, K/69, M/70, Pierwoszytno.

pomorskiego w 2008 roku lekarze z Centrum Zdrowia Dziecka i Gdańskiego Uniwersytetu Medycznego przeprowadzili w tym zakresie badania przesiewowe noworodków. Badaniami objęto dzieci urodzone w tym czasie w szpitalach w Trójmieście, Kościerzynie, Kartuzach, Lęborku, Miastku, Bytowie, Pucku i Wejherowie. Wyniki pokazały, że w Kartuzach urodziło się wówczas najwięcej, gdyż 22 dzieci obarczonych zmutowanym genem odpowiedzialnym za deficyt LCHAD, w Pucku – 8, a w Kościerzynie – 6⁶⁸. Od 2010 roku noworodki w województwie pomorskim objęte są pilotażowymi badaniami przesiewowymi, mającymi na celu wykrycie tej choroby. Choroba wcześniej zdiagnozowana i leczona nie jest śmiertelna. Podstawą leczenia pacjentów z deficytem LCHAD jest dostarczenie źródła energii pochodzącego ze średniołańcuchowych kwasów tłuszczowych i eliminacja lub ograniczenie długołańcuchowych kwasów tłuszczowych występujących w diecie zdrowych osób. Dziecko z deficytem LCHAD musi jeść często, także w nocy, a przerwa między posiłkami początkowo wynosi 3–4 godziny, następnie stopniowo zwiększa się ją do 6–8 godzin⁶⁹. Brak odpowiedniego posiłku skutkuje gwałtownym pogorszeniem stanu zdrowia, może być zagrożeniem dla życia dziecka. Stąd też zazwyczaj w rodzinach, w których są dzieci z deficytem LCHAD, matki, które pracowały zawodowo, rezygnują z zatrudnienia, gdyż priorytetem staje się opieka nad dzieckiem, przygotowanie i pilnowanie jego posiłków, wizyty kontrolne.

Podsumowanie

Deficyt LCHAD jest chorobą autosomalną recesywną, co znaczy, że gdy dziecko urodziło się chore, oboje rodzice muszą być nosicielami zmutowanego genu. Nagłośnienie choroby przez media spowodowało, że coraz częściej zwraca się uwagę na powiązania genealogiczne rodzin kaszubskich mieszkających w jednej miejscowości przez kilka lub kilkanaście pokoleń. Sami rozmówcy wskazują na endogamię jako przyczynę relatywnie częstego występowania deficytu LCHAD w społeczności kaszubskiej:

No teraz się mówi o tej jakiejś kaszubskiej chorobie. Bo to się... Wie Pani, jak to było. Do wsi nie mógł przyjść obcy kawaler nie, to się tak żeniło wszystko. I to było za krótkie. Tam to było trzecie, czwarte pokolenie, nie... I jest jakaś choroba teraz, nie wiem, jak... Córka wie, jak ona się tam nazywa. I teraz chyba są badania na to robione. [...] żenił [się] tylko tu, na Kaszubach, i tak to było⁷⁰.

⁶⁸ D. PIEKUTOWSKA-ABRAMCZUK et al.: *A comprehensive HADHA...*, s. 374–375.

⁶⁹ *Pacjent z deficytem LCHAD*. <http://www.wspolczesnadietetyka.pl/rzadkie-schorzenia-meta-boliczne/pacjent-z-deficytem-lchad> [data dostępu: 5.12.2018].

⁷⁰ W-05, M/70 Mirachowo.

W niektórych rodzinach (zwłaszcza w gminie Kartuzy) zaczęto zwracać większą uwagę już na etapie „chodzenia ze sobą” na kwestie pokrewieństwa: „[...] dlatego my tak, a może to oni są nasi krewni, nie, tutaj niektórzy w ogóle zwracają uwagę, oni mówili: ty z tym nie chodź, bo ten nasz krewny, bo dzieci chore”⁷¹.

Deficyt LCHAD nie daje charakterystycznych objawów, co sprawia, że jest chorobą trudną do zdiagnozowania. Pogłębia to niepokój części rodziców czy par planujących dzieci. W społeczności kaszubskiej nie widać jednak paniki związanej z odkryciem nowej choroby o podłożu genetycznym. Nie widać także zmiany zwyczajów związanych z doborem partnerów. Jak się wydaje, choroba wywarła natomiast wpływ na obraz Kaszubów przedstawiany w mediach i przyczyniła się do utrwalenia stereotypu społeczności zamkniętej, zawierającej małżeństwa wewnątrzgrupowe, przywiązanej do własnej kultury, języka i zwyczajów. Endogamia na Kaszubach nie jest wynikiem nakazów religijnych czy prawa zwyczajowego, lecz rezultatem zespołu czynników, spośród których decydującą rolę odgrywają więzi rodzinno-etniczne, niski poziom wykształcenia, tradycyjny model rodziny.

Bibliografia

- BIEGELEISEN H.: *Wesele*. Lwów 1928.
- BISEK-GRĄŻ M.: *Dziedzictwo kulturowe wałbrzyskiego. Wierzenia, zwyczaje, obrzędy rodzinne*. Wrocław 2011.
- BREZA E.: *Pochodzenie przydomków szlachty Pomorza Gdańskiego*. Gdańsk 1978.
- BUCHOWSKI M.: *Potlacz*. W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Z. STASZCZAK. Warszawa-Poznań 1987, s. 288–289.
- CEYNOWA F.: *Sbjór pjesnj svjatovih które lud slovjanskj v królestvje pruskjim spjevaci lubj*. Sesit trzecj: *Frantówki, Sętopórkj, Prosjbi na vesele itd*. V Svjecju nad Visłą 1878
- Cousin Marriages. Between Tradition, Genetic Risk and Cultural Change*. Eds. A. SHAW, A. RAZ. New York 2015.
- DAMPS-ZDROJEWSKA M.: *Sierakowice i Somonino z rekordowymi wskaźnikami przyrostu naturalnego*. <http://kartuzy.info/wiadomosc,33482,Sierakowice-i-Somonino-z-rekordowymi-wskaznikami-przyrostu-naturalnego.html> [data dostępu: 26.08.2018].
- DOŁOWY N.: *Kaszubi z Pomorza*. Gdynia 2010.
- DROŹDŹ A., PIEŃCZAK A.: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 1: *Od załotów do ślubu cywilnego*. Wrocław-Cieszyn 2004 (Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8).
- FOX R.: *Kinship and Marriage*. Harmondsworth 1967.
- GULGOWSKI I.: *O nieznanym ludzie w Niemczech / Von einem unbekanntem Volke in Deutschland*. Przeł. M. DARSKA-ŁOGIN. Red. J. BORZYSZKOWSKI. Berlin 1911 – Gdańsk 2012.
- JANIAK A.: *Zwyczaje i obrzędy rodzinne, sąsiedzkie i zawodowe*. W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego*. Cz. 3. Red. A. KWAŚNIEWSKA. Gdańsk 2017, s. 147–204.
- JAŹDŹEWSKI B.: *Wspomnienia kaszubskiego gbur*. Gdańsk 1999.
- KATARZYŃSKA A.: *Kłątwa Kaszubów*. „Gazeta Wyborcza”, dod. „Nauka”, 19.03.2008.
- KOCZYK M.: *Aspiracje i perspektywy życiowe młodzieży kaszubskiej*. W: *Rodzina pomorska*. Red. J. BORZYSZKOWSKI. Gdańsk 1999, s. 311–325.

⁷¹ W-01, K/41, M/44. Kolonia k. Sianowa.

- Kodeks prawa kanonicznego. https://www.katolicki.net/ftp/kodeks_prawa_kanonicznego.pdf [data dostępu: 26.08.2018].
- KWAŚNIEWICZ K.: *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*. W: *Etnografia Polski – przemiany kultury ludowej*. T. 2. Red. M. BIERNACKA, M. FRANKOWSKA, W. PAPROCKA. Wrocław 1981, s. 89–126.
- KWAŚNIEWSKA A.: *Choroba genetyczna jako klątwa. Analiza i kontekst dyskursu medialnego dotyczącego tzw. genu kaszubskiego*. „Lud” 2017, t. 101, s. 231–251.
- LÉVI-STRAUSS C.: *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. POMIAN. Warszawa 1970.
- MORDAWSKI A.: *Statystyka ludności kaszubskiej. Kaszubi u progu XXI wieku*. Gdańsk 2005.
- OBACHT-PRONDZYŃSKI C.: *Dylematy edukacyjne z Kaszubami i Pomorzem na pierwszym planie*. Gdańsk 2017.
- Obyczaje, języki, ludy świata*. Encyklopedia PWN. Warszawa 2007.
- Pacjent z deficytem LCHAD*. <http://www.wspolczesnadietetyka.pl/rzadkie-schorzenia-metaboliczne/pacjent-z-deficytem-lchad> [data dostępu: 5.12. 2018].
- PERSZON J.: *Kaszubi. Tożsamość. Rodzina*. Gdańsk 2015.
- PIEKUTOWSKA-ABRAMCZUK D. et al.: *A Comprehensive HADHA c.1528G>C Frequency Study Reveals High Prevalence of Longchain 3-Hydroxyacyl-CoA Dehydrogenase Deficiency in Poland*. „Journal of Inherited Metabolic of Disease” 2010, suppl. 3, s. 373–377.
- PIEŃCZAK A.: *Zwyczaj i obrzędy weselne. Cz. 2: Od zalotów do ślubu cywilnego*. Wrocław–Cieszyn 2004 (Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 8).
- PIETRASZEK E.: *Wież Z. w woj. wrocławskim*. W: *Wież dolnośląska*. Red. E. PIETRASZEK. Wrocław 1989 (Prace i Materiały Etnograficzne. T. 29), s. 237–299.
- Przyrost naturalny w Polsce w 2017 r. Pięć regionów na demograficznym plusie*. <https://www.portalsamorzadowy.pl/polityka-i-spolescenstwo/przyrost-naturalny-w-polsce-w-2017-r-piec-regionow-na-demograficznym-plusie,109393.html> [data dostępu: 26.08.2018].
- „Pulteram” – żywa tradycja w Wielkopolsce. Red. A. JEŁOWICKI. Szreniawa 2017.
- RAUSZER M.: *Chłop – niewolnik. Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii*. „Lud” 2017, t. 101, s. 107–127.
- Rodzina pomorska*. Red. J. BORZYSZKOWSKI. Gdańsk 1999.
- SHAW A.: *British Pakistani Cousin Marriages and the Negotiation of Reproductive Risk*. W: *Cousin Marriages. Between Tradition, Genetic Risk and Cultural Change*. Eds. A. SHAW, A. RAZ. New York 2015, s. 113–129.
- SIMONIDES D.: *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaj i obrzędy rodzinne w XIX wieku*. Opole 1988.
- SORTMS O.L., BARTELS E.: *Changing Patterns of Partner Choice? Cousin Marriages among Turks and Moroccans in the Netherlands*. W: *Cousin Marriages. Between Tradition, Genetic Risk and Cultural Change*. Eds. A. SHAW, A. RAZ. New York 2015, s. 154–175.
- SYKUT-CEGIELSKA J. et al.: *Urgent Metabolic Service Improves Survival in Long-Chain 3-Hydroxyacyl-CoAdehydrogenase (LCHAD) Deficiency Detected by Symptomatic Identification and Pilot Newborn Screening*. „Journal of Inherited Metabolic of Disease” 2011, nr 34, s. 185–195.
- TYNI T., PIHKO H.: *Long-Chain 3-Hydroxyacyl-CoA Dehydrogenase Deficiency*. „Acta Paediatrica” 1999, nr 88, s. 237–245.
- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Dz.U. 1964 nr 9, poz. 59.
- WIDERNIK M.: *Lata Drugiej Rzeczypospolitej*. W: *Dzieje Kartuz*. Kartuzy 2001, s. 13–102.
- ZMUDA-TRZEBIATOWSKI Z.: *Łąkie Szlacheckie. Trzebiatowscy 1515–2015. Cz. 4: III Zjazd Rodzin Trzebiatowskich, 17–19 wrzesień 2004*. Słupsk–Ustka 2004.

Materiały archiwalne

Archiwum Diecezjalne w Gdańsku. Księgi metrykalne: śluby, Strzelno, 1885–1944.

Archiwum Diecezjalne w Pelplinie. Księgi metrykalne: śluby, Sianowo, 1808–1912.

Archiwum parafii w Sianowie. Księgi metrykalne: śluby, 1923–1955.




Dorota Sieroń

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-0707-7532>

Praktykowanie opowieści – z doświadczeń Ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach*

Practicing Story(-Telling) – from experiences of Ośrodek “Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” [the Center “Borderland of Arts, Cultures, Nations”] in Sejny

Abstract: Using biographical method, the author carries out research on the phenomenon of cultural education in a culturally diverse environment located in the Polish-Lithuanian borderland. In the present article the subject of observation and analyses have become the activities performed/conducted by socio-cultural animators affiliated with Ośrodek “Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” in Sejny, who operate among adults. The author investigated a project that has been implemented for several years, which researches the myth of Medea as instrumental in tackling the issue of difficult memory, the latter to be utilised in building good neighbourly relations in multicultural environment.

Keywords: story, borderland, Medea, culture education, practicing idea

Słowa kluczowe: opowieść, pogranicze, Medea, edukacja kulturalna, praktykowanie idei

* Artykuł przygotowany w ramach badań statutowych Zakładu Edukacji Kulturalnej „Edukacja kulturalna, upowszechnianie kultury, animacja społeczno-kulturalna w środowiskach lokalnych”, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji, później Wydział Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego, lata 2017–2019.

Hans-Georg Gadamer¹ zakładał, że rozmowa jest podstawowym medium dialogu. Praktyka społeczna dowodzi jednak, że może być ona sytuacją monologowania. Jak wtedy, kiedy każdy z uczestników spotkania opowiada o swoim doświadczeniu i pozostaje mentalnie w przestrzeni swojej narracji, nie podejmuje trudu wyjścia poza nią. Spotkanie może być wielogłosowym monologiem, podczas którego dokonuje się jedynie artykulacji poszczególnych doświadczeń i nie dochodzi do otwarcia się na innego – spotkania się wspólnoty w myśleniu. W praktyce kulturowej prowadzone bywają działania na rzecz rozmowy rozumianej jako dialog. Otwartość, uważność, empatia stanowią tu warunek *sine qua non*. Odnajdujemy to na przykład w pracy podejmowanej przez animatorów z Ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów”. Ich poszukiwania przestrzeni wspierającej wspólnotę w dialogu znalazły swoją najpełniejszą formę w projekcie „Medea: Obca – Inna – Swoja” (MOIS), zainicjowanym w 2014 roku programem „Opowieść o współlistnieniu”. Krzysztof Czyżewski w liście adresowanym „Drodzy Państwo, Drodzy Przyjaciele”, pisał o tym programie:

Jego pierwsza odsłona poświęcona będzie dwóm wielkim archetypom – symbolom naszej kultury obecnym od początku naszej pracy – to *Most* oraz *Obcy/a – Inny/a*. W zgłębianiu tajemnicy tych archetypów pomocny nam będzie starożytny mit o Medeji i Argonautach. Będziemy się zajmować różnymi wcieleniami tego mitu w literaturze, od Homera, Hezjoda i Eurypidesa aż po czasy nam współczesne. Poznawać będziemy także jego inkarnacje w muzyce, malarstwie, teatrze, balecie czy filmie. Będziemy także starali się tworzyć własną opowieść o Moście i Innej².

Odwołując się do mitu Medeji, animatorzy z „Pogranicza” podjęli próbę zarysowania horyzontu umożliwiającego przekroczenie granicy wyznaczonej przez osobowe doświadczenie. Tym samym ich praktyka kulturowa stała się egzemplifikacją dla hermeneutyki Paula Ricœura³, w której tekst, pismo tworzy przestrzeń umożliwiającą spotkanie się z doświadczeniem innego. Komunikacja na odległość, zanurzenie się w tekstach z odległej przeszłości, daje sposobność wyjścia ku innemu, odległemu od naszego odczuciu, doświadczeniu. Egzegeza tekstów kultury, odszyfrowywanie przeszłości zakodowanej w dawnych świadectwach jest według Ricœura pierwszym krokiem ku hermeneutyce zogniskowanej wokół pytań antropologicznych, tożsamościowych czy wręcz egzystencjalnych. Namysł nad tradycją utrwaloną w zapisie kulturowym wieść może ku samorozumieniu, pogłębieniu rozumienia bycia tu i teraz. Lektura opowieści może się stać

¹ Zob. B. SKARGA: *Gadamer*. W: EADEM: *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków 2007, s. 207–208. Gadamer pisał: „W każdej też rozmowie panuje duch dobry lub zły, duch zatwardziałości i zahamowania lub duch otwarcia się ku sobie i płynnej wymiany między Ja i Ty”. H.-G. GADAMER: *Rozum, słowo, dzieje*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ, K. MICHALSKI. Warszawa 1979, s. 53.

² Archiwum Ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach. List zamieszczony na stronie Ośrodka www.pogranicze.sejny.pl [data dostępu: 1.09.2019].

³ Zob. B. BASZCZAK: *Narracja i tożsamość. Paula Ricœura hermeneutyka antropologiczna*. Góra 2010, s. 9–13.

bodźcem do poszerzania rozumienia bycia w świecie, większego otwarcia się na innego (zarówno innego w nas, jak i tego żyjącego obok nas). Animatorzy z „Pogranicza”, inicjując projekt *Medea*, podjęli próbę sprawdzenia, na ile opowieści z przeszłości, mity mogą być skuteczne w interwencji społecznej, wzmacniając działania ukierunkowane na formację osobowości zdolnej rozumieć los innego wykraczający poza jej doświadczenie życiowe. Jednostki otwartej na zrozumienie świata opartego na wartościach różniący się od tych, które konstytuują bliską jej rzeczywistość. Jak pisze Ricœur w rozprawie *Czas i opowieść*, „podmiot rozpoznaje siebie w historii, którą sam sobie opowiada”⁴. A zatem zaproszenie ludzi, aby wspólnie zgłębiali i opowiadali sobie mit *Medei*, wytycza przestrzeń dla doświadczenia innego. Ustanawia sytuację, w której możliwe staje się wyjście poza własną narrację i wsluchanie się w opowieść innego. Filozof uważa:

[...] w istocie należy raczej mówić o przestrzeni doświadczenia niż trwaniu przeszłości w terażniejszości, mimo istniejącego pokrewieństwa tych pojęć. [...] niezależnie od tego, czy idzie o doświadczenie osobiste, czy o doświadczenie przekazywane przez poprzednie pokolenia lub przez obecne instytucje, zawsze chodzi w nim o jakieś przekroczenie obcości, o coś nabytego i przyswojonego, co stało się trwale posiadane jako *habitus*. Z drugiej strony pojęcie przestrzeni odwołuje się do możliwości poruszania się różnymi drogami, a przede wszystkim do możliwości gromadzenia i nawarstwienia tworzącego złożoną strukturę, sprawiającego, iż tak nagromadzona przeszłość wymyka się zwykłej chronologii⁵.

* * *

Animatorzy z „Pogranicza” rozpoczęli od wspólnych studiów nad mitem *Medei*. Zapraszali do Krasnogrudy specjalistów, aby można było wysłuchać ich wykładów (między innymi były to Kinga Anna Gajda z Uniwersytetu Jagiellońskiego, autorka książki *Medea dzisiaj. Rozważania nad kategorią innego*⁶, oraz Elżbieta Żybert-Pruchnicka z Instytutu Filologii Klasycznej i Kultury Antycznej Uniwersytetu Wrocławskiego, która przypominała mit o Argonautach. Latem 2014 roku oglądano filmy (*Medea*, reż. Lars von Trier; *Jazon i Argonauci*, reż. Don Chaffey; *Medea*, reż. Pier Paolo Pasolini), odbywały się debaty z udziałem: historyków Timothy’ego Snydera i Marci Shore „Ukraina – Obca, Swoja”, ukraińskiego pisarza Jurija Andruchowycza „Ukraina: Inna – Swoja”, historyk idei Ireny Grudzińskiej-Gross „Wygnanek – Imigrantka – Swoja”, poety, tłumacza, pisarza, eseisty i publicysty Jarosława Mikołajewskiego „Pasolini: Inność – Wyobcowanie – Bluźnierstwo”. Katia Mazzucco, historyk i teoretyk sztuki, opowiadała o obecności mitu *Medei* w kolekcji Aby’ego Warburga. Pisarz Paweł Huelle był gościem spotkania „Inna, czyli o miłości”.

⁴ P. RICŒUR: *Czas i opowieść*. T. 3: *Czas opowiadany*. Przeł. U. ZBRZEŹNIAK. Kraków 2008, s. 355.

⁵ Tamże, s. 301.

⁶ K.A. GAJDA: *Medea dzisiaj. Rozważania nad kategorią innego*. Kraków 2008.

Cały cykl dwumiesięcznych letnich spotkań rozpoczął się premierą spektaklu *Trzy kobiety. W metamorfozach mitu Medei u Owidiusza i Picassa*. Autorem scenariusza i inscenizacji jest Krzysztof Czyżewski. W przedstawieniu, które jest opowieścią na trzy kobiece głosy, poznamy trzy wcielenia Medei – postać pełną gniewu, szaleństwa i zemsty. Ich emocje wyrażają kolory szat, grają: kobieta w czerwieni (Bożena Szroeder), bieli (Teresa Witkowska), czerni (Małgorzata Sporek-Czyżewska). Całość spleta narrator, w którego wciela się sam Czyżewski, opowiadający o wyprawie Argonautów i historię Medei. Spektakl kończy się słowami, w których narrator zwraca się do widzów: „A może żyje i jest wciąż wśród nas Medea?”. Publiczność pozostaje z tą niewiadomą. W głowach zaczyna pojawiać się pytanie, które z obliczy Medei towarzyszy nam – osobom z publiczności. Ta, która wciąż czuje się obca. Ta, która sprzeniewierza się bliskim. Porzuca ojca, aby wyruszyć w daleki świat ze swym ukochanym. Czy może kobieta zdolna do czynów ostatecznych, aby pomóc ukochanemu; w imię miłości zdolna do zabójstwa brata. A może żyje i jest wśród nas Medea, która doświadcza zdrady. Kobieta pełna raniącej miłości. Medea – matka, która nie radzi sobie z doznanym cierpieniem i bólem. Kobieta, która desperacko podejmując próbę samozagłady, morduje swoje zrodzone z miłości dzieci.

W roku 2015 w „Pograniczu” kontynuowano cykl wykładów i rozmów⁷ prowadzonych w piwnicach krasnogrudzkiego dworu, w kawiarni „Piosenka o Porcelanie”. Równocześnie pracownicy Ośrodka zaczęli inicjować prace w małych grupach, w pracowniach. Powstały pracownie: opowieści – Krzysztof Czyżewski, maski – Wiesław Szumiński, tkania – Urszula Wasilewska, dzieciństwa – Bożena Szroeder, przyrody – Ksenia Konopek, dźwięku – Michał Moniuszko i Wojciech Szroeder, pieśni – Małgorzata Sporek-Czyżewska i Wojciech Szroeder, spiżarni krasnogrudzkiej – Mariola Mitros oraz biblioteki Kolchidy – Agata Szkopińska. W każdej skupiono się na pracy, która w kolejne wakacje miała stać się istotnym elementem w budowaniu wspólnego dzieła – spektaklu *Misterium Mostu*. Wioska Budowniczych Mostów, cykl spotkań, w których uczestniczyło prawie dwieście osób, okoliczni mieszkańcy, a także goście z różnych stron Polski i świata: Afryki, obu Ameryk, Azji i Europy, trwała w Krasnogrudzie przez dziesięć dni, od 14 do 22 sierpnia 2015 roku. Przez ten czas spotykano się w ramach pracowni i tworzono w krasnogrudzkim parku rzeźbę-instalację, a właściwie – za Ricœurem należy powiedzieć – przestrzeń dla *Misterium Mostu*. Podczas Wioski Budowniczych Mostów działała Akademia Mostu, odbywały się konwersatoria z Neimarem („mistrzem budowania mostów”), prezentującym książki, filmy, teksty, własne projekty i inne praktyki, wokół których toczyła się debata. Mistrzami, którzy dzielili się swoim doświadczeniem i wiedzą, byli: Lidia

⁷ Jadwiga Rodowicz-Czechowska (polska japonistka, w latach 2008–2012 ambasador Rzeczypospolitej Polskiej w Japonii) wygłosiła wykład „Tragedia grecka a japoński teatr Nō”. Oviyakuli Chodzaku – reżyser teatralny z Azji Centralnej, Wato Tsereteli – artysta, kurator i animator kultury z Gruzji.

Ostałowska (dziennikarka, reportażystka, pisarka, działaczka społeczna, jedna z założycieli Fundacji ITAKA), Yaarah Bar-on (profesor historii, rektor Oranim Academic Collage of Education w Izraelu), Gwen Burnyeat (liderka ruchu Peace Brigades International, zaangażowana w budowanie słynnej „Wspólnoty Pokoju” w Uruba w Kolumbii), Jessica A. Kaahwa (profesor historii teatru afrykańskiego na Makerere University w Ugandzie; prowadzi własny teatr i wiele akcji polegających na wspieraniu przez tę sztukę rozwiązywania konfliktów społecznych, ang. *theatre for conflict resolution*, zwłaszcza na pograniczu z Ruandą), Christopher Merrill (pisarz, tłumacz, podróżuje i animuje życie kulturalne w różnych częściach świata w duchu dialogu), członkowie zespołu „Ūtara”, wykonującego litewskie tradycyjne pieśni *sutartinės*. Ostatniego dnia spotkań, 22 sierpnia, w krasno-grudzkim parku wszyscy uczestnicy Wioski przedstawili spektakl plenerowy *Misterium Mostu*. Dzieło zbiorowe, gdyż będące efektem wspólnej pracy. Każdy element scenografii, muzyka, pieśni i opowieści składające się na tę prezentację, zostały wykonane i zaprezentowane przez uczestników Wioski.

Warto odnotować, że w kolejne wakacje (16–22 sierpnia 2016 roku) Wioskę Budowniczych Mostu zorganizowano ponownie. W pierwszej jej edycji uczestnikami byli ludzie w różnym wieku: młodzi pracowali wspólnie z dorosłymi, w pracy wspierali ich animatorzy z „Pogranicza”. W drugiej edycji *Misterium Mostu* przygotowała młodzież z Sejn, Krasnogrudy, Augustowa, Gib, Ogrodnik i Żegar, wraz z pracownikami Ośrodka. Wspólną ramą dla plenerowej prezentacji są tworzące ją opowieści, każdego lata inne, bo inni są uczestnicy wioski, a zatem inne opowieści składają się na wieczorny spektakl *Misterium Mostu*.

* * *

To właśnie opowieść od samego początku jest kluczowa w praktyce „Pogranicza”. Właściwie można by nawet powiedzieć, że „Pogranicze” ufundowane jest na niej, to ona stanowi o jego trwałości. Rozpoczęto, opowiadając o tym, jak wyruszone na cygańskich wozach i jak w czasie trwania tej „podróży na Wschód”⁸ krystalizowała się idea powołania ośrodka „Pogranicze”. Później, dotarłszy do swojego miejsca, zaczęto mówić o Sejnach i ich mieszkańcach. Podejmując trud budowania wspólnoty, w Pracowni Opowieści zgłębiano mit Medei tak, aby utworzyć *Misterium Mostu*, utkane z opowieści, które domagają się wypowiedzenia i wysłuchania.

* * *

Chcąc się zbliżyć do rozumienia fenomenu praktyk kulturowych „Pogranicza”, warto poznać sens opowieści, przyjrzeć się pracy, jaka toczy się w Pracowni

⁸ Zob. D. SIEROŃ-GALUSEK, Ł. GALUSEK: *Pogranicze. O odradzaniu się kultury*. Wrocław 2012, s. 23–36.

Opowieści, przestrzeni wykreowanej przez Czyżewskiego jako laboratorium budowniczych mostu.

Do wspólnej pracy zaprosił on kilkanaście osób z okolicy (pomiędzy Krasnogrudą a Augustowem). Wszyscy oni znali „Pogranicze”, uczestniczyli jako słuchacze w wydarzeniach kulturalnych przez nie oferowanych. Dla kilkorga spośród nich instytucja była przede wszystkim miejscem, gdzie formację artystyczno-kulturalną zdobywały ich dzieci, wychowankowie Bożeny Szroeder, sejneńscy kronikarze z Pracowni Kronik Sejneńskich, czy też wychowankowie Wojciecha Szroedera, muzycy z Kapeli Klezmerskiej. Każdy z zaproszonych przez Czyżewskiego jest aktywny zawodowo. Nie bacząc na obciążenia zawodowe czy rodzinne, przyjęli oni zaproszenie do wspólnej pracy – poznawania mitu Medei i budowania „niewidzialnego mostu”⁹. Dorośli ludzie, o określonej pozycji zawodowej i społecznej (między innymi lekarze, pedagodzy, psycholog, etnograf, filolodzy, ludzie biznesu), podjęli wyzwanie pomimo enigmatyczności tego, co im się proponuje jako przedmiot poznania i tworzenia. Bo czyż nie powinni być co najmniej zdziwieni propozycją Czyżewskiego? Po co dorosłym ludziom, którzy dawno już mają za sobą szkolną edukację, zgłębiać świat mitów? Czy warto, aby ludzie, którzy wykonują poważne, odpowiedzialne prace zawodowe, zajmowali się budowaniem niewidzialnego mostu? Zamiast podążyć za podejrzeniami, a może na przekór im, skorzystali z zaproszenia i zaczęli uczęszczać na spotkania Pracowni Opowieści. Jak sami przyznają:

[...] to było bardzo tajemnicze. Kiedy powiedziałam, że tak, że chcę w tym uczestniczyć, wiedziałam tylko, że to posłuży mojemu rozwojowi osobistemu. Takie miałam pierwsze odczucie. I zaczęłam przyjeżdżać do Krasnogrudy. To jest coś niezwykłego¹⁰.

[...] zaczęło się od zwykłej ciekawości. Bo czujesz niedosyt, spotykasz się z ludźmi, oni opowiadają o różnych ciekawych rzeczach, ale ty też chcesz się w związku z tym o wielu rzeczach dowiedzieć. I zaczęło się od tego, że człowiek dochodzi do przekonania, że chce pogłębić wiedzę, chce w tym uczestniczyć.

To było coś zupełnie nowego, ale myślę, że to też trochę intrygowało. To było wymagające, trzeba było czytać, szukać, zgłębiać cały ten starożytny świat. Tego w normalnym świecie na co dzień nie ma. To wszystkim nam zajęło trochę czasu. Trzeba było tę odrobinę prywatnego czasu, jaki mamy, poświęcić na naukę, dotrzeć do tej wiedzy. Każdy z nas dostał swoje zadanie do przygotowania, przygotować jakąś postać. To wymagało poszukiwań.

⁹ „Niewidzialny most” to określenie używane przez Krzysztofa Czyżewskiego, są to praktyki kulturowe, których celem jest budowanie dobrych relacji międzyludzkich, wspólnotowych. Oznacza ono działania artystyczne, które zmierzają do pojednania we wspólnotach obarczonych antagonizmami.

¹⁰ Tu i dalej w artykule przywołuję wypowiedzi z wywiadów narracyjnych, które przeprowadziłam w dniach 15–20 sierpnia 2015 roku, na terenie dworu Miłosza i w parku krasnogrudzkim, z sześcioma osobami uczestniczącymi regularnie w spotkaniach Pracowni. Transkrypcje wywiadów znajdują się w moim archiwum domowym.

Każdy z uczestników Pracowni Opowieści od samego początku zdawał sobie sprawę, że bierze udział w czymś wyjątkowym, a zarazem wymagającym zaangażowania i trudu. Wiedzieli oni, że złożona im propozycja nie jest ofertą zapełnienia ich czasu wolnego przez instytucję kultury. Byli świadomi, że stają się współuczestnikami projektu, że muszą poświęcić swój czas, pokonać swoje słabości, podjąć wysiłek poznawania jakże im odległego świata antycznego. Spotykali się przecież, aby poznać mit Medei. Każdy nie tylko przychodził, aby wysłuchać wykładów i prezentacji przygotowanych przez Krzysztofa Czyżewskiego, ale i sam zobowiązał się do podjęcia indywidualnych studiów nad wybraną postacią związaną z wyprawą Argonautów po złote runo. Spotkania skupiały się wokół mitu Medei i zgłębiania tajemnicy niewidzialnego mostu:

[...] na każdym spotkaniu Krzysztof zawsze wprowadzał nas w temat, opowiadał, pokazywał zdjęcia, slajdy, mapy, filmy. Były różne filmy o starożytności, o Medei, ale i o budowie mostu, o Mostarze¹¹. To jest fajne że poznajesz temat dogłębnie. Skupialiśmy się nie tylko na historii, ale i poznawaliśmy bardzo konkretną wiedzę na temat tego, jak powstaje most. Dla mnie to było bardzo ciekawe.

Liderem jest Krzysztof. On nas zwołuje i przynosi temat. Na początku nasze spotkania dotyczyły mitu o Medei. To był trudny temat, dlatego że Medea wzbudza różne kontrowersje. Niesamowite był to, że w efekcie szukania różnych informacji, gromadzenia mitów, w których się ona pojawia, ta historia coraz bardziej się rozbudowywała. Ale i coraz większe współczucie dla tej postaci – pewnego archetypu – ujawniało się wśród nas. Myślę, że poprzez rozmowę dochodzi do przemiany w sposobie patrzenia na świat. To się odbywało w procesie, poprzez myślenie, przez dzielenie się materiałem zgromadzonym.

Aby zdać sobie sprawę z wagi pracy, ukierunkowanej na zmianę zarówno mentalną, jak i psychologiczną, jaką wykonali uczestnicy Pracowni Opowieści, warto przywołać słowa jednej z uczestniczek:

[...] dla mnie ta praca jest ciekawa jako proces, w którym wszyscy uczestniczymy. Ta zmiana czy przemiana wewnętrzna może iść dwutorowo poprzez pracę psychologiczną, ale może też prowadzić poprzez kulturę. Za sprawą obcowania czy zgłębiania mitu Medei i istoty mostu coś takiego w nas się dzieje.

W wypowiedziach można również zauważyć, że wartością uczestnictwa jest nie tylko przemiana osobowościowa (zmiana mentalna i psychiczna), ale również zdobycie kompetencji wspierających w rozwoju zawodowym:

Jako psychoterapeuta też pracuję sobą, jeśli ja się zmieniam i rozwijam, to to wpływa na moją pracę. Nie da się tego rozdzielić. Teraz zdarza mi się, że kiedy słucham ludzkich historii, to otwierają mi się mity.

¹¹ Jeden z projektów „Pogranicza” realizowany był w Mostarze, gdzie w czasie jugosłowiańskiej wojny domowej, w 1993 roku, zburzono piękny zabytkowy most nad Neretwą, odbudowany jedenaście lat później. Jest to jeden z dwu mostów, jakie znalazły się na Liście światowego dziedzictwa UNESCO. Opis projektu: K. CZYŻEWSKI et al.: *Księga Mostu*. Sejny 2006.

Jedna z osób, zawodowo zarządzająca instytucją, tak mówi o tym, czego się uczy w Pracowni Opowieści:

Pogłębienie umiejętności słuchania, ale też bardzo duża uważność i po prostu edukacja. Ja traktuję to jako seminaria, jako studia. Ja po prostu studiuję tę tematykę i równocześnie studiuję świat. I myślę, że nie ustane w tym, bo jest to jeden z elementów samorozwoju, ale też wspierania innych. Bo studiowanie to właśnie chyba to, co się wydarza w Pracowni Opowieści. Ale i opowieść staje się tym, co naturalnie wplątam w swoją pracę, ale i prywatną codzienność. Opowiadam ludziom o tym, co tu się wydarza, aby ludzie, z którymi pracuję, wykorzystywali to w swojej pracy. Ta opowieść trwa. Jak mówię, że budujemy niewidzialny most, to jest dopiero zagadka dla ludzi.

Biorący udział w spotkaniach opowiadali:

Bo ja mogę tu zgłębiać takie pierwowzory relacji międzyludzkich. Tych dobrych i tych zewronych. W zasadzie, zaczynając od tego mitu Medei, poprzez inne lektury – literatury i filmu, dogłębnie można potwierdzić w sobie coś takiego, co właściwie jest najważniejsze w życiu. Że właśnie bycie w dobrych relacjach, rozmowa, czas z drugim człowiekiem, to dla mnie jest ogromna wartość, którą my tu odkrywamy dla siebie. No i te spotkania to po pierwsze zbudowały między nami dobre relacje. Tworzymy grupę, która podąża w tym samym kierunku. Idziemy do jakiegoś wspólnego celu. Mam wrażenie, że też rozumiemy podobnie, aczkolwiek przy zachowaniu autonomii. Są w tej grupie osoby, które mają inne zdanie, że pewnych mostów nie można przekroczyć, że trzeba zachować pewną odrębność, autonomię przy dobrych relacjach. To jest bardzo ciekawe, ja jestem zachwycona tym, co tu się wydarza.

Końcowe nasze spotkania, przed Wioską Budowniczych Mostów, polegały na opowiadaniu różnych historii o zerwanych mostach, o odbudowanych mostach. To było bardzo ciekawe, bo niby znamy się od lat, a jednak nigdy wcześniej nie byliśmy tak blisko ze sobą. Na tych spotkaniach nastąpiło takie otwarcie się wzajemnie. Pewne skrywane historie nagle zostały opowiedziane. Zaczęliśmy opowiadać historie, które nigdy w życiu nie były wypowiedziane, to bardzo zbliża i buduje głęboką więź międzyludzką. To łączy ludzi, przez to jesteśmy bliżej siebie, bo znamy bardzo osobiste czyjeś doznania, doświadczenia. To zostaje w nas i między nami, i to też jest cenne doświadczenie.

Wiele osób mówi, że dla nich ważny był ten moment naturalnego przejścia z poziomu mitycznej opowieści do odsłaniania swoje historii. Że nagle ludzie zaczęli mówić rzeczy, o których nigdy nie mówili. Tu zrodziło się zaufanie, oparte chyba na tym, że cokolwiek powiem, będzie zaakceptowane. Nikt nie bał się odrzucenia, oceniania. To trwa, bo na początku te rozmowy były bardzo takie zewnętrzne, dopiero z czasem ludzie zaczęli mówić z głębi siebie. Czytaliśmy mity, referowaliśmy je, te rozmowy wychodziły od strony takiej zewnętrznej, od literatury. W którymś momencie, ale my się trzeci rok spotykamy, sytuacja się odmieniła, zaczęliśmy my mówić, ale co ja w związku z tą opowieścią. Przeszło to na taki bardziej wewnętrzny poziom.

W tej naszej pracy nie było jakichś przejść, to wszystko przebiegało bardzo naturalnie i płynnie. Nie było takich etapów, a teraz kończymy coś i zaczynamy nowy temat. Nie, to wszystko tak płynnie ze spotkania w spotkanie przechodziło.

To jest bardzo istotne, żeby rozmawiać, żeby nie zamykać się ze swoim bólem, cierpieniem. Bo niekoniecznie trzeba mówić o szczegółach, ale jeśli tylko człowiek otworzy swoje serce i po-

wie, co mu doskwiera, to jemu będzie lżej. A czasami się pojawia takie światelko, że wpada się na pomysł, co można by zrobić z tym bólem. Jesteśmy wśród ludzi na tyle otwartych i chętnych do porozumienia, że zawsze ktoś coś ciekawego podpowie i ktoś może nas naprowadzić. Więc myślę, że ta Pracownia ma, nie chcę powiedzieć fundamentalne, ale ma kapitalne znaczenie. Jest tym kapitałem, z którego możemy wszyscy czerpać. Tych opowieści naszych jest trochę i spotykają się tutaj ludzie przeróżni: różnych profesji, różnych zainteresowań. Jedno, co nas łączy, to to, że chcemy szukać rozwiązań na teraz, na przyszłość, i chcemy wracać do przeszłości. A Krzysztof jest fantastycznym przewodnikiem.

Piotr Sztompka zauważa: „[...] efektywność jednostek i zbiorowości, a także poziom ich satysfakcji z życia społecznego zależy od poziomu posiadanego kapitału społecznego”¹². Wskazuje także, że nie wszystkie relacje międzyludzkie stanowią kapitał – „taką wartość mają tylko relacje pozytywne, a wśród nich w szczególności relacje moralne: zaufanie, lojalność, wzajemność, solidarność, szacunek, sprawiedliwość”¹³. Według badacza przestrzeń międzyludzka pełni w życiu jednostek i zbiorowości cztery podstawowe funkcje: kształtuje jaźń (osobowość) jednostki, nadaje walor kooperacyjny zbiorowościom, jako kapitał społeczny zwiększa szanse sukcesów indywidualnych i zbiorowych oraz tworzy potencjał podmiotowy, mobilizuje jednostki i zbiorowości do wysiłku w kierunku innowacyjnym i kreatywnym. Pisze on: „[...] klucz do dobrobytu i szczęścia społeczeństwa leży w pozytywnych relacjach społecznych, w dobrej przestrzeni międzyludzkiej i gęstej przestrzeni moralnej”¹⁴.

Czyżewski, praktyk idei, stworzył Pracownię Opowieści – laboratorium, gdzie urzeczywistnia się ideę, którą on sam nazywa, przywołując słowa Czesława Miłosza, budowaniem tkanki łącznej¹⁵. Tym samym daje nam dowód, że teoria przestrzeni międzyludzkiej, jako cenny kapitał społeczny, jest wartością możliwą do wypracowania w praktyce kulturowej. Ricoeur w rozprawie *Czas i opowieść* pisze: „Otóż życie przemyślane w dużej części jest życiem oczyszczonym, objaśnionym dzięki katartycznym oddziaływaniom opowieści – zarówno fikcyjnych, jak historycznych – jakie niesie ze sobą nasza kultura. Bycie sobą jest tożsamością osobowości pouczonej przez dzieła kultury, które odniosła ona do samej siebie”¹⁶. Przywołując ponownie słowa uczestników:

I my teraz dopiero wiemy, do czego nam było potrzebne to pochylenie się nad światem starożytnym, nad mitem Medei. To dało nam możliwość głębszego wglądu i pełniejszego oglądu tego, co nas otacza, ale i pozwoliło spojrzeć w głąb siebie. Zyskaliśmy oparcie źródłowe z jednej strony. Zobaczyliśmy, jakie były początki zrywania mostów, bo przecież Medea była tą, która te mosty zerwała. Sprzeniewierzyła się woli ojca, złożyła w ofierze swojego brata... A zatem zburzyła te mosty rodzinne – nie mogła powrócić do rodzinnych stron. Była może nie pierwszą, ale na pewno tą, o której tak dużo wiemy. I dopiero wtedy zobaczyliśmy, jak związany jest mit Medei z budow-

¹² P. SZTOMPKA: *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*. Kraków 2016, s. 335.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 336.

¹⁵ K. CZYŻEWSKI: *Tkanka łączna*. W: IDEM: *Miłosz. Tkanka łączna*. Chorzów 2014, s. 183–191.

¹⁶ P. RICŃEUR: *Czas i opowieść*. T. 3: *Czas opowiadany...*, s. 354.

niczymi mostu. Tak swobodnie od mitu Medei przeszliśmy do budowania mostów. Zdobyliśmy podstawy ich konstruowania. Ta metafora, tak pojemna, nie jest czymś abstrakcyjnym, ona ma dla nas bardzo praktyczny wymiar, osadzony zarówno kulturowo, jak i w doświadczeniu, i wiedzy od tych, którzy mosty konstruują.

Kiedyś jak słyszałam, że ktoś jest teoretykiem idei, a potem praktykiem idei, to sobie myślałam „no to dopiero”. Nie ma chyba z czego żyć. A tu dopiero widzę, co to znaczy, jak bardzo adekwatne jest to określenie. Jak ważne jest, aby dobrze żyć z innymi i z sobą samym. Tu, w Pracowni, dopiero widzę, jak ważne jest, aby mozolnie pracować nad tym, co się wymyśliło. Jak myśli wprowadzać w codzienność. Jakie to dobre efekty przynosi osobom i społeczności.

Kim dla opowiadaczy z Pracowni Opowieści jest Krzysztof Czyżewski?

Jest osobą, która rozpoczęła to wszystko. To jest też dla mnie niesamowite, że on musiał mieć jakąś wizję tego, jak to będzie się toczyło. I na początku my słuchaliśmy trochę z zaskoczeniem, a może i z niedowierzaniem, czy my wytrwamy w tej intelektualnej pracy. A on miał wizję i jakby nas pociągnął. I popłynęliśmy na jego łodzi. To też jest niesamowite w tej pracy. Zaufanie i ciekawość, jakie zdołał w nas rozbudzić. On potrafił w nas wzniecić taką ciekawość i dawał nam przestrzeń, nie narzucając się, aby samemu włączyć się. Otwierał tylko pewne drzwi. Od nas zależało, jak szeroko będą one otwarte i w którym momencie chcemy przekroczyć próg milczenia.

Krzysio jest mistrzem w tej Pracowni. Przyjmuje według mnie różne postaci. Czasami jest wykładowcą, który nie dopuszcza do głosu. Czasami jest inspiratorem dyskusji. Czasami jest milczącym słuchaczem i myślę, że z tego też buduje potem. Bo jak on milczy, to ja mam wrażenie, że on wykonuje ogromną pracę, to wszystko jest potem przetworzone, wszystko to, czego wysłucha od nas. Jest też tak zwyczajnie przyjacielem, którego warto posłuchać, z którym warto się spotkać, który ma ogromną wiedzę. Dla mnie on jest takim człowiekiem wielotwarzowym. Bo z jednej strony jest doskonałym liderem, a bycie liderem to wcale nie jest taka łatwa sprawa. Jest też takim pomostem pomiędzy ludźmi, bo i ze środowiskiem lokalnym, z osobami współtworzącymi pogranicze, i ludźmi ze świata artystami, intelektualistami, z każdym potrafi rozmawiać. Poza tym jest autorytetem, człowiekiem nagradzonym w świecie. Bardzo go cenię.

Dla mnie jest osobą niedoścignoną. To jest człowiek, który potrafi zarazić otoczenie, zainteresować konkretną sprawą, tematem.

Dla mnie jest przewodnikiem. Ja go podziwiam. Mam ogromny szacunek dla jego wiedzy. I mam taki kompleks wiedzy wobec niego. Oczekuję na to, co on powie. Jego czytanie, erudycja, ta wiedza, którą czerpie z książek, ale i z uczestnictwa w świecie. On ciągle podróżuje i z uwagą przygląda się światu wokół, ale i nam otwiera oczy na wiele kwestii, które w codziennej życiowej gonitwie umykają. On potrafi człowieka wyciągnąć takim swoim spokojem, swoją umiejętnością moderowania rozmowy.

Krzysztof ma w sobie coś, co niewiele osób posiada – kulturę wypowiedzi. Słuchając go, mam takie wrażenie, jakbym wybierała się w jakąś podróż. Odpływam w inny świat. Ta jego opowieść mnie tak unosi, zabiera nas w ten swój świat opowieści. I tak powinno być. I strasznie chciałabym się tego nauczyć.

Odkąd pamiętam, dla mnie rozmowa zawsze była ważna. Ale tutaj Krzysztof i to miejsce pokazało mi, jak ważna w naszym życiu jest rozmowa, że słowo ma ogromną wartość. Samo to

miejsce, Krasnogruda, dwór, gdzie spotykamy się w Pracowni Opowieści, to nie jest przecież tradycyjne muzeum z eksponatami. Te pomieszczenia wypełnianie są opowieściami.

Przepiękne jest to, że Krzysztof potrafi wprowadzać w taki fajny stan. Tu pojawia się milczenie, które nie jest krępujące. Z niego wyłaniają się słowa, i tworzą się te nasze opowieści. Krzysztof potrafi to moderować. I nagle podczas tego spotkania nasza uwaga skupia się na opowieści, która tego wieczora wybrzmiewa. To on, wsłuchując się w nas, wyławia te opowieści, staje się niejako ich akuszerem. On jest bardzo uważnym słuchaczem. Jest i analitykiem i moderatorem. Potrafi ludzi słuchać i tak nimi pokierować, żeby z nich wydobyć coś pięknego.

Ale wiesz, ja dopiero pewne rzeczy zaczynam sobie uświadamiać w trakcie tej rozmowy [chodzi o rozmowę ze mną – D.S.]. Do tej pory to był tak naturalny i harmonijny proces.

Jak zauważa Ricœur, „podmiot rozpoznaje siebie w historii, którą sam sobie opowiada o sobie”¹⁷. A „Czas opowiadany jest jak most przerzucony nad przepaścią rozdziałającą czas fenomenologiczny od czasu kosmicznego – przepaścią, którą nieustannie pogłębia spekulacja”¹⁸.

* * *

Przywołane wypowiedzi mogą budzić wątpliwości (ze względu na ich aprobacyjną wymowę), lecz nie zamierzam podważać ich rangi i znaczenia. Przyjmuję postawę badawczą opisaną przez Rocha Sulimę: „Antropolog niczego nie odkrywa, próbuje jedynie interpretować to, co wszyscy widzą”¹⁹. Celem przeprowadzonych badań antropologicznych nie była rekonstrukcja pełnego spektrum społecznego oddziaływania Ośrodka „Pogranicze” na lokalną społeczność (choć bez wątplenia tego typu badania byłyby zasadne). W przedstawionym badaniu posłużono się pogłębionym wywiadem narracyjnym, pozostawiając sporą swobodę rozmówcom, tak aby uchwycić kategorie istotne dla nich samych. Interesujący badawczo okazał się sam wybór grupy. Ludzie z Pracowni Opowieści, jak wynika z badań, od lat śledzili działalność ośrodka „Pogranicze”. Najpierw byli obserwatorami tego, co instytucja oferuje społeczności Sejnu, uczestniczyli w wydarzeniach kulturalnych, stanowiąc publiczność prezentacji scenicznych, koncertów, spektakli, spotkań, debat. Jak wynika z wywiadów, kilka osób przyglądało się animatorom z „Pogranicza”, szczególnie ich kompetencjom wychowawczym. Ich dzieci były wychowankami Ośrodka, mieli zatem świadomość edukacyjnej roli, jaką w biografii osoby może odgrywać instytucja kultury. Wyrażona przez nich pozytywna opinia osadzona jest w refleksji wynikającej z wieloletniej obserwacji dokonywanej przez nich z różnych perspektyw: obserwatora, uczestnika, krytycznego rodzica (konsumenta oferty kulturalnej). Tym samym trudno jest uznać tę ocenę za przejaw grzeczności. Odczytuję ją raczej jako refleksję osadzoną w doświadczeniu.

¹⁷ Ibidem, s. 355.

¹⁸ Ibidem, s. 350.

¹⁹ R. SULIMA: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000, s. 10.

Aprobatywny ton ich wypowiedzi warto by może rozważyć w odrębnym opracowaniu, analizując szersze pole pracy Ośrodka „Pogranicze – sztuk, kultur, narodów” w Sejnach. Dodajmy, że instytucja w 2000 roku wydała książkę Tomasza Grossa *Sąsiedzi*²⁰, inicjując tym samym trudny proces pracy nad pamięcią wspólnoty obarczonej traumą.

W przywołanych wypowiedziach rozmówcy nie skrywają, że niektórzy z nich po raz pierwszy podzielili się swoją trudną, wstydliwą opowieścią. Ten moment wyjawienia skrywanego przez lata doświadczenia musiał budzić silne emocje, kiedy to mogło dojść do podziałów, animozji wewnątrz grupy. Tak się jednak nie stało, opowiedziane historie stały się spoiwem scalającym wspólnotę. Jak ujął to jeden z uczestników, udało się „poprzez rozmowę dojść do przemiany w sposobie patrzenia na świat”. Wyrażone pozytywne emocje uznają za istotną wartość wypracowaną w procesie pracy grupowej, kiedy to przez trzy lata praktykowano opowieść pod mądrym przewodnictwem gospodarza Pracowni Opowieści.

Ocena wyrażona przez respondentów pokrywa się również z moimi odczuciami badaczki. Nie tylko prowadziłam wywiady podczas pierwszej Wioski Budowniczych Mostów z sześcioma osobami regularnie uczestniczącymi w spotkaniach, ale i wzięłam udział w jednym z nich w Pracowni Opowieści (listopad 2014). Obejrzałam transmisję z trzech spotkań oraz uczestniczyłam w letnich seansach filmowych, prezentacjach scenicznych, spotkaniach-dyskusjach, Wiosce Budowniczych Mostów. Jak zauważa Daniel Bertaux, „badanie etnosocjologiczne oparte na relacjach biograficznych zawiera także badanie terenowe i bezpośrednie obserwacje: a w jeszcze większym stopniu obserwację uczestniczącą”²¹. Zaproponowana rekonstrukcja może być określona jako etnografia narracyjna, w której zakłada się przeformułowanie tradycyjnych metod etnograficznej i biograficznej. Cytując Susan E. Chase: „[...] podejście to wymaga długoterminowego zaangażowania się w kulturę społeczności. Podobnie jak metoda biograficzna, skupia się ono na jednej jednostce albo niewielkiej liczbie osób. Wyróżnikiem etnografii narracyjnej jest to, że zarówno badanego, jak i badacza przedstawia się razem w ramach jednego wielogłosowego tekstu, skoncentrowanego na przebiegu spotkania z drugim człowiekiem i charakterze tego procesu”²².

Bibliografia

- BASZCZAK B.: *Narracja i tożsamość. Paula Ricœur'a hermeneutyka antropologiczna*. Zielona Góra 2010.
- BERTAUX D.: *Analiza pojedynczych przypadków (au cas par cas)*. W: *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*. Red. K. KAŻMIERSKA. Kraków 2012, s. 309–333.

²⁰ Zob. D. SIEROŃ-GALUSEK, Ł. GALUSEK: *Pogranicze...*, s. 79–83.

²¹ D. BERTAUX: *Analiza pojedynczych przypadków (au cas par cas)*. W: *Metoda biograficzna w socjologii. Antologia tekstów*. Red. K. KAŻMIERSKA. Kraków 2012, s. 310.

²² S.E. CHASE: *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*. W: *Metody badań jakościowych*. T. 2. Red. K. DENZIN, Y.S. LINCOLN. Warszawa 2009, s. 29.

- CHASE S.E.: Wywiad narracyjny. *Wielość perspektyw, podejść, głosów*. W: *Metody badań jakościowych*. T. 2. Red. K. DENZIN, Y.S. LINCOLN. Warszawa 2009, s. 15–55.
- CZYŻEWSKI K. et al.: *Księga Mostu*. Sejny 2006.
- CZYŻEWSKI K.: *Miłosz. Tkanka łączna*. Chorzów 2014.
- GADAMER H.-G.: *Rozum, słowo, dzieje*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ, K. MICHALSKI. Warszawa 1979.
- GAJDA K.A.: *Medea dzisiaj. Rozważania nad kategorią innego*. Kraków 2008.
- RICEUR P.: *Czas i opowieść*. T. 3: *Czas opowiadany*. Przeł. U. ZBRZEŹNIAK. Kraków 2008.
- SIEROŃ-GALUSEK D., GALUSEK Ł.: *Pogranicze. O odradzaniu się kultury*. Wrocław 2012.
- SKARGA B.: *Gadamer*. W: EADEM: *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków 2007.
- SULIMA R.: *Antropologia codzienności*. Kraków 2000.
- SZTOMPKA P.: *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*. Kraków 2016.



Varia



Komunikat: Przyznanie dofinansowania na projekt badawczy „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap II”

Tematyka zachowania dziedzictwa kulturowego społeczności wiejskich staje się coraz częściej przedmiotem zainteresowania polskich etnologów. Podejmowane przez nich działania dotyczą różnych obszarów kraju i oprócz badań terenowych wymagają również rozbudowanych kwerend źródłowych. Od wielu lat tego typu poszukiwania materiałowe odbywają się w cieszyńskiej pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego (dalej: PAE), obecnie włączonej w strukturę Wydziału Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jest to jedyne archiwum etnograficzne stanowiące pokłosie ogólnopolskich badań atlasowych prowadzonych w systematyczny sposób w drugiej połowie XX wieku. Prace nad realizacją PAE wciąż trwają, choć w nieco zmodyfikowanej formie¹.

Wyniki dotychczasowych badań atlasowych nie są wszystkim dostatecznie znane. Wiele z nich wciąż jest trudno dostępnych dla naukowców, regionalistów czy pasjonatów polskiej kultury wiejskiej. Zasoby źródłowe PAE, mozolnie zbierane przez kilka ostatnich dekad, obejmują kilkadziesiąt metrów bieżących materiałów etnograficznych, w tym ankiety i kwestionariusze wywiadu, mapy, fotografie oraz zróżnicowaną dokumentację aktową. Większość z tych zbiorów warta jest szerszej prezentacji, jednak wymaga to wprawdzie wieloletnich prac inwentaryzacyjnych, konserwacyjnych i digitalizacyjnych. Ten proces już trwa, o czym dalej.

¹ O specyfice prac badawczych PAE w ostatnich latach napisano sporo (zob. np. Z. KŁODNICKI: *Polski atlas etnograficzny – historia, stan obecny i perspektywy*. „Lud” 2001, t. 85, s. 239–275; IDEM: *Polski atlas etnograficzny – stan prac*. „Ethnologia Europae Centralis” 2005, t. 7, s. 100–105; Z. KŁODNICKI, A. PIEŃCZAK, J. KOŹMIŃSKA: „Polski atlas etnograficzny”. *Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*. Katowice 2017 (Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego. T. 1).

Przed kilku laty w ramach pionierskiego projektu „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I”² powstała specjalna platforma prezentacji treści atlasowych, o nazwie Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego (zob. www.archiwumpae.us.edu.pl). Znajduje się na niej ponad 14 000 kart obiektów, tworzących trzy obszerne kolekcje danych etnograficznych pozyskanych w ramach działalności atlasowej. Kolekcje obejmują: ponad 470 ankiet dotyczących zbieractwa w celach pokarmowych i leczniczych roślin dziko rosnących (lata 1947–1953), 12 181 niepublikowanych fotografii, wykonanych w trakcie ogólnopolskich badań terenowych (1954–1971), oraz 770 map opublikowanych do tej pory w zeszytach *Polskiego atlasu etnograficznego* (1958–1971) i tomach z serii „Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego” (1999–2013). Zakończony w 2018 roku projekt przyniósł wiele innych wymiernych wyników naukowych oraz dydaktycznych³. Sporo materiałów zgromadzonych w cieszyńskiej pracowni atlasowej wymaga jednak dalszego opracowania naukowego. Szczególnie cenną inicjatywą w dobie zainteresowania badaczy tzw. niematerialnym dziedzictwem kulturowym byłaby digitalizacja i udostępnienie w Cyfrowym Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego ponad 1000 kwestionariuszy PAE poświęconych obrzędowości weselnej, urodzinowej oraz pogrzebowej⁴. W 2018 roku rozpoczęto zatem starania mające na celu kontynuację rozpoczętych z sukcesem działań digitalizacyjnych.

Końcem listopada 2019 roku, niemal dwa lata po zakończeniu pierwszej edycji projektu, rozstrzygnięto kolejny konkurs Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu NPRH (moduł: „Dziedzictwo narodowe”), w którym ocenie poddano 135 wniosków. Projekt „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap II” znalazł się w grupie 15 najwyżej ocenionych, z dofinansowaniem w wysokości 513 441 złotych⁵.

Czteroletni grant ministerialny obejmuje różnorodne cele i zadania badawcze, realizowane głównie w cieszyńskiej Pracowni Digitalizacyjnej Polskiego Atlasu Etnograficznego (powstałej w 2015 roku w ramach pierwszej edycji projektu).

² Projekt, realizowany wspólnie z Polskim Instytutem Antropologii, był finansowany w latach 2014–2018 z budżetu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach III edycji Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (11H 13 0162 82).

³ Szerzej, zob. Z. KŁODNICKI, A. PIENČZAK, J. KOŹMIŃSKA: „Polski atlas etnograficzny”..., s. 99–154; A. PIENČZAK: *Sprawozdanie z realizacji projektu „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I”*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2018, t. 18, s. 259–263.

⁴ Szerzej zob. A. PIENČZAK: *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego – możliwości wyszukiwawcze i dalsze perspektywy badawcze*. „Lud” 2019, t. 103, s. 208–229.

⁵ Projekt realizowany wspólnie z Polskim Instytutem Antropologii, sfinansowany zostanie w latach 2020–2024 z budżetu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (wkrótce zostanie podpisana umowa). Zob. <https://www.gov.pl/web/nauka/ogloszenie-wynikow-konkursu-dziedzictwo-narodowe-ii2018> [data dostępu: 30.11.2019].

Przedsięwzięcie po raz kolejny wymaga między innymi analizy ilościowej i jakościowej kilkudziesięciu zasobów archiwalnych PAE, stworzenia merytorycznej koncepcji ich opracowania naukowego, wielomiesięcznej redakcji cyfrowej oraz opracowania uzyskanych wyników w formie publikacji. W drugiej edycji zakłada się opracowanie trzech kolekcji etnograficznych, obejmujących szacunkowo 1400 niepublikowanych fotografii wykonanych przez dr hab. Zygmunta Kłodnickiego (obecnie emerytowanego prof. UŚ) w trakcie badań terenowych (lata sześćdziesiąte XX wieku)⁶ oraz blisko 700 obszernych kwestionariuszy PAE poświęconych obrzędowości narodzinowej i pogrzebowej (lata siedemdziesiąte XX wieku). Oprócz tego planowana jest modernizacja dotychczasowego interfejsu strony internetowej oraz dalsze prace intrologatorskie dotyczące kilkuset kwestionariuszy PAE poświęconych kulturze materialnej. Prace te umożliwią w przyszłości opracowanie naukowe oraz digitalizację kolejnych unikatowych zbiorów zdeponowanych w cieszyńskiej pracowni atlasowej.

W projekcie uczestniczy wyspecjalizowana kadra naukowa doświadczona w pracach zarówno atlasowych, jak i cyfryzacyjnych. Kompetentnym zespołem wykonawców ponownie kieruje dr hab. Agnieszka Pieńczak, prof. UŚ (badaczka od blisko dwudziestu lat uczestnicząca w badaniach atlasowych). Zespół tworzą: dr hab. Zygmunt Kłodnicki, em. prof. UŚ (wieloletni redaktor PAE i licznych tomów „Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego”), mgr Joanna Koźmińska (przedstawicielka Polskiego Instytutu Antropologii mająca spore osiągnięcia w cyfryzacji dorobku polskiej etnologii i antropologii kulturowej), dr Bartłomiej Chromik (doświadczony badacz języka i kultury wilamowskiej oraz stosowania metod informatycznych w etnologii), informatycy i digitaliści uczestniczący w pierwszej edycji projektu – mgr inż. Krzysztof Kasprzyński, inż. Krystian Firla, inż. Sławomir Szewieczek. Zostanie też zatrudniona osoba na stanowisko asystenta.

Omawiany projekt ma pierwszorzędne znaczenie dla przyszłych badań naukowych dotyczących kultury wiejskiej drugiej połowy XX wieku. Uzyskane na jego podstawie wyniki, ze względu na niezaprzeczalną wartość dokumentacyjną oraz unikatowość analizowanych zbiorów, mogą być przydatne poznawczo dla przedstawicieli różnych nauk i dyscyplin, głównie humanistycznych i społecznych.

Agnieszka Pieńczak

⁶ Obecnie trwają prace nad inwentaryzacją kolekcji; liczba zdjęć może być zatem większa.



**Recenzja: Joanna Dziadowiec-Greganić,
Agnieszka Dudek: *Handmade in Wiśniowa*
Wiśniowsko rócno robota
*O najbardziej materialnym z niematerialnych
aspektów dziedzictwa kulturowego*
w pogranicznej gminie Wiśniowa. Wiśniowa–Wrocław,
Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Wiśniowej –
Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 2019
(Archiwum Etnograficzne. T. 63), 400 stron**

Recenzowana książka, autorstwa Joanny Dziadowiec-Greganić i Agnieszki Dudek, oraz Pawła Pawlaczyka, który opracował rozdział traktujący o gorsetach, jest jednym z efektów szerszego, holistycznie potraktowanego projektu „Wiśniowski jarmark rzemiosł i zawodów tradycyjnych – lokalna tradycja w działaniu”, realizowanego w latach 2018–2019. Na ten wielowymiarowy projekt złożyły się ponadto między innymi: internetowa interaktywna mapa tradycyjnych profesji; wystawa fotograficzna „Wiśniowskie dziedzictwo w dawnym obiektywie”; tematyczne spoty i film *Handmade in Wiśniowa*; multimedialny, wirtualny i „tradycyjny” (w postaci kart inwentarzowych) katalog gorsetów z terenu gminy; konferencje i debaty oraz animacyjne spotkania praktyków i teoretyków; tematyczne widowiska współtworzone przez różne pokolenia mieszkańców działających w lokalnym ruchu artystycznym, folklorystycznym; wieńczący projekt jarmark, który w zamierzeniu jego organizatorów bazował na wspomnianych dawnych, cyklicznych jarmarkach i targach wiśniowskich.

Książka składa się z odautorskiego wstępu, wykazu skrótów, wprowadzenia, siedmiu rozdziałów, z których każdy jest podzielony na kilka lub kilkanaście podrozdziałów, postscriptum, streszczenia w języku angielskim, bibliografii, wy-

kazu źródeł internetowych, spisu rysunków, spisu fotografii, spisu tabel, indeksu osobowego. Swoje uwagi zacznę od tytułu, a raczej podtytułu pracy, gdyż mam zastrzeżenia do stwierdzenia, że gmina Wiśniowa jest „pograniczna”. Autorki co prawda usiłują wyjaśnić, że owa pograniczność ma charakter etnograficzny, gdyż gmina ta zlokalizowana jest na styku kilku regionów etnograficznych. Jednakże już we wstępie wspominają, że to z powodu letargu czy wręcz „ignorancji badawczej” etnografów (akademików i muzealników) obszar ten jest etnograficzną białą plamą, a tutejsi mieszkańcy nie godzą się z utartymi kategoryzacjami ich mikroregionu. Autorki, ulegając autorytetom tradycyjnych etnografów, akceptujących substancjalną kategoryzację kultury ludowej („świata chłopów/wieśniaków”), zdają się nie dostrzegać, że zamiana terminu „przejściowy” na „pograniczny” to jedynie „(z)ryncno” gra słów. Swoją drogą mamy tu do czynienia z interesującym przykładem artefaktów etnograficznych, a sam wiśniowski mikroregion jest znakomitym terenem do przeprowadzenia badań nad grupową tożsamością i kulturowymi dystansami.

Autorki, słusznie zauważając, że wielokontekstowe i wielowymiarowe badania dziedzictwa kulturowego oraz działania animacyjne na jego rzecz od pewnego czasu cieszą się na świecie szerokim zainteresowaniem, dodają, iż tendencje te obserwuje się w ostatnich latach również w Polsce. Trudno zgodzić się z taką diagnozą. Już bowiem na początku XIX wieku Stanisław Staszic apelował do polskiej młodzieży o poznawanie i zachowywanie dziedzictwa kulturowego, jako ważnego warunku utrzymania narodowej tożsamości. Przez następne kilkadziesiąt lat narodowej niewoli o zachowanie ludowej (w znaczeniu – narodowej) tradycji zabiegali między innymi ludoznawcy i etnografowie. Na przełomie XIX i XX stulecia ideolodzy regionalizmu widzieli w kulturowym dziedzictwie podstawę odrodzenia polskiej narodowości, postulując pielęgnowanie przeszłości i rozwijanie starych form, a jednocześnie dostosowywanie ich do nowych potrzeb. Władysław Orkan głosił, że tradycja – będąca godnością, dumą, szlachectwem synów chłopskich – jest fundamentem, na którym może powstać gmach przyszłości. Współcześni uczeni uważają, że wrażliwość na tradycję, zdolność do jej przejmowania i kontynuowania, zrozumienie dla znaczenia dziedzictwa przeszłości, jest cechą charakterystyczną ludzkości. Na konieczność zachowywania własnego dziedzictwa kulturowego zwracał również wielokrotnie uwagę Jan Paweł II. Troska o tradycję, której *Handmade in Wiśniowa...* jest jednym z rozlicznych przykładów, stanowi realizację tych postulatów.

Nie będąc niczym zupełnie nowym, jest jednak pewnym *novum*. Oryginalność tej pracy postrzegam na przykład w podmiotowej inicjatywie jej powstania, lokalnej skali opracowania, przyjętej narracji, która ma ukazać lokalne dziedzictwo w dynamicznej formie. Autorki wielokrotnie podkreślają, że to wiśniowscy liderzy lokalni, animatorzy i regionaliści postanowili zainicjować działania na rzecz ich bogatego dziedzictwa kulturowego w celu wypełnienia znaczących luk w zakresie inwentaryzacji, dokumentacji, ochrony, interpretacji i popularyzacji

wybranego – przez samych mieszkańców – aspektu różnorodnego dziedzictwa kulturowego. Przyjęto założenie, by opracowany projekt był otwarty i przybrał formę włączającą i aktywizującą różne grupy mieszkańców całej gminy. Jednym z najważniejszych celów było działanie na rzecz umacniania tożsamości lokalnej oraz podejmowanie prób budowania wspólnotowości wokół rodzimych tradycji, płynące z przekonania o sile i znaczącej roli dziedzictwa kulturowego w życiu społecznym, religijnym, kulturalnym i ekonomicznym mieszkańców.

Jeżeli natomiast chodzi o skalę tego projektu i recenzowanego opracowania, to mam na myśli dwa wymiary: przestrzenny i zakresowy. Za godne pochwały należy uznać ograniczenie badań do obszaru gminy Wiśniowa, która chyba jednak nie jest tylko administracyjnie wyznaczonym terenem, lecz stanowi pewien mikroregion. Takie postępowanie ma uzasadnienie i odbiega od niechlubnych praktyk polegających na przeprowadzeniu – mniej czy bardziej gruntownych – badań w jednej czy dwóch miejscowościach i ekstrapolacji ich wyników na przykład na cały region (Podhale, Beskid Sądecki, Beskid Śląski itp.). Również chwalebne jest odejście od pozytywistycznego postulatu deskryptywizmu idiograficznego, czyli dążenia do maksymalnie dokładnego opisu wszystkiego. Przedmiotem realizowanego projektu oraz recenzowanej pracy są świadomie wybrane dwa wymiary lokalnego dziedzictwa kulturowego tradycyjnych zawodów, umiejętności i praktyk: produkcja wyrobów artystycznych i użytkowych oraz ich dystrybucja. Celem przeprowadzonych w tym zakresie badań było nie tylko stwierdzenie, jak w pamięci tutejszych mieszkańców zachowały się wyobrażenia o ginących zawodach i tradycyjnych jarmarkach, ale także podjęcie próby ich reaktywacji, które mogłyby zaktywizować i zintegrować przedstawicieli różnych grup twórców i odbiorców. Okazuje się, że badacze oraz badani mogą wspólnie realizować pewien projekt użyteczny, gdyż pewne ginące zawody mogą i powinny nadal wytwarzać określone wyroby w celu ich zbytu i osiągnięcia zysku na jarmarkach. Takie pragmatyczne podejście jest cenne również z tego względu, że reaktywacja jarmarków mogłaby się przyczynić do zachowania różnorodnych zwyczajów, obrzędów i innych tradycyjnych zachowań z nimi związanych.

Pewną wątpliwość budzi natomiast, czy te dwie zespolone ze sobą osie wiśniowskiej opowieści rzeczywiście mogło udać się ukazać nie tyle w sposób konstatywny, statyczny, stwierdzający, ile performatywny, sprawczy i wykonawczy, tzn. w działaniu, w akcji, przez przyjętą formę bezpośredniej rozmowy z miejscowymi przedstawicielami tychże tradycyjnych praktyk. Clifford Geertz przypomniał bowiem w jednym ze swoich esejów, że „istnieje jednak pewna różnica między budowaniem domu a kreśleniem planów budowy domu, zaś czytanie wiersza o posiadaniu dzieci w małżeństwie to nie to samo, co posiadanie dzieci w małżeństwie”¹. Ponadto same autorki stwierdzają, że podejście performatywne

¹ C. GEERTZ: *Religia jako system kulturowy*. W: IDEM: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M. PIECHACZEK. Kraków 2005, s. 114.

w badaniach nad dziedzictwem kulturowym polega między innymi na przeniesieniu zainteresowań badawczych z narracji na akcję, z kontemplacji na działanie.

W niniejszej recenzji skoncentrowałem się na sprawach, w moim pojęciu, podstawowych, pomijając sprawy szczegółowe. Dodam tylko, że rozdział siódmy – *Wiśniowskie rozmowy rzeki...* (stanowiący ponad połowę książki) może być uznany przez niektórych etnologów za zbędną tzw. materiałową. Nie podzielam takiego poglądu, zgadzając się po raz kolejny z Geertzem, który wskazywał: „Etnograf »zapisuje« dyskurs społeczny; spisuje go. Czyniąc to, przemienia ów dyskurs z ciągu przemijających zdarzeń, istniejących jedynie w momencie, kiedy dane zajście ma miejsce, w relację, która będzie istnieć we własnym zapisie, i do której można będzie sięgnąć ponownie”².

Reasumując, stwierdzam, że cały projekt oraz recenzowana praca są faktycznie udaną odpowiedzią na realną, a nie wykreowaną potrzebę mieszkańców tego swoistego mikroregionu, jakim jest gmina Wiśniowa, świadomych potrzeby wykorzystania i zrozumienia własnego dziedzictwa kulturowego.

Stanisław Węglarz

² C. GEERTZ: *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretacyjnej teorii kultury*. W: IDEM: *Interpretacja kultur...*, s. 34.



Sprawozdanie z konferencji „(Re)konstrukcje strojów ludowych a manifestowanie przynależności regionalnej”, 11–12 października 2019 roku, Rzeszów

Organizatorami ogólnopolskiej konferencji naukowej „(Re)konstrukcje strojów ludowych a manifestowanie przynależności regionalnej” były instytucje: Sekcja Stroju Ludowego ZG Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Muzeum Etnograficzne im. Franciszka Kotuli, Oddział Muzeum Okręgowego w Rzeszowie oraz Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział w Lublinie. Zagadnienie to, we współczesnej, zglobalizowanej i nieustannie zmieniającej się rzeczywistości, staje się niezwykle interesujące dla osób zajmujących się etnologią i antropologią kulturową, jak również działających w obrębie edukacji i upowszechniania dziedzictwa kulturowego regionów. Mimo że strój ludowy zaczął stopniowo zanikać w pierwszej połowie XX wieku i był zastępowany tańszą odzieżą fabryczną, nigdy do końca nie uległ zapomnieniu i nie stracił na znaczeniu. W okresie powojennym nastąpiła transformacja i folkloryzacja tego elementu dziedzictwa kulturowego. Jak podkreślają organizatorki wydarzenia: „Strój ludowy, czyli tradycyjny ubiór mieszkańców wsi i miasteczek, w ostatnich kilkudziesięciu latach stał się ważnym elementem tożsamości lokalnej i regionalnej [...] – strój stał się ważnym elementem podtrzymującym tożsamość regionalną wielu wspólnot z terenu całego kraju”. Zmiana funkcji tego elementu dziedzictwa kulturowego wymagała podjęcia odpowiednich działań, między innymi takich, jak: rekonstrukcja i odtwarzanie poszczególnych strojów regionalnych i lokalnych, współpraca międzyśrodowiskowa i międzyinstytucjonalna w tym zakresie, wykorzystanie zdobnictwa strojów ludowych w działalności projektantów mody, promocji regionów, działalności edukacyjnej i upowszechniającej dziedzictwo kulturowe regionów. Wokół tak sformułowanych zagadnień ogniskowały się wystąpienia prelegentów i dyskusje zgromadzonych uczestników.

Muzeum Etnograficzne im. Franciszka Kotuli w Rzeszowie przywitało dwadzieścia sześć osób, które wygłosiły swe referaty w pięciu sesjach, oraz licznie przybyłych słuchaczy i słuchaczki. W pierwszej sesji wystąpiły badaczki zarówno z Polski, jak i z zagranicy. Sesję otworzyła Klara Brožovičová, przybliżając zagadnienie transmisji tradycji noszenia strojów ludowych na Morawach Południowych (Czechy). Z kolei Olena Kozakiewicz omówiła wyniki badań własnych dotyczących rekonstrukcji technik i zdobień kobiecych czepców ażurowych stanowiących element stroju tradycyjnego na Pokuciu. Temat współczesnej rekonstrukcji i transpozycji strojów ludowych podhalańskich przeanalizowała Stanisława Trebunia-Staszek, a w odniesieniu do powiatu wołomińskiego – Elżbieta Piskorz-Branekova. Tę część konferencji zamykał referat Anny Drożdż, poświęcony zasobom fotograficznym archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego o tematyce ubioru ludności wiejskiej.

Drugą sesję otworzyła Joanna Miksztyt, która omówiła proces rekonstrukcji strojów ludowych na przykładzie stroju bamberskiego i kościańskiego. To i kolejne wystąpienie, Pawła Całka („Przywrócenie kompletności stroju tradycyjnego z parafii Kołbiel, południowo-wschodnie Mazowsze”), przybliżyły perspektywę praktyków. O kwestiach związanych z użytkowaniem odzieży tradycyjnej po II wojnie światowej na terenach tzw. Ziemi Odzyskanych opowiedziały Anna Czachorowska („Rekonstrukcja czy konstrukcja – uwagi do historii powojennych badań nad strojem Warmiaków i Mazurów”) i Aleksandra Paprot-Wielopolska („Rekonstrukcje i kreacje strojów ludowych na Ziemiach Zachodnich i Północnych jako przejaw kształtujących się tożsamości lokalnych i regionalnych”).

W sesji popołudniowej prezentowano przede wszystkim podsumowania eksploracji terenowych. Katarzyna Ignas mówiła o działaniach zmierzających do przygotowania modeli strojów folklorystycznych i estradowych zrekonstruowanych na podstawie kolekcji strojów ludowych Muzeum w Przeworsku. Tymoteusz Król analizował stosunek dzisiejszych użytkowniczek stroju wilamowskiego do poszczególnych jego elementów. Z wystąpienia Doroty Angutek słuchacze dowiedzieli się, jaka jest zależność pomiędzy ludowym strojem krajniackim a współczesnym strojem krajeńskim. Prelegentka oparła swój referat na wynikach badań terenowych i archiwalnych prowadzonych w latach 2017–2019. Na koniec Mariola Tymochowicz przybliżyła kierunek przemian, jakie zaszły w zakresie strojów scenicznych na Lubelszczyźnie.

Kolejny dzień konferencji otwierała czwarta sesja, w której głos oddano osobom zajmującym się działalnością edukacyjną i upowszechniającą dziedzictwo kulturowe regionu oraz inspirującym się tradycyjnym zdobnictwem ludowym. W tej części spotkania Magdalena Fołta opowiedziała o zdobieniu tkanin techniką batik, natomiast Aleksandra Pluta – o krajce, jako elemencie stroju. Justyna Majerska-Sznajder poruszyła problematykę współczesnego męskiego stroju wilamowskiego („»Bantuł, mantuł, ibercijer«, czyli o współczesnym, wilamowskim stroju męskim”), a zagadnienie zmiany funkcji *piekielnicy* – elementu kobiecego

stroju rawickiego przybliżyła Alicja Gniazdowska. Na funkcji tożsamościowej stroju na pograniczu lachowsko-pogórzańskim skupił się Patryk Rutkowski.

Piąta, ostatnia sesja przebiegała pod znakiem kolejnych studiów przypadków. Grzegorz Ślesicki przedstawił przebieg działań dotyczących rekonstrukcji, zdobnictwa i współpracy w zakresie popularyzacji stroju ziemi zawkrzeńskiej, a Maciej Jastrzębski wygłosił referat „Opis stroju ludności Urzędowa i okolic na przełomie XIX i XX wieku – problemy współczesnego badacza strojów ludowych”. Trzy ostatnie wystąpienia dotyczyły obszaru Górnego Śląska. Elżbieta Oficjalska podjęła temat: „Strój wspólnoty herrnhutów na przykładzie Gnadenfeld (Pawłowiczki) na Górnym Śląsku”, Ewa Cudzych omówiła procesy trwania, naśladownictwa i innowacji na przykładzie stroju górali Beskidu Śląskiego, natomiast Magdalena Toboła-Feliks pochyliła się nad zależnością między rekonstrukcją przeszłości a konstrukcją przyszłości w odniesieniu do stroju robarskiego. Sesję zamykało wystąpienie Joanny Dziadowiec-Greganić i Agnieszki Dudek, które było promocją publikacji *Handmade in Wiśniowa. Wiśniowsko ręčno robota. O najbardziej materialnym z niematerialnych aspektów dziedzictwa kulturowego w pogranicznej gminie Wiśniowa* (wydanej w 2019 roku przez Gminny Ośrodek Kultury i Sportu w Wiśniowie oraz Polskie Towarzystwo Ludoznawcze).

Konferencji w Rzeszowie towarzyszyły wydarzenia dodatkowe, nie tylko wzbogacające wiedzę uczestników, ale również umożliwiające zdobycie praktycznych umiejętności z zakresu zdobnictwa. Na zakończenie pierwszego dnia wszyscy zainteresowani mogli wziąć udział w warsztatach haftu rzeszowskiego (prowadzenie Bartłomiej Jankiewicz) oraz zdobienia tkanin batikiem (prowadzenie Magdalena Fołta). Drugi dzień obrad zakończyło zwiedzanie zmodernizowanej wystawy stałej zatytułowanej „Na co dzień i od święta”, prezentującej elementy strojów ludowych znajdujących się w zbiorach Muzeum Etnograficznego im. Franciszka Kotuli.

Referaty zaprezentowane podczas kolejnych sesji oraz prowadzone dyskusje pokazały, jak ważnym, wielowątkowym zagadnieniem jest strój ludowy zarówno z punktu widzenia ekspertów – naukowców i muzealników, jak również wytwórców, użytkowników czy popularyzatorów.

Anna Drożdż



Sprawozdanie z XV Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej „Mieszkać na Pomorzu. Transformacje lokalnych i regionalnych tożsamości pomorskich”, 14–15 listopada 2019 roku, Słupsk

Kolejną, piętnastą już edycję konferencji naukowych dotyczących problematyki regionu Kaszub i Pomorza zorganizowało Muzeum Pomorza Środkowego przy wsparciu merytorycznym Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Podczas tegorocznego spotkania podejmowane dyskusje i wygłaszane referaty odnosiły się do kwestii tożsamości pomorskiej, dokładniej tożsamości ludności lokalnej i regionalnej Pomorza dawniej i współcześnie. Wielokulturowy charakter wspomnianego regionu nieustannie pobudza do refleksji nad procesami kształtowania (odnajdywania, uświadamiania, negocjowania) tożsamości. Szczególną rolę w tym kontekście odgrywają pamięć oraz sposoby posługiwania się nią, zarówno przez jednostki, jak i grupy lokalne i regionalne. Tak szerokie zagadnienie rozpatrywano ze zwróceniem uwagi na aspekty: tożsamości społeczeństw współczesnych, w tym miejskich, na Pomorzu, wpływu ruchów społeczno-politycznych (np. z lat siedemdziesiątych czy osiemdziesiątych XX wieku) na tożsamość, tożsamości z perspektywy organizacji pozarządowych oraz z perspektywy muzeów, które miejscowe dziedzictwo kulturowe tłumaczą i wybierają z niego to, co znaczące z punktu widzenia tożsamości grupowej.

Spotkania odbywające się podczas dwóch kolejnych dni konferencji, w pięciu blokach tematycznych, otworzyły wystąpienia badaczek i badaczy próbujących odpowiedzieć na pytania dotyczące współczesnych procesów kształtowania się tożsamości lokalnej i regionalnej na Pomorzu. Jako pierwsza wystąpiła Aleksandra Paprot-Wielopolska z referatem „Postmigracyjna lokalność czy regionalność? O wymiarach współczesnej tożsamości na Żuławach i Powiślu”. Barbara Borzyszkowska

i Anna Kwaśniewska przybliżyły to zagadnienie na podstawie studiów przypadku, poświęconych, odpowiednio, regionowi bytowskiemu („Pogranicze bytowskie, czyli we współczesnym wielokulturowym tyglu”) i Kosznejderii („Re(konstrukcja) tożsamości pomorskiej: przypadek Kosznejderii”). W dwóch kolejnych referatach podjęto temat tożsamości ludności autochtonicznej zamieszkującej badany obszar oraz roli jej dziedzictwa kulturowego. Małgorzata Zawila poświęciła uwagę zagadnieniu: „Dziedziczywanie przedwojennych cmentarzy jako element tworzenia lokalnej tożsamości na Pomorzu”, natomiast Zbigniew Sobisz podjął temat: „O asymilacji kulturowej i tożsamości Niemców na Ziemi Lęborskiej w latach powojennych”.

Kolejna sesja była poświęcona procesom tożsamościowym na Kaszubach oraz czynnikom, które tym procesom sprzyjają. Prelegenci omówili takie zjawiska, jak religijność ludowa (Andrzej Stachowiak: „Specyfika praktykowania religii przez Kaszubów na przykładzie »pokłonów feretronów«”), język kaszubski (Daniel Kalinowski: „Naznaczeni winą – unoszeni wizją. Najnowsze pokolenie piszących po kaszubsku”), taniec (Maria Aleksandrowicz: „Znaczenie tańca dla tożsamości Kaszubów – co motywowało i motywuje, że ludzie tańczą?”), poczucie tożsamości (Monika Mazurek: „Kaszubi czyli kto? – analiza procesu kreowania tożsamości”). Mariusza Filipa przedstawił wyniki badań terenowych prowadzonych na Kaszubach („Życie na dawnych ziemiach Słowińców w świetle badań terenowych”).

Pierwszy dzień konferencji zamykały wystąpienia badaczy reprezentujących spojrzenie „z zewnątrz” na problem wielokulturowości regionu Pomorza oraz związane z nią zróżnicowanie procesów tożsamościowych. Anna Drożdż przybliżyła zasoby archiwalne Polskiego Atlasu Etnograficznego, które dla zainteresowanych mogą stanowić dodatkowe źródło wiedzy na temat powojennych losów mieszkańców wybranych miejscowości pomorskich. Aleksandra Gałka-Kopera, na podstawie analizy materiałów terenowych, wskazała na te elementy dziedzictwa kultury jamneńskiej, które mogą stać się ważnym składnikiem tożsamości lokalnej mieszkańców. Szczególną uwagę skupiła na potencjale budownictwa szachulcowego, jako elementu kształtującego tożsamość lokalną mieszkańców, jak również składowej lokalnego produktu turystycznego. W wystąpieniu „Pamięć wędruje z ludźmi: przemiany tradycji muzycznych (na przykładzie Pomorza Zachodniego)” Ewa Grochowska omówiła specyfikę tradycji muzycznych na Pomorzu Zachodnim, wyjątkowość ich przekazu i problematyki oraz znaczenia w budowaniu tożsamości kulturowej mieszkańców tego regionu obecnie. Jako ostatni głos zabrali Magdalena Zdrowicka-Wawrzyniak i Karol Walczak. Badacze zaprezentowali postać i działalność Karoli Bober z Lipusza, lokalnej producentki tradycyjnego pieczywa, działaczki regionalnej i edukatorki. Wskazali, jaką rolę odegrały jej działania w procesie zachowania i (re)konstrukcji miejscowego dziedzictwa kulturowego, a w rezultacie również w procesie kreowania lokalnej tożsamości.

Drugi dzień konferencji otworzyły wystąpienia przybliżające niejednoznaczny rolę i znaczenie instytucji państwowych (w tym oświatowych) w procesie kształtowania tożsamości regionalnej. Anna Weronika Brzezińska w referacie

„Walka o tożsamość. Kroniki szkolne z Pomorza jako źródło wiedzy o strajku szkolnym w latach 1906–1907” przedstawiła wyniki analizy wpisów pochodzących z 40 kronik szkolnych, a dotyczących strajku szkolnego, który odbył się na obszarze inspektoratu szkolnego w Tczewie. Treści wspomnianych zapisów zanalizowała w świetle koncepcji miejsc pamięci oraz pamięci zbiorowej i społecznej. Adam Czarnecki skupił się na zaprezentowaniu wyników badań na temat przeprowadzonej w Polsce w latach 1948–1956, w wyniku decyzji powojennych władz kraju, kolektywizacji rolnictwa oraz postaw mniejszości narodowych Pomorza Środkowego wobec tej polityki. Marcin Owiński omówił współczesną rolę muzeum w procesie budowania tożsamości regionalnej. Wnioski oparł na doświadczeniu własnym, jako wieloletniego pracownika Muzeum Stutthof i koordynatora autorskiego projektu serii działań i wydawnictw popularyzujących najnowszą historię Żuław i regionu Pomorza. Ostatnie wystąpienie w sesji czwartej, „Zagubiona tożsamość a pomorskie doświadczenie domu. Blok i chata”, Agnieszka Kurkowska poświęciła architekturze jako zjawisku kulturotwórczemu i istotnie wpływającemu na odczuwanie tożsamości lokalnej, regionalnej; omówiła konstruowanie pojęcia „domu” przez mieszkańców tego regionu, które określa, z jednej strony, tradycyjna kaszubska zabudowa wiejska, z drugiej, współczesne pomorskie osiedle.

Sesja piąta, kończąca drugi dzień konferencji, oscylowała wokół zagadnień historycznych. Jako pierwszy wystąpił Andrzej Chłudziński z obszernym przeglądem nazw miejscowych na Pomorzu („Nazewnictwo miejscowe na Pomorzu w ciągu ostatnich tysiąca lat jako wyraz tożsamości etnicznych i kulturowych”). Justyna Żukowska w referacie „Wpływ kultury miejskiej na tożsamość mieszkańców miast Prus Królewskich w XVI–XVII wieku” przedstawiła proces kształtowania się kultury mieszczańskiej i tożsamości mieszczańskiej. Kacper Pencarski w swoim wystąpieniu skupił się na społeczno-gospodarczych konsekwencjach modernizacji lokalnej sieci dróg oraz budowy sieci linii kolejowych (normalno- i wąskotorowych) w południowej części dawnego powiatu sławieńskiego. Krystyna Krawiec-Złotkowska poruszyła zagadnienie: „Transformacje tożsamościowe mieszkańców Słupska utrwalone w pomnikach powstałych przed i po 1945 roku”. Prelegentka przybliżyła okoliczności powstania pomników oraz ich przedwojenne i powojenne losy. Konferencję zamknęło wystąpienie Zenona Romanowa na temat: „Kaszubi i Krajniacy a wybory do Sejmu i rad narodowych w województwie koszalińskim w latach 1950–1975”.

Biorąc pod uwagę interdyscyplinarność ujęć problemu wyznaczonego przez organizatorki oraz różnorodność wątków pojawiających się zarówno w trakcie kolejnych wystąpień, jak i w następujących po nich dyskusjach, można stwierdzić, że temat pomorskich tożsamości jest niezwykle aktualny.

Noty o autorach

Anna Drożdż, dr hab., prof. UŚ, etnologka i antropolożka, pracownik badawczo-dydaktyczny w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Autorka (np. *Zwyczaj i obrzędy weselne, cz. 2: Współdziałanie społeczności wiejskiej podczas obrzędu weselnego (druga połowa XIX i wiek XX)*, 2009; *Re/konstrukcje codzienności. Przeszłość w materiałach źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego*, 2018), współautorka (np. Kinga Czerwińska et al., *Ekologia kulturowa. Perspektywy i interpretacje*, 2016) i współredaktorka publikacji na temat kultury wiejskiej i jej przemian. Badaczka terenowa (prowadziła liczne badania terenowe m.in. na Podlasiu, Mazurach, Kujawach, Żuławach) i popularyzatorka wiedzy o kulturze wsi polskiej. Szczególnie zainteresowana kulturą dnia codziennego oraz jej przemianami. Od wielu lat związana z Pracownią i Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego. Członkini m.in. cieszyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, rady redakcyjnej czasopisma „Národopisný věstník”.

Zygmunt Kłodnicki, dr hab., prof. em. UŚ, do 2011 roku Dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jako student etnografii na Uniwersytecie Wrocławskim związany z Zakładem Polskiego Atlasu Etnograficznego PAN, kierowanym przez prof. dr. Józefa Gajka. Stopień doktora oraz doktora habilitowanego uzyskał na Wydziale Historyczno-Pedagogicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Wieloletni redaktor *Polskiego atlasu etnograficznego* oraz serii „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, autor uznanych publikacji naukowych poświęconych PAE oraz metodzie etnogeograficznej i retrogresywnej. Od wielu lat związany z Polskim Towarzystwem Ludoznawczym, gdzie pełnił m.in. funkcję prezesa Zarządu Głównego. Obecnie członek honorowy Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Słowackiego Towarzystwa Ludoznawczego. Odznaczony Medalem Komisji Edukacji Narodowej, srebrnym medalem Zasłużony Kulturze Gloria Artis i parokrotnie wyróżniany nagrodą Rektora UŚ za działalność dydaktyczną i naukową.

Anna Kwaśniewska, etnolog, historyk kultury, dr hab., pracuje na stanowisku profesora w Instytucie Archeologii i Etnologii Uniwersytetu Gdańskiego. Autorka m.in. monografii *Badania etnologiczne na Kaszubach i Pomorzu Wschodnim w XIX i XX wieku. Ludzie, instytucje, osiągnięcia badawcze* (2009). Przygotowała i wydała zbiór niepublikowanych artykułów Józefa Gajka, dotyczących Kaszub i Pomorza, oraz Bożeny Stelmachowskiej, poświęconych Słowińcom. Współautorka i redaktorka prac zbiorowych, w tym *Jem jô rëbok... Rybolówstwo na Kaszubach – tradycja i współczesność* (2014). Uczestniczyła jako wykonawca oraz kierownik w kilku projektach badawczych. W latach 2013–2017 kierowała projektem realizowanym w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, którego rezultatem jest trzypiętomowa monografia zbiorowa *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego. Katalog i monografia* (2017). Autorka kilkudziesięciu artykułów dotyczących Kaszub i Pomorza, terenów postmigracyjnych. Autorka scenariuszy i katalogów wystaw muzealnych. Członkini PTL i Instytutu Kaszubskiego. Zainteresowania badawcze: etnologia/antropologia Pomorza, niematerialne dziedzictwo kulturowe, społeczno-kulturowe wymiary deficytu LCHAD w społeczności kaszubskiej, przemiany społeczne i dziedzictwo kulturowe Ziemi Zachodnich i Północnych.

Ladislav Lenovský, prof., PhDr., PhD., kulturolog i etnolog, pracownik Katedry Etnologii i Studiów Pozaeuropejskich na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Świętych Cyryla i Metodego w Trnawie. Zajmuje się kwestiami migracji, kultury, tożsamości, dziedzictwa kulturowego, mniejszości etnicznych na Słowacji i Słowaków mieszkających za granicą. W ostatnich piętnastu latach prowadził badania terenowe na Słowacji, Węgrzech, w Serbii, Rumunii, Chorwacji, Jordani, Iraku, Argentynie i Kanadzie. Jest autorem lub współautorem 25 monografii naukowych i profesjonalnych publikacji książkowych oraz 80 artykułów.

Pavel Miškařík, antropolog, zatrudniony w Katedrze Etnologii i Studiów Pozaeuropejskich Uniwersytetu Świętych Cyryla i Metodego w Trnawie. W pracy naukowo-badawczej skupia się na procesach budowania tożsamości, a także na historii i kulturze Namibii, Republiki Południowej Afryki i Angoli. W latach 2017–2019 prowadził badania terenowe w Namibii. Był profesorem wizytującym na Uniwersytecie Pałacowym w Ołomuńcu.

Agnieszka Pieńczak, dr hab., prof. UŚ, zatrudniona w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Od czasu studiów związana z Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie, obecnie opiekunka zbiorów atlasowych i kierowniczka Pracowni Digitalizacyjnej PAE. Autorka, współautorka i współredaktorka blisko 40 publikacji naukowych, wykonawczyni w kilku grantach międzynarodowych, do 2018 roku kierowniczka projektu „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I” (zob. www.archiwum-pae.us.edu.pl). Prezeska cieszyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, członkini Sekcji Ludoznawczej PZKO w Czeskim Cieszynie, członkini redakcji czasopism „Dziedzictwo Kulturowe Wsi”, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, redaktorka naczelną serii „Bibliotheca Ethnologiae Europae Centralis” i „Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego”. Od maja 2019 roku członkini ministerialnego zespołu doradczego

ds. projektów „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”, „Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku” oraz „Szlakami Polski Niepodległej”.

Mirosława Pindór, dr hab., prof. UŚ, kulturoznawca, teatrolog, zatrudniona w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autorka dwóch monografii naukowych, *Polsko-czeskie i polsko-słowackie kontakty teatralne. Cieszyn – Český Těšín 1945–1999* (2006) i *Teatr w Cieszynie i jego stuletnie dzieje (1910–2010)* (2010), oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych i stu kilkudziesięciu o charakterze popularyzatorskim, redaktorka i współredaktorka prac zbiorowych. W swojej pracy naukowej koncentruje się na teatrze polskiej grupy autochtonicznej na Zaolziu, polsko-czeskich i polsko-słowackich kontaktach teatralnych w miastach granicznych: Cieszynie i Czeskim Cieszynie, polskim teatrze na czeskim Śląsku, współpracy transgranicznej Polska – Czechy w zakresie kultury i nauki w subregionach Śląska Cieszyńskiego i ziemi kłodzkiej. Członkini Komisji ds. Stosunków Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Katowicach (w latach 2003–2006 sekretarz Komisji), Polsko-Czeskiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego, Oddział w Cieszynie.

Joanna Zuzanna Popławska, dr, absolwentka Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie (kierunek: biznes międzynarodowy) oraz Uniwersytetu Warszawskiego (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej). Zainteresowania badawczo-naukowe koncentruje na miejskich przestrzeniach konsumpcji, ze szczególnym uwzględnieniem wpływu nowoczesnych galerii handlowych na funkcjonowanie tradycyjnych rynków i ulic handlowych. Problematyka ta była tematem jej dysertacji doktorskiej, obronionej z wyróżnieniem w 2017 roku. Autorka licznych artykułów naukowych. Pracowała w Wydziale Rozwoju Miast Ministerstwa Infrastruktury i Rozwoju. Aktualnie zatrudniona na stanowisku adiunkta w Zakładzie Socjologii Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie.

Lidia Przymuszała, dr hab., prof. UO, językoznawca (leksykograf, etnolingwista, badaczka leksyki i frazeologii śląskiej), pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Opolskiego. Autorka monografii *Dobry żur, kiej w nim szczur. Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury* (współautorstwo: Dorota Światała-Trybek, 2018) i *Struktura i pragmatyka „Postylli” Samuela Dambrowskiego* (2003), *Słownika frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich* (2013), a także licznych artykułów dotyczących dialektu śląskiego, współredaktor tomu *Kulturowo-językowy obraz Śląska* (2017) oraz *Dziedzictwo kulturowe Śląska* (2019). Przez dziesięć lat związana z pracownią *Słownika gwar śląskich*, przygotowała ponad 2000 autorskich haseł słownikowych. Od kilku lat jej naukowe zainteresowania koncentrują się wokół śląskich kulinariów. Razem z Dorotą Światałą-Trybek opracowuje *Ilustrowany leksykon kulinariów śląskich*.

Dorota Sieroń, dr hab., prof. UŚ, zatrudniona w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autorka m.in. książki *Moment osobisty. Stempowski, Czapski, Miłosz* (2013), współautorka monografii *Pogranicze. O odradzaniu się kultury* (razem z Łukaszem Galuskim, 2012). Zainteresowania badawcze: komparatystyka literacka i kulturowa, literatura dokumentu osobistego, edukacja kulturalna, procesy formacyjne, kulturotwórcza i formacyjna rola wzorców osobowych, zarządzanie instytucjami kultury.

Olga Solarz, dr, etnologka i ukrainistka, pracuje w Państwowej Wyższej Szkole Wschodnioeuropejskiej w Przemyślu. Zainteresowania: myślenie magiczne we współczesnej kulturze ukraińskiej, kamieniarka ludowa oraz ludowe ośrodki kamieniarskie na pograniczu polsko-ukraińskim, wierzenia i zwyczaje na Bojkowszczyźnie. Autorka książki *Język magii – magia języka*, redaktor sześciu książek związanych z kulturą materialną i duchową Ukrainy oraz polsko-ukraińskiego pogranicza, w tym ludowej sztuki sepulkralnej Łemkowszczyzny, Bojkowszczyzny i Roztocza, autorka artykułów poświęconych wierzeniom magicznym w obrzędowości rodzinnej i kalendarzowej. Od 2017 roku prowadzi badania wśród przedstawicieli drugiego i trzeciego pokolenia Ukraińców wysiedlonych w ramach akcji Wisła.

Magdalena Szalbot, dr, etnologka, pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Zainteresowania naukowo-badawcze: ludyzm, antropologia miasta, etniczność, migracje, popkultura, konsumpcjonizm, pogranicze kultur i wielokulturowość.

Elżbieta Szot-Radziszewska, dr hab. prof. PŚk, absolwentka Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, stopień doktora i doktora habilitowanego w zakresie etnologii uzyskała na Wydziale Historycznym UW. Przez wiele lat pracowała w skansenie w Muzeum Wsi Kieleckiej. Zajmowała się ochroną dziedzictwa kulturowego, historią i ochroną architektury drewnianej, translokacjami obiektów zabytkowych, badaniem, dokumentacją, popularyzacją dziedzictwa wsi polskiej. Od kilkunastu lat profesor w Katedrze Architektury i Urbanistyki Politechniki Świętokrzyskiej w Kielcach. Autorka książek (m.in. *Sekrety ziół. Wiedza ludowa, magia, obrzędy leczenia*, 2005; *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców. Miejsca i ludzie*, 2013) i artykułów naukowych, twórczyni wielu wystaw, inicjatorka działań popularyzujących dziedzictwo kulturowe.

Dorota Światała-Trybek, dr hab., prof. UO, zatrudniona w Instytucie Polonistyki i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania naukowe: tradycyjna i współczesna kultura, pożywienie i pokarmy w kulturze, niematerialne dziedzictwo kulturowe, dziedzictwo kulturowe Śląska, kultura regionalna, folklorystyka, religijność i pobożność ludowa, turystyka kulturowa. Autorka ponad 100 prac naukowych (w tym 8 monografii, 6 redakcyjnych prac zwartych), wiceprzewodnicząca Rady Wykonawczej ds. badań i praktyk kulturowych Międzynarodowej Organizacji Sztuki Ludowej (International Organization of Folk Art – IOV) Sekcja Polska, członek Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego i Polskiego Stowarzyszenia Turystyki Kulinarnej, wykonawca w licznych grantach i projektach, stale współpracuje z placówkami oświatowymi i kulturalnymi (domy kultury, muzea, szkoły), gdzie prowadzi warsztaty i wykłady, zasiada też w jury wielu konkursów i przeglądów.

Magdalena Toboła-Feliks, muzealnica, obecnie związana zawodowo z Działem Etnologii Miasta Muzeum Historii Katowic. Absolwentka etnologii oraz socjologii komunikacji społecznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Reprezentuje cieszyński oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, jest również członkiem Sekcji Stroju Ludowego PTL. Interdyscyplinarne połączenie pokrewnych fakultetów pozwala jej na wieloaspek-

towe spojrzenie na przestrzeń społeczno-kulturową. W swojej praktyce badawczej koncentruje się głównie na tematyce stroju ludowego analizowanego w szerokim kontekście diagnostycznym.

Stanisław Węglarz, dr hab., prof. UŚ, etnolog, zatrudniony w Instytucie Nauk o Kulturze na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor czterech książek i kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularnonaukowych. Zainteresowania badawcze: metodologia nauk humanistycznych, ze szczególnym uwzględnieniem antropologii kulturowej, teoria kultury; antropologia zjawisk religijnych i formy religijności ludowej; antropologia pogranicza, w tym różne wymiary wielokulturowości, społecznej identyfikacji i międzykulturowych dyskursów.

Informacje dla autorów

Profil czasopisma

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne” to specjalistyczne czasopismo naukowe o profilu etnologicznym i zarazem antropologicznym, które stanowi forum prezentowania najnowszych materiałów z badań nad zjawiskami i procesami kulturowymi występującymi zarówno lokalnie, regionalnie, jak i globalnie, ze szczególnym uwzględnieniem Europy Środkowo-Wschodniej i Wschodniej.

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne” ukazują się od 1997 roku. Czasopismo, wydawane przez Instytut Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, jest rocznikiem. Na łamach „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych” są publikowane rozprawy naukowe oraz doniesienia z badań, wpisujące się w obszar zainteresowań nauk o kulturze i religii. Profil czasopisma wynika ze specyfiki cieszyńskiego ośrodka etnologicznego, który od momentu powstania intensywnie współpracuje ze słowackimi i czeskimi ośrodkami naukowymi.

Wytyczne dotyczące przygotowania tekstu do druku

(wskazówki redakcyjne są dostępne na stronie: <http://www.seia.us.edu.pl/>)

I. Wytyczne ogólne

1. Wszystkie teksty powinny być napisane w edytorze Word, czcionką Times New Roman, 12 pkt., z odstępem 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia (1 cm).
2. Na pierwszej stronie (w lewym górnym rogu) należy podać imię i nazwisko Autora (czcionka 12 pkt.) oraz pełną nazwę instytucji, którą Autor reprezentuje, jeśli jest to uczelnia – także nazwę wydziału; w przypadku osób niezwiązanych z żadnym ośrodkiem należy podać miejscowość. Poniżej prosimy podać wyśrodkowany tytuł artykułu oraz napisane czcionką 11 pkt.:
 - tytuł w języku angielskim,
 - abstrakt w języku polskim (do 1000 znaków, licząc ze spacjami),
 - do 5 słów kluczowych (*keywords*) w języku angielskim,
 - do 5 słów kluczowych w języku polskim.
3. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 12 stron znormalizowanego wydruku.
4. W pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką* po tytule artykułu) prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania badań przedstawionych w tekście (pełna nazwa grantu/ów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).
5. Pod tekstem głównym prosimy zamieścić Bibliografię (czcionka 11 pkt.).

II. Bibliografia

Pozycje bibliograficzne należy uporządkować alfabetycznie. Źródła archiwalne należy wyodrębnić i zamieścić po pozostałych pozycjach, na końcu bibliografii.

Reguły opisu bibliograficznego publikacji różnego typu – zob. punkt IV: *Przypisy dolne*.

Uwaga! W każdym adresie bibliograficznym publikacji stanowiącej część większej całości (artykuł w czasopiśmie, rozdział w pracy zbiorowej itp.) należy podać zakres stron, na których dany tekst został zamieszczony. W przypadku publikacji internetowych należy pamiętać o podaniu daty dostępu.

III. Cytaty

Jeśli zamieszczamy cytat, zawsze podajemy w przypisie stronę pracy, z której pochodzi. Cytaty krótkie piszemy zwykłą czcionką i ujmujemy je w cudzysłów. Jeśli występuje wewnętrzny cudzysłów, powinien być wyróżniony znakami: »...«. Dłuższe cytaty ujmujemy „blokowo”: piszemy je mniejszą czcionką (11 pkt.), z jednowierszowym opuszczeniem, z wcięciem z lewej, bez cudzysłowu. W przypadku cytatu z publikacji obcojęzycznej, który został przełożony na język polski przez Autora, w przypisie, po adresie bibliograficznym należy zamieścić informację: Tłumaczenie własne.

IV. Przypisy dolne

Adresy bibliograficzne

Książka autorska:

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2008, s. 35.

Fragm. książki autorskiej:

J. KOWALSKI: *Powstania i plebiscyt*. W: IDEM: *Stosunki narodowościowe na Śląsku*. Katowice 2008, s. 47.

Książka autorska opublikowana w serii:

J. KOWALSKI: *Zapomniane miejsca, zapomniane słowa. Eseje o śląskiej duszy*. Red. A. CHMARA. Katowice 2013 (Śląskie Prace Kulturoznawcze. Nr 8).

Fragm. pracy zbiorowej:

J. KOWALSKI: *Językowy obraz obcego w śląskiej prasie*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś*. Red. K. POPIOŁEK. Katowice 2008, s. 38.

Artykuł w czasopiśmie:

J. KOWALSKI: *Tożsamość a pamięć*. „Socjologia” 1990, nr 32, s. 43.

Artykuł w dzienniku:

J. KOWALSKI: *O zbiorowych wyobrażeniach przeszłości. Wnioski na przyszłość*. „Gazeta Wyborcza”, 24.10.2014, s. 13.

Publikacja będąca przekładem:

J.-M. NICHON: *Historia Europy Środkowej i Wschodniej*. Przeł. K. ADAMSKA. Warszawa 2008, s. 76–77.

C. GLACHANT: *Dusza czy duch*. Przeł. E. KANTYL. „Literatura na świecie” 2001, nr 12, s. 43.

Źródła internetowe:

Archiwum Map Zachodniej Polski: mapy.amzp.pl.

Media regionalne, nie centralne! Ruch Autonomii Śląska, 16.05.2016. <http://autonomia.pl/n/media-regionalne-nie-centralne> [data dostępu: 13.08.2016].

SIWEK T.: *Bez narodowości – nowe zjawisko w Republice Czeskiej i na Zaolziu*. <http://politologia.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/Tadeusz-Siwiek.pdf>, s. 4 [data dostępu: 5.08.2014].

WILGOCKI M.: *Orban domaga się od Ukrainy autonomii dla Węgrów z Zakarpacia*. *Gazeta Wyborcza*, 5.05.2014. http://wyborcza.pl/1,75477,15952609,Orban_domaga_sie_od_Ukrainy_autonomii_dla_Wegrow_z.html [data dostępu: 13.05.2014].

Materiały archiwalne:

Postanowienie Sądu Powiatowego dla m. Łodzi z dn. 16.01.1962. Archiwum XVI Wydziału Ksiąg Wieczystych przy Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Śródmieścia w Łodzi, sygn. IX Ko. 92/61.

Wielokrotne powołanie na tę samą publikację

Skracając opis bibliograficzny, należy zwrócić szczególną uwagę na to, by był on zapisywany konsekwentnie w tej samej postaci. Skraca się wszystkie opisy, także prac zbiorowych (nawet jeżeli odwołania dotyczą różnych artykułów znajdujących się w tym samym tomie).

Jeśli publikację wymieniono w poprzednim przypisie, zapis przybiera formę według wzoru:

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2006, s. 29.

Ibidem, s. 35.

Jeżeli publikacja była cytowana wcześniej (w obrębie jednego rozdziału), podajemy skrócony opis (a nie op. cit.), według wzoru:

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2006, s. 45.

J. KOWALSKI: *Językowy obraz obcego w śląskiej prasie*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś*. Red. K. POPIOŁEK. KATOWICE 2008, s. 38.

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska...*, s. 78.

M. MALINOWSKA: *Wpływy czeskie w sztuce Górnego Śląska*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś...*, s. 56–57.

Uwaga! W przypisie dolnym należy wpisać numer strony (lub wybranych stron), na której znajduje się cytowany fragment albo tekst przywoływany niebezpośrednio. Nie należy natomiast wpisywać zakresu stron, który odnosi się do całej publikacji będącej częścią większej całości, na przykład artykułu czy rozdziału (w przeciwieństwie do Bibliografii, w której jest to obowiązkowe). W przypadku publikacji internetowych należy pamiętać o podaniu daty dostępu.

Przygotowanie przypisów**Wymiary i numery:**

- każdy przypis powinien znajdować się na odpowiedniej stronie, czyli tej samej, na której znajduje się odwołanie w tekście (a nie na końcu artykułu, rozdziału, pracy);
- przypisy należy zapisać z wcięciem akapitowym, czcionką 11 pkt., Times New Roman, każdy kończąc kropką.

Kursywa i cudzysłów:

- tytuły cytowanych książek, rozdziałów, artykułów zapisujemy kursywą;
- tytuły czasopism i wydawnictw ciągłych zapisujemy w cudzysłowie.

Łącznik i pauza:

- w przypisie podajemy inicjał imienia autora (autorów) i nazwisko (nazwiska); w przypadku podwójnych nazwisk umieszczamy między nimi łącznik bez spacji (DOBRZE: A. KOWALSKA-NOWAK; ŹLE: A. KOWALSKA – NOWAK, A. KOWALSKA - NOWAK, A. KOWALSKA–NOWAK);
- między numerami stron oraz tomów, części, zeszytów itp. stosujemy nie łącznik (25-35), tylko pauzę (25–35) bez spacji (DOBRZE: 25–35; ŹLE: 25-35, 25 – 35, 25 - 35).

Kropki, dwukropki, przecinki, średniki:

- dwukropek stosujemy po nazwisku autora i po określeniu IDEM (lub EADEM, EIDEM, EAEDEM);
- odwołując się do rozdziału, artykułu itp. (fragmentu większej całości), po jego tytule i kropce wpisujemy W (zapis dużą literą, bez nawisów kwadratowych) i dwukropek;
- przecinek oddziela człony opisu po roku wydania;
- jeśli w przypisie dolnym podajemy więcej niż jedną pozycję, poszczególne opisy bibliograficzne oddzielamy średnikami;
- przypis kończą się kropką.

Duża i mała litera:

- skróty zapisywane od dużej litery: Cz. (część); T. (tom; w przypadku serii); Red. (redaktor); Przeł. (przełożył); Oprac. (opracował); Cyt. za: (cytat za:);
- skróty zapisywane małymi literami: t. (tom; w przypadku czasopisma); nr (numer); z. (zeszyt); s. (strona).

Arabskie cyfry, łacińskie określenia:

- tomy, części, zeszyty – numerację zapisujemy cyframi arabskimi (niezależnie od tego, jaki zapis znajduje się w oryginale);
- stosujemy łacińskie określenia: et al., ibidem, IDEM (lub EADEM, EIDEM, EAEDEM, zależnie od liczby i płci).

V. Materiał ilustracyjny

Materiałów ilustracyjnych (fotografii, ilustracji, wykresów) prosimy w tekst nie „wklejać”. W wybranych miejscach tekstu należy zamieścić jedynie podpisy. Dodatkowo do tekstu składanego do druku prosimy załączyć sporządzoną w Wordzie listę podpisów.

Parametry techniczne:

- przekazując tekst do publikacji, fotografie i pozostałe materiały ilustracyjne w wersji elektronicznej należy załączyć jako osobne pliki, zawierając w nazwie każdego pliku swoje nazwisko oraz odpowiedni numer (Fot. 1, Fot. 2 itd.; Il. 1, Il. 2 itd.; Wykr. 1, Wykr. 2 itd.);
- pliki z materiałem ilustracyjnym powinny być zapisane w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png, .tif, .eps., .cdr, .ai lub .pdf oraz mieć rozdzielczość co najmniej 300 dpi (przy wymiarze w skali 1:1, tzn. jeśli na potrzeby publikacji zdjęcie ma być powiększone, rozdzielczość powinna być odpowiednio większa);
- wykresy, schematy itp. należy przekazać w wersji edytowalnej.

Podpisy należy sporządzić według wzoru:

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005)

Il. 1. Tradycyjny strój zamężnej Pasztunki

Źródło: K. WOŁSKI: *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*. Warszawa 1978, s. 57.

Il. 1. Archipelag Nowej Kaledonii (oprac. E. Gaba „Sting”)

Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New_Caledonia_and_Vanuatu_bathymetric_and_topographic_map-fr.jpg [data dostępu: 13.12.2015].

Uwaga!

W przypadku materiałów ilustracyjnych objętych prawem autorskim Autor jest odpowiedzialny za uzyskanie i przekazanie Wydawnictwu UŚ pozwolenia na ich publikację.

W przypadku tekstu wcześniej opublikowanego Autor ma obowiązek uzyskać i przekazać Wydawnictwu UŚ stosowną zgodę na powtórny publikację.

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego. Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

Bardzo prosimy o konsekwentne stosowanie przedstawionych zasad, co znacząco przyspieszy proces publikacyjny.

Information for the authors

Profile of the journal

Journal of Ethnology and Anthropology is a specialist academic journal with an ethnological and anthropological profile. The journal provides a forum for presenting recent academic research which concerns phenomena and cultural processes taking place locally, regionally, and globally, with particular references to Eastern Europe and Central and Eastern Europe.

Journal of Ethnology and Anthropology, published since 1997, is issued annually by the Institute of Culture Studies at the University of Silesia in Katowice. The journal publishes articles and reports from the research areas of studies in culture and religion. The journal's profile results directly from the specificity of ethnological academic centre in Cieszyn, which since its beginning has cooperated with the Slovak and Czech research centres.

Guidelines on how to prepare the text for printing

(editorial guidelines are available at:

<http://www.seia.us.edu.pl/en/journal-ethnology-and-anthropology>)

I. General guidelines

1. All texts should be written in Word, with Times New Roman, 12-point font size, 1.5 line spacing. Each paragraph should be started with a new indented line (1 cm).
2. On the first page (in the top left corner), there should be the following information: the Author's name (12-point font size), the full name of the institution the Author represents—if it is a university, the name of the department should be also given; in the case of persons not affiliated with any centre, the locality, i.e. town / city should be indicated. Underneath there should be the centre-aligned title of the article, and the following items written with 11-point font size:
 - the title in English,
 - the abstract in Polish (up to 1000 characters with spaces)
 - up to 5 keywords in English,
 - up to 5 keywords in Polish.
3. The volume of text should not exceed 12 pages of normalized print.
4. In the first footnote (marked with an asterisk* after the title of the article), please provide information on the source of funding the research presented in the text (full name of the grant/grants, statutory research, and the exact name of the institution financing the research, time of implementation, etc.).
5. Bibliography (11-point font size) should be given underneath the main text.

II. Bibliography

Bibliographic items should be sorted alphabetically. Archival resources should be separated and placed underneath the other items, at the end of the bibliography.

Please follow the rules governing bibliographic description in the language in which the article was written.

Notice: Each bibliographic address of a publication that is part of a larger whole (article in a journal, chapter in collective work, etc.) should comprise the range of pages on which the text was published. In the case of internet publications, please indicate the date of accessing the site.

III. Citations

If a citation is to be included, please always indicate the page of the work from which it is quoted. Short quotations should be written in plain text and enclosed in quotation marks. In the case of an internal quotation, it should be marked with: »...« symbols. For longer quotations, place them in a free-standing block of text and omit quotation marks: start the quotation after one line-space, with the entire quote indented from the left margin, and use a smaller font (11 point-size).

In the case of a quotation from a foreign-language publication that has been translated into Polish by the Author, in the footnote, after the bibliographic data it should be indicated with the information: The author's own translation.

IV. Footnotes

Bibliographic references

The bibliographic description of the publication should be prepared in accordance with the rules applicable in the language in which the article was written. If there are several ways to choose to prepare bibliographic references for a particular publication type (such as an author's book, a fragment of an author's book or a of collective work, an online publication, archival material), choose one and follow it consistently.

Repeated references to the same publication

While shortening the bibliographic description, it is important to ensure that it is consistently written in the same form. All descriptions, including collective works (even if the references refer to different articles in the same volume), are to be shortened.

Notice: The number of the page (or selected pages) that comprises (comprise) the quoted fragment or the text referred to indirectly should be provided in the footnote. In the case of the reference to the entire publication being part of a larger whole, e.g. an article or a chapter, the scope of pages should not be indicated (as opposed to the bibliography, wherein it is mandatory).

In the case of internet publications, please indicate the date of accessing the site.

V. Illustrative material

Illustrative materials (photographs, illustrations, graphs) should not be pasted into the text. Instead, in the appropriate places in the text only relevant captions should be presented. In addition to the text submitted for printing, please attach a list of the captions made in Word.

Technical parameters

- as to submitting the text for publication, photographs and other illustrative materials in electronic format should be attached as separate files. Each file should comprise the name of the author of the text and the corresponding number (Photo 1, Photo 2, etc.; Illustration 1, Illustration 2, etc.; Diagram. 1, Diagram 2, etc.);
- files containing illustrative material should be saved in the format: .jpg, .gif, .bmp, .png, .tif, .eps, .cdr, .ai or .pdf, and be of the resolution of at least 300 dpi (in the case of 1:1 scale; however if it is necessary for publication to enlarge a photo, the resolution should be appropriately higher);

The captions should be prepared according to the following formula:

Photo 1. The Pashtuns Camp, Western Pakistan (photo by J. Stolarski, July 2005)

Illustration 1. Traditional dress of a married Pashtun

Source: K. WOLSKI: *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*. Warszawa 1978, p. 57.

Illustration 1. New Archipelago of New Caledonia (study by E. Gaba „Sting”)

Source: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New_Caledonia_and_Vanuatu_bathymetric_and_topographic_map-fr.jpg [access date: 13.12.2015].

Notice

In the case of illustrative materials protected by the copyright, the Author is responsible for obtaining and submitting to the Ministry of Science and Higher Education the permission for their reproduction in the text.

In the case of a previously published text, the Author is obliged to obtain and submit to Wydawnictwo UŚ (UŚ publishing house) the appropriate consent for its re-publication.

Submitting the text for printing means the consent for its publication without receiving any royalties. The editor holds the right to make a final decision about qualifying the text for publishing.

We strongly recommend that you follow the outlined rules consistently, as it will considerably speed up the process of editing the publication.

Redakcja
Anna U. Piłśniak

Redakcja tekstów w języku angielskim
Gabriela Marszołek

Projekt okładki i stron działowych
Aleksander Ostrowski

Przygotowanie okładki do druku
Magdalena Pache

Korekta
Sabina Stencel

Łamanie
Alicja Załęcka

Publikacja na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach
4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)



ISSN 2353-9860

Czasopismo elektroniczne, dystrybuowane bezpłatnie

Do końca 2017 roku SEiA ukazywały się również
w wersji drukowanej (ISSN 1506-5790)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Ark. druk. 12,5. Ark. wyd. 15,5

Egzemplarz bezpłatny

ISSN 2353-9860



95

Więcej o książce

