

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 11

Etnologia na granicy

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

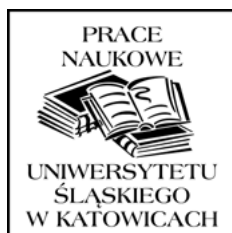


Katowice 2011

**STUDIA ETNOLOGICZNE
I ANTROPOLOGICZNE**

Tom 11

Etnologia na granicy



NR 2771

STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 11

Etnologia na granicy

pod redakcją

Ireny Bukowskiej-Floreńskiej i Grzegorza Odoja

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2011

**Redaktor serii: Publikacje Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji
ROBERT MRÓZEK**

**Recenzent
VIOLETTA KRAWCZYK-WASILEWSKA**

Publikacja jest dostępna także w wersji internetowej:

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis rzeczy

Wstęp (Irena Bukowska-Floreńska, Grzegorz Odoj)	7
--	---

POWSTANIE I ROZWÓJ KIERUNKU, DOROBK DYDAKTYCZNY I NAUKOWY

Irena Bukowska-Floreńska: Etnologia na Uniwersytecie Śląskim	11
Pracownicy Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego – biogramy (oprac. Kinga Czerwińska)	45
Kinga Czerwińska, Sylwia Żwak: Dydaktyka studiów etnologicznych wobec potrzeb rynku pracy. Przykład ośrodka cieszyńskiego	62

ARTYKUŁY

Halina Rusek: Granica – „portret” antropologiczny	77
Irena Bukowska-Floreńska: Śląsk jako region pograniczny. Specyfika warunków życia ludności i ich znaczenie kulturotwórcze	89
Marian Grzegorz Gerlich: Wokół problematyki zbiorowych wyobrażeń o przeszłości. Kilka refleksji w związku z badaniami śląskiej ludności rodzimej	104
Grzegorz Odoj: Małe miasto jako przedmiot badań etnologicznych w Polsce. Stan i perspektywy	116
Grzegorz Błahut: Przestrzeń semiotyczna miasta. Problemy i propozycje badawcze	132
Magdalena Szalbot: Spoleczno-kulturowa specyfika przygranicznych miast podwójnych Europy jako problem badawczy	141
Katarzyna Marcol: Interetniczność w folklorze dzieci na pograniczu polsko-czeskim	153

Kinga Czerwińska: Problematyka sztuki ludowej w etnologii pogranicza . . .	171
Grzegorz Studnicki: Kultura alternatywna – tożsamość – komunikacja . . .	185
Jan Kajfosz: Zabawka jako tekst kultury	198
Rastislava Stoličná: Tworzenie się kultury kulinarnej Europejczyków . . .	209
Anna Drożdż: Współdziałanie społeczne podczas obrzędu weselnego w Polsce – rodzaje pomocy i kierunki zmian	220
Agnieszka Pieńczak: Żywotność praktyk magicznych na przykładzie sposobów ochrony dzieci przed urokiem (przygotowano z materiałów „Polskiego Atlasu Etnograficznego”)	231
Janusz Spyra: Rajskie są okolice Cieszyna, czyli jak dr František Sláma cieszyńskich Cyganów sądził	244
Maciej Kurcz: Północnosudańskie wsie nad Nilem u progu przemian . . .	257
Janusz Kamocki: Orientalna grupa polska	282

MATERIAŁY INFORMACYJNE

Konferencje naukowe zorganizowane w latach 1995–2010 (oprac. Grzegorz Odoj)	294
Prace doktorskie (2003–2007) (oprac. Grzegorz Odoj)	300
Prace magisterskie (2000–2010) (oprac. Anna Drożdż)	304

Wstęp

Wśród nauk o kulturze i społeczeństwie etnologia/antropologia kulturowa ma już swoją ustaloną pozycję. Dziś jej zadania najczęściej sprowadzają się do dociekań poznawczych i interpretacyjnych koniecznych do poznania nie tylko kultury typu ludowego, lecz przede wszystkim dynamiki funkcjonowania całych systemów kulturowych i społecznych, czynników i procesów zmiany, rozwoju czy podłoża historycznego kontynuowanej tradycji bądź postępującej innowacji. W ramach etnologii/antropologii kulturowej prowadzi się obserwację ściśle określonego obszaru, dokonuje analiz szczegółowych i całościowych coraz bardziej złożonych form kultury oraz codzienności życia społecznego, zmierzających do tworzenia wniosków cechujących styl myślenia bliski teorii ugruntowanej.

Wielu etnologów/antropologów kulturowych dostrzega potrzebę badania współczesnej rzeczywistości kulturowej i społecznej (nie pomijając aspektu tradycji) na pograniczach etnicznych i regionalnych. Należą do nich badacze skupieni w etnologicznym ośrodku Uniwersytetu Śląskiego w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie. Dorebek badawczy oraz dydaktyczny istniejącego już 15 lat kierunku etnologia upoważnia do dokonania podsumowania działalności tego ośrodka i zrelacjonowania genezy jego powstania. Lokalizacja cieszyńskiego ośrodka etnologicznego w pobliżu granicy państwa ma istotne znaczenie dla zarysowujących się planów na przyszłość, decyduje o specyfice dociekań badawczych. Dlatego *Etnologia na granicy* to tytuł kolejnego tomu „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”.

Tom podzielono na trzy części. W pierwszej opisano, nawiązując do początków dydaktyki etnologicznej, dzieje kierunku etnologia na Uniwersytecie Śląskim. Sporo miejsca poświęcono formowaniu się zespołu wykładowców, wyznaczaniu przez nich kierunku badań, tworzeniu planów badawczych oraz drodze ich awansów naukowych, zanalizowano relacje między efektywnością kształcenia etnologów a rynkiem pracy oraz zamieszczono krótkie biogramy naukowe pracowników Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej.

Na część drugą składają się artykuły reprezentatywne dla profilu zainteresowań autorów. Stanowią one po części fragmenty większych całości bądź zawierają wyniki aktualnie prowadzonych badań. Dotyczą mianowicie problematyki pogranicza społeczno-kulturowego, etniczności i tożsamości, antropologii współczesnego miasta, tradycji i przemian kulturowych wsi – dociekań badawczych prowadzonych w różnych regionach Polski, na terenie Europy Środkowej i w Afryce.

Część trzecia zawiera uzupełniający materiał informacyjny. Zamieszczony tu wykaz konferencji daje przegląd inicjowanych w ośrodku dyskusji nad problematyką, która od początku jego istnienia jest przedmiotem zainteresowań badawczych, publikacyjnych i wchodzi w zakres działalności dydaktycznej. Treści te znajdują odbicie w zrealizowanych dotąd pracach doktorskich i magisterskich, których zestawienie zamyka treść tomu.

O pozycji uniwersyteckiego ośrodka naukowo-dydaktycznego świadczy nie tylko zakres i poziom realizowanych studiów, jego rozwój strukturalny, lecz także indywidualny i zespołowy dorobek naukowy wykładowców. Połączenie tych elementów stwarza niepowtarzalną atmosferę Uniwersytetu jako swoistej „świątyni” nauki, miejsca, w którym nie tylko zdobywa się wiedzę, umiejętności zawodowe, ale można zetknąć się z pasjonującym sposobem i drogą dociekania prawdy o życiu, kulturze i coraz bardziej skomplikowanym otaczającym świecie. Bogaty dorobek cieszyńskiego ośrodka etnologicznego na Uniwersytecie Śląskim w postaci zwartych publikacji autorskich, prac zbiorowych, artykułów i popularyzatorskiej formy upowszechnienia, cytowany jedynie w przykładowych artykułach w niniejszym tomie, zasługuje na odrębną publikację bibliograficzną.

Irena Bukowska-Floreńska i Grzegorz Odoj

The background of the page is a complex, abstract composition. It features several overlapping circles in various shades of gray, some solid and some with a stippled or textured appearance. A network of thin, dark lines crisscrosses the entire page, some following the paths of the circles and others intersecting them at various angles. The overall effect is one of dynamic movement and interconnectedness.

**Powstanie i rozwój kierunku,
dorobek dydaktyczny i naukowy**

Irena Bukowska-Floreńska

Uniwersytet Śląski
Katowice

Etnologia na Uniwersytecie Śląskim

W środowisku śląskich etnologów o potrzebie uruchomienia studiów etnologicznych na Uniwersytecie Śląskim dyskutowano od momentu jego powstania w 1968 roku, a nawet dużo wcześniej. Bazę do działań w tym kierunku stanowił dorobek badawczy etnologów i folklorystów związanych z tutejszym muzealnictwem, Polskim Towarzystwem Ludoznawczym, Śląskim Instytutem Naukowym, a od lat siedemdziesiątych XX wieku – z Uniwersytetem Śląskim.

Tradycje badań etnologicznych, kolekcjonerska działalność tutejszych muzeów, zwłaszcza zaś Muzeum Śląskiego i Instytutu Śląskiego, we współpracy naukowo-badawczej z uczonymi z Krakowa, sięgały okresu międzywojennego XX wieku¹. Po 1945 roku muzea, Śląski Instytut Naukowy oraz Biblioteka Śląska, do czasu powstania Uniwersytetu Śląskiego, stanowiły ośrodek naukowej myśli humanistycznej. Organizatorami etnologicznych i archeologicznych badań byli przede wszystkim pracownicy muzeów, kontynuujący bliską współpracę z Uniwersytetem Jagiellońskim i Akademią Umiejętności, później Polską Akademią Nauk w Krakowie. Materiały badawcze publikowano najczęściej w rocznikach naukowych miejscowych muzeów², w różnych ogólnopolskich rocznikach i kwar-

¹ I. Bukowska-Floreńska: *Etnologiczne relacje Krakowa i Górnego Śląska*. W: „Rocznik Muzeum Górnos Śląskiego w Bytomiu”. „Etnografia”. T. 10: *Kraków a Góry Śląsk – wzajemne relacje*. Red. M. Lipa-Kuczyńska. Bytom 1997, s. 39–44.

² Były to: „Rocznik Muzeum Górnos Śląskiego w Bytomiu”, „Zeszyty Gliwickie”, „Kronika Miasta Zabrze” i inne.

talnikach etnograficznych, w pracach zbiorowych i opracowaniach samodzielnych³. Indywidualny dorobek naukowy sprzyjał podnoszeniu kwalifikacji i zdobywaniu stopni naukowych z zakresu etnografii, co następnie umożliwiło niektórym podjęcie pracy na Uniwersytecie Śląskim i Uniwersytecie Wrocławskim.

Uruchomienie studiów etnologicznych zostało poprzedzone wprowadzeniem – w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku – zajęć z zakresu folkloru muzycznego dla studentów kierunku wychowanie muzyczne oraz równoległe wykładów i zajęć praktycznych z etnologii i muzealnictwa na kierunkach pedagogika pracy kulturalno-oświatowej oraz wychowanie plastyczne.

Na kierunku wychowanie muzyczne prowadzono wykłady z zakresu folkloru słownego i muzycznego, instrumentarium ludowego oraz o tej tematyce seminaria magisterskie. Tu także w 1973 roku powstało studenckie Koło Naukowe Folklorystów, które – począwszy od 1975 roku – uczestniczyło w kilkunastu obozach naukowych. W ich ramach studenci – pod kierunkiem Adolfa Dygacza, Krystyny Turek i Alojzego Kopoczka – prowadzili badania na terenie całego Śląska, a w szczególności w Beskidzie Śląskim i Żywieckim, na Zaozniu, oraz uczestniczyli w penetracjach badawczych na terenie Karpat. Rejestrowali ludowe utwory wokalne i instrumentalne związane szczególnie z obrzędowością, uczyli się zapisu melodii, tekstu, opisu badanych zjawisk kulturowych i instrumentów ludowych. Brali też udział, jako obserwatorzy, w kolejnych edycjach Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu Dolnym, w sesjach naukowych i imprezach Tygodnia Kultury Beskidzkiej. Wyniki tych badań znalazły odbicie w pracach magisterskich i publikacjach naukowych – artykułach, pracach zbiorowych i autorskich wydawanych w latach 1989–1994⁴.

Począwszy od 1978 roku, zaczęto prowadzić wykłady ze sztuki ludowej, muzealnictwa i seminaria magisterskie z tego zakresu na kierunkach wychowanie plastyczne oraz pedagogika pracy kulturalno-oświatowej. Były to, obok wykładów

³ Zob. M. N i e w i a d o m s k a: *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1961–1969*. Cz. 1–2. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982–1983; J. K o ś c i e l s k a: *Bibliografia etnografii polskiej za lata 1986–1990*. Łódź–Wrocław 1996 [Wydawana przez Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej PTL].

⁴ Wykładowcy: Adolf Dygacz, Krystyna Turek, Ewa Bocek, Alojzy Kopoczek. Zob. A. K o p o c z e k: *Folklor w wychowaniu muzycznym*. W: *O kształceniu pedagogiczno-artystycznym. Z doświadczeń Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, 1971–1980*. Red. R. M r ó z e k. Katowice 1980, s. 101–106; K. T u r e k: *Pieśni ludowe na Górnym Śląsku w XIX i w początkach XX wieku. Charakterystyka poetycko-muzyczna źródeł*. Katowice 1986; T a ż: *Ludowe zwyczaje, obrzędy, pieśni pogrzebowe na Górnym Śląsku*. Katowice 1993; A. K o p o c z e k: *Ludowe narzędzia muzyczne z ceramiki na ziemiach polskich*. Katowice 1989; T e n ż e: *Instrumenty muzyczne Beskidu Śląskiego i Żywieckiego. Aerofony proste i ich repertuar*. Przedmowa A. D y g a c z. Bielsko-Biała 1983; T e n ż e: *Górnośląska pieśń ludowa w badaniach naukowych*. „Zwrot” 1988, nr 1, s. 58–59; A. D y g a c z: *Pieśni ludowe miasta Katowic. Źródła i dokumentacja*. Katowice 1987. Zob też: I. B u k o w s k a - F l o r e n s k a: *Udział studentów w badaniach nad kulturą ludową*. W: *O kształceniu pedagogiczno-artystycznym. Z doświadczeń Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie 1971–1980*. Red. R. M r ó z e k. Katowice 1980, s. 107–117.

i ćwiczeń z antropologii kulturowej i socjologii kultury⁵, wykłady fakultatywne i monograficzne z etnografii Polski, Europy, sztuki ludowej i muzealnictwa⁶ oraz seminaria magisterskie. Równocześnie podjęto badania społeczności przemysłowych w ramach obozów naukowych, organizowanych dla studentów kierunku pedagogika kulturalno-oświatowa. Koncentrowano się na problemie badawczym: *Funkcjonowanie tradycji w społecznościach industrialnych w Rybnickiem i Katowickiem*. Badania – prowadzone przez 20-osobowe grupy studentów w czasie trzytygodniowych pobyków w terenie – obejmowały szerokie spektrum wiedzy na temat tradycji kulturowej miejscowych społeczności wiejskich, podmiejskich i miejskich, obserwowano procesy zmian i tworzenie się nowej tradycji. Przeprowadzono wywiady (opisy i nagrania), zebrano dokumentację fotograficzną (sporządził ją fotograf Tadeusz Popiel, pracownik Uniwersytetu). Efektem 8 obozów naukowych prowadzonych pod kierunkiem Ireny Bukowskiej-Floreńskiej w latach 1978–1986 były prace magisterskie i publikacje⁷. Materiały te zapoczątkowały utworzone w 1995 roku archiwum etnograficzne przyszłego Instytutu Etnologii⁸. W roku akademickim 1978/1979 na kierunku pedagogika kulturalno-oświatowa powstało pierwsze studenckie Koło Naukowe Etnograficzne.

Po przekształceniu kierunku pedagogika pracy kulturalno-oświatowej w specjalność animacja społeczno-kulturalna na kierunku pedagogika w 1994 roku powołano – w ramach tejże specjalności – profil etnologiczno-regionalny, obok profili ekspresji twórczej oraz językowo-literackiego. Wprowadzono na nim przedmioty kursowe z zakresu etnologii ogólnej, socjologii kultury i antropologii kulturowej, etnologii Polski i Europy, sztukę ludową, muzealnictwo, wiedzę o Śląsku, etnograficzne wykłady monograficzne i etnograficzne seminarium magisterskie. Absolwenci podejmujący później pracę w regionalnych placówkach kulturalnych czy szkolnictwie doskonale radzili sobie z lokalną działalnością regionalistyczną, z przygotowaniem do zajęć w ramach tzw. regionalnej ścieżki międzyprzedmiotowej, a nawet w opracowywaniu do niej programów i zeszytów ćwiczeń Z tego grona wywodzili się też niektórzy pierwsi asystenci Zakładu Etnologii⁹.

⁵ Prowadzili je Antoni Gładysz oraz Halina Rusek.

⁶ Prowadziła je Irena Bukowska-Floreńska.

⁷ I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a: *Spoleczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska*. Katowice 1987; T a ż: *Wpływ industrializacji i urbanizacji na kształtowanie się współczesnego obrazu kultury ludowej na Górnym Śląsku*. W: *Kultura ludowa sercem Śląska*. Red. B. B a z i e l i c h. Wrocław 1988, s. 258–278; *Wspólnota i odrębność regionalna. Z problematyki tradycji, wartości symbolicznych i ludycznych kultury*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a. Rybnik 1994; *Symbole kulturowe, komunikacja społeczna, społeczności regionalne. Studia*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a. Katowice 1995.

⁸ Ich kopie znajdują się w Muzeum w Rybniku, które było sponsorem badań.

⁹ Byli to: Grzegorz Odoj, Andrzej Peć, Mariusz Makowski. W latach 2002–2003 ukazała się pierwsza seria wydawnicza zeszytów do ćwiczeń do realizacji edukacji regionalnej w nauczaniu zintegrowanym w klasach I–III, opracowana przez Zespół Redakcyjny: Andrzej Peć, Małgorzata Peć,

Działania te, realizowane dzięki obecności grona specjalistów¹⁰, wzmogły zainteresowanie etnologią studentów studiów dziennych i zaocznych oraz kandydatów na studia. Zachęciło to zespół pracowników ówczesnego Instytutu Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze oraz Instytutu Wychowania Muzycznego do przygotowania konkretnego projektu studiów etnologicznych, który z odpowiednim uzasadnieniem i dokumentacją został w 1994 roku zatwierdzony przez Radę Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie oraz Senat Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W opracowaniu programu studiów wzorowano się na programach realizowanych na uczelniach: Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytecie Łódzkim oraz Uniwersytecie im. Karola w Pradze. Brano też pod uwagę specyfikę regionu śląskiego jako terenu pogranicza, prowadzone już tu badania, konkretne potrzeby społeczne, które sugerowały konieczność uwzględnienia pewnej specyfiki programowej. Informacja o tym znalazła się w opisowym uzasadnieniu potrzeby powołania kierunku etnologia na Uniwersytecie Śląskim; stanowił on część wniosku skierowanego do Ministerstwa Edukacji Narodowej.

Powstanie i rozwój kierunku etnologia

W styczniu 1995 roku Uniwersytet Śląski otrzymał decyzję Ministerstwa Edukacji Narodowej, z grudnia 1994 roku, dotyczącą zgody na powołanie kierunku etnologia¹¹. Od 1 października 1995 roku studia podjęło 34 studentów. W tym samym roku powołano Zakład Etnologii, przekształcony z czasem w Katedrę Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, powierzając kierownictwo profesorowi Uniwersytetu Śląskiego dr hab. Irenie Bukowskiej-Floreńskiej, pełniącej jednocześnie funkcję dyrektora Instytutu Nauk Społecznych i Nauk

Grzegorz Odoj, zatytułowana *Tu żyję – tu mieszkam* (Kielce, Wydawnictwo MAC Edukacja). Były to np. zeszyty: *Chelmek moje miasto; Rybnik moje miasto; Bielawa moje miasto; Babiak moja gmina*.

¹⁰ Zajęcia prowadzili zarówno pracownicy etatowi: Irena Bukowska-Floreńska i Halina Rusek, jak i zatrudnieni na podstawie umowy zlecenia: Mariusz Makowski i Bernadetta Turno.

¹¹ Decyzja Ministerstwa Szkolnictwa Wyższego nr DNS 3-0143-78 IJL/94 z dnia 21 grudnia 1994 roku na wniosek Uniwersytetu Śląskiego zgodnie z załączonym planem studiów, opracowanym przez Radę Kierunku Etnologia, złożoną z samodzielnych pracowników nauki w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze oraz w Instytucie Wychowania Muzycznego. W jej skład wchodził: dr hab. prof. UŚ Irena Bukowska-Floreńska – etnolog, prof. zw. dr hab. Karol Daniel Kadłubiec – filolog, folklorysta, prof. dr hab. Alojzy Kopoczek – etnolog, etnomuzykolog, dr hab. prof. UŚ Wiesława Korzeniowska – historyk kultury, dr hab. prof. UŚ Edmund Rosner – filolog, regionalista, dr hab. prof. UŚ Michał Heller – historyk, regionalista, dr hab. prof. UŚ Krystyna Tuerek – etnolog, etnomuzykolog, dr hab. prof. UŚ Adam Jonkisz – filozof, dr Halina Rusek – socjolog kultury.

o Kulturze. Istotnym oparciem dla powstałego przy Zakładzie Etnologii kierunku etnologia była współpraca z Zakładem Folklorystyki w Instytucie Muzyki, kierowanym wcześniej przez prof. dr. hab. Adolfa Dygacza, a w tym czasie – przez prof. zw. dr. hab. Karola Daniela Kadłubca. Od początku powstania kierunku etnologia w programie studiów od IV roku wprowadzono specjalności: etnologiczno-antropologiczną (opiekun: prof. dr. hab. I. Bukowska-Floreńska) i etnologiczno-folklorystyczną (opiekun: prof. zw. dr. hab. K.D. Kadłubiec), później, od 1999 roku, dodano jeszcze specjalność etnologiczno-religioznawczą (opiekun: prof. dr. hab. H. Rusek), która z uwagi na trudności w pozyskaniu wykładowców istniała zaledwie przez 3 lata – do 2001 roku.

W maju 2000 roku pierwsi studenci etnologii złożyli egzamin magisterski. W roku akademickim 2001/2002 na kierunku etnologia na Uniwersytecie Śląskim studiowało już 250 studentów, a ośrodek cieszyński, jako piąty w kraju, przeszedł na dwustopniowy system studiów: trzyletni licencjat i dwuletnie studia magisterskie, z uwzględnieniem punktowego systemu rozliczenia (ECTS). Pozwoliło to na wprowadzenie przedmiotów fakultatywnych, które, z jednej strony, są odbiciem zainteresowań badawczych wykładowców i ściślej określają specyfikę studiowania na Uniwersytecie Śląskim, z drugiej – przez stosowne rozszerzenie problematyki studiowania dają możliwość zapoznania studentów z procesami współczesnych zmian społecznych i kulturowych w Europie Środkowo-Wschodniej.

Od roku akademickiego 1999/2000 uruchomiono studia niestacjonarne, które rozpoczęło 40 studentów. W tym samym roku powołano roczne studia podyplomowe pod nazwą dziedzictwo kulturowe dla nauczycieli historii, języka polskiego i geografii, uzyskując na ten rok i następny 2000/2001 grant dydaktyczny z MEN. Program studiów opracował zespół pracowników Zakładu Etnologii pod kierunkiem profesora UŚ dr. hab. Zygmunta Kłodnickiego, który otrzymał nominację na kierownika tych studiów. W czerwcu 2000 roku studia podyplomowe ukończyło 120 absolwentów, a w roku 2001 – 80 osób. Absolwenci do dziś zachowują kontakt z cieszyńskim ośrodkiem etnologicznym, korzystając z konsultacji dotyczących wiedzy o kulturze ludowej.

Na podstawie doświadczeń pierwszych lat funkcjonowania kierunku etnologia i zaleceń Uczelnianej Komisji Akredytacyjnej, uwzględniając poszerzające się potrzeby studentów, wynikające z realiów bieżącego życia, stopniowo modyfikowano plany studiów stacjonarnych i niestacjonarnych, co pozwoliło na podniesienie standardu kształcenia, potwierdzonego Certyfikatem Państwowej Komisji Akredytacyjnej przyznanym w 2004 roku na okres 5 lat. Odtąd dyplomy magisterskie etnologów, z załączonymi suplementami zawierającymi wykazy studiowanych przedmiotów oraz informację o wybranej przez nich specjalności, tłumaczone na język angielski, honorowane są za granicą (kilka osób po studiach zawodowych na tej podstawie uzyskało pracę z zakresu marketingu kultury bądź mogło kontynuować inne studia humanistyczne w Londynie).

Zmniejszająca się systematycznie liczba studentów wybierających specjalność folklorystyczną skłoniła kierownictwo kierunku do rezygnacji, od roku akademickiego 2005/2006, z podziału na dwie specjalności. Aby zachować specyfikę studiów na Uniwersytecie Śląskim, wprowadzono kilka przedmiotów z zakresu folklorystyki i etnologii religii do ogólnego kanonu przedmiotów obowiązkowych i fakultatywnych. Obecnie obowiązuje dwustopniowa forma studiów: trzyletnie studia zawodowe zakończone licencjatem oraz dwuletnie uzupełniające studia magisterskie. Nauka w ciągu pierwszych 3 lat nie tylko obejmuje obowiązujące minimum programowe, ale oferta studiów poszerzona została o nowe przedmioty, także z zakresu kultury współczesnej i folklorystyki. Studia magisterskie uzupełniające obejmują, obok seminarium, szeroki wachlarz tematyczny z zakresu antropologii kultury.

Studenci uczęszczają na zajęcia obowiązkowe i fakultatywne. Do przedmiotów obowiązkowych należą zarówno zajęcia kierunkowe, jak i uzupełniające ogólnohumanistyczne (dotyczy to zwłaszcza kanonu zawodowego). Celem kształcenia na kierunku etnologia jest przygotowanie absolwenta umiejącego dostrzec i zrozumieć – nie tylko w pracy badawczej, ale również w praktyce – kulturowe podłoże każdej sytuacji społecznej, starano się zatem dobrać taki rodzaj wykładów, ćwiczeń, konwersatoriów i seminariów, który mógłby to umożliwić. Obejmują one – obok przedmiotów podstawowych: etnologia Polski, Europy, etnologia społeczności pozaeuropejskich, etnologia religii i antropologia zjawisk religijnych, sztuka ludowa i nieprofesjonalna, folklor środowiskowy, muzealnictwo – także przedmioty takie, jak: etnologia Słowacji, Czech i Moraw, problemy społeczno-kulturowe pograniczy i Europy Środkowej, kultury społeczności polonijnych, kultury mniejszości narodowych i grup etnicznych, kultury Indonezji i Afryki, współczesne kultury amerykańskie, tradycja kulturowa Romów i tradycje kulturowe Żydów, antropologia etniczności, antropologia miasta, antropologia ekologiczna (w kontekście tradycji kulturowej Śląska, procesów industrializacji i urbanizacji kultury), antropologia codzienności, problemy metodologiczne antropologii kultury i semiotyka kultury, antropologia kultury masowej i antropologia zabawy, antropologia wizualna i antropologia ponowoczesności, marketing w kulturze i animacja kultury z elementami edukacji regionalnej, a ostatnio również etniczność w krajach postkomunistycznych oraz wykład problemowy na temat procesów etnicznych a globalizacji. Wśród przedmiotów metodologicznych na szczególną uwagę zasługuje konwersatorium dotyczące metod i interpretacji kultury, realizowane przez 4 semestry kolejno przez kilku wykładowców, w celu umożliwienia poznania różnych warsztatów badawczych, poglądów na kulturę i sposobów jej badania. Dla studentów etnologii specjalnie wprowadzono, obok lektoratów z języków zachodnich, podstawy językoznawstwa sławistycznego, w tym naukę języków słowackiego i czeskiego (zajęcia realizowane przez 4 semestry), przydatną w badaniach i kontaktach na terenie pogranicza, w Cieszynie i w okolicy.

W trakcie studiów licencjackich studentów obowiązują dwa 10-dniowe obozy naukowe, które odbywają w grupach 12-osobowych pod opieką asystentów bądź adiunktów w różnych rejonach Polski, oraz praktyka muzealna. Od początku istnienia kierunku działa studenckie Koło Naukowe Etnologów, które oprócz etnograficznych penetracji na terenie kraju i za granicą (Czechy i Słowacja, Ukraina, Rumunia, wśród Kurdów zamieszkałych czasowo w Krakowie itp.) organizuje co-roczenie konferencje etnologiczno-folklorystyczne bądź jego przedstawiciele uczestniczą w podobnych spotkaniach naukowych na innych uniwersytetach. Koło zaprasza też wykładowców, podróżników. Studenci biorą udział w programie MOST, w ramach którego mogą odbyć półroczne studia etnologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu lub na Uniwersytecie Wrocławskim. Z kolei przystąpienie do programu Leonardo da Vinci umożliwia wyjazd na kilkumiesięczne stypendia do Finlandii, Francji, Niemiec (dzięki nawiązanym kontaktom jedna absolwentka otrzymała pracę w Muzeum w Monachium). W ramach programu CEPUS młodzi pracownicy naukowci i studenci wyjeżdżali do Bułgarii, Słowacji i Czech, a studenci studiów niestacjonarnych prowadzili indywidualnie badania w Rumunii.

Obserwuje się wzrost popularności studiowania etnologii w Cieszynie – na studia tutaj przybywają kandydaci z całej Polski oraz z pobliskich Czech. Niektórzy studenci etnologii jako drugi kierunek studiów wybierają na Uniwersytecie Śląskim: wychowanie plastyczne bądź pedagogikę (umożliwiający pracę w szkole), socjologię lub geografję. Etnologię w Cieszynie studiuje także kilku studentów starszych lat archeologii z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Historia, struktura i pracownicy naukowo-dydaktyczni Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej

W latach 1995–2000 oparcie merytoryczne dla powołanego w 1995 roku kierunku etnologia stanowili pracownicy ówczesnego Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego (zatrudnieni z mianowania na etatach): prof. UŚ dr hab. Irena Bukowska-Floreńska – etnolog (główne obszary zainteresowań: rodzina, antropologia miasta i ekologia kulturowa, badanie funkcjonowania tradycji w społecznościach nowoczesnych na pograniczach kulturowych i etnicznych, w tym w społecznościach industrialnych Śląska), prof. zw. dr hab. Karol Daniel Kadłubiec – filolog i folklorysta (główne obszary zainteresowań: semiotyka kultury, folklor Polski i Europy, pogranicza społeczne i kulturowe w kulturze ludowej Śląska, szczególnie na obszarze Zaolzia), prof. dr hab. Alojzy Kopoczek – etnolog, etnomuzykolog (główne obszary zainteresowań: ludowa kultura muzyczna Karpat, Beskidu

Śląskiego i Żywieckiego, zwłaszcza instrumentarium ludowego), prof. UŚ dr hab. Wiesława Korzeniowska – historyk kultury (główne obszary zainteresowań: badacz tradycji kulturowej i społecznej wsi oraz ziemiaństwa górnośląskiego w XIX–XX wieku), dr Halina Rusek – socjolog kultury, antropolog kulturowy (główne obszary zainteresowań: tożsamość społeczno-kulturowa Polaków zamieszkałych na pograniczu polsko-czeskim ze szczególnym uwzględnieniem Zaolzia, socjologia religii), prof. UŚ dr hab. Krystyna Turek – etnolog, etnomuzykolog (główne obszary zainteresowań: pieśni, zwyczaje, historia folkloru muzycznego na obszarze Śląska i jego pograniczy). Na podstawie umowy zlecenia zatrudniono dodatkowo specjalistów z różnych instytucji naukowych i kulturalnych, którzy prowadzili wykłady, konwersatoria, ćwiczenia i praktyki. Byli to: dr Janusz Kamocki – etnolog z Muzeum Etnograficznego w Krakowie, wykładowca Uniwersytetu im. M. Curie-Skłodowskiej w Lublinie (główne obszary zainteresowań: etnologia społeczeństw pozaeuropejskich; badacz Australii i Oceanii), mgr Lucjan Buchalik – etnolog (afrykanista) z Domu Kultury w Żorach, a od roku 2000 dyrektor i twórca afrykanistycznego działu Muzeum Miejskiego w Żorach, mgr Małgorzata Kiereś – etnolog, muzeolog z Muzeum w Wiśle (główne obszary zainteresowań: kultura ludowa Polski, szczególnie górali beskidzkich i mieszkańców pogranicza polsko-czeskiego i polsko-słowackiego), mgr Renata Bandarewicz – etnolog (etnologia Europy) z Domu Polskiego w Cieszynie, mgr Bernadetta Turno – etnolog (sztuka ludowa, muzealnictwo) z Muzeum w Bielsku Białej, mgr Mariusz Makowski – pedagog, specjalność etnologiczno-regionalna (animacja kulturalna, muzealnictwo) z Muzeum Miejskiego w Cieszynie. Zajęcia z podstaw językoznawstwa slawistycznego, w tym naukę języków czeskiego i słowackiego, najpierw prowadziła dr Irena Bogocz, slawistka z Uniwersytetu w Ostrawie, a przez następne lata, aż do dziś – mgr Bogusława Najder, zamieszkała w Czechach. Zatrudniono też – uczestniczących od 1994 roku w seminarium doktorskim, prowadzonym przez prof. dr hab. I. Bukowską-Floreńską – pedagogów ze specjalnością etnologiczno-regionalną: mgr. Grzegorza Odoja (antropologia kulturowa ze szczególnym uwzględnieniem antropologii miasta i etnologii Śląska) oraz mgr. Andrzeja Peć (teoria etniczności, kultury mniejszości narodowych).

Począwszy od roku akademickiego 1996/1997 w Zakładzie Etnologii zaczęto zatrudniać na pełnych etatach kolejnych pracowników: w tym roku pracę rozpoczęli prof. zw. dr hab. Ryszard Kantor – etnolog (etnologia etniczności, antropologia ludyczna i antropologia miasta, etnologia Polski), oraz pierwsi dwaj asystenci, zatrudnieni dotąd na podstawie umowy zlecenia – mgr Grzegorz Odoj i mgr Andrzej Peć, którzy podjęli studia doktoranckie na Wydziale Nauk Społecznych na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, kontynuując udział w seminarium doktorskim prof. dr hab. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. W roku akademickim 1997/1998 odeszła (do Instytutu Pedagogiki) prof. dr hab. Wiesława Korzeniowska, zatrudniono zaś na stanowisku profesora Uniwersytetu Śląskiego

dr. hab. Zygmunta Kłodnickiego – etnologa (tradycyjna kultura ludowa Polski i Europy, regionalizm). W roku akademickim 1998/1999 pracę rozpoczęło dwóch adiunktów: ks. dr Józef Budniak – teolog, historyk i filozof (tradycje kultur religijnych w Polsce i Europie, ekumenizm) i dr Jacek Grzywa – socjolog i psycholog (kultura mniejszości narodowych i grup marginalnych, socjologia religii, psychologia społeczna), oraz asystentka mgr Alicja Kujawska – etnolog (etnologia religii, etnologia Europy), która podjęła studia doktoranckie na Wydziale Nauk Społecznych, uczestnicząc przez rok w seminarium doktorskim prof. UŚ dr. hab. Z. Kłodnickiego, później w seminarium prof. dr hab. I. Bukowskiej-Floreńskiej. Do zespołu Zakładu Etnologii przyjęto wówczas kolejnego adiunkta – etnologa dr. Stanisława Węglarza (teoria kultury i metody badań, etnologia religii, badacz kultury ludności Karpat i Podkarpacia). W tym samym roku akademickim, czwartym od powstania kierunku, zatrudniono sekretarkę Magdalenę Gawor, co znacznie usprawniło codzienną pracę.

W 1998 roku dr H. Rusek uzyskała, na Wydziale Nauk Społecznych na Uniwersytecie Śląskim, stopień doktora habilitowanego z socjologii, a w 2001 roku objęła stanowisko profesora nadzwyczajnego tegoż Uniwersytetu. W 2003 roku profesorem zwyczajnym na Uniwersytecie Śląskim został prof. zw. dr hab. R. Kantor.

W 2000 roku na stanowisku asystenta zatrudniono mgr Kingę Czerwińską, wywodzącą się z grona pierwszych absolwentów cieszyńskiej etnologii (sztuka ludowa i nieprofesjonalna, estetyka, antropologia kultury i sztuki). W 2002 roku najpierw na stanowisko pracowników technicznych, a po 2 latach na stanowisko asystentów w archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego przyjęto kolejne dwie absolwentki cieszyńskiej etnologii: mgr Sylwię Żwak (etnologia Polski i Europy) i mgr Agnieszkę Pieńczak (tradycyjna kultura ludowa Polski, badania atlasowe), które podjęły studia doktoranckie oraz uczestniczyły w seminarium prof. UŚ dr. hab. Z. Kłodnickiego. W 2003 roku pracę rozpoczęła na stanowisku adiunkta dr Renata Hołda – etnolog (antropologia polityki i kultury masowej oraz etnologia Polski). Na podstawie umowy zlecenia wykłady i ćwiczenia z zakresu archeologii Polski i Europy poprowadził archeolog dr Eugeniusz Foltyn, zajęcia o religiach Europy i religiach Bliskiego Wschodu i Egiptu – dr hab. Jan Maciuszko z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, a zajęcia poświęcone wybranym zagadnieniom dotyczącym współczesnych kultur Ameryki Północnej i kultury masowej – prof. dr hab. Tadeusz Paleczny z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. W roku akademickim 2001/2002 wykłady monograficzne i seminaria z zakresu społeczeństw pozaeuropejskich prowadził profesor Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu dr hab. Ryszard Vorbrich. W 2002 roku z pracy na Uniwersytecie Śląskim odszedł mgr Andrzej Peć, natomiast prof. dr hab. Krystyna Turek przeniosła się do Instytutu Wychowania Muzycznego.

W 1999 roku w Instytucie Muzyki utworzono – w miejsce Zakładu Folklorystyki – Katedrę Folklorystyki Stosowanej. Tu do roku 2003 zespół etatowy two-

rzyli: prof. zw. dr hab. Karol Daniel Kadłubiec, prof. zw. dr hab. Alojzy Kopoczek, prof. dr hab. Krystyna Turek, mgr Bogusława Najder. W latach 2001–2003 cieszyńską etnologię wspierała także dr hab. Jolanta Bauman-Szulakowska – muzykolog, folklorysta (historia i teoria muzyki, folklor muzyczny), prowadząc zajęcia na studiach niestacjonarnych. W roku akademickim 2001/2002 zatrudniono adiunkta dr. Jana Kajfosa – folklorystę (dzieje folklorystyki w Polsce i Europie, kognitywistyka) oraz asystentów: mgr. Janusza Ziębę – etnologa i folklorystę (folklor słowny i muzyczny), który uczęszczał na seminarium doktorskie prof. zw. dr hab. A. Kopoczka, mgr Katarzynę Jankowską-Marcól – filologa, folklorystę (folklor dziecięcy na pograniczach etniczno-kulturowych), która uczestniczyła w seminarium doktorskim prof. Uniwersytetu Opolskiego dr hab. Teresy Smolińskiej, oraz mgr Magdaleny Szyndler – muzykologa (teoria muzyki ludowej, folklor muzyczny), uczestniczącą pierwotnie w seminarium doktorskim prof. zw. dr hab. A. Kopoczka, później prof. dr hab. Bogusława Linette w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. W latach 1998–2002 z cieszyńskim ośrodkiem etnologicznym związany był jako wykładowca mgr inż. Jacenty Ignatowicz (instrumenty ludowe), który organizował dla studentów ćwiczenia w siedzibie Państwowego Zespołu Pieśni i Tańca „Śląsk”. W tym czasie (do 2003 roku) na podstawie umowy zlecenia ćwiczenia z tańca ludowego prowadziła mgr Mariola Szymańska – pedagog ze specjalnością etnologiczno-regionalną.

Po zwiększeniu liczby samodzielnych pracowników nauki Zakład Etnologii przemianowano w 2002 roku w Katedrę Etnologii, a w 2003 roku – w Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej. Powstał też Zakład Edukacji Regionalnej i Dziedzictwa Kulturowego, którego kierownikiem został prof. UŚ dr hab. Zygmunt Kłodnicki. Do Zakładu tego przeszli: prof. dr hab. Halina Rusek, mgr Sylwia Żwak i mgr Agnieszka Pieńczak. Związała się z nim też, zatrudniona na podstawie umowy o pracę na czas określony w archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, mgr Anna Drożdż, która stała się kolejną doktorantką prof. UŚ dr hab. Z. Kłodnickiego.

Ogółem w 2002 roku oparcie dla kierunku etnologia na Uniwersytecie Śląskim stanowiło: 8 samodzielnych pracowników naukowych (3 etnologów, 2 etnomuzykologów, 2 folklorystów i jeden socjolog kultury), 5 adiunktów w stopniu doktora, 9 asystentów oraz 2 wykładowców. Ta sytuacja formalna pozwoliła na zatwierdzenie w 2003 roku przez Senat Uniwersytetu Śląskiego Instytutu, pierwotnie o nazwie Instytut Etnologii, którego dyrektorem przez jeden rok akademicki był prof. UŚ dr hab. Zygmunt Kłodnicki, później – Instytut Etnologii i Folklorystyki, którego dyrekcją powierzono ponownie prof. dr hab. Irenie Bukowskiej-Floreńskiej, natomiast zastępcą do spraw dydaktyki został dr Grzegorz Odoj. W ramach Instytutu istniały odtąd dwie katedry: Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, kierowana nadal przez prof. dr hab. I. Bukowską-Floreńską, oraz Katedra Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej, kierowana nadal przez

prof. zw. dr. hab. K.D. Kadłubca, a także Zakład Edukacji Regionalnej i Dziedzictwa Kulturowego, kierowany przez prof. UŚ dr. hab. Z. Kłodnickiego. W Zakładzie tym w 2003 roku podjęła pracę Ph Dr. Rastislava Stoličná ze Słowacji (etnologia Czech, Moraw i Słowacji, antropologia codzienności), która w 2007 roku uzyskała stanowisko profesora Uniwersytetu Śląskiego. Po przejściu do tego Zakładu prof. zw. dr. hab. A. Kopoczka zmienił on swój status, stając się Katedrą.

Dnia 28 czerwca 2005 roku Senat Uniwersytetu Śląskiego podjął uchwałę o przekształceniu Filii UŚ w dwa wydziały tego Uniwersytetu umiejscowione w Cieszynie. Odtąd są to: Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji, a w jego ramach Instytut Etnologii i Folklorystyki, prowadzący kierunek etnologia, i Instytut Edukacji, prowadzący kierunek pedagogika z licznymi specjalnościami, oraz Wydział Artystyczny z Instytutem Sztuki, prowadzącym kierunek wychowanie plastyczne, i Instytutem Muzyki, prowadzącym kierunek wychowanie muzyczne. Zmiany te oznaczały dla tutejszej społeczności akademickiej i studenckiej wyższą jakość formalnego zorganizowania, bliższy związek z macierzystym Uniwersytetem.

Rozwój cieszyńskiego ośrodka etnologicznego, choć wysoko ocenionego przez Państwową Komisję Akredytacyjną, nie był łatwy. W latach 2004–2006 niektórzy pracownicy naukowci przenieśli się do innych uczelni, kilku przybyło, część pozostałych podniosła swe kwalifikacje.

Do rozwijającej się w Bielsku-Białej młodej uczelni – Akademii Techniczno-Humanistycznej odeszli: w 2004 roku prof. zw. dr. hab. A. Kopoczek, a w 2005 roku prof. zw. dr. hab. K.D. Kadłubiec. Na powstałym na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach Wydziale Teologii przeniósł się w 2004 roku, po uzyskaniu habilitacji, ks. prof. UŚ dr. hab. Józef Budniak. Dr Alicja Kujawska, do końca 2005 roku związana z Uniwersytetem Śląskim, w roku 2006 podjęła pracę na Uniwersytecie im. M. Kopernika w Toruniu. Dojeżdżający przez 10 lat z Krakowa do Cieszyna prof. zw. dr. hab. Ryszard Kantor w 2006 roku przeniósł się do krakowskiej Akademii Pedagogicznej (obecnie: Uniwersytet Pedagogiczny). Do tej samej uczelni odeszła w końcu roku akademickiego 2007/2008 dr Renata Hołda. W 2007 roku z pracy w cieszyńskim ośrodku zrezygnował także dojeżdżający tu z Krakowa dr Janusz Kamocki. W roku akademickim 2007/2008 do Instytutu Muzyki przeniósł się, po uzyskaniu stopnia doktora muzykologii, dr Magdalena Szyndler, ale nadal prowadzi wykłady z teorii muzyki ludowej na kierunku etnologia. Z Uniwersytetu odeszli też mgr Sylwia Żwak i mgr Janusz Zięba. W związku z brakiem samodzielnych pracowników nauki w Katedrze Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej zmieniono ją w 2006 roku na Pracownię Folklorystyki przy Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej.

W 2007 roku w Zakładzie Edukacji Regionalnej i Dziedzictwa Kulturowego na podstawie umowy zlecenia jako asystentów zatrudniono absolwentów cieszyńskiej etnologii: mgr. Tomasza Osieckiego (antropologia wizualna) i mgr. Grzegorza Studnickiego (kultury alternatywne, subkultury młodzieżowe). W Katedrze

Etnologii i Antropologii Kulturowej rozpoczął pracę na pełnym etacie dr Maciej Kurcz – etnolog i archeolog (afrykanista, kultury Bliskiego Wschodu). W 2007 roku pracę w Instytucie podjął także historyk dr hab. Janusz Spyra (mediewistyka, historia i kultura Żydów polskich, szczególnie Śląsk Cieszyński). Zatrudniono również – najpierw na podstawie umowy zlecenia, a od roku akademickiego 2008/2009 na etacie asystenta – kolejnych dwóch absolwentów cieszyńskiej etnologii: mgr. Grzegorza Błahuta (antropologia miasta, semiotyka kultury), uczęszczającego na seminarium doktorskie prof. dr hab. I. Bukowskiej-Floreńskiej, oraz mgr. Jacka Szczyrbowskiego (etnologia Polski, problemy tożsamości społecznej), uczestniczącego w seminarium doktorskim prof. dr hab. Haliny Rusek. W 2008 roku na stanowisko adiunkta przyjęto dr. Mariana Grzegorza Gerlicha – etnologa (etnologia Polski ze szczególnym uwzględnieniem Śląska, antropologia miasta, etniczność, kultury postkomunistyczne).

W latach 2005–2007 prace doktorskie obroniło 8 asystentów, w tym 5 absolwentów cieszyńskiej etnologii. Doktorat uzyskali: z zakresu etnologii – Alicja Kujawska (po studiach na Uniwersytecie Łódzkim) i Kinga Czerwińska – w 2005 roku, a w 2006 roku – Agnieszka Pieńczak; z zakresu socjologii – Grzegorz Studnicki; z zakresu muzykologii – Magdalena Szyndler (po wychowaniu muzycznym na Uniwersytecie Śląskim). W 2007 roku doktorem etnologii zostały Magdalena Szalbot i Anna Drożdż, a folkorystyki – absolwentka filologii polskiej na Uniwersytecie Wrocławskim Katarzyna Marcol. W 2007 roku stopień doktora etnologii na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu otrzymał Lucjan Buchalik, zatrudniony w cieszyńskim ośrodku nadal na podstawie umowy zlecenia.

W 2006 roku tytuł profesora otrzymała prof. dr hab. Halina Rusek, w 2009 roku – prof. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska. W 2009 roku stanowisko profesora Uniwersytetu Śląskiego objął dr hab. Janusz Spyra.

W ramach kolejnych modyfikacji struktury podstawowych jednostek organizacyjnych prowadzących działalność naukowo-dydaktyczną na Uniwersytecie Śląskim na mocy uchwały Senatu z dnia 26 września 2007 roku wprowadzono także kolejne zmiany strukturalne w Instytucie kierującym studiami z zakresu etnologii. Zmieniono nazwę Instytutu Etnologii i Folklorystyki na Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej. Do końca roku akademickiego 2007/2008 jego dyrektorem była prof. dr hab. I. Bukowska-Floreńska. Mając na uwadze kierunek zainteresowań i problematykę badawczą, na której skupili się pracownicy Instytutu, zaproponowano utworzenie w jego ramach odpowiednich zakładów. Na mocy tej samej uchwały Senatu z 2007 roku powstał Zakład Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych, którego kierownictwo powierzono prof. dr hab. Halinie Rusek. Zespół badawczy tego Zakładu tworzy dziś grupa interdyscyplinarna: prof. UŚ dr hab. Janusz Spyra, dr Grzegorz Studnicki, dr hab. Jan Kajfosz, dr Katarzyna Marcol, mgr Grzegorz Błahut i mgr Jacek Szczyrbowski. Katedrę Etnologii i Antropologii Kulturowej przekształcono w Zakład Teorii

i Badań Kultury Współczesnej, kierowany przez prof. dr hab. I. Bukowską-Floreńską. Zakład ten tworzy zespół etnologów: dr Grzegorz Odoj, dr Stanisław Węglarz, dr Kinga Czerwińska, dr Maciej Kurcz, dr Magdalena Szalbot oraz dr Jacek Grzywa. Z Zakładem tym związany jest też etnolog (afrykanista i muzeolog) dr Lucjan Buchalik, zatrudniony nadal na podstawie umowy zlecenia do prowadzenia ćwiczeń z kultur społeczeństw pozaeuropejskich. Zmieniono także nazwę Zakładu Edukacji Regionalnej i Dziedzictwa Kulturowego na Zakład Etnologii i Geografii Kultury, którym kieruje prof. UŚ dr hab. Zygmunt Kłodnicki. Zakład ten tworzy zespół etnologów: prof. UŚ dr hab. Rastislava Stoličná, dr Agnieszka Pieńczak, dr Anna Drożdż, dr Marian Grzegorz Gerlich, mgr Bogdana Najder.

Po przejściu na emeryturę od roku akademickiego 2008/2009 profesor I. Bukowskiej-Floreńskiej (nadal zatrudniona jest w Instytucie na stanowisku profesora) dyrektorem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej mianowany został prof. UŚ dr hab. Zygmunt Kłodnicki, a kuratorem Zakładu Teorii i Badań Kultury Współczesnej prof. dr hab. Halina Rusek. Od 2010 Zakładem tym kieruje Ph. Dr Rastislava Stoličná.

Dziś zespół pracowników naukowo-dydaktycznych stanowiących oparcie dla etnologii na Uniwersytecie Śląskim liczy ogółem 19 pracowników, a mianowicie: 5 samodzielnych pracowników naukowych (w tym 2 profesorów; jeden emerytowany), 11 adiunktów, 2 asystentów, jednego wykładowcę. Są wśród nich: 13 etnologów i 2 folklorystów oraz 5 przedstawicieli wspomagających nauk humanistycznych (3 socjologów, jeden historyk i jeden filolog). Dorobek naukowy młodszej grupy tegoż zespołu oraz stopień zaawansowania prac habilitacyjnych kilku adiunktów etnologów pozwala zakładać szybkie zwiększenie liczby samodzielnych pracowników naukowych. Dorobek naukowy całego zespołu pracowników Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie Śląskim obejmuje wiedzę etnologiczno-antropologiczną zarówno o funkcjonowaniu kultury współczesnej, jak i o tradycji kulturowej społeczności szeroko rozumianych pograniczy kulturowych na obszarze Polski i Europy Środkowo-Wschodniej oraz wybranych obszarów współczesnej Afryki. Przygraniczne położenie Śląska Cieszyńskiego i Cieszyna, żywy nadal folklor pobliskich rejonów Beskidu Śląskiego i Żywieckiego są szczególnym atutem profilu prowadzonych tu badań naukowych i funkcjonowania studiów etnologicznych.

Obszar, kierunki i wyniki prac badawczych

Od początku powstania etnologicznego ośrodka naukowo-dydaktycznego na Uniwersytecie Śląskim tworzący go uczeni uważali się za spadkobierców za-

początkowanej na Śląsku już w XIX wieku myśli etnologicznej. Mieli też pełną świadomość tego, że Śląsk to region pogranicza kulturowego i etnicznego niezwykle interesujący badawczo¹². Współcześnie teren ten zamieszkały jest przez społeczności zmodernizowane, lecz mimo znacznego napływu ludności z innych regionów Polski zachowuje w znacznej części swego obszaru (z wyjątkiem Dolnego Śląska) odrębność rodzimej tradycji kulturowej, która:

- w obrębie Beskidu Śląskiego opiera się na dawnej kulturze pasterskiej; jej wartości funkcjonują do dziś, są ciągle społecznie doceniane, stanowią o nieślabnącym „kolorycie” kulturowym współczesnych wsi, zwłaszcza słynących z kultywowania folkloru muzycznego, z koronkarstwa i chętnie zakładanego na szczególne okazje świąteczne stroju na terenie górskich wsi takich, jak Istebna, Koniaków i Jaworzynka;
- w centralnych, przemysłowych rejonach Górnego Śląska (nazwanych w latach sześćdziesiątych XX wieku Górnośląskim Okręgiem Przemysłowym z aglomeracją katowicką i Rybnickim Okręgiem Węglowym) opiera się na tradycji społeczności industrialnych, których specyfika ma swe źródła w wieloletnim procesie przetwarzania, modyfikowania dawnej rolniczej, później rolniczo-przemysłowej i przemysłowo-rolniczej kultury w kulturę społeczeństwa nowoczesnego, które jednak ciągle przywiązane jest do tradycji przodków, co przejawia się w kulturze społecznej i duchowej;
- na pograniczu polsko-czeskim (Zaolzie), polsko-słowackim i polsko-niemieckim ma korzenie polskie, zachowuje regionalne tradycje śląskie i jednocześnie stanowi „laboratoryjny przykład” tradycji kulturowej społeczności granicznej, w której funkcjonują mniejszości narodowe, zróżnicowane religijnie, mające jednak wspólne tradycje;
- na terenie rolniczego Śląska Opolskiego wśród ludności rodzimej kultywuje tradycje religijne, obrzędowe i ludyczne, wprowadzając zarazem nowe elementy plastyki obrzędowej.

Można tu znaleźć, co prawda coraz mniej liczne, relikty dawnej tak zwanej tradycyjnej kultury, jednak przede wszystkim obszar ten jest miejscem procesów zmiany, innowacji, przenikania kultur oraz funkcjonowania obok „nowej” tradycji, tworzonej przez nowoczesne społeczeństwo, śladów dawnej i wpływów tradycyjnego systemu myślenia. Obserwuje się tu również zderzenia kultur i konflikty kulturowe, akulturację ludności napływowej i proces integracji, asymilacji, postawy zachowawcze i postawy twórcze. Bieżące życie tego regionu pogranicza decyduje o specyfice prowadzonych tu badań, nie tylko sprzyja gromadzeniu materiału opisowego, lecz stwarza także dogodne warunki do budowania nowych koncepcji badań i koncepcji teoretycznych, co powoduje konieczność ciągłego

¹² I. Bukowska-Floreńska: *Etnologia na Górnym Śląsku – twórcy i spadkobiercy. Cieszyński ośrodek etnologiczny*. W: *Przeszłość etnologii polskiej w jej teraźniejszości*. Red. Z. Jasiewicz, T. Karwicka. Poznań 2001 s. 47 i dalsze.

wzbogacania warsztatu metodycznego, zmuszając jednocześnie do uzyskiwania materiału przydatnego w praktyce społecznej.

W sytuacji zaniku tradycyjnej kultury ludowej, postępujących procesów modernizacji i przenikania kultur różnych środowisk i warstw społecznych, procesu integracji niektórych społeczności i globalizacji kultury, w tym także polskiej, większość etnologów cieszyńskich włączyła się w nurt badań o ogólniejszym, antropologicznym charakterze, próbując szukać odpowiedzi na pytania:

- W czym wyraża się świadomość tożsamości kulturowej, regionalnej i etnicznej, społeczności żyjących na pograniczach kulturowych i etnicznych, w tym społeczności lokalnych, miejskich i podmiejskich oraz społeczności w wielkich aglomeracjach?
- Jaka jest współczesna rola tradycji kulturowej (regionalnej, narodowej) w społeczeństwie nowoczesnym, zwłaszcza na owych pograniczach kulturowych i etnicznych?
- Jakie są mechanizmy funkcjonowania tradycji kulturowej, zmiany i drogi tworzenia „nowej” tradycji?
- Kto lub co jest dziś nośnikiem tradycji? Jakie czynniki mają znaczenie dla jej kontynuacji, tworzenia bądź regresu? Co w tradycji ma wartość symboliczną i w czym ona się wyraża?

Te i inne pytania nurtujące etnologów i antropologów cieszyńskich pozwoliły na wypracowanie kilku kierunków badawczych, wzajemnie się uzupełniających, które znalazły odbicie we wspólnym i indywidualnym dorobku naukowym pracowników Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej. Przedmiot i zakres dociekań zmusiły badaczy do poszukiwania innego – oprócz przyjętej dotąd w polskich badaniach etnologicznych metody monograficznej, integralnej czy stosowanej przez niektórych metody funkcjonalnej – podejścia metodologicznego. Wielu etnologów sięga do szerokiego wachlarza metod przyjętych w innych naukach humanistycznych, wykorzystując m.in. metody: diagnostyczną, biograficzną, strukturalno-semiotyczną¹³, samo zaś postępowanie badawcze, z uwagi na jakościowy charakter badań, skłania się wyraźnie ku metodologii teorii ugruntowanej, zwłaszcza w badaniach z zakresu antropologii miasta¹⁴.

Dorobek naukowy cieszyńskiego ośrodka etnologicznego w latach 1995–2008 obejmował *Studia nad tożsamością społeczno-kulturową – narodową, regionalną i lokalną oraz wzory życia na pograniczach kulturowych i etnicznych w Europie Środkowej*, nawiązujące do założeń wstępnych określających specyfikę śląskiego ośrodka uniwersyteckiego – „etnologii na granicy”. Przedmiotem badań, do dziś uważanych za niezwykle ważne dla kierunku naukowych dociekań cieszyńskiego

¹³ T a ż: *Przestrzeń kulturowa i społeczna miasta jako problem badawczy*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 10: *Problemy społeczne i kulturowe współczesnego miasta*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a. Katowice 2010, s. 19–38.

¹⁴ K. K o n e c k i: *Studia z metodologii badań jakościowych. Teoria ugruntowana*. Warszawa 2000, s. 26–30.

ośrodka etnologicznego, jest etnokultura pogranicza, w tym zwłaszcza polsko-czeskiego i polsko-słowackiego. Badania nad tożsamością kulturową mieszkańców tego pogranicza prowadziła w ramach swych dociekań antropologicznych Halina Rusek, natomiast w badaniach folklorystycznych – Karol Daniel Kadłubiec.

Szczegółowa problematyka badawcza Haliny Rusek i jej zespołu, także magistrantów i doktorantów, dotyczy: dwoistości życia polskiej społeczności na pograniczu polsko-czeskim (Zaolzie), w tym przede wszystkim wymiarów jej tożsamości regionalnej i wzorów życia wśród polskich rodzin przeciwstawiających się asymilacji przez działania zmierzające do utrzymania tradycji¹⁵, ponadto – stereotypu Czecha i Polaka w świadomości młodzieży, czynników wyznaczających odrębności Polaków na Zaolziu i procesu asymilacji. H. Rusek specjalizuje się w badaniach procesów społecznych i kulturowych mających znaczenie dla tworzenia specyfiki kulturowej pogranicza w obrębie Śląska Cieszyńskiego. Początkowo jej badania¹⁶ dotyczyły związków religii z tożsamością etniczno-kulturową pogranicza. Problematykę tę włączyła później w badanie dylematów tożsamości środkoeuropejskiej, jak pisze – „tożsamości niejednorodnej, złożonej, ukształtowanej przez dwie strony jakiejś granicy”¹⁷. Jej badania obejmują również lokalne wzory kultury politycznej oraz kształtowanie się społeczeństwa obywatelskiego na przykładzie pogranicza; ułatwia je obserwacja uczestnicząca, możliwa do prowadzenia z uwagi na miejsce zamieszkania badaczki w Czeskim Cieszyńsku. Wyniki tych badań zostały przez nią zamieszczone i zanalizowane w licznych artykułach i książkach¹⁸. Prof. dr hab. H. Rusek inicjuje transgraniczną współpracę z ośrodkami naukowymi w Ostrawie, Opawie i Pradze¹⁹. Należała do pomysłodawców zapoczątkowanej już w 1995 roku i kontynuowanej w kolejnych latach, międzynarodowej dyskusji nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną pogranicza oraz nad dziedzictwem kulturowym i obliczem kultury europejskiej, jej jednością w różnorodności²⁰. Wraz ze współpracownikami prowadzi obserwacje badawcze dotyczące procesu transformacji społeczno-kulturowych,

¹⁵ Przykładowo: H. R u s e k: *Dylemat dwoistości życia polskiej społeczności na Zaolziu*. W: *Tożsamość narodowa młodzieży na pograniczach*. Red. Z. J a s i ń s k i, A. K o z ł o w s k a. Opole 1991, s. 28–41.

¹⁶ Grant własny zakończony w 2000 roku na temat: *Wzory życia religijnego a tożsamość etniczno-kulturowa Polaków zaolziańskich*.

¹⁷ H. R u s e k: *Tożsamość pogranicza. Wprowadzenie*. W: „Archiwum Etnograficzne”. T. 41: *Pogranicze kulturowe i etniczne w Polsce*. Red. Z. K ł o d n i c k i, H. R u s e k. Wrocław 2003, s. 7–9.

¹⁸ T a ż: *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja*. Katowice 1997; T a ż: *Religia i polskość na Zaolziu*. Kraków 2002.

¹⁹ Zob. biogram.

²⁰ Niektóre wyniki tych inicjatyw w: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 1: *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e ń s k a, H. R u s e k. Katowice 1997; „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 6: *Dawne i współczesne oblicze kultury europejskiej – jedność w różnorodności*. Red. H. R u s e k. Katowice 2002; *Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce*. „Archiwum Etnograficzne”. T. 41. Red. Z. K ł o d n i c k i, H. R u s e k. Wrocław 2003.

dokonujących się współcześnie na polsko-czeskim pograniczu²¹. Specyfika kulturowa Śląska, zwłaszcza jego pogranicza polsko-czeskiego, skłoniła ją do zainicjowania badań dziedzictwa kulturowego jako klucza do tożsamości kulturowej tegoż pogranicza.

Rozwinięty przez H. Rusek, ważny dla ośrodka cieszyńskiego nurt badawczy znalazł wielu zwolenników w Instytucie – praktycznie wszyscy jego pracownicy w swych badaniach biorą pod uwagę problematykę pogranicza kulturowego i etnicznego. H. Rusek działa w Polsko-Czeskim Towarzystwie Naukowym, w Komisji ds. Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN oraz współdziała z Kongresem Polaków w Republice Czeskiej.

Kulturą ludową pogranicza polsko-czeskiego zajmował się także Karol Daniel Kadłubiec, sam zamieszkujący w strefie przygranicznej Czeskiej Republiki, w latach 1995–2005 związany z cieszyńskim ośrodkiem etnologicznym Uniwersytetu Śląskiego, jednocześnie od lat współpracujący z Uniwersytetami w Ostrawie, Pradze i w Nitrze na Słowacji. Inicjował transgraniczne kontakty Katedry Folklorystyki i sekcji folklorystycznej studenckiego Koła Naukowego Etnologów²². Zajmował się problemami metodologii badań kultury ludowej, cieszyńsko-zaolziańską polszczyzną, tradycyjną kulturą ludową Śląska Cieszyńskiego, kulturowymi aspektami zachowań ludycznych na polsko-czeskim pograniczu²³.

Dla tego obszaru dociekań wciąż ważne są studia nad współczesnym folklorem pogranicza, w tym analizy obrazu świata w folklorze narracyjnym, będącego przedmiotem dociekań fenomenologii i semiotyki, czy kognitywnego wymiaru tego zjawiska, czym zajmuje się Jan Kajfosz²⁴. Współczesny folklor dzieci i młodzieży na pograniczu polsko-czeskim oraz jego rolę w procesie asymilacji bada Katarzyna Marcol²⁵. Pojawiają się również nowe przestrzenie badań dotyczące tożsamości kulturowej, różnych wspólnot zbiorowych, w tym środowisk alterna-

²¹ H. Rusek: *The Polish-Czech Borderland In the Proces sof Transformation: a Research Report*. In: *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millenium*. Eds. L. Mróz, Z. Sokolewicz. Warszawa 2003, s. 243–249.

²² Zob. wykaz konferencji, zamieszczony w niniejszym tomie.

²³ K.D. Kadłubiec: *Z metodologii badań kultury ludowej pogranicza*. „Lud”, T. 78: 1995; Tenże: *Cieszyńsko-zaolziańska polszczyzna*. Katowice 1997; Tenże: *Oblicze śląskiego komizmu ludowego*. W: *Tropiciele słów*. Red. K.D. Kadłubiec. Katowice 1998, s. 133–136.

²⁴ Wyniki badań w licznych artykułach, np.: J. Kajfosz: *O relacyjnym i wielopłaszczyznowym charakterze obrazu świata*. „Literatura Ludowa” 2003, nr 4–5, s. 65–78; Tenże: *Relativita žité světa jako průnik zámjñ fenomenologie a semiotyku*. V: *Schizma filozofie 20. století*. Red. P. Sousedík, M. Šimsa, M. Nietzsche. Praha 2005, s. 271–285; Tenże: *Porządek świata i przysłowie, czyli o kognitywnym wymiarze uogólniającego sądu*. „Literatura Ludowa” 2006, nr 6, s. 237–246; Tenże: *Granica państwa na Śląsku Cieszyńskim jako kategoria kognitywna*. W: *Uczeń na pograniczu językowym polsko-słowackim*. Red. I. Nowakowska-Kempna. Białsko-Biała 2007, s. 207–218; Tenże: *Magia w potocznej narracji*. Katowice 2009.

²⁵ Zob. przykładowo: K. Marcol: *Kategoria „swój” – „obcy” w folklorze dzieci pogranicza*. „Studia Slavica – Slovanské Studie”. T. 8. Opole 2004, s. 293–298; Taż: *Słowo i zabawa. Ustna twórczość dzieci na pograniczu polsko-czeskim*. Red. T. Smolińska. Wrocław 2008.

tywnych na styku kultur, grup marginalnych, w tym subkultur młodzieżowych. Zagadnieniami tymi zajmuje się Grzegorz Studnicki, który swoje dociekania badawcze prowadzi nie tylko na pograniczu polsko-czeskim, ale także – porównawczo – na terenie całej Polski²⁶.

Problemy kultury współczesnej z perspektywy antropologicznej związane są przede wszystkim z wieloletnimi badaniami: *Funkcje tradycji w społecznościach nowoczesnych na pograniczach kulturowych i etnicznych* (badania statutowe), prowadzonymi pod kierunkiem Ireny Bukowskiej-Floreńskiej²⁷. Ten kierunek badawczy łączył dociekania indywidualne i zespołowe, zwieńczone powstaniem kilku prac doktorskich²⁸, wielu publikacji i prac zbiorowych, w tym serii wydawniczej „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, oraz zorganizowaniem kilkunastu konferencji naukowych, dotyczących m.in. roli etnologii w badaniu kultur regionalnych, miasta jako przestrzeni kontaktu kulturowego i etnicznego, aktywności twórczej itp. Początkowo zajmowano się równoległe przemianami w kulturze wsi polskiej, kulturach regionalnych oraz społecznościach miejskich, ze szczególnym uwzględnieniem regionu Śląska. Na terenie Śląska Cieszyńskiego i jego pogranicza w ramach tegoż zespołu badawczego dociekania prowadzą: Kinga Czerwińska – z zakresu estetyki, sztuki ludowej i niezawodowej, przemian kulturowych, oraz Magdalena Szalbot – specjalizująca się w badaniach zagadnień społecznych, szczególnie zaś zachowań ludycznych.

Funkcjonowanie tradycji decydującej o świadomości tożsamości kulturowej ludności rodzimej Górnego Śląska (ciągle tu dominującej, mimo znacznego osadnictwa ludności napływowej z różnych regionów Polski, szczególnie w drugiej połowie XX wieku) ma tu nieco inny wymiar niż na Śląsku Cieszyńskim, dotyczy to zwłaszcza części środkowo-zachodniej Górnego Śląska jako obszaru pogranicza polsko-niemieckiego²⁹. Szczególnie interesujące pod tym względem są obszary przemysłowo-rolnicze i przemysłowe, zwłaszcza zaś aglomeracja górnośląska, miasta i wiejskie tereny podmiejskie (włączone w obręb miast jako ich dzielnice), w których mimo regresu tradycyjnej kultury, mimo procesu urbanizacji i „kultu” cywilizacji technicznej w wyniku pogłębionego, wieloletniego proce-

²⁶ G. Studnicki: *Stowarzyszenie OS LIBERTE jako przestrzeń aktywności środowisk alternatywnych – specyfika miejsca a przestrzeń miejska na styku kultur w Czeskim Cieszyńsku*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 9: *Problemy ekologii kulturowej i społecznej w przestrzeni miejskiej i podmiejskiej*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2006, s. 143–157; Tenże: *Squatting jako przykład przestrzeni alternatywnej*. W: *Kultura w przestrzeni*. Red. A. Drodź. Katowice 2007, s. 123–140.

²⁷ I. Bukowska-Floreńska: *Kultury regionalne w społeczeństwach nowoczesnych. Problemy i propozycje badawcze*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 2: *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe a świadomość etniczna*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 1999, s. 15–20.

²⁸ Zob. wykaz prac doktorskich i konferencji zamieszczony w niniejszym tomie.

²⁹ T a ż: *The Socio-Cultural Borderland and the Problem of Integration in Upper Silesia*. In: *Borderlands, Culture, Identity*. Ed. R. Kantor. Kraków 1996, s. 95–106.

su industrializacji oraz pogranicznego wpływu kultury niemieckiej obserwuje się nadal silne przywiązanie ludności rodzimej do tradycji, stanowiącej ważną wartość dla świadomości tożsamości regionalnej i narodowej. Problematyka ta jest przedmiotem badań śląskoznawczych Ireny Bukowskiej-Floreńskiej, Grzegorza Odoja, Alicji Kujawskiej oraz Mariana Grzegorza Gerlicha³⁰.

Z problematyką tą łączą się zagadnienia międzypokoleniowego przekazu systemu wartości i wzorów kulturowych, przyczyniającego się do kontynuowania tradycji. Proces ten dokonuje się przede wszystkim w rodzinie, która ma bezpośredni udział w transmisji tradycji i w procesie enkulturacji, co dokumentują wieloletnie badania Ireny Bukowskiej-Floreńskiej nad rodziną śląską³¹. Problemy zderzenia się kultur i konfliktów społecznych, jednocześnie roli tradycji lokalnej, regionalnej jako czynnika integracji przewijają się także w dociekaniach badawczych etnologów cieszyńskich, a zjawiska te widoczne są wyraziście na pograniczach. Ujawnia się to przede wszystkim w relacjach „swój” – „obcy” zarówno na pograniczu polsko-czeskim (H. Rusek)³², jak i między ludnością miejscową i napływową na Górnym Śląsku³³. Wiąże się z tym świadomość własnej wartości i systemu wartości decydujących o wewnętrznej spójności lokalnej i regionalnej tutejszych społeczności. Problematyka z tego zakresu także mieści się w opisywanym nurcie badawczym (I. Bukowska-Floreńska, M.G. Gerlich)³⁴.

Etnolodzy reprezentujący w ośrodku cieszyńskim ten kierunek badawczy starali się zainteresować problematyką dotyczącą roli tradycji w nowoczesnym społeczeństwie samorządy miast i gmin. Dla idei takich badań udało się pozyskać: Żory (w Rybnickim Okręgu Węglowym), Sławków (na pograniczu Śląska i Małopolski), Dzierżoniów i Bielawę (województwo dolnośląskie) gminę Podegrodzie (Małopolska), gminę Brenna (Śląsk Cieszyński), uzyskując częściowe

³⁰ Zob. szczegółowe dane: T a ż: *Etnologia na Górnym Śląsku – twórcy i spadkobiercy...*, s. 42–43 i 52, także materiał w dalszej części tekstu.

³¹ T a ż: *Rodzina na Górnym Śląsku*. Katowice 2007, s. 253–284.

³² H. R u s e k: *Společno-kulturowe uwarunkowania konfliktów na pograniczu polsko-czeskim*. W: *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*. Red. I. K a b z i ŋ s k a - S t a w a r z, S. S z y n k i e w i c z. Warszawa 1996, s. 237–244; M.G. G e r l i c h: „Swoji” a „cudzi” w *powodomi obywatel’ov Tešinskeho Silezska*. W: *Świadomość narodowa w Polsce i na Słowacji w XIX i XX wieku. Národné vedomie v Poľsku a na Slovensku v XIX a XX storočí*. Red. S. B e d n a r e k. Wrocław 2004, s. 167–179.

³³ I. B u k o w s k a - F l o r e ŋ s k a: „Swoi i obcy” na Śląsku. W: *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania...*, s. 183–190; M.G. G e r l i c h: „Jestem Górnoszlązakiem”. *Co to znaczy?* W: *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania...*, s. 191–198.

³⁴ A. K u j a w s k a: *O gwarze jako wyznaczniku śląskiej tożsamości – przykład tyski*. W: *Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce*. Red. Z. K ł o d n i c k i, H. R u s e k. Wrocław 2003, s. 113–121; I. B u k o w s k a - F l o r e ŋ s k a: *Człowiek i rodzina jako wartość w tradycji społeczno-kulturowej Górnego Śląska*. W: *Rodzina. Społeczeństwo. Gospodarka rynkowa*. Red. J. K r o s z e l. Opole 1995, s. 303–311; T a ż: *Praca jako wartość. Z badań etnologicznych nad tradycją kulturową życia rodzinnego na Górnym Śląsku*. W: *Człowiek w świecie języka, edukacji i kultury*. Red. D. P l u t a - W o j c i e c h o w s k a. Bielsko-Biała 2006, s. 295–302.

subwencionowanie badań, w których brali udział studenci oraz pracownicy Instytutu Etnologii i Folklorystyki. Uzyskano też pomoc finansową przy organizowaniu konferencji naukowych od władz miast: Cieszyn, Rybnik, Knurów, Zabrze i Jastrzębie³⁵. Dzięki pomocy finansowej i organizacyjnej miast prowadzono terenowe prace badawcze.

W Żorach i wiejskich dzielnicach tego miasta prowadzono zespołowe badania stacjonarne w latach 1996–1999, pogłębiane później indywidualnie w latach 2000–2005. Dotyczyły one roli tradycji dla świadomości tożsamości społecznej i kulturowej mieszkańców oraz dla procesu integracji z ludnością napływową. W badaniach, prowadzonych pod kierunkiem I. Bukowskiej-Floreńskiej, brali udział asystenci: Grzegorz Odoj, Andrzej Peć, Alicja Kujawska i Jacek Grzywa oraz doktorantka Uniwersytetu Wrocławskiego Małgorzata Tarnawa, a także studenci (każdorazowo grupa 15–20-osobowa), zaliczający obowiązkową praktykę terenową oraz członkowie studenckiego Koła Naukowego Etnologów (sekcja etnologiczno-antropologiczna). Wyniki tych badań wykorzystano w pracach magisterskich, dotyczących m.in.: współczesnych norm społeczno-obyczajowych, obrzędowości, tradycyjnej architektury murowanej i małej architektury, wierzeń i współczesnych zachowań magicznych, sztuki ogrodowej³⁶; część materiałów z zakresu kultu świętych i religijności ludowej wykorzystana została w pracy doktorskiej Alicji Kujawskiej. Uzyskane wyniki zamieszczono i zanalizowano w wielu publikacjach³⁷; w przygotowaniu znajduje się monografia etnograficzna³⁸ na zamówienie miejscowego muzeum. Całość materiałów opisowych, fotograficznych i nagrań wywiadów zasilila archiwum etnograficzne Instytutu (kopia w Muzeum Miejskim w Żorach).

W latach 1997–2001 prowadzono – w formie obozów naukowych dla studentów, organizowanych pod kierunkiem Grzegorza Odoja – badania terenowe i archiwalne w Sławkowie, uzupełnione następnie badaniami indywidualnymi w latach 2002–2004. Podobne badania – także w ramach studenckich obozów naukowych pod kierunkiem G. Odoja i A. Pecia – prowadzono, porównawczo, w miastach dolnośląskich: Dzierżonowie i Bielawie. Dotyczyły one tożsamości społecznej i kulturowej społeczności miejskiej, a ich rezultatem były, oprócz materiałów opisowych i audiowizualnych zasilających archiwum etnologiczne, prace

³⁵ Zob. wykaz konferencji zamieszczony w niniejszym tomie – poz. 1., 2. i 3.

³⁶ Zob. wykaz prac magisterskich obronionych w okresie od 2000 do 2004 roku.

³⁷ Np.: G. O d o j, A. P e ć: *Kapliczka i krzyż przydrożny jako miejsca znaczące*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 5: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a. Katowice 2001, s. 107–115. Podsumowanie wyników badań w: I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a: *Wzory życia w tradycji kulturowej Żor i okolicy*. W: „Ludzie i Kultury”. T. 1. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a. Żory 2003, s. 712.

³⁸ I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a, G. O d o j: *Na swoim*. W: „Ludzie i Kultury”. T. 2. Żory [w druku].

magisterskie, praca doktorska kierownika badań oraz liczne publikacje, w tym monografia autorska³⁹.

Badania subwencionowane przez gminę Brenna prowadzono – z udziałem studentów, pod kierunkiem Kingi Czerwińskiej i z uczestnictwem Alicji Kujawskiej (badania nad religijnością ludową) – w 2001 roku nad przemianami kulturowymi, sztuką ludową i zdobnictwem o cechach regionalnych, Powtórzono je później porównawczo w beskidzkiej Trójwi (w roku 2002) i Dolnej Łomnej (Republika Czeska, w 2003 roku)⁴⁰.

Z czasem zainteresowania problematyką z zakresu antropologii miasta i antropologii ekologicznej stały się – obok badań nad tożsamością i wzorami życia społeczności pogranicza etnicznego i kulturowego – drugim wiodącym nurtem dociekań ośrodka cieszyńskiego, reprezentowanego przez pracowników Instytutu w Komisji Antropologii Miasta przy Komitecie Nauk Etnologicznych PAN oraz w Towarzystwie Etnologii Miasta⁴¹. Dociekania dotyczące przestrzeni społecznej i kulturowej różnej kategorii miast i obszarów podmiejskich zaczęły się odąd skupiać na wielokulturowości i problemach współczesnego miasta, w tym przede wszystkim na studiach transformacji przestrzeni publicznej, problemach miejskiego centrum, przestrzeniach ludycznych w mieście, roli miasta w kształtowaniu gustów estetycznych. Z problematyką tą wiążą się też studia nad przestrzenią kulturową jako przestrzenią ekologiczną. Etnolog prowadzący badania wśród społeczności industrialnych nie może nie dostrzegać ekologicznego aspektu zaistniałych faktów kulturowych i zjawisk z nimi związanych. Penetracje terenowe i analizy antropologiczne dotyczące ekologii kulturowej i społecznej zarówno na obszarach przemysłowych Śląska, jak i w przestrzeni różnych miast dotyczą także zagrożeń w mieście, społecznych postaw adaptacji do trudnych warunków czy niedostosowania i zjawisk patologii. Badania z zakresu antropologii miasta i ekologii kulturowej zdominowały zainteresowania badawcze w latach 2003–2008 zespołu badaczy: Ryszarda Kantora, Magdaleny Szalbot, Grzegorza Odoja, Ireny Bukowskiej-Floreńskiej, Grzegorza Błahuta, Renaty Hołdy, Grzegorza Studnickiego, Sylwii Żwak. Problematyka ta zainteresowała też Jacka Grzywę i Macieja Kurcza. Znalazła odbicie w wielu publikacjach, w tym w trzech kolejnych tomach „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”⁴². Zorganizowano kilka

³⁹ G. O d o j: *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*. Katowice 2007; A. P e ć: „Świat który odchodzi” – „świat który powstaje”, czyli o tożsamości kulturowej mieszkańców Ziemi Dzierżoniowskiej. „Rocznik Dzierżoniowski” 1998, s. 25–38.

⁴⁰ Zob. wykaz prac doktorskich, zamieszczony w niniejszym tomie; ponadto: K. C z e r w i e Ń s k a: *Sztuka ludowa Śląska Cieszyńskiego na przykładzie Brennej – raport z badań etnologicznych*. „Zaranie Śląskie” 2002, R. LIX, nr 5–6, s. 121–134.

⁴¹ W jej skład wchodził: R. Kantor, I. Bukowska-Floreńska, G. Odoj.

⁴² „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 8: *Miasto – przestrzeń kontaktu kulturowego i społecznego*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a. Katowice 2004 – w tomie tym znalazły się artykuły: R. K a n t o r: *Wielokulturowość miasta. Prolegomena do badań nad zróżnicowaniem kulturowym społeczności miejskiej Krakowa* (s. 37–46); G. O d o j: *Lokalna tradycja historyczna w swia-*

konferencji obejmujących tę tematykę bądź uczestniczono w podobnych odbywających się w innych ośrodkach w Polsce.

Z omawianym tu kierunkiem dociekań badawczych łączy się także antropologia ludzizmu i ludyczności. Inicjatorem badań na szerszą skalę z tego zakresu w etnologii polskiej stał się Ryszard Kantor. Na temat zachowań ludycznych ujawniających się w różnych sytuacjach życia ludzi, obserwowanych i notowanych przez współpracujących z R. Kantorem badaczy (zob. praca doktorska Magdaleny Szalbot), zostało opublikowanych wiele opracowań⁴³; poświęcony jest

domości mieszkańców małego miasta. Przykład Sławkowa (s. 200–215); K. Czerwińska: *Rola miasta w kształtowaniu mody i gustów estetycznych wsi. Przykład Śląska Cieszyńskiego* (s. 216–225); M. Szalbot: *Przestrzenie ludyczne miast pogranicza jako przykład miejsc kontaktów kulturowych* (s. 226–238); J. Grzywa: *Zjawiska współczesnej patologii i zagrożeń społecznych w mieście* (s. 306–322); S. Żwak: *Współczesne miasto a uchwały rad europejskich* (s. 20–34); „*Studia Etnologiczne i Antropologiczne*”. T. 9: *Problemy ekologii kulturowej i społecznej w przestrzeni miejskiej i podmiejskiej*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2006 – w tomie tym znalazły się artykuły: I. Bukowska-Floreńska: *Adaptacja czy tworzenie ekosystemu kulturowego?* (s. 15–31); G. Błahut: *Akty symboliczne w przestrzeni zdewaluowanej. Przykład Urban exploration i graffiti* (s. 63–75); G. Odoj: *„Swoj” i „obcy” w przestrzeni małomiasteczkowej Sławkowa* (s. 96–111); G. Studnicki: *Stowarzyszenie OS LIBERTE jako przestrzeń aktywności środowisk alternatywnych – specyfika miejsca a przestrzeń miejska na styku kultur w Czeskim Cieszynie* (s. 143–157); R. Hołda: *„Szkłane domy” – o pewnym koncepcie literackim i jego realizacji* (s. 161–177); K. Czerwińska: *Ekologia kultury w kontekście sztuki samorodnej* (s. 189–197); R. Kantor: *„Złota klatka”. Współczesna przestrzeń konsumpcji zabawy* (s. 213–222); J. Grzywa: *Funkcjonowanie świadków Jehowy w środowisku miejskim w Polsce – analiza socjokulturowa* (s. 223–236); „*Studia Etnologiczne i Antropologiczne*”. T. 10: *Problemy społeczne i kulturowe współczesnego miasta*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2010 – w tomie tym znalazły się artykuły: I. Bukowska-Floreńska: *Przestrzeń kulturowa i społeczna miasta jako problem badawczy* (s. 19–38); R. Stoličná: *Metodologiczne problemy výskumu mesta* (s. 46–52); G. Odoj: *Transformacja przestrzeni publicznej współczesnego miasta na przykładzie myślowickiego centrum* (s. 87–99); M. Kurcz: *Między wojną a pokojem. Procesy urbanizacyjne i ich skutki w południowosudańskim mieście* (s. 111–122); R. Kantor: *Nauka i wiedza w ludycznym spektaklu w przestrzeniach współczesnego miasta* (s. 191–206); M. Szalbot: *Homo ludens w przestrzeni współczesnego miasta* (s. 222–236); R. Hołda: *Miasto starych ludzi. Nowa Huta i jej mieszkańcy* (s. 326–337); K. Czerwińska: *„Ładne to miasto jest!” Prolegomena do badań nad estetyką miasta* (s. 363–373); J. Grzywa: *Zapomniane sacrum – cmentarze ludności niemieckiej i żydowskiej jako problem społeczno-kulturowy współczesnego miasta* (s. 386–404).

⁴³ R. Kantor: *Poważnie i na niby. Szkice o zabawach i zabawkach*. Kielce 2003; Tenże: *Zabawka militarna. Refleksje etnologa*. W: *Stymulująca terapeutyczna funkcja zabawy*. Red. M. Kiełar-Turska, B. Muchacka. Kraków 1999, s. 249–257; Tenże: *Socjalizacyjna i integracyjna funkcja zabawy w społeczeństwach wielokulturowych i wieloetnicznych*. W: *Spoleczność lokalna – kultura – edukacja*. Red. J. Kosakowska-Rataj. Opole 2005, s. 145–154; M. Szalbot: *Na pograniczu sacrum i profanum. Przestrzenie ludyczne współczesnego miasta*. W: *Sfera sacrum i profanum w kulturze współczesnych miast Europy Środkowej*. Red. A. Koseski, A. Stawarz. Warszawa–Pułtusk 2004, s. 153–165; Taż: *Przestrzenie ludyczne miasta – próba typologizacji*. „Zabawy i Zabawki” 2007, nr 1–4, s. 103–112; H. Rusek: *Etniczne wzory ludzizmu w polskim środowisku zaolziańskim*. W: *Pogranicze. Studia społeczne*. T. 8. Red. A. Sadowski. Białystok 1999, s. 285–297; I. Bukowska-Floreńska: *Regionalny i pozaregionalny charakter gier i zabaw*.

im redagowany przez R. Kantora, ukazujący się od 1997 roku periodyk „Zabawy i Zabawki”. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludyzmu i ludyczności, wydawany przez Muzeum Zabawkarstwa w Kielcach. Dzięki R. Kantorowi rozwinęła się bliska współpraca ośrodka cieszyńskiego z tym Muzeum, które organizowało obozy naukowe dla studentów (w latach 1998–2002), było także współorganizatorem konferencji (w 1999 i 2004 roku).

Z problematyką współczesnych funkcji tradycji wiążą się również dociekania dotyczące różnych aspektów kultury współczesnej wsi polskiej. Prowadzone są m.in. badania – pod kierunkiem Stanisława Węglarza, mającego doświadczenie w zakresie analizy zróżnicowania ludowej kultury regionalnej w Polsce⁴⁴ – nad tradycją kulturową górali karpaccich i Lachów, zwłaszcza zaś mieszkańców wsi nowosądeckich, w tym mieszkańców Podegrodzia. W latach 2000–2008 odbywały się coroczne wakacyjne badania zespołowe, w których brali udział przebywający na praktykach terenowych studenci studiów stacjonarnych i niestacjonarnych.

Interdyscyplinarne dyskusje badaczy nad kulturą współczesnej wsi inicjował w cieszyńskim ośrodku etnologicznym Ryszard Kantor. Próbował udowodnić, że współczesne przemiany kulturowe, choć znaczące, nie tylko odsuwają w cień tradycyjną przeszłość, ale dostosowują ją do współczesnych potrzeb człowieka. Przeszłość wywiera wpływ na mentalność człowieka, ciągle ma znaczenie dla jego świadomości tożsamości kulturowej i społecznej. Proces zmian dotyczy bardziej formy niż treści. Wyniki badań wskazują, co prawda, na negatywne skutki instytucjonalnego sterowania wsią i jej kulturą przez wiele lat powojennych, na kryzys roli dawnych wiejskich autorytetów, na potrzebę aktywizacji zbiorowości wiejskiej. Społeczność lokalna nadal jednak jest ważnym ogniwem trwałości dziedzictwa kulturowego. Wyniki tych badań i dyskusji opublikowano w czterech tomach pod redakcją Ryszarda Kantora, wydanych w latach 1995–1998, opatrzonych wspólnym podtytułem *Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej*. Do autorów prezentujących swe przyczynki do tego nurtu badawczego należą: Ryszard Kantor, Wiesława Korzeniowska, Halina Rusek, Małgorzata Kiereś, Alojzy Kopoczek, Janusz Kamocki i Irena Bukowska-Floreńska.

Kolejnym nurtem badań z zakresu roli tradycji w społeczeństwie nowoczesnym – istotnym dla ośrodka cieszyńskiego – jest religijność ludowa oraz wzory

W: *Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*. Red. L. D y c z e w s k i OFMConv. Lublin 1996, s. 79–90; G. O d o j: *Zachowania ludyczne mieszkańców Jaworzynki. Tradycja i współczesność*. „Zabawy i Zabawki” 1997, nr 1–2, s. 107–119.

⁴⁴ S. W ę g l a r z: *Tutejsi i inni. Cz. 1: O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej*. W: „Łódzkie Studia Etnograficzne”. T. 36. Łódź 1997; T e n ż e: *Bliższe ojczyzny. Małopolska*. Nowy Sącz 1999; T e n ż e: *Górale i Lachy. Substancjalne a relacyjne ujęcie grupowej tożsamości*. W: *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pienniny). Kultura i przyroda*. Red. M. G o t k i e w i c z. Nowy Targ 2005, s. 92–102; T e n ż e: *Identyfikacja lokalna w konstrukcji tożsamości kulturowej*. W: *Ich „małe ojczyzny”. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*. Red. M. T r o j a n. Wrocław 2003, s. 11–22.

życia religijnego na pograniczach kulturowych i wyznaniowych. Nie tylko kontynuowano opis współczesnego obrazu obrzędowości oraz dorocznych i rodzinnych świąt, także form spędzania czasu wolnego (G. Odoj, A. Peć, K. Czerwińska, I. Bukowska-Floreńska⁴⁵), ale podjęto także analizę współczesnego stanu polskiej religijności ludowej, w aspekcie zarówno praktyk obrzędowych, jak i zachowań religijnych oraz ich znaczenia dla kształtowania norm obyczajowych⁴⁶. W ramach badań pogranicza kulturowego prowadzono badania nad znaczeniem religii w świadomości tożsamości kulturowej i narodowej na pograniczu polsko-czeskim (badania H. Rusek na Zaolziu). Podobną problematykę badawczą podjął Jacek Grzywa – jego badania, rozpoczęte w 1999 roku, dotyczyły roli religijności dla zachowania polskiego dziedzictwa kulturowego wśród polskiej ludności na Ukrainie. Badaniami na temat tożsamości narodowej i religijnej mieszkańców pogranicza polsko-ukraińskiego objęto miejscowości w obwodzie lwowskim: Lwów, Czerwonograd, Sokal, Rawa Ruska, Gródek, Steniatyn. Do współpracy J. Grzywa pozyskał miejscowych księży greckokatolickich i prawosławnych, nauczycieli i pracowników Muzeum we Lwowie⁴⁷. Równolegle J. Grzywa prowadził badania nad wzorami życia wyznaniowego Łemków i sekt wyznaniowych w Polsce⁴⁸. W tym samym okresie Alicja Kujawska badała zależność nadawania imion od kultu świętych na Górnym Śląsku⁴⁹.

Badania nad religijnością rozszerzono też o zagadnienie postaw ekumenicznych ludności śląskiej, zwłaszcza na styku katolik – ewangelik. Sprzyja temu przestrzeń kulturowego współlistnienia, szczególnie na obszarze Śląska Cieszyńskiego, który „od zawsze” był szlakiem z północy na południe Europy, czego

⁴⁵ G. Odoj: *Zwyczaj i obrzędy doroczne w Sławkowie. Tradycje i współczesność*. W: *Sławków. Monografia miasta*. Red. F. Kiryk. Kraków 2001, s. 605–636; A. Peć: *Zachowania religijne i magiczne w obrzędowości wiosennej Stryszawy w Beskidzie Żywieckim*. W: „*Studia Etnologiczne i Antropologiczne*”. T. 3: *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 1999, s. 51–58; K. Czerwińska: *Plastyka obrzędowa na Śląsku Cieszyńskim*. W: „*Ludzie i Kultury*”. T. 1..., s. 229–243; I. Bukowska-Floreńska: *Die kultur des religiosen Feierns In schlesischen Familien*. In: *Festkultur im Wandel. Ein interkultureller zwischen Polen und Österreich*. Hrsg. A. Grausgruber, K. Zapotoczky, L. Dyczewski. Linz 1998, s. 93–108.

⁴⁶ I. Bukowska-Floreńska: *Normy zachowań, wartości etyczne i estetyczne w tradycji śląskiej religijności ludowej*. W: „*Rocznik Muzeum w Gliwicach*”. T. 15. Gliwice 2000, s. 651–686.

⁴⁷ J. Grzywa: *Religijność mieszkańców pogranicza polsko-ukraińskiego, na przykładzie rejonu sokalskiego*. W: *Pogranicze etniczne w Europie*. Red. K. Krzysztofek, A. Sadowski. Białystok 2001, s. 191–202; Tenże: *Postawa mieszkańców pogranicza ukraińsko-polskiego wobec niektórych zagrożeń związanych z ich tożsamością*. W: *Obywatelstwo i tożsamość w społeczeństwach różnicowanych kulturowo i na pograniczach*. T. 2. Red. M. Bieńkowska-Ptasznik, K. Krzysztofek, A. Sadowski. Białystok 2006, s. 95–106.

⁴⁸ Tenże: *Religijność Łemków w Polsce. Raport z badań*. W: „*Rocznik Nowosądecki*”. Nowy Sącz 1999; Tenże: *Religijność świadków Jehowy w Polsce*. „*Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*” [Uniwersytet Jagielloński] 1998, nr 22/23, s. 117–133.

⁴⁹ A. Kujawska: *Imię jako nazwa i znak*. „*Zaranie Śląskie*” 2003, R. LX, nr 7–8, s. 235–244; zob. wykaz prac doktorskich, zamieszczony w niniejszym tomie.

miejscowa ludność jest świadoma. Dla tutejszych antropologów kultury oczywiście stały się zatem badania dotyczące poszukiwania źródeł wspólnego, europejskiego dziedzictwa kulturowego, tkwiących właśnie w zjawisku ekumenizmu. Badaniami tymi kierowali ks. Józef Budniak i Halina Rusek. W 1999 roku zorganizowali zespołowe badania z udziałem studentów, które pogłębiano w kolejnych latach, publikując zebrane materiały⁵⁰.

Kulminacją zainteresowania problematyką religioznawczą stały się dyskusje prowadzone – zgodnie z utrzymaną później tradycją – w szerszym gronie badaczy z innych ośrodków naukowych, na konferencji na temat *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych* (1997)⁵¹.

Badaniami nad tradycyjną polską kulturą ludową na tle środkowoeuropejskim zajmuje się zespół skupiony wokół Zygmunta Kłodnickiego, który jest kontynuatorem dociekań związanych z rejestrowaniem relikwów tejże kultury⁵² i mapowaniem zasięgów wybranych jej elementów. Badania te zmierzają do wyjaśnienia genezy tradycyjnej kultury ludowej. Z. Kłodnicki jako kontynuator szkoły kulturowo-historycznej w swych dociekaniach nadal chętnie stosuje – obok metody monograficznej – rzadko już dziś wykorzystywaną metodę etnogeograficzną oraz metodę historyczną z postępowaniem retrogresywnym, zwaną też metodą retrogresywną, które starał się wyjaśniać i propagować w swoich publikacjach⁵³. „Polski Atlas Etnograficzny” redagowany najpierw (lata pięćdziesiąte XX wieku) przez profesora Józefa Gajka, później Janusza Bogdanowicza we Wrocławiu,

⁵⁰ Ks. J. B u d n i a k: *Jedność Europy – wspólne dziedzictwo kulturowe i religijne*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 3..., s. 317–324; T e n ż e: *Ekumenizm na Śląsku Cieszyńskim na przełomie wieków*. W: *Pojednajcie się... Materiały z sesji naukowej: „Pastoralny i społeczno-kulturowy wymiar ekumenizmu na Śląsku Cieszyńskim”*. Red. ks. J. B u d n i a k, H. R u s e k. Cieszyn 2000, s. 69–79; T e n ż e: *Rola Kościołów w kształtowaniu tożsamości Śląska Cieszyńskiego*. W: *Chrystus i jego Kościół*. Red. M.J. U g l o r z. Bielsko-Biała 2000, s. 185–195; H. R u s e k: *Ekumenizm w społecznościach lokalnych na przykładzie pogranicza polsko-czeskiego*. W: *Pojednajcie się...*, s. 149–157; T a ż: *Wzory religijności w polskich rodzinach na Zaozniu*. W: *Die Konfessionellen Verhältnisse im Teschener Schlesien vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Stosunki wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim od średniowiecza do współczesności*. Red. P. C h m i e l, J. D r a b i n a. Rattigen 2000, s. 309–321.

⁵¹ Odnotowana m.in. w roczniku „Anthropos”; zob. J.J. P a w l i k: *Religiosité populaire sur les territoires frontaliers, culturels et ethnique*. „Anthropos” 1998, nr 1/3, s. 224.

⁵² Z. K ł o d n i c k i: *Zróźnicowanie tradycyjnej kultury w Polsce a zachodnie wpływy cywilizacyjnej*. W: *Regiony rubieże granice. Tom w darze dla Profesora Mariana Pokropka*. Warszawa 2005, s. 31–70; T e n ż e: *Dolny Śląsk na tle ziem Polski w świetle tradycyjnej kultury materialnej*. W: *Śląsk, Schlesien, Slezsko. Przenikanie kultur*. Red. Z. K ł o d n i c k i. Wrocław 2000, s. 93–111.

⁵³ T e n ż e: *Zastosowanie metody etnogeograficznej do badań nad przysłowiami*. W: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana profesor Dorocie Simonides*. Red. T. S m o l i Ń s k a. Opole 1999, s. 71–81; T e n ż e: *Etnologiczne aspekty metody retrogresywnej*. „Lud”, T. 83: 1999, s. 47–57; T e n ż e: *Metoda retrogresywna jako metoda interdyscyplinarna. Przyczynek metodologiczny*. W: *Etnos a materialna kultura*. Red. E. K r e k o v i ć. Bratislava 2000, s. 84–92; T e n ż e: *Metoda geograficzna i retrogresywna w badaniach nad genezą tradycyjnej kultury*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 5..., s. 153–166.

z kwestionariuszami badawczymi opracowanymi w tym okresie, służy studentom do zapoznania się z tego rodzaju formą badań, sposobem ich opracowania i interpretacji. Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego, staraniem Z. Kłodnickiego, po podpisaniu umowy między Instytutem Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie a ówczesną Filią Uniwersytetu Śląskiego od 1998 roku stało się depozytem Zakładu Etnologii, dziś – Zakładu Etnologii i Geografii Kultury. Z. Kłodnicki kontynuuje współpracę z badaczami z Internationale Europäische Ethnokartographische Arbeitsgruppe w Bonn i Słowiańskiego Atlasu Etnologicznego przy Komitecie Słowistycznym w Bratysławie. Publikuje zarówno opracowania związane z komentowaniem materiału atlasowego⁵⁴, jak i syntez, udowadniając niezwykłą wartość tego materiału⁵⁵, bądź opracowania problemowe⁵⁶. Kontynuacja badań atlasowych związana jest z uzupełniającymi stan wiedzy współczesnej badaniami terenowymi, przede wszystkim zaś z opracowywaniem i publikowaniem komentarzy do „Polskiego Atlasu Etnograficznego”. Opublikowane w latach 2004–2008 komentarze autorstwa Anny Drożdż i Agnieszki Pieńczak, pod redakcją Z. Kłodnickiego, stanowią opisowe uzupełnienie wydanych wcześniej zbiorów map⁵⁷. Przedmiotem studiów szczegółowych są: wybrane elementy kultury materialnej i duchowej, takie jak zwyczaje i obrzędy weselne, pomoc sąsiedzka, analiza wątków demonologicznych, tradycyjny folklor oraz geografia tradycyjnej kultury w Polsce na tle środkowoeuropejskim. Badania te prowadzi się w wybranych wsiach na terenie Polski, na pograniczu polsko-czeskim i polsko-słowackim⁵⁸, a ostatnio podjęto je również na Żuławach. Badania w Europie Środkowej, przede wszystkim na terenie Słowacji prowadzi Rastislava

⁵⁴ T e n ż e: *Transport siłami ludzkimi*. W: „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 4: *Transport i komunikacja lądowa*. Wrocław 1997; T e n ż e: *Kultura duchowa i społeczna wsi dolnośląskiej w świetle map Atlas der Deutschen Volkskunde*. W: *Śląsk, Schlesien, Szelsko...*, s. 43–68.

⁵⁵ T e n ż e: *Tradycyjne rybołówstwo śródlądowe w Polsce. Zarys historii sposobów, narzędzi i urządzeń rybackich w świetle metody retrogresywnej*. Wrocław 1992.

⁵⁶ T e n ż e: *Kulturströmungen zwischen Elbe und Weichselstromgebiete in den letzten Jahrhunderten*. V: *Evropský kulturní prostor – jednota v rozmanitosti*. Red. J. Wařeka et al. Praha 1997, s. 105–108.

⁵⁷ A. D r o Ź d Ź, A. P i e Ń c z a k: *Zwyczaje i obrzędy weselne. Od załotów do ślubu cywilnego*. W: „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 8, cz. 1. Red. Z. Kłodnicki. Wrocław–Cieszyn 2004; A. P e Ń c z a k: *Zwyczaje i obrzędy weselne. Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw*. W: „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 8, cz. 2. Red. Z. Kłodnicki. Wrocław–Cieszyn 2007.

⁵⁸ A. D r o Ź d Ź: *Etnograficzny aspekt badań nad polską obrzędowością weselną na przykładzie analizy pomocy w przygotowaniu tradycyjnego pieczywa – korowaja*. W: *Kultura i przestrzeń. Dawne i nowe krajobrazy kulturowe w Polsce i na Słowacji*. Red. A. Drożdż, Z. Kłodnicki. Katowice 2007, s. 33–46; T a ż: *Dziki rośliny jadalne – materiały, mapy i opracowania tekstowe Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego*. W: *Dziki rośliny jadalne. Zapomniany potencjał przyrody*. Red. Ł. Ł u c z a j. Materiały z konferencji Przemysł–Bolestraszyce, 13 września 2007 r. Bolestraszyce 2008, s. 109–124; A. P i e Ń c z a k: *Symboliczno-magiczne znaczenie wody w tradycyjnej kulturze wsi polskiej*. W: *Woda w przestrzeni przyrodniczej i kulturowej. Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego PTG nr 2*. Sosnowiec 2003, s. 382–389.

Stoličná. Dotyczą one życia codziennego, w tym głównie pożywienia, zwyczajów, także problemów transformacji kulturowej⁵⁹.

Do osiągnięć omawianego tu zespołu należy m.in. udział w redagowaniu (Zygmunt Kłodnicki i Rastislava Stoličná) wspólnie z uczonymi czesкими i słowackimi międzynarodowego czasopisma naukowego „Etnologia Europae Centralis. Časopis pro národopis střední Evropy”, poświęconego etnologii Środkowej Europy, sygnowanego miejscem wydania Brno—Cieszyn. Począwszy od numeru siódmego, który ukazał się w 2005 roku, pismo wydawane jest dzięki staraniom Z. Kłodnickiego przez Uniwersytet Śląski. Na jego łamach zamieszczane są artykuły w językach: czeskim, słowackim, polskim i niemieckim. Te internetniczne studia, finansowane przedtem ze środków prywatnych (Ph. Dr. Jana Součka), aktualnie przez Uniwersytet Śląski, umożliwiają wzajemne informowanie się etnologów w Środkowej Europie o prowadzonych badaniach, metodach i interpretacjach kultury. W prowadzenie badań atlasowych wdrażani są studenci etnologii, nie tylko w ramach seminarium magisterskiego, ale także obozów naukowych.

Badania nad mniejszościami etnicznymi oraz społeczeństwami i kulturami pozaeuropejskimi nie są, co prawda, tak szeroko rozwinięte, jak inne, niemniej i tu odnotowano pewne osiągnięcia indywidualne. Penetracje terenowe i archiwalne objęły tradycje kulturowe polskich Żydów, Cyganów, Łemków oraz orientalnych grup polskich. Badania społeczności pozaeuropejskich prowadzono we współczesnej Afryce i na Bliskim Wschodzie. Początkowo były to badania nad tożsamością kulturową i etniczną Żydów zamieszkujących Dzierżoniów i okolice, prowadzone pod kierunkiem Andrzeja Pecia, w ramach obozów naukowych studentów etnologii, z udziałem członków Koła Naukowego. Badania te realizowano w latach 1997–1999, po 10 dni co roku, w grupach 16-osobowych. Podjął je już wcześniej A. Peć indywidualnie (od 1993 roku), poszerzając je o penetracje prowadzone w 1994 roku w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej wśród Żydów emigrantów z Dzierżoniowa⁶⁰. Badania o podobnym charakterze, pogłębione jednak o aspekt historyczny i warsztat badawczy historyka, od wielu lat prowadzi Janusz Spyra, związany z etnologią od 2007 roku. Wniósł do wiedzy o kulturze społecznej i duchowej polskich Żydów wyniki swoich badań archiwalnych, dotyczące dróg społecznego awansu, dokumentacji związanej z obrzędo-

⁵⁹ Np. R. Stoličná: *Slovenský rok. Receptár na dni vedné i pôstne*. Martin 2004; T a ż: *Jedlo ako kľúč ku kultúre*. Martin 2004; T a ż: *Metódy Metódy ciele etnologického výskumu kulinárnych tradícií na Slovensku*. „Národopisní revue” 2004, roč. XIV, č. 4, s. 195–202; T a ż: *Obec v transformácii. Metamorfozy jednej podhorskej dediny*. V: *Vidiek v procese transformácie. Výsledky etnografického výskumu jedného západoslovenského regionu*. Red. O. D a n g l o w á. Bratislava 2005, s. 27–36; R. Stoličná, M. Benža, P. Slavkowský: *Stravovanie a strava*. V: *Atlas tradičnej kultúry slovenských menšín v strednej a južnej Európe*. Nadlak 2006, s. 58–79, 225–235; również podobne tomy dotyczące: obyczajów rodzinnych, doroczných, tańca.

⁶⁰ A. Peć: *Mniejszość etniczna w społeczeństwie nowoczesnym. Informacja z badań tożsamości społeczno-kulturowej Żydów polskich w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 2..., s. 363–373.

wością rodzinną, i gminami wyznaniowymi⁶¹. Rozpoczął też badania nad Cyganami. Orientalne grupy polskie badał Janusz Kamocki⁶².

Badania nad społecznościami pozaeuropejskimi prowadzone są na terenie Afryki i na Bliskim Wschodzie, zarówno wśród postplemiennych społeczności wiejskich, jak i w społecznościach miejskich. Badania te realizują Maciej Kurcz i Lucjan Buchalik (zatrudniony na umowę zlecenie od 1995 roku), którzy zapoczątkowali je jako studenci w latach dziewięćdziesiątych, uzyskując na podstawie zebranego materiału w czasie badań w Afryce magisterium i doktorat z etnologii⁶³.

Maciej Kurcz, który jest także archeologiem, swoje penetracje terenowe podjął, najpierw biorąc udział w polskich ekspedycjach archeologicznych w Sudanie Północnym. W tym samym czasie i później, w latach 2003–2004, po otrzymaniu grantu KBN, prowadził na tym terenie indywidualne badania etnologiczne nad życiem codziennym wsi północnosudańskiej i nad procesami jej transformacji oraz nad problemami religijnymi⁶⁴. Dalsze badania, przygotowywane w latach 2005–2006 i podjęte w latach 2007–2008, realizowane w ramach kolejnego grantu, dotyczyły *Dżuby – ośrodka kultur i konfliktów*. Projekt ten, aktualnie realizowany, dotyczy badań terenowych, prowadzonych indywidualnie przez M. Kurcza w Sudanie Południowym. Zakłada on etnologicznie zorientowaną charakterystykę społeczności miejskiej w czasie gruntownych przeobrażeń kulturowych po zakończeniu wojny domowej⁶⁵. Równolegle M. Kurcz zajmuje się (wraz ze studentami,

⁶¹ J. S p y r a: *Drogi społecznego awansu Żydów na prowincji w monarchii habsburskiej (na przykładzie Adolfa Landsbergera von Friedeck)*. V: *Šlechtic podnikatelem – podnikate šlechticem. Šlechta podnikani v esach zemich v 18.–19. století*. Red. A. Z a ě i c k ý, J. B r ň o v j á k. Ostrava 2008, s. 287–297; T e n ż e: *Żydowskie metryki i inne akta dotyczące rejestracji urodzin, ślubów i zgonów Żydów na terenie (byłego) Śląska Austriackiego (1784–1945)*. W: *Archiwa i archiwalia górnośląskie. Materiały źródło- i archiwoznawcze*. T. 1. Red. E. D ł u g a j c z y k, W. D o j n i c z e k. Katowice 2007, s. 106–139; T e n ż e: *Żydowskie gminy wyznaniowe na Śląsku Austriackim (1742–1918)*. Katowice 2008.

⁶² Zob. artykuły w tym tomie.

⁶³ M. K u r c z: *Życie codzienne wsi północnosudańskiej*. [Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Leszka Dziegła na Uniwersytecie Jagiellońskim. Kraków 2004]; L. B u c h a l i k: *Więź braterstwa u ludów Dogon i Kurumba jako wynik wspólnoty losów i kultury*. [Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Ryszarda Forbricha na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza. Poznań 2008].

⁶⁴ M. K u r c z: *Wiejska zagroda północnego Sudanu*. „Lud”, T. 87: 2003, s. 267–287; T e n ż e: *The Contemporary Dhikr – Different Aspects of the Sudanese Religion Expression*. „Africana Bulletin”, Vol. 52: 2004, s. 67–85; T e n ż e: *Współczesny zikr – różne oblicza sudańskiego mistycyzmu*. W: *Wokół IV katarakty. Społeczności wiejskie nad środkowym Nilem przed wielką zmianą*. Red. M. Z ą b e k. Warszawa 183–195; T e n ż e: *North-Sudanese Village on the Verge of Transformations*. „Africana Bulletin” 2006, s. 55–85; T e n ż e: *Za trzecią kataraktą. Życie codzienne wsi północnosudańskiej*. Wrocław–Kraków 2007.

⁶⁵ T e n ż e: *Pokój za ropę. Wojna domowa w Sudanie – koniec najdłuższego konfliktu w dziejach postkolonialnej Afryki?* „Arkana” 2005, R. 63, nr 4, s. 161–169; T e n ż e: *Dżuba – ośrodek kultur i konfliktów. Raport z pierwszego sezonu badawczego w mieście południowosudańskim*. „Biuletyn Afrykanistyczny” 2007, nr 25, s. 91–109.

w ramach obozów naukowych) studiami nad diasporą kurdyjską na terenie Polski, współpracując z Kurdyjskim Centrum Informacji i Dokumentacji w Krakowie. Jego badania na terenie Sudanu Północnego i Południowego trwały łącznie 8 lat (w tym 5 lat w czasie zatrudnienia na Uniwersytecie Śląskim).

Lucjan Buchalik prowadzi swoje badania od ponad 20 lat, w tym 13 lat pozostając pracownikiem cieszyńskiego ośrodka. Organizuje coroczne wyjazdy, często zespołowe (współpracuje z Jackiem Łopottem z Muzeum w Szczecinie), w których biorą udział studenci etnologii z Cieszyna (w 1999 roku Marta Włodarska), Poznania i Warszawy. Badania prowadzone są na terenie Afryki Zachodniej w Republice Mali, na obszarze Falezy Bandiagary, we wsiach plemion Dogonów, Bobo i Kurumba⁶⁶. Przedmiotem badań były dotąd dzieje osadnictwa w Falezach Bandiagary oraz problemy etniczne tych obszarów⁶⁷. L. Buchalik zebrał bogaty materiał opisowy i fotograficzny obrazujący współczesny stan zachowanej kultury i przejawy tradycji z zakresu zarówno kultury materialnej – budownictwa, pożywienia, jak i kultury duchowej – religijności i obrzędów, twórczości artystycznej, w tym przede wszystkim sztuki ludowej (strój, rzeźba, biżuteria, instrumenty muzyczne), oraz kultury społecznej – życie rodzinne i codzienne życie społeczne (plemię, wieś), więzi społeczne. Materiały te częściowo zostały zamieszczone w publikacjach, m.in. opublikowane w barwnym, albumowym wydawnictwie (z opisowym komentarzem autorskim)⁶⁸. Znalazły się też w archiwum i zbiorach muzealnych w Muzeum Miejskim w Żorach, specjalizującym się w tej tematyce. Studenci etnologii Uniwersytetu Śląskiego w żorskim Muzeum odbywają praktyki i ćwiczenia, poznając kulturę wybranych społeczności pozaeuropejskich. Badania Lucjana Buchalika są finansowane z różnych źródeł – badacz otrzymuje subwencje z Urzędu Miejskiego w Żorach (który wspierał także obozy naukowe) oraz od sponsorów prywatnych. Pomoc organizacyjną na miejscu zapewniają prezydent Republiki Mali Alpha Oumar i jego żona Adam Ba Konare, zadowoleni z zainteresowania badaczy polskich ich państwem.

W latach 1995–2005 prowadzono także badania nad folklorem muzycznym i instrumentarium ludowym; wówczas ośrodek cieszyński jako jedyny w Polsce posiadał taką specjalizację. Ten obszar badawczy jest domeną nielicznego grona specjalistów z uwagi na konieczność łączenia tu profesjonalnego przygotowania nie tylko etnologicznego, lecz także muzycznego. Badania z tego zakresu prowadzili Krystyna Turek i Alojzy Kopoczek, wywodzący się z folklorystycznej i etnomuzykologicznej szkoły Adolfa Dygacza, a później kontynuowali ich uczniowie – Magdalena Szyndler i Janusz Zięba.

⁶⁶ L. Buchalik: *Narodziny u Kurumbów*. „Lud”, T. 85: 2001, s. 223–238; L. Buchalik, J. Łopot: *Sprawozdanie z realizacji programów badawczych „Lurum 2000” oraz „Atacora – Lurum 2001” i „Yoro 2002”*. W: „Ludzie i Kultury”. T. 1..., s. 69–82.

⁶⁷ Tenże: *Osadnictwo w Falezach Bandiagary i jego dzieje*. W: „Ludzie i Kultury”. T. 1..., s. 15–32.

⁶⁸ L. Buchalik: *Kolorowy Sahel, Mali, Burkina Faso*. Żory 2000.

Krystyna Turek zajmowała się wówczas folklorem słowno-muzycznym na Śląsku jako regionie pogranicza, koncentrując się głównie na zwyczajach i obrzędach przedpogrzebowych i pogrzebowych⁶⁹. Oprócz opisu, tradycji, procesu zmian i współczesnego stanu, zapisu tekstów i nut pieśni przeprowadziła szczegółową analizę funkcjonalną i morfologiczną tekstów i melodii ludowych. Jej komentarze i noty dokumentacyjno-porównawcze pozwalają na określenie charakterystycznych cech, decydujących o stylistyce regionalnej, ważnej dla kultury religijnej, obyczajowej i muzycznej. Kontynuując dawne etnologiczno-folklorystyczne zainteresowania badawcze dotyczące kołędowania, zwracała uwagę na jego treści apokryficzne i życzeniowe⁷⁰, co może okazać się przydatne w szerszych analizach antropologicznych.

Badania nad polskim instrumentarium ludowym w latach 1995–2005, w okresie swej pracy w etnologicznym ośrodku cieszyńskim, realizował Alojzy Kopoczek. Jego badania – prowadzone na obszarze polskich Karpat, w Beskidzie Śląskim i Żywieckim – pierwotnie obejmowały szeroki wachlarz dawnych i współczesnych instrumentów ceramicznych na terenie całej Polski⁷¹. Przedmiotem jego badań były też cymbały, znane z literatury pięknej i wzmiankowane w historycznej, w relacjach dotyczących „życia ludowego”. Po raz pierwszy jako przedmiot badań etnomuzykologa nie tylko zostały opatrzone opisem konstrukcji, sposobu użytkowania i funkcji społeczno-kulturowych w przeszłości (relikty), ale wyznaczono im zasięg występowania na styku różnych kultur jako świadectwo ich przenikania się⁷². Odwołując się do źródeł archiwalnych zgromadzonych jeszcze na początku XX wieku przez K. Moszyńskiego, do kultury ludowej Słowian, archiwów muzealnych oraz do materiałów z własnych badań terenowych, A. Kopoczek wypracował własną wzorcową strategię badawczą, łącząc orientację historyczno-geograficzną z nachyleniem komparatystycznym, systematycznym i funkcjonalnym. Uwzględniał w niej zarówno aspekt historyczny badanego zjawiska, jak i diagnozę stanu współczesnego. Jego opracowania – zawierające systematyczne opisy instrumentów, ich typologię⁷³, zasięg występowania –

⁶⁹ K. Turek: *Współczesne obrzędy przedpogrzebowe społeczności lokalnych Górnego Śląska*. W: *Problemy współczesnej tautologii. Medycyna. Antropologia kultury. Humanistyka*. Red. J. Kolbuszowski. Wrocław 1997, s. 437–445; Tąż: *Religijność ludowa czasu śmierci (na przykładzie społeczności lokalnych Górnego Śląska)*. W: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana Profesor Dorocie Simonides*. Red. T. Smolińska. Opole 1999, s. 135–142.

⁷⁰ Tąż: *Kołędy apokryficzne w śląskich źródłach folklorystycznych*. „Literatura Ludowa” 1997, nr 1, s. 15–27.

⁷¹ Szczegółowe informacje w: I. Bukowska-Floreńska: *Etnologia na Górnym Śląsku – twórcy i spadkobiercy...*, s. 49.

⁷² A. Kopoczek: *Cymbały na Śląsku Cieszyńskim*. W: *Kultura ludowa na pograniczu*. Red. K.D. Kadłubiec. Katowice 1995, s. 113–120.

⁷³ Tąż: *Ludowe instrumenty muzyczne polskiego obszaru karpackiego. Instrumenty dęte*. Rzeszów 1996; Tąż: *Instrumentarium i ludowa muzyka instrumentalna Śląska Cieszyńskiego i Żywieckiego dawniej i dziś*. W: *Bogaci tradycją. Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej*. Red. R. Kantór. Kielce 1996, s. 85–96.

opierają się na tezie, że instrumentarium ludowe jako efekt wytwórczości, a zarazem „narzędzie” umożliwiające twórcze i odtwórcze uprawianie muzyki jako twórczości ludowej jest ciągle żywym zjawiskiem kulturowym⁷⁴, swoistym świadectwem tożsamości kulturowej ludu, a także egzemplifikacją wzajemnych, międzyregionalnych oddziaływań kulturowych, co potwierdzają materiały zebrane na obszarze Karpat Polskich⁷⁵ (zob. karty opisu instrumentów i map w archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego PAN, obecnie w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie Śląskim).

Problematyka badawcza związana z funkcją dziedzictwa kulturowego rozwinęła się w ośrodku cieszyńskim w odpowiedzi na konkretne zapotrzebowanie środowisk lokalnych w Polsce, zwłaszcza samorządów terytorialnych (na co zwrócili uwagę Z. Kłodnicki i R. Kantor⁷⁶) oraz instytucji oświaty. Zbiegło się to z reorganizacją szkolnictwa oraz wprowadzeniem do szkół tzw. ścieżki międzyprzedmiotowej *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie*. Etnolodzy cieszyńscy – opierając się na dorobku naukowym etnologii polskiej oraz na własnym doświadczeniu – nie tylko dokonali analizy dotychczasowej praktycznej realizacji procesu edukacji zgodnie z projektem *Bliższe ojczyzny* (S. Węglarz⁷⁷), ale próbowali wskazać nauczycielom i działaczom regionalnym drogę samodzielnego gromadzenia wiedzy o miejscu pochodzenia, zamieszkania – o miejscowości i regionie (Z. Kłodnicki⁷⁸). Inicjowali opracowanie materiałów metodycznych i redagowali wydawnictwa etnologiczne dla oświaty (G. Odoj, A. Peć⁷⁹).

⁷⁴ Tenże: *Świat ludowych, dziecięcych narzędzi dźwiękowych*. W: *Dziecko w świecie muzyki. Nauczyciele – nauczycielom*. Red. B. Dymara. Kraków 2000, s. 105–120.

⁷⁵ Tenże: *Z badań nad instrumentami muzycznymi w Karpatach polskich*. (Uwagi metodologiczne). Katowice 1995; Tenże: *Narzędzia dźwiękowe południowo-wschodniej Polski w granicach I Rzeczypospolitej. Przegląd problematyki w świetle dzieł wszystkich Oskara Kolberga*. W: *W kręgu badań nad folklorem*. Red. A. Kopiczek, K. Ruszel. Rzeszów 1995, s. 139–157.

⁷⁶ Z. Kłodnicki: *Rola dziedzictwa w kształtowaniu postaw osobowości społeczności lokalnych*. W: *Krajowy kongres kultury wsi*. Red. A.J. Omelaniuk. Wrocław–Ciechanów 1997, s. 145–150; R. Kantor: *Przedsiębiorczość w świetle historii i antropologii kulturowej*. W: *Przedsiębiorcy miasta – przedsiębiorczość w mieście*. Red. E. Nycz. Opole 1999, s. 53–62.

⁷⁷ S. Węglarz: *Bliższe ojczyzny. Małopolska*. Nowy Sącz 1999; Tenże: *Edukacja regionalna w Małopolsce na przykładzie Nowosądeckiego*. W: *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*. Red. S. Bednarek. Wrocław 1999.

⁷⁸ Z. Kłodnicki: *O sposobach gromadzenia materiałów z zakresu regionalnego dziedzictwa kulturowego*. W: *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe...*, s. 72–93.

⁷⁹ Np.: *Dziedzictwo kulturowe – edukacja regionalna (1). Materiały pomocnicze dla nauczycieli*. Dzierżoniów 2000.

Podsumowanie Plany i projekty badawcze

Etnologów i antropologów ośrodka cieszyńskiego na Uniwersytecie Śląskim łączy nie tylko wspólna działalność dydaktyczna, ale przede wszystkim wspólne zainteresowania naukowe, choć nieco różnią się ich warsztaty metodologiczne. Nie wszyscy zrezygnowali z monograficznych opisów, ciągle przecież przydatnych przy pełnej dokumentacji zjawisk kulturowych, czy metod historycznej i biograficznej, do których też nadal się sięga. Częściej stosuje się jednak inne metody, znane dziś w naukach etnologicznych.

Obszarem zainteresowań badawczych cieszyńskich etnologów są przede wszystkim: współczesne zjawiska społeczne i kulturowe, w tym funkcjonowanie tradycji w społeczeństwie nowoczesnym, czynniki wewnętrzne i zewnętrzne, mające znaczenie dla kontynuowania tradycji bądź dla zmiany i tworzenia nowych wartości kulturowych, postawy społeczne wobec tradycji i wobec innowacji, mające znaczenie dla systemu wartości i poczucia tożsamości społecznej i kulturowej (w tym narodowej, regionalnej, lokalnej), zwłaszcza na pograniczach kulturowych i etnicznych. Przedmiot obserwacji stanowią także konflikty społeczne, procesy integracji bądź dezintegracji oraz problemy związane z adaptacją w degradowanym przez człowieka środowisku przyrodniczym, społecznym i kulturowym (ekologia kultury).

W strategii badawczej przyjmuje się postępowanie polegające na stosowaniu podejścia integralnego przez stosowanie różnych, wspomagających się metod badawczych. Nie tylko diagnozuje się istniejący stan rzeczy, ale docieka się również genezy, funkcji, miejsca w systemie kulturowym (strukturze), wartości symbolicznych i humanistycznych. Kulturę bada się jako system, a jej aspekty – w kontekście całości (stąd badaczom bliższe jest podejście funkcjonalno-strukturalne i semiotyczne niż tradycyjne badania atlasowe). Niemalże znaczenie dla realizacji badań ma fakt, iż ich celem coraz częściej jest nie tylko potrzeba poznawcza i dokumentacyjna, lecz również teoria i praktyka.

Starając się scharakteryzować nauki i dydaktyczny dorobek etnologicznego ośrodka cieszyńskiego, starano się zwrócić uwagę na niełatwe etapy jego rozwoju, podkreślić też fakt łączenia różnych zainteresowań badawczych. Ośrodek podjął współpracę interdyscyplinarną z innymi ośrodkami w kraju i za granicą. W dorobku cieszyńskich etnologów znajdują się – oprócz licznych publikacji indywidualnych – dwie, o utrwalonej już renomie, serie wydawnicze: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” oraz „Europea Centralis. Časopis pro národopis středni Evropy”. Już na początku istnienia ośrodka, kierując się koniecznością zaspokojenia potrzeb dydaktycznych, dokonano reedycji historycznych już wydawnictw: dwóch skryptów Kazimierza Moszyńskiego poświęconych ludom zbie-

racko-łowieckim i pasterskim oraz podręcznika antropologii Edwarda Burnetta Tylora⁸⁰.

Choć Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji na Uniwersytecie Śląskim należy do najmłodszych etnologicznych ośrodków uniwersyteckich w Polsce, zarysowała się już pewna jego specyfika, nie tylko z racji środkowoeuropejskiego położenia geograficznego, co niewątpliwie ma znaczenie. Specyfika ta polega przede wszystkim na zainteresowaniach badawczych zespołu ludzi w nim skupionych, a mianowicie zainteresowaniu problematyką pogranicza kulturowego i etnicznego oraz współczesną rolą tradycji w życiu społeczności nowoczesnych. Współczesna rzeczywistość społeczna i kulturowa oraz etnologiczna tradycja badawcza śląskiego regionu, doceniana przez tutejszy zespół etnologów/antropologów kulturowych oraz folklorystów, stanowi bazę nie tylko dla dociekań naukowych, ale też dla ukierunkowania dydaktyki uniwersyteckiej.

Mając na uwadze dotychczasowe doświadczenia i ugruntowaną w pewnym sensie specyfikę badawczą, opracowano plany na najbliższą przyszłość, związane z obszarami dociekań bliskimi zainteresowaniom zarówno większości członków zespołu, jak i z indywidualnie realizowanymi pracami awansowymi. Wśród realizacji zespołowych na pierwszy plan wysuwa się kilkuletni projekt badawczy *Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim*, którego koordynatorami są profesorzy Halina Rusek i Zygmunt Kłodnicki. W projekcie, który ma charakter interdyscyplinarny, zamierzają uczestniczyć nie tylko etnolodzy i antropolodzy kulturowi, ale także pedagodzy i socjologodzy z całego Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie. Wyodrębniono w nim trzy sfery badań: etnologiczną, historyczno-socjologiczną i pedagogiczną. Projekt ma bowiem na celu określenie, w jaki sposób dziedzictwo kulturowe obecne jest w świadomości mieszkańców regionu. Dotychczasowe badania potwierdzają, że teraźniejszość pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim ma swoje początki w przeszłości, a oryginalne tutejsze dziedzictwo kulturowe jest kluczem do stworzenia swoistego społeczno-kulturowego portretu indywidualnych oraz zbiorowych tożsamości tej przestrzeni.

Ku nowej tożsamości społecznej i kulturowej zmierzają górnośląskie miasta przemysłowe, bazujące na industrialnej tradycji kulturowej, stąd dociekania badawcze dotyczące funkcji tradycji w społecznościach nowoczesnych i postindustrialnych mają swoje uzasadnienie. Badania przemian kulturowych miast i postindustrialnych obszarów przemysłowych, kultury społeczności podmiejskich oraz zainteresowanie problematyką związaną z ekologią społeczną i kulturową, także określenie perspektyw badań etnologiczno-antropologicznych na obszarze całego

⁸⁰ K. Moszyński: *Ludy zbieracko-łowieckie*. Cieszyn 1996 [wyd. 1. Kraków 1951]; Tenże: *Ludy pasterskie*. Cieszyn 1996 [wyd. 1. Kraków 1953]; E.B. Tylor: *Antropologia. Wstęp do badań człowieka i cywilizacji*. Cieszyn 1997. [Przedruk wyd. 4. Tłum. A. Bąkowska. Przedmowa L. Krzywiski. Warszawa 1923].

Śląska nadal są w kręgu zainteresowań zespołu badawczego z cieszyńskiego ośrodka (głównie: Irena Bukowska-Floreńska, Grzegorz Odoj, Marian G. Gerlich). Kontynuowane też będą badania społeczności postplemiennych, zwłaszcza miejskich, w Afryce (Maciej Kurcz i Lucjan Buchalik). Planuje się również kontynuację zapoczątkowanych w 2008 roku penetracji badawczych wśród wywodzącej się z Polski społeczności jednej ze wsi serbskich (Katarzyna Marcol i Jan Kajfosz).

Plany badawcze uwzględniają ponadto kontynuację prac związanych z dokumentacją tradycyjnej kultury ludowej Polski, m.in. dalsze prace związane z opracowywaniem komentarzy do „Polskiego Atlasu Etnograficznego” i towarzyszące im terenowe prace uzupełniające.

Pracownicy Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego – biogramy



Grzegorz Błahut – asystent, etnolog/antropolog kulturowy. W latach 1997–2000 studiował etnologię na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym Uniwersytetu Śląskiego, Filii w Cieszynie. Tytuł magistra etnologii uzyskał na podstawie pracy *Rola i znaczenie obrazu we współczesnej kulturze. Wybrane przykłady z ikonosfery miejskiej, filmu i telewizji*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. W roku 2003 odbył staż absolwencki w Dziale Archeologicznym Muzeum Okręgowego w Bielsku-Białej. W latach 2004–2006 zrealizował pedagogiczne studia podyplomowe na Wydziale Informatyki i Zarządzania Politechniki Wrocławskiej.

Od 2007 roku jest zatrudniony w Zakładzie Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Pracę doktorską na temat zjawisk symbolicznych w przestrzeni miasta przygotowuje pod kierunkiem prof. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. Główne obszary jego zainteresowań dotyczą współczesnych problemów antropologii miasta, semiotyki kultury i antropologii wizualnej oraz procesów kształtowania tożsamości. Tym zagadnieniom poświęcił też swoje dotychczasowe publikacje.



Irena Bukowska-Floreńska – profesor doktor habilitowany, etnolog/antropolog kulturowy. Studia ukończyła w 1960 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, uzyskując tytuł magistra etnografii na podstawie pracy: *Przemiany kulturowe w urzędzeniu wnętrza domu chłopskiego we wsi Skotniki (Kraków dzielnica Podgórze) w latach 1880–1960*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Kazimierza Dobrowolskiego. Związana była z Uniwersytetem im. A. Mickiewicza w Poznaniu, gdzie na Wydziale Historii w 1976 roku uzyskała stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie etnografii na podstawie pracy: *Współczesna twórczość plastyczna środowiska robotniczego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego i Rybnickiego Okręgu Węglowego – na przykładzie rzeźby*, której promotorem był prof. dr hab. Józef Burszta. W 1989 roku uzyskała stopień doktora habilitowanego w zakresie historii na podstawie dorobku naukowego i pracy *Spoleczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska* (Katowice 1987). W 1992 roku objęła stanowisko profesora Uniwersytetu Śląskiego. Na podstawie dorobku naukowego z rekomendacji tegoż Uniwersytetu w roku 2009 uzyskała tytuł profesora.

W latach 1960–1973 pracowała w muzeach: w Zabrze i Wodzisławiu. W latach 1973–1978 kierowała Muzeum w Rybniku. W 1978 roku została adiunktem Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Filii w Cieszynie; tamże w latach 1991–1995 kierowała Zakładem Nauk Społecznych, w latach 1993–1999 była dyrektorem Instytutu Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, w latach 1995–2002 – kierownikiem Zakładu Etnologii, od 2003 roku – kierownikiem Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej, także dyrektorem Instytutu Etnologii, od 2003 do 2008 roku – dyrektorem Instytutu Etnologii i Folklorystyki, następnie, po zmianie nazwy, Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, od 2007 roku – również kierownikiem Zakładu Teorii i Badań Kultury Współczesnej. Obecnie jest profesorem tegoż Instytutu.

Przyczyniła się do uruchomienia na Uniwersytecie Śląskim kierunku studiów: etnologia, zainaugurowanego w 1995 roku. Była wiceprzewodniczącą Komisji Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska PAN, Oddział w Katowicach. Jest członkiem Komisji ds. Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN, Oddział Katowice, Komisji Antropologii Miasta przy Komitecie Nauk Etnologicznych PAN w Poznaniu, Komisji Nauki w The International Organization of Folk Art – Austria oraz członkiem Zarządu Polskiej Sekcji tejże organizacji, członkiem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Zasiada w Radach Naukowych Muzeum Górnictwa Węglowego w Zabrze (wiceprzewodnicząca), Muzeum Miejskiego w Żorach, Muzeum w Rybniku (przewodnicząca) oraz Muzeum Miejskiego w Gliwicach.

Jako twórca koncepcji wieloletnich badań nad funkcją tradycji w społeczeństwie nowoczesnym, realizowanych przez nią wraz z zespołem etnologów, zajmuje się różnymi aspektami tradycji kulturowej społeczności industrialnych Górne-

go Śląska. Region ten stanowi dla niej główne laboratorium badawcze, choć nie jest jedynym obszarem zainteresowań. Zajmuje się także problematyką z zakresu antropologii miasta i ekologii kulturowej.

Przygotowała kilkadziesiąt rozpraw i artykułów dotyczących: kulturowych uwarunkowań tożsamości regionalnej i narodowej, systemu wartości, rodziny i kultury świętowań religijnych, postaw twórczych i aktywności kulturalnej, problematyki pogranicza kulturowego, degradacji środowiska kulturowego i społecznego, kultury polskich społeczności przemysłowych oraz instytucjonalnego dorobku badań etnologicznych o Śląsku. Opublikowała m.in.: *Spoleczno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska* (Katowice 1987); *Twórczość plastyczna w środowiskach robotniczych Górnego Śląska na przykładzie rzeźby w węglu w XIX i XX wieku* (Bytom 1987); *Rodzina na Górnym Śląsku* (Katowice 2007). Pod jej redakcją ukazały się prace zbiorowe: *Śląskie uciechy i zabawy. Materiały etnologiczne i folklorystyczne* (Bytom 1991); *Wspólnota i odrębność regionalna* (Rybnik 1992); *Symbole kulturowe, komunikacja, społeczności regionalne. Studia* (Katowice 1995). Jest redaktorem serii wydawniczych: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”, T. 1–5 i 7–11 (Katowice 1997–2010) oraz „Ludzie i Kultury”, T. 1–3 (Żory 2003–2008). Recenzowała wiele publikacji, grantów etnologicznych i antropologicznych.



Kinga Czerwińska – adiunkt, etnolog/antropolog kulturowy. W latach 1995–2000 studiowała etnologię na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym Uniwersytetu Śląskiego, Filii w Cieszynie, uzyskując tytuł magistra etnologii na podstawie pracy *Mała architektura sakralna – jej forma i znaczenie w przestrzeni miasta na przykładzie Skoczowa*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr hab. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. W roku 2000 podjęła pracę na stanowisku asystenta w Zakładzie Etnologii Instytutu Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego, Filii w Cieszynie. W la-

tach 2000–2004 była stypendystką oraz słuchaczką Studium Doktoranckiego na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie etnologii uzyskała na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu na podstawie rozprawy doktorskiej: *Sztuka ludowa na pograniczach kulturowych – wybrane zagadnienia. Przykład Śląska Cieszyńskiego* (2005), której promotorem była prof. dr hab. I. Bukowska-Floreńska. W 2006 roku mianowana została na stanowisko adiunkta w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej, obecnie w Zakładzie Teorii i Badań Kultury Współczesnej UŚ. W toku pracy organizowała i prowadziła studenckie obozy naukowe: w Brennej, beskidzkiej Trójwsi oraz w Dolnej Łomnej w Republice Czeskiej. W roku 2006 była konsultantem projektów współfinansowanych ze

środków Unii Europejskiej *Polsko-Czeska Akademia Ginących Zawodów* oraz *Szlak Tradycyjnego Rzemiosła Śląska Cieszyńskiego*. W tym samym roku otrzymała nagrodę rektora UŚ za działalność naukowo-dydaktyczną. Jest członkiem The International Organization of Folk Art oraz Youth Commission IOV, a także ekspertem UNESCO od Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego.

Jej zainteresowania naukowe koncentrują się głównie wokół antropologii kulturowej, antropologii sztuki, sztuki ludowej i nieprofesjonalnej oraz estetyki (w 1995 roku ukończyła Państwowe Liceum Sztuk Plastycznych im. J. Fałata w Bielsku-Białej). Jest autorką monografii *Sztuka ludowa na Śląsku Cieszyńskim. Między tradycją a innowacją* (Katowice 2009) oraz około 30 artykułów opublikowanych w Polsce i za granicą.



Anna Drożdż – adiunkt, etnolog/antropolog kulturowy. W latach 1997–2002 studiowała etnologię na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym Uniwersytetu Śląskiego, Filii w Cieszynie, uzyskując tytuł magistra etnologii na podstawie pracy *Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka w Polsce*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Zygmunta Kłodnickiego. W latach 2003–2006 była słuchaczką Studium Doktoranckiego na Wydziale Nauk o Ziemi w Sosnowcu Uniwersytetu Śląskiego. Rozprawę doktorską *Współpraca społeczności wiejskiej w Polsce podczas kolejnych*

etapów wesela jako przykład współdziałania społecznego obroniła w 2007 roku na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, uzyskując stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie etnologii.

Od roku 2000 związana jest z archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego (jako wolontariusz, a następnie młodszy technik dokumentalista). W latach 2000–2001 prowadziła liczne badania terenowe, m.in. w Chyżnem, dla potrzeb Ustavu etnologie Slovenskej Akademii Ved; uzyskane wyniki zebrane zostały w *Atlas Slovakov v Polsku*. W roku 2005 uczestniczyła w projekcie *Podania i legendy Śląska Cieszyńskiego* w ramach programu Phare CBC Polska–Czechy 2002 na obszarze Euroregionu Śląsk Cieszyński. Jako adiunkt pracuje w Zakładzie Etnologii i Geografii Kultury UŚ.

Jest autorką kilku artykułów naukowych oraz publikacji zwartych: „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 7: *Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka* (Wrocław–Cieszyn 2002); „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 8: A. Drożdż, A. Pieńczak: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 1: *Od załotów do ślubu cywilnego* (Wrocław–Cieszyn 2004); „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 8: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 3: *Współdziałanie społeczności wiejskiej podczas obrzędu weselnego (druga połowa XIX w. i XX wiek)* (Wrocław–Cieszyn [w druku]). Była współredaktorem

prac: *Podania i legendy Śląska Cieszyńskiego. Antologia* (Red. A. Drożdż, J. Kajfosz, A. Pieńczak. Cieszyn 2005) oraz *Kultura i przestrzeń. Dawne i nowe krajo-brazy w Polsce i na Słowacji* (Red. Z. Kłodnicki, A. Drożdż. Katowice 2007).



Marian Grzegorz Gerlich — adiunkt, etnolog/antropolog kulturowy. W latach 1969–1974 studiował etnografię na Uniwersytecie Wrocławskim, uzyskując tytuł magistra etnografii na podstawie pracy *Pojęcie „mana” w wierzeniach wyspiarzy Oceanii*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Aleksandra Lecha Godłowskiego. W 1975 roku podjął pracę w Śląskim Instytucie Naukowym. W roku 1980 uzyskał w Uniwersytecie Wrocławskim stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie etnografii na podstawie pracy *Religijność środowisk górniczych Katowic*, przygotowanej pod kie-

runkiem prof. dr. hab. Adolfa Dygacza. W okresie pracy w Śląskim Instytucie Naukowym (1975–1992) pełnił funkcje zastępcy kierownika Zakładu Badań Socjologicznych (1984–1987) i sekretarza naukowego Instytutu (1988–1992). Po zawieszeniu działalności Instytutu był dyrektorem Ośrodka Badań Społeczno-Kulturowych Zachęty Kultury w Katowicach, kierownikiem Zakładu Kultury Ludowej Górnośląskiego Parku Etnograficznego, jednocześnie współtwórcą i dyrektorem Romskiego Instytutu Historycznego w Oświęcimiu, a następnie w latach 1998–2003 dyrektorem Muzeum Miejskiego w Zabrze. Wykorzystał też swoje umiejętności popularyzacji wiedzy o kulturze jako szef ośrodka telewizyjno-prasowego (2003–2007). Od roku 2006 podjął pracę dydaktyczno-naukową w Wyższej Szkole Humanistycznej w Katowicach (2006–2008) oraz w Małopolskiej Wyższej Szkole Zawodowej im. J. Dietla w Krakowie (od 2007 docent z mianowania w Katedrze Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej). Od 2008 roku jest adiunktem w Zakładzie Etnologii i Geografii Kultury Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego.

Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na badaniu tradycji i kultury współczesnej śląskiej ludności rodzimej, zwłaszcza: wierzeń, kultury religijnej, tradycji świętowania, sztuki nieelitarniej, kwestii etnicznych Górnego Śląska (w XX wieku) i niektórych zagadnień dotyczących dziejów badań śląskoznawczych (takich jak spuścizna empiryczna etnologa i folklorysty J. Ligęzy). Do 2004 roku popularyzował przedmiot badań, zajmując się organizacją wystawiennictwa etnograficznego. W kręgu jego zainteresowań badawczych znalazły się również dociekania związane z kulturą Romów jako mniejszości etnicznej w Polsce i kwestie etniczne Polaków na Ziemi Wiłeńskiej. Badania te zapoczątkowały szersze zainteresowania problemami etnicznymi i przemianami tożsamości w krajach postkomunistycznych. Od kilkunastu lat jego penetracje terenowe prowadzone są w społecznościach miejskich; wymienione prace badawcze mieszczą się zatem jednocześnie w zakresie antropologii miasta.

Wyniki prac badawczych opublikował w ponad 100 artykułach w pracach zbiorowych i czasopismach naukowych w Polsce i za granicą oraz w publikacjach zwartych: *Strachy. W kręgu tradycyjnych wierzeń śląskich* (Katowice 1989); *Wigilia śląska* (Katowice 1992); *Tradycyjne wierzenia śląskie. Praca, obrzęd, życie codzienne* (Wrocław–Warszawa 1992); *Sacrum – rodzina – tradycje* (współaut. H. Gerlich; Katowice 1995); *Romowie. Przekraczanie granic własnego świata* (Oświęcim 2000); *Zapiskane na Borsigu* (Zabrze 2002); *Cztery szkice o kulturze górniczej* (Zabrze 2003) oraz „*My prawdziwi górnoślązacy...*” *Studium etnologiczne* (Warszawa 2010) złożonej jako rozprawa habilitacyjna w Uniwersytecie Warszawskim. Efekty badań własnych i środowiska etnologicznego spopularyzowane zostały w miesięcznikach, tygodnikach, prasie codziennej w około 400 esejach i felietonach o tematyce etnologicznej, dotyczących zwłaszcza śląskiej kultury regionalnej, ponadto w 100 audycjach autorskich w radiu „Arka” (następnie „Plus”) Archidiecezji Katowickiej (1997–2001). Był redaktorem naczelnym: „Zarania Śląskiego” (1984–1992), „Dialogu-Pheniben” (1996–2004), „Orbis Interior. Pismo Humanistyczno-Muzealne” (1998–2003).

Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (w latach osiemdziesiątych XX wieku dwukrotnie był prezesem Oddziału Śląskiego); Polskiego Towarzystwa Etnologii Miasta (był jego współtwórcą, a do 2007 roku – wiceprezsem); Stowarzyszenia „Barwy Śląska” (wiceprezes); Towarzystwa Miłośników Muzeum Polskiego w Rapperswile. Od 2003 do 2008 roku wchodził w skład Komisji Etnologii Miasta KNE PAN.



Jacek Grzywa – adiunkt, socjolog i psycholog. W latach 1988–1993 studiował socjologię na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego, uzyskując tytuł magistra socjologii na podstawie pracy *Sekta religijna. Analiza socjologiczna*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Zbigniewa A. Żechowskiego. W latach 1992–1997 odbył studia z zakresu psychologii na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu Śląskiego, uzyskując tytuł magistra psychologii na podstawie pracy *Psychologiczna analiza religijności alternatywnej*, napisanej pod kierunkiem dr. Marka Adamca.

W 1993 roku zdobył kwalifikacje pedagogiczne. W roku 1998 na Wydziale Nauk Społecznych UŚ uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie socjologii na podstawie rozprawy *Postawy i zachowania religijne Łemków w kontekście ich odrębności społecznej*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Z.A. Żechowskiego. Od 1998 roku pracuje na stanowisku adiunkta w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ, w Zakładzie Teorii i Badań Kultury Współczesnej.

Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Religioznawczego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na problematyce socjologii i etnologii religii, kultu-

rze mniejszości narodowych oraz psychologii społecznej i psychopatologii. Jest autorem i współautorem ponad 30 artykułów naukowych.



Jan Kajfosz – adiunkt, folklorysta i antropolog kulturowy. Studiował polonistykę na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Ostrawskiego w Republice Czeskiej (1990–1995), gdzie uzyskał tytuł magistra na podstawie pracy *Religia i etnokultura na Śląsku Cieszyńskim*, której promotorem był prof. dr hab. Daniel Kadłubiec. Na tym samym wydziale podjął studia doktoranckie (1996–2001). Stopień doktora uzyskał na podstawie rozprawy *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr. hab. D. Kadłubca. W 2010 roku na podstawie dorobku naukowego i pracy *Magia w narracji potocznej* (Katowice 2009) uzyskał stopień doktora habilitowanego w zakresie etnologii na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Od 2001 roku pracuje w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, pierwotnie w Katedrze Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej, obecnie w Zakładzie Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych.

Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Opublikował kilka artykułów, a także publikacji zwartych: *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego* (Czeski Cieszyn 2001); *Podania i legendy Śląska Cieszyńskiego. Antologia* (Red. Anna Drożdż, Jan Kajfosz, Agnieszka Pieńczak. Cieszyn 2005) oraz *Magia w narracji potocznej* (Katowice 2009). Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół antropologii kognitywnej, folkloru narracyjnego i kultury magicznej.



Zygmunt Kłodnicki – profesor Uniwersytetu Śląskiego, doktor habilitowany, etnolog/antropolog kulturowy. Studiował etnografię na Uniwersytecie Wrocławskim (1959–1964), uzyskując tytuł magistra na podstawie pracy *Żegluga ludów austronezyjskich*, napisanej pod kierunkiem doc. dr. Aleksandra Lecha Godlewskiego. W czasie studiów pracował nietatowo w Zakładzie Polskiego Atlasu Etnograficznego PAN, kierowanym przez prof. dr. Józefa Gajka. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie etnografii uzyskał na Wydziale Historyczno-Pedagogicznym Uniwersytetu Wrocławskiego w 1976 roku na podstawie pracy *Transport ręczny i nasobny w kulturach ludowych środkowej Europy*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr. Józefa Gajka. Tamże na podstawie rozprawy *Tradycyjne rybołówstwo śródlądowe w Polsce* otrzymał stopień doktora habilitowanego (historia

ze specjalnością etnologia). Pracował kolejno w: Katedrze Etnografii Ogólnej i Słowian na Uniwersytecie Wrocławskim (asystent), Zakładzie Polskiego Atlasu Etnograficznego Instytutu Historii Kultury Materialnej (później Instytut Archeologii i Etnologii) PAN we Wrocławiu (starszy asystent), Katedrze Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego (adiunkt), a od roku 1997 w Katedrze Etnologii, później przemianowanej na Instytut Etnologii i Folklorystyki Uniwersytetu Śląskiego. Obecnie jest kierownikiem Zakładu Etnologii i Geografii Kultury, a od 2008 roku – dyrektorem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ.

W latach 1985–1986 przebywał na stypendium Alexander von Humboldt-Stiftung w Volkskundliches Seminar na Uniwersytecie w Monastyrze u prof. Güntera Wiegelmanna. Od czasu studiów należy do Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, w którym pełnił funkcje: prezesa oddziału wrocławskiego, potem wiceprezesa i prezesa całego Towarzystwa (ostatnio był wiceprezesem). Jest członkiem honorowym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Słowackiego Towarzystwa Ludoznawczego.

Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na zróżnicowaniu kulturowym Polski i środkowej Europy oraz jego przyczynach, a także metodologii, zwłaszcza na metodach etnogeograficznej i retrogresywnej. Jest autorem kilkunastu artykułów, w tym publikowanych za granicą, oraz publikacji zwartych i redakcji: *Tradycyjne rybołówstwo śródlądowe w Polsce* (Wrocław 1992), współautorem „Polskiego Atlasu Etnograficznego” (zeszyty 5–9) i *Etnologisches Atlas Europas*, redaktorem większości tomów „Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, założycielem serii „Dziedzictwo Kulturowe” (PTL), współautorem założeń programowych „Dziedzictwo kulturowe w regionie” (MEN 1995), współredaktorem międzynarodowego pisma „Ethnologia Europae Centralis”.



Maciej Kurcz – adiunkt, etnolog/antropolog kulturowy i archeolog. W latach 1996–2001 na Uniwersytecie Jagiellońskim studiował etnologię, uzyskując tytuł magistra etnologii na podstawie pracy *Wioskowy szejch w Sudanie północnym*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Leszka Dzięgiela, a w latach 1999–2003 – archeologię, uzyskując tytuł magistra archeologii na podstawie pracy *Grobowce muzulmańskich świętych w Sudanie północnym*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Krzysztofa Ciałowicza.

W roku 2004 na Uniwersytecie Jagiellońskim uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie etnologii na podstawie dysertacji *Życie codzienne wsi północnosudańskiej*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr. hab. L. Dzięgiela. Od 2005 roku zatrudniony jest na stanowisku adiunkta w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej, obecnie w Zakładzie Teorii i Badań Kultury Współczesnej Uniwersytetu Śląskiego.

Jest organizatorem studenckich obozów naukowych w Kurdyjskim Centrum Informacji i Dokumentacji w Krakowie, z którym ściśle współpracuje. Specjalizuje się w problematyce przemian kulturowych we współczesnej Afryce – zarówno w aspekcie tradycyjnych społeczności wiejskich, jak i środowisk miejskich tego obszaru. Swoje zainteresowania ugruntowywał już w czasie studiów, biorąc udział w polskich ekspedycjach archeologicznych do Sudanu w 2000 oraz 2001 roku. W 2003 i 2004 roku, dzięki wsparciu finansowemu KBN, prowadził indywidualne etnologiczne prace badawcze w Sudanie północnym. Na ich podstawie napisał kilkanaście artykułów publikowanych w kraju i za granicą oraz książkę *Za trzecią kataraktą. Życie codzienne wsi północnosudańskiej* (Wrocław 2007). Od 2007 roku kontynuuje prace badawcze w Sudanie, w ramach projektu *Dżuba – ośrodek kultur i konfliktów*, finansowanego z grantu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Z tego zakresu przygotowuje rozprawę habilitacyjną.



Katarzyna Marcol – adiunkt, filolog i folklorysta. Ukończyła filologię polską na Uniwersytecie Wrocławskim. Pracę magisterską *Graffiti jako teksty współczesnego folkloru pisanego* opracowała pod kierunkiem prof. dr. hab. Czesława Hernasa (1999). Edukację poszerzała na studiach podyplomowych z zakresu dziennikarstwa i public relations na Uniwersytecie Wrocławskim (2000) oraz pozyskiwania funduszy zewnętrznych w Wyższej Szkole Bankowej w Poznaniu (2004). Dyseratację doktorską *Folklor słowny dzieci na pograniczu etnicznym. Przykład Śląska Cieszyńskiego*, napisaną pod kierun-

kiem prof. Teresy Smolińskiej, obroniła na Uniwersytecie Opolskim w roku 2007, uzyskując stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa. Od 2001 roku zatrudniona jest w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej, pierwotnie w Katedrze Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej, obecnie w Zakładzie Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych Uniwersytetu Śląskiego.

Koordynowała projekt wymiany naukowej dla studentów i pracowników etnologii finansowany ze środków Unii Europejskiej „CEEPUS”, projekt staży zagranicznych dla studentów etnologii, finansowany ze środków programu Unii Europejskiej „Leonardo da Vinci”, oraz współpracowała przy organizacji studenckich warsztatów międzynarodowych w ramach programu „Młodzież”. Jest członkiem Komisji ds. Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN.

Jej zainteresowania naukowe oscylują wokół szeroko rozumianego problemu zależności między językiem a kulturą. Do zagadnień, które wyznaczają kierunek jej studiów naukowych, należą: wielokulturowość, zapożyczenia interetniczne i ich adaptacje w folklorze, asymilacja, językowy obraz świata. Jest autorką monografii *Słowo i zabawa. Ustna twórczość dzieci na pograniczu polsko-czeskim* (Wrocław 2008) oraz kilku artykułów naukowych.



Bogusława Najder – wykładowca, filolog. Tytuł magistra filologii czeskiej i polskiej uzyskała na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Karola w Pradze, na podstawie pracy magisterskiej *Synchronní konfrontace polštiny a češtiny na základě srovnávání monosémických jazykových polí* (1993). Od roku 1995 jest wykładowcą języka czeskiego i słowackiego w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, obecnie związana z Zakładem Etnologii i Geografii Kultury. Pracuje również jako lektor języka czeskiego w Centrum Językowym Nexus w Cieszynie.

Od roku 1993 jest redaktorem oraz stałym korespondentem „Jutrzenki” i „Ogniwa” – pisemek popularnych przeznaczonych dla uczniów polskich szkół na Zaolziu. Przedmiotem jej badań jest przede wszystkim czesko-polskie pogranicze językowe, zagadnienia z socjolingwistyki i etnopsychologii, zwłaszcza zaś świadomość językowa najmłodszej generacji Polaków żyjących na Zaolziu. Swoje zainteresowania rozwija w kierunku leksykologii, semantyki, a zwłaszcza konfrontacji pól semantycznych współczesnej czeszczyzny i polszczyzny, ze specjalnym uwzględnieniem i wyodrębnianiem semów konotacyjnych wyrazów. Przygotowuje własny podręcznik do nauki języka czeskiego przeznaczony dla Polaków.



Grzegorz Odoj – adiunkt, etnolog/antropolog kulturowy i pedagog. W 1992 roku ukończył studia magisterskie w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego, Filii w Cieszynie, pisząc – pod kierunkiem dr Aleksandry Humel – pracę dyplomową *Komizm jako wyznacznik wspólnoty kulturowej. Wskazanie cech i zależności w oparciu o twórczość Edwarda Redlińskiego*. W latach 1996–2003 był asystentem w Zakładzie Etnologii UŚ. Odbył studia doktoranckie na Wydziale Nauk Społecznych UŚ w Katowicach. Stopień doktora nauk humanistycznych

w zakresie etnologii uzyskał w 2003 roku na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, na podstawie rozprawy *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej. Przypadek Sławkowa*, napisanej pod kierunkiem prof. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. W tymże roku mianowany został na stanowisko adiunkta w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UŚ, a obecnie w Zakładzie Teorii i Badań Kultury Współczesnej w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej. Od 2003 roku pełni także obowiązki zastępcy dyrektora Instytutu ds. dydaktycznych.

Jest członkiem Rady Wydawniczej Rocznika Naukowego Muzeum w Żorach „Ludzie i Kultury”, sekretarzem redakcji naukowej serii wydawniczej „Nurty i Meandry Kultury” (Wydawnictwo MAC Edukacja), członkiem zespołu redak-

cyjnego serii wydawniczej „Tu żyję, tu mieszkam” (Wydawnictwo MAC Edukacja). Należy do Polskiego Towarzystwa Etnologii Miasta.

Zasadniczy nurt jego zainteresowań stanowią: antropologia miasta, współczesne zjawiska społeczno-kulturowe, tożsamość kulturowa społeczności lokalnych, społeczna świadomość postprzemysłowych zbiorowości miejskich Górnego Śląska oraz edukacja regionalna, wielokulturowa i międzykulturowa. Jest autorem i współautorem ponad stu prac naukowych, popularnonaukowych i dydaktycznych, w tym publikacji zwartych, redakcji, rozdziałów i artykułów publikowanych także za granicą, pozycji o charakterze podręcznikowym oraz recenzji. Ostatnio opublikował m.in. książkę *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej* (Katowice 2007). Jest współtwórcą autorskich programów kursów i warsztatów dla nauczycieli szkół podstawowych, gimnazjum i liceum z zakresu edukacji regionalnej, europejskiej, wielokulturowej oraz międzykulturowej, które realizuje w ośrodkach doskonalenia i doradztwa nauczycieli na terenie całego kraju. Brał udział w kilku grantach (w tym w grantcie Urzędu Integracji Europejskiej) w ramach projektów z zakresu edukacji regionalnej i europejskiej.



Agnieszka Pięczak – adiunkt, etnolog/antropolog kulturowy. Ukończyła studia (1997–2002) z zakresu etnologii na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym Uniwersytetu Śląskiego, Filii w Cieszynie, uzyskując tytuł magistra etnologii na podstawie pracy *Wiedza i wierzenia ludowe w Polsce*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Zygmunta Kłodnickiego. Po ukończeniu studiów otrzymała stypendium doktoranckie na Wydziale Nauk Społecznych UŚ w Katowicach. W 2006 roku uzyskała stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie etnologii na Wydziale

Historycznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, na podstawie rozprawy doktorskiej *Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw w polskiej społeczności wiejskiej*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Z. Kłodnickiego. Obecnie związana jest z Zakładem Etnologii i Geografii Kultury UŚ.

Zarówno w okresie studiów, jak i podczas przygotowań do doktoratu jako wolontariusz uczestniczyła w pracach Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie. W 2005 roku wzięła udział w projekcie *Podania i legendy Śląska Cieszyńskiego* w ramach programu Phare CBC Polska–Czechy 2002 w obszarze Euroregionu Śląsk Cieszyński. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Jej zainteresowania badawcze skupiają się na polskiej kulturze tradycyjnej i jej przemianach, promowaniu i rozwijaniu Polskiego Atlasu Etnograficznego oraz współczesnym wykorzystaniu metody etnogeograficznej. Jest autorką kilku artykułów oraz publikacji zwartych: „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 6: *Wiedza i wierzenia ludowe* (Cieszyn 2002); „Komentarze

do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 8: A. Drożdż, A. Pieńczak: *Zwyczaj i obrzędy weselne. Cz. 1: Od zalotów do ślubu cywilnego* (Wrocław–Cieszyn 2004); *Podania i legendy Śląska Cieszyńskiego. Antologia* (Red. A. Drożdż, J. Kajfosz, A. Pieńczak. Cieszyn 2005); „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 8: *Zwyczaj i obrzędy weselne. Cz. 2: Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw* (Wrocław–Cieszyn 2007); „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 9: *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia urodzinowe. Cz. 1: Zwyczaj, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka*. Red. Z. Kłodnicki, A. Pieńczak. Wrocław–Cieszyn 2010.



Halina Rusek – profesor doktor habilitowany, socjolog i antropolog kulturowy. Studia socjologiczne na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego ukończyła w 1977 roku, natomiast w 1984 roku uzyskała tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie socjologii na tym samym Wydziale. W roku 1998 na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego uzyskała stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie socjologii. W 2006 roku Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej nadał jej tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych.

Od 1977 roku związana jest z Uniwersytetem Śląskim, najpierw z Filią w Cieszynie, obecnie z Wydziałem Etnologii i Nauk o Edukacji, którego jest dziekanem. Kieruje również Zakładem Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych. Od ponad 30 lat łączy działalność naukową i dydaktyczną. Pod jej kierunkiem około 300 absolwentów cieszyńskiej Filii, a następnie Wydziału napisało i obroniło prace magisterskie, a 2 doktorantów uzyskało stopień doktora w zakresie socjologii.

Współpracuje ściśle z naukowcami z Uniwersytetu Ostrawskiego oraz z Opawy, a w ostatnich latach z antropologami kulturowymi z Uniwersytetu Karola w Pradze. Od wielu lat współdziała z Polskim Związkiem Kulturalno-Oświatowym w Republice Czeskiej oraz z tamtejszą Radą Kongresu Polaków. Od 1991 roku jest członkiem Komisji ds. Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN, a od 2006 roku – Polsko-Czeskiego Towarzystwa Naukowego, w którym pełni funkcję przewodniczącej Komisji Humanistycznej. Należy do Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Od wielu lat zajmuje się badaniem procesów społeczno-kulturowych zachodzących na szeroko pojmowanych pograniczach, a szczególnie na pograniczu polsko-czeskim na Śląsku Cieszyńskim. Efektem tych zainteresowań jest kilkadziesiąt publikacji naukowych, w tym opublikowane monografie: *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja* (Katowice 1997); *Religia i polskość na Zaolziu* (Kraków 2002).

Od kilku lat poszukuje odpowiedzi na kwestie mieszczące się w ramach socjologii religii, a dotyczące związku religii z tożsamością etniczno-kulturową pogranicza. Problematykę tę włączyła również do programu badań o szerszym zakresie nad dylematami tożsamości środkowoeuropejskiej. W 2007 roku uczestniczyła w badaniach nad lokalnymi wzorami kultury politycznej oraz kształtowaniem się społeczeństwa obywatelskiego na przykładzie pogranicza. Brała udział w kilku grantach (w tym w międzynarodowym), a także na przełomie lat dziewięćdziesiątych i roku 2000 realizowała własny grant indywidualny *Wzory życia religijnego a tożsamość etniczno-kulturowa Polaków zaolziańskich*.



Janusz Spyra – adiunkt, historyk. Studiował (1978–1982) na kierunku historia na Uniwersytecie Jagiellońskim. Promotorem jego pracy magisterskiej *Bogomilizm na Bałkanach i w Azji Mniejszej. Doktryna, organizacja, zarys historii* był doc. dr hab. Stanisław Cynarski. Od 1982 roku pracował w Muzeum w Cieszynie (od roku 2002 Muzeum Śląska Cieszyńskiego), gdzie kierował Działem Historii i Techniki. W 1995 roku na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Śląskiego uzyskał tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie historii na podstawie rozprawy

Żydzi na Śląsku Cieszyńskim w XVIII w., napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Jana Kwaka. W 2007 roku Uchwałą Rady Wydziału Nauk Społecznych UŚ uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego na podstawie pracy *Żydzi na Śląsku Austriackim (1742–1918). Od tolerowanych Żydów do żydowskiej gminy wyznaniowej*. Obecnie związany jest z Zakładem Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych. Specjalizuje się w badaniach nad szeroko rozumianą przeszłością Górnego Śląska, szczególnie Śląska Cieszyńskiego oraz ludności żydowskiej.

Jest redaktorem międzynarodowego czasopisma muzealnego „Cieszyńskie Studia Muzealne / Těšínský muzejní sborník” oraz redaktorem wielu prac zbiorowych, m.in. *Żydowskie zabytki Cieszyna i Czeskiego Cieszyna* (Cieszyn 1999); *Książka – biblioteka – szkoła w kulturze Śląska Cieszyńskiego* (Cieszyn 2001); *Jews in Silesia* (wraz z Marcinem Wodzińskim. Cracow 2001); *Židé ve Slezsku. Studie k dějinám Židů ve Slezsku* (wraz z Marcinem Wodzińskim. Český Těšín 2001); *Wisła. Dzieje beskidzkiej wsi (do 1918 roku)* (Wisła 2007), a także autorem kilkudziesięciu artykułów.

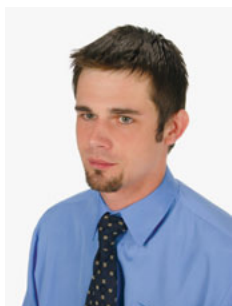


Rastislava Stoličná – profesor Uniwersytetu Śląskiego, PhDr., DrSc, etnolog. W latach 1966–1971 studiowała etnologię na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. J.A. Komeńskiego w Bratysławie. W 1972 roku zaczęła pracować w Instytucie Etnologii Słowackiej Akademii Wie Nauk, gdzie przyłączyła się do prac nad *Etnografickom Atlasem Slovenska* (EAS). Jako członek rady redakcyjnej EAS i redaktor tematów w obrębie kultury materialno-społecznej brała udział w opracowaniu tego podstawowego dla słowackiej etnologii dzieła. Po jego opublikowaniu w 1990

roku wraz z pozostałymi redaktorami otrzymała najwyższą nagrodę Słowackiej Republiki – *Národnú cenu SR*. Od 1987 była współredaktorką *Encyklopédie Ludovej Kultury Slovenska*, T. 1–2 (1995) – zredagowała ponad 500 haseł oraz zamieściła w encyklopedii przeszło 100 haseł własnych. Za pracę nad tym dziełem, jako redaktorka i współautorka, została wyróżniona kilkoma nagrodami: w 1995 roku otrzymała *Cenu SAV za vedecko-výskumnú činnosť* i *Prémium Literárneho fondu SR* za publikację naukową, a w 1996 roku – międzynarodową nagrodę *Premio del Presidente di Giuria del Premio Internazionale di Studi Etnoantropologici Pitré* – Salomone Marino (Palermo), przyznawaną za wybitne dzieła naukowe w dziedzinie etnologii i antropologii kulturowej. W latach 1994–1996 kierowała grantem: *Tradičná ľudová kultúra v interetnických súvislostiach (Príspevok k európskej kultúrnej regionalistike)*. W realizacji tego projektu uczestniczyli naukowcy z Ústavu etnológie (Instytutu Etnologii) i Ústavu hudobnej vedy (Instytutu Muzyki) SAV oraz ze słowackich uniwersytetów. Wyniki tych prac zostały opublikowane pod jej redakcją w postaci obszernej pracy zbiorowej *Slovakia-European contexts of the Folk Culture* (1997). W roku 2000, już po wprowadzeniu stosownych uzupełnień, ukazała się, też pod jej redakcją, słowacka wersja tej pracy *Slovensko-Európske Kontexty Európske kontexty ľudovej kultúry*.

Od 2005 roku związana jest z Instytutem Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, z Zakładem Etnologii i Geografii Kultury.

Jej zainteresowania oscylują głównie wokół etnografii pożywienia, etnokartografii oraz zagadnień dotyczących mniejszości słowackich w Europie. Specjalizuje się w etnologii Moraw, Czech i Słowacji. Jest autorką kilkadziesiątu artykułów, głównie w wydawnictwach słowackich, oraz publikacji zwartych, m.in. *Jedlá a nápoje našich predkov* (Bratislava 1991); *Tradičná strava Slovenska* (Bratislava 2000); *Slovensko. Európske kontexty ľudovej kultúry* (Bratislava 2000); *Slovenský rok* (Martin 2004); *Slovakia. European Contexts of the Folk Culture* (Bratislava 2007).



Grzegorz Studnicki – adiunkt, etnolog/antropolog kulturowy i socjolog. W latach 1996–2001 odbył studia z zakresu etnologii na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym Uniwersytetu Śląskiego, Filii w Cieszynie, uzyskując tytuł magistra etnologii na podstawie pracy *Krytyka państwa, religii i Kościoła oraz ekologia w tekstach piosenki punk rockowej*, którą promował prof. dr hab. Józef Budniak. W latach 2001–2005 był słuchaczem studiów doktoranckich na Wydziale Nauk Społecznych UŚ, gdzie w roku 2006 uzyskał stopień doktora w zakresie socjologii. Promotorem jego pracy doktorskiej *Idee anarchizmu a kultura młodzieżowa. Formy działania, ich ciągłość i zmiana na przykładzie polskiej subkultury młodzieżowej punk w latach 80. i 90. XX wieku* była prof. dr hab. Halina Rusek. Od 2006 roku pracuje w Zakładzie Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych.

Jest również pracownikiem Muzeum Śląska Cieszyńskiego w Cieszynie. Należy do Polsko-Czeskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Ludoznawczego przy Polskim Związku Kulturalno-Oświatowym w Republice Czeskiej. Swoje zainteresowania koncentruje na kulturze współczesnej oraz jej przemianach w dobie kultury masowej i globalizacji, tożsamości zbiorowej (kolektywnej), formach jej wytwarzania oraz podtrzymywania, a także na problematyce pogranicza. Jest autorem kilku artykułów naukowych i popularnonaukowych.



Magdalena Szalbot – adiunkt, etnolog/antropolog kulturowy. Ukończyła studia z zakresu etnologii (1995–2000) na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym Uniwersytetu Śląskiego, Filii w Cieszynie, broniąc pracę magisterską na temat: *Społeczno-kulturowe funkcje i znaczenie centrum miasta. Przykład Cieszyna*, napisaną pod kierunkiem prof. dr hab. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. W latach 2001–2005 była stypendystką oraz słuchaczką studium doktoranckiego na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W latach 2001–2006 pracowała w Ośrodku Alliance Française w Cieszynie. Od roku 2007 zatrudniona jest w Zakładzie Teorii i Badań Kultury Współczesnej Uniwersytetu Śląskiego. Stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie etnologii uzyskała na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu na podstawie rozprawy: *Miejskie przestrzenie ludyczne. Etnologiczne studium miejskich przestrzeni zabawowych ze szczególnym uwzględnieniem przypadku miast średniej wielkości z pogranicza polsko-czeskiego: Cieszyna i Czeskiego Cieszyna* (2007), której promotorem był prof. dr hab. Ryszard Kantor.

Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Etnologii Miasta oraz Śląskiego Stowarzyszenia Alliance Française. Jej zainteresowania badawcze koncentrują się na etnologii miasta, wielokulturowości, pograniczu kulturowym i etnicznym oraz antropologii etniczności, kultur zbiorowości polonijnych i antropologii zabawy. Opublikowała kilka artykułów naukowych.



Jacek Szczyrbowski – asystent, etnolog/antropolog kulturowy. W 2006 roku ukończył studia licencyjne na Uniwersytecie Śląskim, pisząc – pod kierunkiem dr. Stanisława Węglarza – pracę *Historyczne i współczesne ujęcie pożywienia w obrzędowości dorocznej i zwyczajach rodzinnych. Przykład pogranicza góralsko-lachowskiego*. Dwa lata później uzyskał tytuł magistra etnologii na podstawie pracy *Tożsamość raciborskiej młodzieży w kontekście emigracji zarobkowej*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr hab. Haliny Rusek. Od 2008 roku jest zatrudniony w Zakładzie

Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego. Jego zainteresowania skupiają się na zagadnieniach związanych z antropologią wizualną, historią myśli etnologicznej oraz współczesnymi problemami antropologii kulturowej.



Stanisław Węglarz – adiunkt, etnolog/antropolog kulturowy. Studia z zakresu etnologii (1974–1979) odbył na Uniwersytecie Jagiellońskim, uzyskując tytuł magistra na podstawie pracy *Symbolika złego spojrzenia. Przykład zastosowania metody strukturalnej do analizy światopoglądu ludowego*, przygotowanej pod kierunkiem prof. dr Jadwigi Klimaszewskiej. Tamże, w Instytucie Filozofii, podjął studia doktoranckie, które zakończył w 1984 roku. Stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie historii uzyskał w 1990 roku na Wydziale Historycznym Uni-

wersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, na podstawie rozprawy doktorskiej *Regionalne zróżnicowanie kultury ludowej. Polska myśl etnograficzna a rzeczywistość społeczno-kulturowa*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Zbigniewa Jasiewicza. W latach 1986–1990 pracował na stanowisku specjalisty ds. folkloru w dziale folkloru i sztuki ludowej Wojewódzkiego Ośrodka Kultury w Nowym Sączu. Współorganizował badania terenowe na Sądecczyźnie studentów etnologii z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Uniwersytetu Łódzkiego, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Śląskiego. Prowadził m.in. wykłady na Studium Folklorystycznym w Nowym Sączu oraz w Katedrze

Etnologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. W latach 1995–2000 współpracował z Małopolskim Centrum Kultury „Sokół” w Nowym Sączu. Od 1999 roku zatrudniony jest w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, w Zakładzie Teorii i Badań Kultury Współczesnej.

Jest jurorem regionalnych, ogólnopolskich i międzynarodowych imprez folklorystycznych. Od trzech kadencji pełni funkcję radnego Rady Powiatu Nowosądeckiego. Od 2005 roku współpracuje z Sądeckim Uniwersytetem Trzeciego Wieku w charakterze wykładowcy i konsultanta naukowego. Ukończył Międzynarodową Szkołę Pogranicza dla liderów organizacji kulturalnych, edukacyjnych i społecznych, działających na rzecz regionów wielokulturowych Europy Środkowo-Wschodniej (1997). W 1999 roku otrzymał stypendium twórcze Ministra Kultury i Sztuki. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów oraz książek *Tutejsi i inni. O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej* (Łódź 1997) i *Antropologia hermeneutyczna wobec tradycyjnych tekstów kulturowych. Przykład interpretacji wyobrażeń naukowych o Tatrach i góralach tatrzańskich do połowy XIX wieku* (Katowice 2010) – złożonej jako praca habilitacyjna w Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na problemach metodologicznych dyscyplin humanistycznych – ze szczególnym uwzględnieniem antropologii kulturowej oraz dekonstrukcji utartych kategorii analitycznych i pojęciowych w etnologii. Ponadto zajmuje się problematyką zróżnicowania kulturowego (grupowej tożsamości i kulturowych dystansów), antropologią zjawisk religijnych oraz zagadnieniami edukacji regionalnej (jest autorem projektu promocji edukacji regionalnej *Bliższe ojczyzny – Małopolska*).

Opracowała
Kinga Czerwińska

Kinga Czerwińska, Sylwia Żwak

Uniwersytet Śląski
Katowice

Dydaktyka studiów etnologicznych wobec potrzeb rynku pracy Przykład ośrodka cieszyńskiego

Wśród wielu dyscyplin zajmujących się interpretacją rzeczywistość kulturowej etnologia zajmuje ważną pozycję. Spektrum podejmowanych współcześnie zagadnień znacznie wykracza poza tradycyjny przedmiot badań tej nauki, obejmując m.in. zjawiska kultury masowej, globalizacji, etniczności, pluralizmu kulturowego czy – szerzej – dynamiki procesów kulturowych. Etnologia – wykorzystując zespół metod interpretacji kultury, aparat metodyki badań, przede wszystkim zaś tendencje do interdyscyplinarności – rości sobie prawa do najpełniejszego ujęcia otaczającej nas rzeczywistości.

Uniwersalność zainteresowań oraz szeroki antropologiczny wymiar analizy zjawisk kulturowych doceniają młodzi ludzie, wybierający ten kierunek studiów. Swój wybór argumentują: „[...] etnologia jest jak soczewka, przez którą patrzę na świat i która pozwala mi go poznać”; „To bardzo wszechstronna nauka, która porusza perspektywy [...] daje duże możliwości poznania kultury własnej i innych, nie tylko »na zewnątrz«, ale i »od środka«”¹. Mimo tak wielu zalet studia etnolo-

¹ Inspiracją do powstania tego tekstu była dziesiąta rocznica istnienia studiów etnologicznych w Cieszynie. Nie bez znaczenie okazały się również zainicjowane przez studentów w ramach

giczne pozostają kierunkiem elitarnym, unikatowym i niezbyt popularnym, co tłumaczyć można dawnym, archaicznym postrzeganiem tej nauki, zawężonym do „kolbergowskiej” etnografii czy folklorystyki. Ta powszechna recepcja etnologii – przy braku odpowiedniej komercyjnej popularyzacji czy reklamy – buduje fałszywy wizerunek tej dyscypliny (często nawet mylonej z etymologią czy ekologią), sytuując ją daleko w tyle za popularnymi kierunkami studiów, takimi jak socjologia czy kulturoznawstwo. Świadomy wybór studiów etnologicznych w wielu przypadkach wiąże się z realizacją życiowej pasji, z wewnętrzną koniecznością poznania „inności”, ale niekiedy wynika tylko z chęci zdobycia wyższego wykształcenia o profilu humanistycznym, przy dość łatwej sposobności dostania się na studia (na jedno miejsce przypadają 2,3 osoby).

Początek polskiej etnologii jako dyscypliny akademickiej sięga połowy XIX stulecia. Narodowego charakteru przydawały tej dyscyplinie meandry historii państwa, które nierzadko wyznaczały zadania i kierunki badań², na które z kolei wpływ miała adaptowana myśl etnologiczna rozwijana w innych krajach. W sukurs tendencjom światowym w 1992 roku uchwałą Rady Głównej Szkolnictwa Wyższego zmieniono obowiązującą od 1950 roku nazwę kierunku studiów „etnografia” na „etnologia”. Określono także jej subdyscypliny, w których mieszczą się: antropologia kulturowa i społeczna, folklorystyka, studia nad sztuką ludową i nieprofesjonalną oraz etnomuzealnictwo. W ostatnich latach środowisko etnologów, wskazując na poszerzanie kręgu podejmowanej problematyki, a także podkreślając silne związki etnologii z antropologią kulturową i społeczną, dąży do oficjalnego połączenia nazw dyscyplin: „etnologia” i „antropologia kulturowa”³.

przedmiotu „Metody badań i interpretacje kultury” badania nad recepcją studiów etnologicznych i perspektywami znalezienia pracy wśród ich absolwentów. Zainteresowane tą problematyką rozszerzyliśmy badania ankietowe. Przeprowadziłyśmy je w latach 2006–2007. Uczestniczyli w nich studenci wszystkich roczników. Częściowe rezultaty badań przedstawiłyśmy na konferencji: *Młodzież akademicka wobec wyzwań współczesności*. V Międzynarodowa Konferencja Kół Naukowych w Siedlcach w 2006 roku.

² Tradycje kształcenia na tym kierunku w Polsce sięgają 1851/1852 roku, kiedy profesor geografii Wincenty Pol rozpoczął wykłady z etnografii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Uruchomienie samodzielnych studiów etnologicznych stało się możliwe dopiero w 1910 roku we Lwowie (wraz z utworzeniem pierwszej katedry etnologii). W kolejnych latach etnologię wykładano już w Poznaniu, Krakowie, Wilnie, Warszawie. W okresie międzywojennym etnologię sytuowano wśród nauk humanistycznych, jednocześnie podkreślając jej silne związki z antropologią fizyczną, a szerzej – z naukami przyrodniczymi. Po drugiej wojnie światowej etnologia – podobnie jak inne nauki społeczne – zmagala się z cenzurą polityczną. Tendencje badawcze oraz charakter prowadzonych studiów i ich zakres programowy wyznaczała sytuacja polityczna i społeczna Polski. Etnologia zepchnięta została do roli dyscypliny wspomagającej historię. Szerzej o historii studiów etnologicznych w Polsce zob. Z. Jasiłowicz, A. Posern-Zieliński: *Studia etnologiczne na uniwersytetach polskich po roku 1989*. „Lud”, T. 87: 2003, s. 13–14.

³ Tendencje te widoczne są w nazwach katedr lub instytutów w wielu ośrodkach uniwersyteckich. Szerzej o tym zob. S. Szynkiewicz: *Po co nam antropologia?* „Etnografia Polska”, T. 36: 1992, z. 1, s. 21–24.

Przyjęte przez polską etnologię cele badawcze realizowane są głównie w ośrodkach uniwersyteckich. Badania prowadzone są tu równoległe do nauczania młodych adeptów tej dyscypliny. Obecnie studia etnologiczne – w systemie dwustopniowym: trzyletnie studia licencjackie oraz uzupełniające, dwuletnie studia magisterskie (rezygnacja z wcześniejszej formy ciągłych studiów pięcioletnich wymuszona została dostosowaniem polskich standardów nauczania do wymogów Unii Europejskiej) – można podjąć w Warszawie, Poznaniu, Łodzi, Wrocławiu, Krakowie, Cieszynie, Toruniu, Szczecinie i Lublinie. Wzrastające zainteresowanie problematyką podejmowaną przez współczesną etnologię czyni ją dyscypliną ciekawą również dla studentów innych kierunków, m.in. socjologii, historii, archeologii, psychologii, pedagogiki, filologii polskiej i filologii obcych, na których program często poszerzony zostaje o wykłady z etnologii. Jako tzw. przedmiot „humanizujący” etnologia jest również atrakcyjna dla studentów kierunków przyrodniczych i ścisłych⁴.

Wśród etnologicznych uniwersyteckich jednostek dydaktyczno-badawczych funkcjonuje ośrodek cieszyński, który powstał w 1995 roku w ramach pozamiejscowego oddziału Uniwersytetu Śląskiego – wówczas była to Filia UŚ, obecnie Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji⁵. Mimo krótkiej aktywności placówka ta – zarówno pod względem dydaktyki, jak i osiągnięć naukowych – nie ustępuje poziomem innym ośrodkom tego typu w kraju. Wysoki poziom kształcenia potwierdziły: Uniwersytecka Komisja Akredytacyjna (w 2000 i 2008 roku) oraz Państwowa Komisja Akredytacyjna (w 2002/2003 i 2009 roku), zwracając uwagę w głównej mierze na takie mankamenty, jak braki lokalowe i słabe zaplecze biblioteczne, a więc typowe problemy, z którymi w Polsce zmagają się większość uczelni państwowych. Rdzeń kadry Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej stanowią pracownicy naukowcy, realizujący wcześniej problematykę etnologiczną i folklorystyczną w ramach różnych specjalizacji pedagogicznych istniejących w ośrodku cieszyńskim Uniwersytetu Śląskiego. Po uruchomieniu samodzielnych studiów etnologicznych do grona wykładowców dołączyli samodzielni pracownicy nauki z Wrocławia czy Krakowa oraz asystenci i adiunkci rekrutujący się również spośród absolwentów cieszyńskiej etnologii⁶.

Ośrodek w Cieszynie wyróżnia się dydaktyczno-badawczą specyfiką⁷. Determinuje ona realizację programową studiów, decyduje zwłaszcza o tzw. przedmiotach kierunkowych, które uzupełniają przedmioty zaliczane do kształcenia ogól-

⁴ Z. Jasiewicz, A. Posern-Zieliński: *Studia etnologiczne...*, s. 17.

⁵ Głównymi inicjatorami studiów etnologicznych w Cieszynie byli prof. Irena Bukowska-Floreńska (wieloletni dyrektor Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej) oraz prof. Daniel Kadłubiec, a także prof. Alojzy Kopoczek, prof. Halina Rusek, prof. Wiesława Korzeniowska.

⁶ Wśród cieszyńskich absolwentów stopień doktora uzyskało już 6 osób.

⁷ Aktywność badawcza cieszyńskiego ośrodka wyraża się przede wszystkim w organizowanych niemal co roku międzynarodowych konferencjach naukowych oraz publikowaniu seryjnego wydawnictwa „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” pod redakcją I. Bukowskiej-Floreńskiej.

nego. Treści zajęć kierunkowych oraz laboratoria i seminaria magisterskie korelują z zainteresowaniami pracujących tu wykładowców. Badawcze tendencje niewątpliwie w dużej mierze kształtuje lokacja ośrodka uniwersyteckiego w „sercu” Śląska Cieszyńskiego. Obszar ten stanowi bowiem swoiste „laboratorium”, w którym ścierały się wpływy różnych narodów, religii, kultur, gdzie konfrontowały się tradycja z innowacją. Heterogeniczność wpisana jest w losy regionu i wynika przede wszystkim z położenia, jakie zajmuje on na mapie Europy, pozostając w bezpośrednim kontakcie z Małopolską (w szczególności Żywiecczyną), ze Śląskiem Górnym i Opawskim, a szerzej – z Morawami, Czechami i Słowacją⁸. Przedmiotem badań stają się elementy dziedzictwa kulturowego regionu – zarówno te całkowicie zapomniane lub funkcjonujące w postaci szczątkowej jako relikty, jak i te, które cieszą się niesłabnącą żywotnością. Wiele powtarzanych od wieków treści i form kontynuuje tradycje regionu, inne są twórczo modyfikowane, zyskując dzięki temu współczesną postać. Śledzenie tych procesów, dynamiki kulturowych zmian to zagadnienia natury uniwersalnej – ścierania się starego z nowym, tradycji z innowacją. W cieszyńskim ośrodku problem ten egzemplifikują badania nad samorodnie kształtowaną sztuką zwaną ludową oraz folklorem słownym, tanecznym i muzycznym. Właśnie folklorystyka, czerpiąca z bogatych, dziewiętnastowiecznych tradycji cieszyńskich, stanowi treść wielu zajęć dydaktycznych, kształtując w ten sposób specyfikę tutejszego ośrodka⁹. Lokacja i kulturowy wymiar badanego obszaru stawiają cieszyńskich etnologów przed koniecznością interpretacji przyjętej problematyki w kontekście pogranicza, które dla współczesnych nauk humanistycznych przynosi frapujące i nader aktualne wyzwania¹⁰.

Osiągnięcia te, uważane przez kadre dydaktyczno-naukową za najważniejsze, nie zawsze znajdują zrozumienie wśród studentów. Specyfika zainteresowań oraz zdobywane doświadczenia badawcze głównie na obszarach Śląska, Małopolski, a także Czech i Słowacji wydają się niewystarczające dla naszych studentów, którzy bardziej ciekawi są dalekiego, egzotycznego świata niż tego, co mają „w zasięgu ręki”. Wielu naszych słuchaczy nuży egzemplifikacja omawianych treści teoretycznych przykładami z cieszyńskiego pogranicza czy – szerzej – z po-

⁸ K. C z e r w i ń s k a, S. Ż w a k: *Etnologia wobec współczesności. Z problematyki dydaktyczno – badawczej ośrodka cieszyńskiego*. W: *Młodzież akademicka a współczesna nauka. Nauki humanistyczne*. Red. K. J a n k o w s k i. Siedlce 2006, s. 75–77.

⁹ Na 5-letnich studiach magisterskich realizowano różne specjalizacje, wśród których znajdowała się folklorystyka.

¹⁰ Rezultatem zainteresowań problematyką pogranicza są liczne konferencje i publikacje; zob.: *Zderzenie i przenikanie kultur na pograniczach*. Red. Z. J a s i ń s k i. Opole 1989; *Pogranicze jako problem kultury. Materiały konferencji naukowej 13–14 XII 1993*. Red. T. S m o l i ń s k a. Opole 1994; „*Studia Etnologiczne i Antropologiczne*”. T. 2: *Kultury regionalne i pogranicza kulturowe, a świadomość etniczna*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e ń s k a. Katowice 1999; *Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce*. Red. Z. K ł o d n i c k i, H. R u s e k. Wrocław 2003 i inne.

ludniowej Polski. Z większym zainteresowaniem śledzą wiedzę o kulturach krajów europejskich i pozaeuropejskich, a co za tym idzie – cenniejsze są dla nich kontakty z badaczami, którzy tam prowadzili badania terenowe¹¹. Niestety, znaczna odległość Cieszyna od innych ośrodków akademickich utrudnia częste kontakty „specjalistów od egzotyki” w ramach np. wykładów gościnnych, zwłaszcza że autorytetów tej rangi w ogóle brakuje.

Niedoceniane przez studentów są również przedmioty związane z folklorystyką. Wielu z nich uważa nawet, że zajmują w siatce studiów za dużo miejsca. Małe zainteresowanie tymi zagadnieniami wymusiło rezygnację z prowadzonej przez wiele lat specjalizacji folklorystycznej i praktycznych zajęć z choreografii czy muzyki. Tylko nieliczna grupa miłośników folkloru (najczęściej członkowie zespołów folklorystycznych lub instruktorzy) ubolewa nad wciąż kurczącą się liczbą zajęć dotyczących tej problematyki.

Cieszyńska etnologia – jak każdy młody ośrodek akademicki w Polsce – boryka się z problemami kadrowymi. Młodą kadrę asystentów i adiunktów wspiera nazbyt szczupłe grono profesorów i doktorów habilitowanych. Decydują o tym niskie fundusze na rozwój naukowy oraz trudne i długotrwałe procesy nadawania stopni naukowych. Taka sytuacja odbija się nie tylko na indywidualnym rozwoju pracowników, ale również na studentach. Zdecydowana większość z nich podkreśla bowiem, iż bardzo istotny jest wysoki poziom wiedzy wykładowców (oddziałuje mobilizująco na studentów, wymusza większą ich aktywność na zajęciach), obok takich cech, jak łatwość komunikacji czy poczucie humoru.

Zdecydowana większość studentów cieszyńskiego ośrodka jest usatysfakcjonowana wyborem etnologii jako kierunku studiów, choć niewielu z nich liczy na szybkie po uzyskaniu dyplomu znalezienie zatrudnienia. Dlatego wielu studentów etnologii podejmuje dodatkowe studia na innym kierunku albo zaraz po zdobyciu dyplomu, albo realizują dwa kierunki równocześnie. Poszerzanie kompetencji z pewnością stanowi dodatkowy atut przyszłych absolwentów.

Przyszli etnologowie już podczas studiów powinni zdobywać doświadczenie zawodowe. Wykorzystanie wiedzy teoretycznej, skonfrontowanej w terenie, jest możliwe podczas praktyk muzealnych i obozów terenowych. Zajęcia praktyczne stanowią doskonałą okazję do sprawdzenia własnych predyspozycji do pracy w środowisku muzealników, również w innych instytucjach, których działalność opiera się na intensywnym kontakcie z ludźmi. Obowiązkowe praktyki muzealne trwają 10 dni. Przeprowadza się je po drugim roku studiów licencjackich, po odpowiednim przygotowaniu teoretycznym. Studenci sami wybierają sobie muzeum bądź skansen, gdzie odbędą praktykę, mają więc wpływ na rodzaj zbiorów muzealnych, które podczas praktyk będą poznawać. Wybór ten nie zawsze okazuje

¹¹ Zajęcia dydaktyczne o kulturach krajów pozaeuropejskich prowadzi obecnie dr M. Kurcz i dr L. Buchalik.

się słuszny. Z relacji studentów wynika, że w czasie praktyk wykorzystywani są do porządkowania zaniedbanych przez lata magazynów czy dosłownie „wymiatania pajęczyn”. Niedbałe przyjęcie studentów na praktyki, a czasem nawet zlekceważenie ich skutecznie odstrasza kursantów od potencjalnego miejsca pracy. Dobrze, że są to przypadki nieliczne, bo większość studentów odbywających praktyki zapoznaje się podczas ich trwania z zasadami funkcjonowania tego typu placówek. Wielu z nich, tych prezentujących wysokie kwalifikacje i profesjonalne podejście, zapewnia sobie dalszą współpracę albo w postaci letniego stażu, albo stałego etatu po ukończeniu studiów¹².

Interesującą szansą dla cieszyńskich studentów był projekt *Doświadczenie innej kultury – studenci etnologii na praktykach w Unii Europejskiej*, współfinansowany przez program Leonardo da Vinci, którego autorką i koordynatorem była dr Katarzyna Marcol. Przedsięwzięcie kierowane do studentów etnologii studiów dziennych, wyłanianych m.in. na podstawie średniej ocen ze studiów, zdolności do samodzielnej pracy oraz znajomości języka obcego, zakładało kilkutygodniowy pobyt i staż w muzeach europejskich. Kilkoro naszych studentów wyjechało do Finlandii, Francji, Czech i Niemiec, gdzie zapoznali się z organizacją i ze sposobem pracy w zagranicznych muzeach i skansenach, które dzięki większemu dofinansowaniu oraz doświadczeniu w pozyskiwaniu funduszy europejskich dysponują dużo lepszym sprzętem oraz stosują nowoczesne metody pracy, rejestracji audiowizualnej dokumentów i eksponatów. Podczas pobytu za granicą nasi studenci nie tylko zaznajomili się ze sposobem funkcjonowania europejskich jednostek, ale przede wszystkim nawiązali ważne w tym zawodzie kontakty, poznali ludzi, ich sposób myślenia oraz kulturę. Jak wskazują doświadczenia pracowników administracji państwowej, jest to wiedza bezcenna, zwłaszcza w nawiązaniu międzynarodowej współpracy, będącej przecież podstawą funkcjonowania Unii Europejskiej¹³.

Studentów etnologii obowiązują, poza praktykami muzealnymi, 2 obozy terenowe w trakcie studiów licencjackich oraz praktyka indywidualna na studiach magisterskich, podczas których student prowadzi badania potrzebne do napisania pracy magisterskiej. Obozy terenowe są najlepszą formą poznania zawodowego warsztatu i metodyki badań, a ich zalety doceniają zarówno studenci, jak i opiekunowie naukowci. Choć ta szczególna forma zajęć akademickich przynosi liczne korzyści, to ze względu na problemy finansowe, z którymi borykają się polskie uniwersytety, wiele ośrodków zmuszonych jest do redukcji zajęć terenowych. Utrzymanie tej najlepszej z możliwych form „uczenia się etnologii” stało się dla cieszyńskiej kadry pracowników naukowych zadaniem priorytetowym. Od

¹² Nasi absolwenci pracują w licznych muzeach i skansenach niemal w całej Polsce – od Kluk, przez Słupsk, Ostrołękę, Warszawę, Rzeszów czy Sanok. Oczywiście, najwięcej z nich znalazło pracę w placówkach muzealnych Górnego Śląska. Coraz częściej też podejmują pracę w tego typu ośrodkach w Europie.

¹³ Rezultatem projektu jest uzyskanie pracy przez naszą absolwentkę w muzeum w Berlinie.

początku powstania studiów etnologicznych w Cieszynie przewidziano obowiązek uczestnictwa w dwóch 10-dniowych obozach. Wykonanie tego zadania możliwe jest tylko dzięki wielorakim kontaktom wykładowców z regionalnymi placówkami oraz muzeami, które współfinansują organizację obozów. Istotne znaczenie ma poznanie działalności samorządowych instytucji zajmujących się opieką i promocją kultury regionalnej, a więc możliwość zapoznania się z praktycznym aspektem folkloryzmu i regionalizmu. Obozy organizowane są niemal w całej Polsce, zwłaszcza zaś na terenie Śląska Cieszyńskiego i Zaolzia (w Republice Czeskiej), również na Górnym i Dolnym Śląsku, w Małopolsce, w tym na Żywiecczyźnie, Orawie i Sądecczyźnie oraz na ziemiach świętokrzyskiej, łomżyńskiej i na Podlasiu¹⁴. Cieszyński ośrodek odgrywa zatem ważną rolę w utrzymaniu etnologicznego paradygmatu badań terenowych. Zajęcia w terenie są przecież niezbędne – nie tylko jako trafny sposób konfrontacji teorii z praktyką, ale przede wszystkim są lekcją pokory, odpowiedzialności i radzenia sobie w nowym środowisku, nieraz w spartańskich warunkach. Kształtują to, co możemy nazwać kompetencją kulturową – umiejętność nawiązywania kontaktów, pozyskiwania informatorów i ich zaufania, zdolność „otwierania się” na obcych ludzi i ich problemy. Zdobyte doświadczenia procentują zarówno w życiu zawodowym, jak i prywatnym; są szczególnie ważne w poszukiwaniu pracy.

W ostatnich latach wzrasta bezrobocie wśród absolwentów uczelni wyższych. Zachodzące zmiany priorytetów na rynku pracy spowodowały, że dyplom magistra nawet najbardziej renomowanej uczelni w Polsce nie jest już wystarczającym argumentem dla pracodawcy. Kartą przetargową są idące w parze z wyższym wykształceniem praktyczne umiejętności, „jakieś” doświadczenie zawodowe oraz takie cechy, jak kreatywność, elastyczność, mobilność. W tym świetle możliwości zatrudnienia absolwentów etnologii są bardzo niewielkie, co wynika nie tylko ze specyfiki dyscypliny, ale przede wszystkim ze stosunku pracodawców, którzy nie dostrzegają potencjału kryjącego się w tej specjalności. A przecież współczesna formuła studiów etnologicznych nie ogranicza się jedynie do zawodowego kształcenia przyszłych naukowców, pracowników muzeów czy regionalnych animatorów kultury. Różnorodne spektrum programowe zapewnia absolwentom szerokie wykształcenie humanistyczne, etnologię zaś czyni specyficznym typem studiów kulturoznawczych, dostarczających umiejętności i kompetencji antropologicznych, które mogą okazać się szczególnie przydatne w takich miejscach pracy, jak ośrodki badania opinii publicznej, redakcje czasopism, agencje reklamowe, a nawet w szeroko rozumianym biznesie. Wydaje się, że taki właśnie typ studiów

¹⁴ Obozy organizowano dotąd w następujących miejscowościach (według wymienionych wyżej regionów): Cieszyn, Kończyce Małe, Cisownica, Goleiszów, Jaworze, Brenna, Skoczów, Ustroń, Wisła, Koniaków, Istebna, Jaworzynka, Dolna i Górna Łomna (RC), Rudy między Raciborzem a Rybnikiem, Tarnowskie Góry, Żory, Sławków, Będzin, Dzierżoniów, Pieszyce, Bielawa, Bestwina, Iwkowa, Lipnica Wielka, Łącko, Podegrodzie, Bukowina, Chełmiec, Kraków, Tokarnia, Morawica, Piątnica.

może w przyszłości być tym najlepiej dostosowanym do dynamicznych rynków nie tylko Polski, ale i Europy, a dzięki kształceniu młodzieży „otwartej” na świat, elastycznej, dostosowującej własne umiejętności do potrzeb zmieniającego się rynku pracy – jedyną drogą edukacji.

Potencjał, jaki mogą rozwijać studia etnologiczne, rzadko bywa również dostrzegany przez samych studentów. Wybierając unikatowy jak na owe czasy kierunek studiów, kierują się swoimi zainteresowaniami, pasją życiową czy ciekawością, a nie możliwością robienia kariery czy możliwością zarabiania pieniędzy. Większość z naszych studentów ma świadomość trudności wynikających ze znalezienia przyszłej pracy, co – ich zdaniem – wynika nie ze złej formuły prowadzenia studiów, ale archaicznego postrzegania dyscypliny, którą wciąż łączy się z muzeami. Dezorientację co do pozycji współczesnej etnologii można zaobserwować zwłaszcza wśród ewentualnych kandydatów na studia (np. na targach edukacyjnych czy podczas tzw. dni otwartych) czy wśród studentów pierwszego roku, którzy często zadają pytania: Co mogą robić po studiach? Gdzie mogą znaleźć pracę? Kilkaście lat temu jako miejsce pracy najczęściej wskazywano muzea czy skanseny, wybitnym jednostkom proponowano pracę dydaktyczno-naukową. Dzisiaj jednak możliwości te rozszerzają się. Dostrzegają to studenci starszych roczników i nasi absolwenci. To ważne, bo tylko nieliczni mogą swoją przyszłość związać z pracą w muzeum czy skansenie. Reorganizacja polskiego rynku pracy i wejście do Unii Europejskiej stwarzają szansę połączenia pasji życiowej, jaką dla wielu jest etnologia, z pracą zawodową. Polityka unijna kładąca nacisk na zachowanie dziedzictwa narodowego i rozwój kultur regionalnych, a wraz z nią idące środki finansowe, otwiera przed absolwentami etnologii nowe możliwości pracy w urzędach miast, regionalnych ośrodkach kultury, w zespołach folklorystycznych czy galeriach promujących tzw. sztukę ludową. Otwarcie Polski na Europę umożliwiło znalezienie pracy za granicą. Niepokojem napawa nas postępująca migracja młodych Polaków do Europy Zachodniej; chęć wyjazdu deklaruje prawie 90% naszych studentów. Dlatego najważniejszym zadaniem ośrodków akademickich, w tym również tych kształcących etnologów, jest wypromowanie dobrze przygotowanych, przyszłych pracowników, którzy nie zasilą szeregów bezrobotnych. Szansą staje się doksztalcenie w kierunku zawodowym, zwiększającym umiejętności praktyczne. Dodatkowe szkolenia przygotowują specjalistów od zarządzania „kulturą”, kierowania domami kultury czy innymi tego typu jednostkami, zwłaszcza zaś fachowców pozyskujących środki finansowe na ich działalność.

Konieczna jest zatem ogólnopolska i ogólnoeuropejska akademicka debata nad reorganizacją studiów¹⁵, zmianą siatki przedmiotów czy zwiększeniem go-

¹⁵ Ważnym krokiem dla polskiego szkolnictwa wyższego było podpisanie w 2006 roku *Procesu Bolońskiego / Deklaracji Bolońskiej*. Głównym, przyjętym wówczas zadaniem stało się zapewnienie wysokiej jakości nauczania, uzyskanej dzięki intensywnej, międzynarodowej współpracy oraz wpro-

dzin praktycznych. Pomocne okazać się mogą międzynarodowe wymiany i staże organizowane przez uniwersytety. Członkostwo w Unii Europejskiej przyniosło polskim studentom wiele nowych możliwości rozwoju, przede wszystkim sprzyja mobilności studentów, kadry naukowo-dydaktycznej oraz administracyjnej. W te nowe warunki wpisuje się Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, dostosowując formułę studiów do wszystkich założeń sformułowanych w UE¹⁶. Przykładem takich działań była zawarta przez (już nieistniejącą) Katedrę Folklorystyki umowa o współpracy w dziedzinie edukacji i kształcenia w ramach środkowo-europejskiego programu wymiany uniwersyteckiej CEPUS. W jej ramach kilkoro studentów i asystentów otrzymało stypendia semestralne lub trzymiesięczne w partnerskich katedrach folklorystycznych bądź etnologicznych na uniwersytetach w Austrii, Bułgarii, Czechach oraz na Słowacji¹⁷.

Istnieje również szereg programów studenckich realizowanych w Polsce¹⁸, m.in. wspierany od 2002 roku Program MOST¹⁹, czyli system mobilności studentów w obrębie kraju. Daje on możliwość semestralnej lub rocznej realizacji indywidualnego programu zajęć na tym samym kierunku studiów, a uzyskane przez studentów w trakcie wymiany wyniki zostają uwzględnione w macierzystej uczelni. Zaletą tego programu jest czasowa zmiana środowiska akademickiego; co ważne – zachowana zostaje ciągłość pobierania przyznanych stypendiów naukowych, socjalnych i innych²⁰.

To jednak, czy absolwent uczelni wyższej poradzi sobie na rynku pracy, nie zależy tylko od programu studiów, ale również od tego, jak przygotowuje się do warunków przyszłego zatrudnienia. Oprócz umiejętności zawodowych opanowa-

wadzeniu czytelnych i porównywalnych w formie dyplomów uzupełnionych suplementem w języku obcym. Dokument taki zawiera – jakże ważną z punktu widzenia potencjalnego pracodawcy – obiektywną ocenę kwalifikacji absolwenta oraz wiadomości dotyczące rodzaju, poziomu i treści ukończonych przez niego studiów. Pozwala na to wprowadzony system transferu punktów ECTS (*European Credit Transfer System*), który nie tylko ocenia postępy studenta i ułatwia projektowanie indywidualnych programów studiów, ale również daje możliwość uznania okresów studiów odbytych poza jednostką macierzystą, w kraju i za granicą. Istotna jest także zmiana jednolitych studiów magisterskich na system studiów dwustopniowych. Zob.: S. Ż w a k, K. C z e r w i ń s k a: *Szkolnictwo wyższe a potrzeby rynku pracy. Na przykładzie absolwentów cieszyńskiej etnologii*. W: *Młodzież akademicka a współczesna nauka...*, s. 337–353.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Obecnie funkcjonuje nowa edycja tego programu pod nazwą CEPUS II, której sygnatariuszami są: Austria, Albania, Bułgaria, Chorwacja, Czechy, Macedonia, Polska, Rumunia, Serbia i Czarnogóra, Słowacja, Słowenia oraz Węgry. Niestety, obecnie IEiAK nie przystąpił do współpracy z partnerskimi katedrami, dlatego wymiana studentów oraz pracowników nie może być realizowana.

¹⁸ Zob.: S. Ż w a k, K. C z e r w i ń s k a: *Szkolnictwo wyższe...*, s. 337–353.

¹⁹ Z warunkami uczestnictwa w programie MOST można zapoznać się na stronie www.uka.amu.edu.pl.

²⁰ W ramach tej współpracy cieszyńscy studenci przebywali na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie oraz Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu.

nych w teorii, istotne są praktyka oraz łatwość porozumiewania się, również w języku obcym. Niestety, lektoraty rzadko są okazją do poznania specyficznego języka dyscypliny, którą się studiuje. Szansę w zdobyciu „językowego” doświadczenia stwarzają programy unijne: Leonardo da Vinci, Socrates²¹ oraz Młodzież²², w ramach których uczelnie mogą organizować wymianę oraz staże, w tym językowe. Dzięki nim studenci mogą podnieść poziom doskonalenia zawodowego, zdobyć odpowiednie kwalifikacje, zgodne z wymogami rynku pracy oraz zyskać nowe doświadczenia.

W zdobywaniu przyszłej pracy młodzież akademicka nie musi ograniczać się jedynie do pomocy ze strony jednostki macierzystej uczelni, ale może liczyć na podjęte inicjatywy państwowe i samorządowe²³. Walkę z bezrobociem wśród młodzieży poprzez stałe doksztalcanie i zwiększanie kwalifikacji zawodowych prowadzą np. powiatowe urzędy pracy oraz fundacje pomagające studentom w zdobyciu doświadczenia czy rozpoczęciu własnej działalności gospodarczej. Fundacja Akademickich Inkubatorów Przedsiębiorczości wraz ze Studenckim Forum Business Centra Club dzięki dofinansowaniu ze środków Ministerstwa Gospodarki i Pracy, Narodowego Banku Polskiego oraz Polskiej Agencji Rozwoju Przedsiębiorczości (PARP) uruchomiła projekt Akademickie Inkubatory Przedsiębiorczości²⁴, skierowany do młodych ludzi do trzydziestego roku życia, szczególnie zaś do studentów i absolwentów uniwersytetów. Ideą tej inicjatywy jest umożliwienie kreatywnym, młodym ludziom założenie własnej firmy przy niewielkich środkach finansowych. Fundacja oferuje pomoc prawnika i księgowego, zapewnia dostęp do telefonu i Internetu, zakup komputerów oraz szkolenia

²¹ Podobne możliwości rozwoju daje młodzieży program Socrates’ Lingua, który nastawiony jest głównie na rozwój współpracy w dziedzinie kształcenia i edukacji. Umożliwia on uczenie się języków obcych „przez całe życie”, ale – w przeciwieństwie do Leonardo – skupia się na języku potocznym, codziennym. Zob. www.socrates.org.pl.

²² Dodatkowe informacje znajdują się na stronie: www.youth.org.pl.

²³ Kwestia walki z bezrobociem poprzez tworzenie nowych miejsc pracy oraz przekwalifikowanie jest podejmowana w najważniejszych dokumentach, takich jak: Narodowy Plan Rozwoju, Narodowa Strategia Rozwoju Regionalnego, Narodowa Strategia Rozwoju Kultury, Strategia Państwa dla Młodzieży na lata 2003–2012, także w wojewódzkich i powiatowych strategiach rozwoju.

²⁴ Program „Akademickie Inkubatory” ruszył na Uniwersytecie Warszawskim, w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie, Wyższej Szkole Informatyki Stosowanej i Zarządzania w Warszawie, Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wyższej Szkole Bankowej we Wrocławiu, Wyższej Szkole Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu, Śląskiej Wyższej Szkole Zarządzania im. gen. Jerzego Ziętka w Katowicach, Akademii Ekonomicznej w Katowicach, Uniwersytecie Gdańskim, Uniwersytecie w Białymstoku, Wyższej Szkole Bankowej w Toruniu, Politechnice Częstochowskiej, Wyższej Szkole Gospodarki w Bydgoszczy, Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie, Górnośląskiej Wyższej Szkole Przedsiębiorczości im. Karola Goduli w Chorzowie, Społecznej Wyższej Szkole Przedsiębiorczości i Zarządzania w Łodzi, Wyższej Szkole Zarządzania i Bankowości w Krakowie, Akademii Podlaskiej w Siedlcach. Więcej informacji, na temat funkcjonowania Akademickich Inkubatorów znajduje się na stronie: www.inkubatory.pl.

z zakresu sprzedaży. Już w czasie studiów beneficjenci podpisują kontrakt o współpracy z Fundacją, która w ich imieniu zawiera umowy, rozlicza się z Urzędem Skarbowym, płaci składki ZUS. „Inkubacja” trwa maksymalnie 2 lata. Po upływie tego okresu lub wcześniej uczestnicy powinni zarejestrować działalność gospodarczą na swoje nazwisko. Mimo że nie zawsze to się udaje, umiejętności zawodowe oraz kontakty zdobyte dzięki współpracy z Fundacją AIP są niezmiernie ważne w dalszym życiu zawodowym²⁵.

Ciekawą ofertę dla absolwentów wszystkich typów szkół mają wojewódzkie oraz powiatowe urzędy pracy, które realizują różne projekty współfinansowane ze środków unijnych. Ich celem jest stworzenie możliwości założenia własnej firmy po uprzednim przejściu kursów doształcających w zakresie opracowania budżetów i biznesplanów. Instytucje te pomagają również w ubieganiu się o dotacje unijne dla już istniejących przedsiębiorstw (Zintegrowany Program Rozwoju Regionalnego – działanie 3.4. Rozwój lokalny – mikroprzedsiębiorstwa) oraz dopiero rozpoczynających działalność gospodarczą (Zintegrowany Program Rozwoju Regionalnego – działanie 2.5. Promocja przedsiębiorczości). Powstają również liczne projekty, których efektem jest przekwalifikowanie bezrobotnych lub zwiększenie ich umiejętności praktycznych. Obecnie zadania te przejęły Regionalne Programy Operacyjne opracowane na lata 2007–2013, które dla poszczególnych województw są opracowywane indywidualnie²⁶, oraz Programy Operacyjne: PO Innowacyjna Gospodarka na lata 2007–2013, PO Kapitał Ludzki na lata 2007–2013 oraz PO Rozwoju Polski Wschodniej.

Uniwersytet Śląski, również cieszyński Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej dopiero stawia pierwsze kroki w realizacji projektów współfinansowanych ze środków unijnych. Zmiany zachodzące w Polsce wymuszają na władzach uniwersyteckich zmiany systemów kształcenia. Stają się one coraz lepiej dostosowane do potrzeb rynku pracy. Reakcja Instytutu w dostosowaniu dydaktyki do współczesnych wymagań unijnych była natychmiastowa, ale działania te stanowią dopiero początek drogi. Europejski (w tym także Polski) rynek pracy rozwija się dynamicznie i tego wymaga się również od oferty dydaktycznej, która powinna być dostosowywana do potrzeb i zainteresowań studentów. W przeprowadzonych przez nas badaniach studenci podkreślają konieczność zwiększenia przedmiotów

²⁵ Z nieśmiałościami na razie inicjatywami prowadzenia własnej przedsiębiorczości wychodzą nasi absolwenci. Przykładem może być założone przez J. Sromek i M. Sordyl stowarzyszenie, którego celem jest organizacja wycieczek dla młodzieży szkolnej w ramach kształtowania tożsamości regionalnej, także dla obcokrajowców, ukazujących walory turystyczne i kulturowe Polski. W planach jest również organizacja wycieczek dla niewielkich grup do krajów pozaeuropejskich. Działalność gospodarczą nasze absolwentki połączyły z życiową pasją podróżowania. Odwiedziły już m.in. Mongolię, Nepal, Bangladesz i Sikkim. Owocem tych podróży jest książka *W pogoni za jakim*.

²⁶ Dla województwa śląskiego jest to działanie 1.2. Mikroprzedsiębiorstwa i MŚP. Szczegółowe informacje znajdują się na stronie: www.fundusze-strukturalne.gov.pl.

związanych z Unią Europejską. Liczne głosy dotyczą – niezmiennie – zwiększenia lektoratów oraz zajęć praktycznych.

Nowe realia stawiają zadania przede wszystkim przed kadrami naukowo-dydaktyczną. Własne zainteresowania badawcze muszą iść w parze z wysokimi, nowoczesnymi kryteriami kształcenia, które we właściwy sposób przygotowują naszych absolwentów do życia zawodowego. Sądzimy, że najtrudniejsze zadanie należy do wykładowców, którzy powinni wskazać młodym ludziom szanse rozwoju, rozbudzić w nich ambicję, kreatywność czy wreszcie uzmysłowić im potencjał, jaki daje status studenta. O szerokiej skali programów wiedzą nieliczni studenci, a korzystały z nich jednostki. Brak informacji czy odpowiedniej reklamy wymieniane jako główne powody braku uczestnictwa w studenckich programach nie wydają się, przy łatwym dostępie do Internetu, wiarygodne. Zdecydowanie bardziej przekonuje nas opinia, że głównym powodem jest brak wiary, że się uda. Niska samoocena własnych możliwości, szczególnie językowych, oraz mała aktywność w naukowym życiu studenckim²⁷, często idąca w parze z apatią, skutecznie pozbawiają młodych ludzi szans na rozwój własnych możliwości.

Ważne zadanie stawiane przed polską nauką polega na powiązaniu badań naukowych z przedsiębiorczością, tak, aby nauka zaczęła zarabiać dzięki swoim osiągnięciom. Obecnie analitycy rynku pracy podkreślają, iż pracownicy stanowią ogromny kapitał w przedsiębiorstwie, a ich ciągłe kształcenie, zwłaszcza w okresie szybkich przemian rynku pracy jest jednym z najważniejszych elementów rozwoju przedsiębiorstwa, a zarazem najprostszym sposobem na zatrzymanie kadry w kraju. Potrzeba ciągłego rozwoju pracowników stwarza również możliwości dla placówek takich jak cieszyński Instytut, który dzięki rozszerzeniu swojej oferty edukacyjnej może wnieść nie tylko „humanizm” do przedsiębiorstw, ale przede wszystkim umiejętność współpracy w międzynarodowym środowisku²⁸, zwłaszcza iż zespoły projektowe, zajmujące się na co dzień zdobywaniem środków unijnych w ramach współpracy międzynarodowej, zauważyły, jak dużą rolę odgrywa wiedza kulturowa i to nie tylko w kontaktach interpersonalnych, ale również w zakresie organizacji współpracy, począwszy od organizacji czasu pracy, a skończywszy na zwyczajowym zapisie daty.

²⁷ Działające od początku istnienia studiów etnologicznych Koło Naukowe Etnologów skupia obecnie jedynie około 20 osób. Zaniechano również organizacji Studenckich Konferencji Naukowych. Brak też regularnie wydawanego pisma studenckiego, jakim był „Etnofil”.

²⁸ W ramach międzynarodowej współpracy partnerzy najczęściej podkreślają brak wzajemnego zrozumienia. Problem stanowią – oczywiście dla etnologów – różnice w zachowaniu, np. Francuzi postrzegają Niemców jako przesadnych pedantów, zawsze doskonale przygotowanych, podczas gdy Niemcy są rozczarowani Francuzami, którzy na umówione spotkanie przyszli nieprzygotowani. W tym przypadku różnica wynika po prostu z odmiennego podejścia do pierwszego, organizacyjnego spotkania.

Istotne jest także utrzymywanie ścisłej współpracy między uczelniami a władzami lokalnymi, to bowiem również mogłoby wpływać na zmniejszenie się bezrobocia wśród absolwentów szkół wyższych. W strategiach regionalnych podkreśla się jednak rolę stałego poszerzania kwalifikacji, konkurencyjność oraz atrakcyjność inwestycyjną. Poziom wykształcenia mieszkańców regionu pociąga za sobą rozwój nie tylko gospodarki i sfery usług, ale przede wszystkim turystyki i kultury danego regionu, a to daje szansę na nowe miejsca pracy. Nowoczesna formuła studiów etnologicznych i działania prowadzone przez cieszyński Instytut wpisują się w realia współczesnych wymogów rynku pracy.



Artykuły

Halina Rusek

Uniwersytet Śląski
Katowice

Granica – „portret” antropologiczny*

Śląsk Cieszyński – nazywany „piękną ziemią” – to region malowniczy, piękny o każdej porze roku, urozmaicony krajobrazowo i kulturowo, górzysty – z łagodnym Beskidem Śląskim, ale również z urodzajnymi nizinami i płynącą przez środek rzeką. Ta urokliwie wijąca się rzeka jest granicą dzielącą dwa państwa, dwa społeczeństwa i dzisiaj już dwie kultury. Podział ów obowiązuje od 90 lat, kiedy Śląsk Cieszyński, po długich sporach, został podzielony pomiędzy Polskę i Czechosłowację. Czy oznacza to, że odtąd są dwie ziemie cieszyńskie – dwa odrębne regiony? A może nadal jest to jeden Śląsk Cieszyński? Na te pytania różnie można odpowiedzieć, w zależności od tego, jakie wskaźniki zostaną przyjęte na określenie regionu: geograficzne i historyczne pozwalają mówić o jednym Śląsku Cieszyńskim rozciągniętym od 1920 roku po obu stronach granicy polsko-czeskiej, jednak wskaźniki kulturowe nakazują wyróżniać dwie ziemie cieszyńskie, które pewne cechy kulturowe łączą, ale jeszcze więcej dzieli. Granica polsko-czeska zawsze była granicą trudną – aż do początków lat dziewięćdziesiątych XX wieku była to granica zamknięta, szczelna, co oznaczało, że jej przekraczanie należało do sytuacji wyjątkowych, wymagało bowiem pokonania licznych utrudnień.

* Duże fragmenty niniejszego opracowania znajdują się w innym moim tekście zatytułowanym *Kapitał otwartej granicy. Socjologiczny portret Cieszyna i Czeskiego Cieszyna po Schengen*, oddanym do druku w opracowaniu: *Kapitały społeczne i kulturowe miast środkowo- i wschodnioeuropejskich pograniczy*, pod redakcją Andrzeja Sadowskiego (Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku).

Dwie strony tej krainy, przedzielone granicą państwową, odwróciły się od siebie i przez kilkadziesiąt lat o rzeczywistej współpracy w jakiegokolwiek postaci na pograniczu polsko-czeskim nie było mowy. Ta granica przez kilkadziesiąt lat tylko dzieliła, co ostatecznie doprowadziło do przerwania jedności kulturowej tej części Śląska, którego mieszkańcy co prawda próbują obecnie – choć jeszcze dopyć nieśmiało i z pewnym do siebie dystansem – zawiązywać te pozrywane więzi, ale muszą zmierzyć się ze świadomością, że powrót do dawnej jedności Śląska Cieszyńskiego jest mitem. Po obu stronach polsko-czeskiej granicy wytworzyły się dwa różne społeczeństwa przygraniczne z odrębnymi systemami wartości, normami, sposobami życia, a więc o odrębnym wizerunku społecznym i kulturowym. Tylko w języku i tych płaszczyznach życia, w których przywołuje się tradycję, dają się odkryć echa dawnej jedności.

Polska i Republika Czeska z niecierpliwością czekały na wejście do strefy Schengen, jakby to wydarzenie miało przynieść jakieś nadzwyczajne zmiany w życiu mieszkańców obu krajów. Przez kilka miesięcy media żyły tym wydarzeniem, przygotowywały Czechów i Polaków „do Schengen”, tłumaczyły, co to dla nich oznacza i jak po 21 grudnia 2007 roku można będzie przekraczać granicę. Po wszechnie słychać było głosy o „likwidacji granicy”, „zniesieniu granicy”, choć chodziło przecież o zniesienie kontroli granicznej, a nie samej granicy. Szczególna atmosfera oczekiwania na coś ważnego zaistniała na całym pograniczu polsko-czeskim, a przede wszystkim w Cieszynie i Czeskim Cieszynie – nieformalnych stolicach polskiej i czeskiej części Śląska Cieszyńskiego. Dnia 21 grudnia 2007 roku na dwóch mostach granicznych łączących centra tych miast zebrał się tłum oczekujących na północ mieszkańców pogranicza i przybyszów z różnych stron obu krajów. Wreszcie nadszedł wyczekiwany moment – przemawiali politycy, gospodarze obu miast, przepiłowano graniczny szlaban, zewsząd słychać było entuzjastyczne okrzyki radości. W świetle następnego dnia okazało się, że w obu miastach, na całym pograniczu i na samej granicy wszystko jest „po staremu”, jak mówią cieszyńscy, jedynie nie było straży granicznej, nikt nie sprawdzał przekraczającym granicę dokumentów i zawartości bagażu. Przez krótki tylko czas zmiany te absorbowały uwagę mieszkańców pogranicza, którzy szybko przyzwyczaili się do przekraczania granicy tak, jakby była niewidzialna. Nie nastąpiła jednak radykalna zmiana w życiu mieszkańców terenów przygranicznych i ogólnie w stosunkach polsko-czeskich, już od kilkunastu lat bowiem, od otwarcia granicy w 1991 roku jej przekraczanie nie nastęrczało większych problemów. Wejście do strefy Schengen przyniosło kolejne ułatwienia w tej kwestii. Niektórzy z entuzjazmem mówili o powrocie „jednego miasta”, wspólnego dla mieszkańców obu stron granicy, o powrocie do dawnych czasów sprzed podziału. Czy rzeczywiście w jakiś cudowny sposób obydwie części Śląska Cieszyńskiego, a także jego dwa centra – Cieszyn i Czeski Cieszyn powróciły do korzeni i stały się jednym Śląskiem Cieszyńskim i jednym organizmem miejskim? Na to pytanie nasuwa się w pierwszym rzędzie negatywna odpowiedź, którą warto szerzej uzasadnić.

Śląsk Cieszyński wraz z jego historyczną stolicą Cieszynem w przeszłości często zmieniał przynależność, co wyraźnie zaznacza się we współczesnej kulturze tego regionu, ukształtowanej poprzez wpływy polskie, czeskie, niemieckie, austriackie, częściowo słowackie i żydowskie. Od 1920 roku jego mieszkańcy żyją przy granicy państwowej, którą wyznaczono na podstawie międzynarodowej umowy, a nie woli autochtonów. Podział Śląska Cieszyńskiego pomiędzy Polskę i Czechosłowację nie zadowolił, jak twierdzą historycy, żadnej ze stron, natomiast zaważył na kilkadziesiąt lat negatywnie na stosunkach polsko-czeskich. Są one trudne do dziś, wyznaczają je bowiem dawne animozje, pretensje o niesprawiedliwy podział regionu i powstałe w jego wyniku konflikty. Dwie części Śląska Cieszyńskiego oraz dwa miasta powstałe po podziale Cieszyna rozwijały się własnymi drogami, często niemającymi żadnych wyraźnych punktów stykowych. Do dzisiaj emocje Polaków budzi nie do końca wyjaśniona „kwestia zaolziańska”, w której chodzi o tereny położone po czeskiej stronie granicy, nazywane od lat dwudziestych ubiegłego wieku Zaolziem¹. Po podziale mieszkało tam około 100 tysięcy Polaków, z których obecnie pozostało mniej niż połowa – niewiele ponad 40 tysięcy. W okresie międzywojennym Polacy zarzucali Czechom prowadzenie wobec polskich autochtonów na Zaolziu restrykcyjnej polityki asymilacyjnej, Czesi z kolei mieli pretensje do Polski o ostrą repolonizację Zaolzia w 1938 roku, kiedy region ten na rok powrócił do państwa polskiego. Do tej pory starsi mieszkańcy ziemi cieszyńskiej, a przede wszystkim Polacy z Zaolzia, mają w pamięci układ stosunków polsko-czeskich z przeszłości, co spowodowało, że ukształtowały się i wzmacniały przez lata wzajemne negatywne stereotypy narodowościowe, przekazywane w dodatku z pokolenia na pokolenie. Na stosunkach polsko-czeskich zaciążył także rok 1968, kiedy to wojska polskie wzięły udział w inwazji na Czechosłowację, w której zaczynało się antykomunistyczne wrzenie. Niechęć do Polaków i negatywne nastawienie do nich Czechów skupiło się wówczas na Polakach mieszkających w Czechosłowacji. Kwestia ta dopiero dzisiaj analizowana jest bez emocji i z naukową rzetelnością.

Dokonanie się procesu nazywanego w Polsce transformacją ustrojową, a w Czechach „aksamitną rewolucją” przyniosło otwarcie polsko-czeskiej granicy, co zmieniło, choć nie od razu i niecałkowicie, charakter polsko-czeskiego sąsiedztwa. Dzisiaj mieszkańcy tego pogranicza poszukują w historii swojego regionu argumentów potwierdzających wspólnotę, a nie odrębność jego sztucznie utworzonych dwóch części. Odwołują się do różnych, czasami bardzo odległych, jak czasy jagiellońskie, okresów w historii, a przede wszystkim powracają do

¹ Do czasu podziału Śląska Cieszyńskiego nikt nazwy „Zaolzie” nie używał. Czesi także współcześnie jej nie stosują, nazywając czeską część Śląska Cieszyńskiego „české Těšínsko” (czeski Śląsk Cieszyński) lub „Těšínsko”. Polscy historycy stosują określenia: „Śląsk Cieszyński w Czechosłowacji”, „zaolziański Śląsk Cieszyński” lub po prostu „Zaolzie”. Polską część podzielonego regionu konsekwentnie nazywa się Śląskiem Cieszyńskim.

przełomu XIX i XX wieku, na który to okres przypada apogeum rozkwitu Śląska Cieszyńskiego i jego stolicy Cieszyna, nazywanego wówczas „Małym Wiedniem”. Miasto stanowiło w tamtych czasach nowoczesny ośrodek urbanistyczny, centrum handlu, przemysłu, komunikacji, a także kultury i oświaty. W sposobie życia mieszkańcy Cieszyna rzeczywiście wzorowali się na Wiedniu. Wystrój kamienic przy cieszyńskim rynku utrzymany był w duchu wiedeńskiej secesji. Także wzory codziennego życia mieszkańców, ich stroje, charakter celebrowanych uroczystości, sposób spędzania wolnego czasu, rozrywki itp. nawiązywały do tychże z Wiednia. Mieszkańcy Cieszyna pielęgnowali w przeszłości i pielęgnują do dzisiaj przywiązanie do habsburskiego cesarza Franciszka Józefa I, nazywanego za życia „naszym cysorzem”. Postać ta cieszy się w Cieszynie sporą sympatią². Przed pierwszą wojną światową Cieszyn był stolicą bogatego, cywilizacyjnie dobrze rozwiniętego regionu. Miasto odgrywało znaczącą rolę pośrednika w handlu pomiędzy Galicją, pruskim Śląskiem i Austro-Węgrami. Śląsk Cieszyński odróżniał się od reszty polskich ziem – miał swoją specyfikę ekonomiczną, społeczną i kulturową. Do dzisiaj mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego, dla odróżnienia ich od mieszkańców Górnego Śląska, nazywani bywają przez Górnoszlązaków „cesarokami”. Są też postrzegani jako wyjątkowo aktywni, zaradni, dobrze zorganizowani we wspólnym działaniu. Historycy upatrują wpływu na takie zachowania i postawy mieszkańców ziemi cieszyńskiej nowoczesnej kultury organizacyjnej Habsburgów. Przywołują także tezy Maxa Webera o związkach kapitalizmu i protestantyzmu. Ziemia cieszyńska już od XVI wieku była regionem silnych wpływów religii protestanckiej, co znajduje wyraz w obecnej strukturze wyznaniowej regionu. Protestantami, przede wszystkim wyznania ewangelicko-augsburskiego, jest 60 tysięcy mieszkańców jego polskiej strony, czyli 40% ogółu. Od wieków ewangelicy wywierają silny wpływ na życie społeczne regionu, a ich obecność na ziemi cieszyńskiej powoduje, że nieustannie toczy się tu dialog międzyreligijny. Zanim zrodziła się oficjalnie idea ekumenizmu prowadzonego przez Kościoły, mieszkańcy wypracowali sobie własne wzory współżycia, mające zdecydowanie charakter ekumeniczny, zapewniające spokojne współbycie katolików i ewangelików, a także członków innych Kościołów, w dużej liczbie obecnych na ziemi cieszyńskiej po obu stronach granicy³.

Dzisiaj Śląsk Cieszyński ma dwie, osłabione przez podział, nieformalne stolice: Cieszyn – po polskiej stronie granicy, i Czeski Cieszyn – po stronie czeskiej. Miasta te łączą cztery mosty, w tym dwa zlokalizowane w centrum miast: starszy Most Wolności oraz nowszy Most Przyjaźni. Przez długie lata mosty te łączyły obydwa brzegi Olzy tylko fizycznie, formalnie, a ich przekraczanie na pewno nie miało charakteru przyjacielskich wizyt. Przeobrażenia polityczne z końca lat

² Zob.: M. Makowski, J. Spyra: *Cieszyn – mały Wiedeń*. Cieszyn 2003, s. 5–7.

³ Szerzej: J. Budniak: *Ekumenizm jutra na przykładzie Śląska Cieszyńskiego*. Katowice 2002.

osiemdziesiątych nie spowodowały zatem, że nagle Polacy i Czesi stali się sobie bliscy. We wzajemnych odniesieniach nadal dominował dystans i rezerwa, choć to wzajemne negatywne nastawienie zaczęło ulegać zmianie. Przyczynił się do tego wolny rynek i jego skutki w postaci wzmożonego ruchu na polsko-czeskich przejściach granicznych, korków komunikacyjnych w Cieszynie i Czeskim Cieszynie, kłopotów z parkingami, handlem ulicznym oraz rozmaitych konfliktów o porządek. Mieszkańców i władze administracyjne obu stron granicy połączyły kłopoty, które zmuszały do wspólnego działania.

Po podziale Śląska Cieszyńskiego w 1920 roku dokonano po obu stronach granicy zasadniczych zmian administracyjnych. Po stronie czeskiej ich wynikiem było zmarginalizowanie znaczenia miasta Czeski Cieszyn, które przegrało rywalizację z sąsiednimi miastami o miejsce w regionie i w chwili obecnej odgrywa z punktu widzenia administracyjnego rolę drugorzędną. Miało niemałe znaczenie jako centrum przemysłu papierniczego i poligraficznego. Natomiast w ostatnie dziesięciolecie XX wieku Czeski Cieszyn wkroczył jako typowe miasto o charakterze usługowym, o dosyć bogatym życiu kulturalnym, które toczy się w wielu placówkach kultury. Specjalne miejsce zajmują Teatr Cieszyński z czeską i polską (jedyną profesjonalną poza krajem macierzystym) sceną oraz Muzeum Ziemi Cieszyńskiej z oddziałami znajdującymi się na obszarze od Bogumina aż po granicę państwową ze Słowacją, a mozaikę uzupełnia Biblioteka Miejska z dużym polskim działem oraz ważny i znany po obu stronach granicy Kulturalny i Towarzyski Ośrodek „Strzelnica”, będący jedną z 19 działających w mieście organizacji pozarządowych.

Czeski Cieszyn, podobnie jak całe Zaolzie, ma – w odróżnieniu od polskiej strony – złożony wizerunek etniczny. Miasto to liczy 26 457 mieszkańców, wśród których przeważają Czesi. Dane ze spisu ludności z 2001 roku wskazują na następującą jego strukturę narodowościową: 74,6% ogólnej liczby mieszkańców stanowią Czesi, 16,1% – Polacy, 4,4% – Słowacy, pozostałe 14,9% – osoby deklarujące narodowość morawską, śląską, romską, ukraińską i wietnamską⁴. Struktura ta wyraźnie określa charakter społeczny tego miasta. Jest ono miejscem szczególnej koncentracji działalności kulturalnej Polaków zaolziańskich. Tu mieści się siedziba Kongresu Polaków w Republice Czeskiej, skupiającego ponad 20 polskich organizacji. Tu działa gimnazjum z polskim językiem nauczania, polska szkoła podstawowa i kilka polskich przedszkoli. Swoją siedzibę ma tu największa, a do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku jedyna, polska organizacja – Polski Związek Kulturalno-Oświatowy. Tu zainicjowały działalność również inne polskie organizacje. Wydawane są też polskie gazety „Głos Ludu” oraz polski miesięcznik „Zwrot”. W ostatnich kilkunastu latach Czeski Cieszyn w swoim zewnętrznym wizerunku nabiera rysów... azjatyckiego – w mieście rozwinęła się wietnamska sieć sklepów z konfekcją oraz działa już tu kilka wietnamskich restauracji.

⁴ www.czso.cz (Český statistický úřad).

Czeski Cieszyn – biorąc pod uwagę jego architekturę i zagospodarowanie – jest miastem mało urodziwym. Nie ma historycznej, zabytkowej oprawy, bo ta po podziale pozostała po polskiej stronie. Rynek miasta okalają bezstylowe kamienice, wybudowane w okresie międzywojennym i po drugiej wojnie światowej oraz ratusz wzniesiony pod koniec lat dwudziestych ubiegłego wieku. Rynek Czeskiego Cieszyna w niczym nie przypomina rynków polskich miast czy innych miast czeskich. Jest pusty, otoczony tylko sklepami. W jego centrum postawiono niedawno fontannę i kilka ławek, a także kilka budek z piwem. Nie jest to ulubione miejsce spotkań mieszkańców miasta. W niczym nie nawiązuje do dawnych związków Cieszyna z Wiedniem.

Natomiast Cieszyn jest 37-tysięczną stolicą najdalej na wschód wysuniętej części polskiego Śląska. Stąd blisko jest do Krakowa, Katowic, Ostrawy, Ołomuńca, a także do Wiednia, Pragi, Warszawy, Budapesztu i Bratysławy. Cieszyn powszechnie zalicza się do najpiękniejszych miast południowej Polski, o czym informują przewodniki, foldery i materiały promocyjne. Tu pozostała starówka dawnego Cieszyna z pięknym rynkiem tętniącym obecnie kawiarniano-rekreacyjnym – jak zawsze zresztą bywało – życiem. Rynek jest ulubionym miejscem nie tylko mieszkańców Cieszyna, ale także licznych turystów. Miasto zawsze mogło i może obecnie poszczycić się licznymi instytucjami i organizacjami kulturalnymi; kilka z nich działa nieprzerwanie od ponad 200 lat. Do najważniejszych należą: niezwykle bogate Muzeum Śląska Cieszyńskiego, Książnica Cieszyńska, działający ponad 100 lat „Dom Narodowy”, Teatr im. A. Mickiewicza, Śląski Zamek Sztuki i Przedsiębiorczości oraz wspierający życie kulturalne miasta Uniwersytet Śląski. Gospodarka Cieszyna, po upadku miejscowego przemysłu w latach dziewięćdziesiątych, nastawiana jest na handel i usługi. Miasto staje się ponadto coraz popularniejszym ośrodkiem turystycznym, stanowiąc dla osób przybywających w Beskidy interesujący cel turystyki kulturalnej. Cieszyn – w odróżnieniu od Czeskiego Cieszyna – posiada niezróżnicowaną strukturę narodowościową.

Innym czynnikiem różnicującym portrety socjologiczne dwóch części Śląska Cieszyńskiego, a także Cieszyna i Czeskiego Cieszyna jest religia. Polska po drugiej wojnie światowej stała się krajem nie tylko homogenicznym narodowo, ale także religijnie, zdecydowaną większość mieszkańców stanowili bowiem katolicy. Kościół rzymskokatolicki stał się w ten sposób ważną siłą wywierającą istotny wpływ na rozwój społeczeństwa. W powojennej Czechosłowacji żaden z Kościołów nie odgrywał takiej roli, jak w Polsce. Choć i w Czechach, i na Słowacji większość ludności deklarowała się jako katolicy, to pozostałe Kościoły, zwłaszcza kilka o korzeniach ewangelickich, greckokatolicki czy prawosławny, też miały swoich wiernych. Polityka komunistycznych władz Czechosłowacji zmierzała w sposób bardzo wyrazisty do ograniczenia roli Kościołów, do podporządkowania sobie ich struktur i do eliminowania religii z życia obywateli. Represje wobec niepokornych, a także bierność duchowieństwa i obywateli doprowadziły do

znaczących postępów w ateizacji społeczeństwa oraz niemal całkowitego zminimalizowania roli i miejsca Kościoła w państwie. Pod tym względem drogi Polski i Czechosłowacji były całkowicie odmienne⁵.

Na podstawie przeprowadzanych od kilkunastu lat socjologicznych i antropologicznych badań nad społeczno-kulturowymi, ekonomicznymi i politycznymi procesami⁶ zachodzącymi na pograniczu polsko-czeskim i czesko-polskim, także w Cieszynie i Czeskim Cieszyńsku, coraz pełniejszej weryfikacji podlega hipoteza, że są to miasta pogranicza o wyraźnie transgranicznym wizerunku. Pogranicze jest jedno, choć ma swoją stronę polsko-czeską i czesko-polską – obie posiadają swoją wyraźną społeczno-kulturową i ekonomiczną specyfikę. Badacze pogranicza państwowo-narodowych wiedzą, jak trudno jest wyznaczyć ich zasięg. Przestrzenie te nie mają wyraźnych zewnętrznych granic, jedynie jeden stały punkt – rozdzielającą je granicę. Rozciągają się tam, gdzie sięgają wpływy tej drugiej, „obcej” kultury. Tam, gdzie te wpływy ustają, kończy się pogranicze. Odwołanie się do definicji pogranicza – licznych w socjologii, ale także w innych naukach – pozwala na stwierdzenie, że nie tylko cały region, ale także Cieszyn i Czeski Cieszyn spełniają zawarte w tych definicjach kryteria uznania jakichś przestrzeni za pogranicze. Śląsk Cieszyński i jego dwa centra – w myśl najczęściej przywoływanej w różnorodnych studiach definicji pogranicza Andrzeja Sadowskiego – są terytorium znajdującym się przy granicy i daleko od centrum; stanowią przestrzeń kontaktu społeczno-kulturowego między narodami czeskim i polskim, a także miejsce kształtowania się nowego człowieka i jego kultury⁷.

Rozległość i natężenie kontaktów międzykulturowych na pograniczu zależy od wielu czynników, przede wszystkim od charakteru granicy – jej politycznego zorganizowania i stopnia przepuszczalności. Na pograniczu polsko-czeskim, po otwarciu granicy i zniesieniu kontroli granicznej, istnieją obecnie sprzyjające warunki do podejmowania różnorodnych inicjatyw i zachowań transgranicznych – procesu tego nie ograniczają żadne formalne bariery, a wprost przeciwnie, współpraca transgraniczna jest jednym z priorytetów polityki zagranicznej wszystkich państw należących do Unii Europejskiej.

W ramach współpracy transgranicznej zawsze można znaleźć dwa ząbcające się wymiary: nieformalny, oddolny, na który składają się codzienne lub odświętne kontakty mieszkańców obu stron granicy, oraz formalny, instytucjonalny, inicjowany przez różnorodne instytucje usytuowane na pograniczu.

⁵ Szerzej: H. R u s e k: *Religia i polskość na Zaolziu*. Kraków 2002, s. 85–118.

⁶ Najnowsze badania przeprowadzone przez pracowników Uniwersytetu Warszawskiego oraz Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach na temat kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego doczekały się prezentacji w publikacji: *Lokalne wzory kultury politycznej* pod redakcją Jacka K u r c z e w s k i e g o (Warszawa 2007).

⁷ A. S a d o w s k i: *Pogranicze polsko-białoruskie. Tożsamość mieszkańców*. Białystok 1995, s. 13.

Wymiar współpracy nazwany tu formalnym, instytucjonalnym polega na współdziałaniu w obu częściach pogranicza różnych urzędów, organizacji i instytucji. Współpraca ta – dotycząca sfery kulturalnej, ekonomicznej i społecznej – obejmuje nie tylko podejmowanie wspólnych inicjatyw, doraźnych akcji, ale także tworzenie wspólnych instytucji, struktur i służb. Największym inicjatorem i partnerem dla różnych instytucji jest, podobnie jak na innych pograniczach, euroregion. Na Śląsku Cieszyńskim w 1998 roku powołano Euroregion „Śląsk Cieszyński – Tešínské Szelsko”, który zrzesza 60 polskich i czeskich gmin; jego siedziby mieszczą się obecnie w Cieszynie i Czeskim Cieszynie. Dyrektor polskiego biura tegoż Euroregionu stwierdził, że przełomem we współpracy polsko-czeskiej było wejście Polski i Republiki Czeskiej do Unii Europejskiej, a w mniejszym stopniu – do strefy Schengen. Biura Euroregionu zarządzają funduszami mikroprojektów, o które mogą występować wszystkie przygraniczne organizacje *non-profit* posiadające osobowość prawną, realizują własne projekty (np. „Ciesz się Cieszynem”, „Ogród Dwóch Brzegów”), a także są współorganizatorami wielu lokalnych przedsięwzięć. Transgraniczna współpraca odbywała się w ramach programów: Phare CBS Polska–Czechy oraz Phare CBS Czechy–Polska (2003), Interreg Czechy Polska (2004–2007), a obecnie w ramach Funduszu Mikroprojektów Programu Operacyjnego Współpracy Transgranicznej Republika Czeska–Rzeczpospolita Polska 2007–2013. Ten ostatni program mógł być uruchomiony dopiero po wejściu Polski i Republiki Czeskiej do UE. W porównaniu z innymi unijnymi programami środki finansowe na jego realizację wzrosły ośmiokrotnie⁸. Projekty wspierane i realizowane przez Euroregion dotyczą najczęściej sfery kultury, turystyki, rekreacji, ochrony dziedzictwa kulturalnego i przyrody.

Transgraniczność polsko-czeskiego pogranicza ma dobrą oprawę informacyjną i propagandową. Biuletyny, informatory i foldery wydawane przez urzędy Cieszyna i Czeskiego Cieszyna prawie zawsze zawierają tłumaczenie tekstu na język sąsiada oraz przekazują odpowiednie do zawartości informacje o czeskiej/polskiej stronie (zabytkach, trasach rowerowych, imprezach kulturalnych i rozrywkowych, repertuarze kina i teatru, a nawet menu w restauracjach itp.). Obydwa urzędy wydają też wspólne materiały promocyjne. Wiele informacji o Cieszynie i Czeskim Cieszynie, także o współpracy między tymi miastami, można znaleźć w Internecie, przede wszystkim na zintegrowanych stronach internetowych obu miast: Cieszyna: www.cieszyn.pl, Czeskiego Cieszyna: www.info.tesin.cz; każda z tych stron została przygotowana także w wersji językowej sąsiada.

Nieformalny wymiar współpracy transgranicznej, realizowany w życiu codziennym mieszkańców pogranicza, także ma wiele form i kilka poziomów; można wyróżnić dwa podstawowe poziomy:

⁸ Z wywiadu z dyrektorem polskiego biura Euroregionu „Śląsk Cieszyński” Bogdanem Kasperkiem, czerwiec 2008 roku.

- poziom prosty, najczęściej występujący – oznaczający przekraczanie granicy „po prostu”, w celu zrobienia zakupów, wyjścia do restauracji, na spacer, w celu odwiedzenia znajomych czy rodziny itp.;
- poziom wyżej zorganizowany, polegający na udziale w działalności różnych instytucji kulturalnych, np. religijnych, kina, teatru, ostatnio kasyna, co wymaga pewnego przygotowania i orientacji, oraz na korzystaniu z różnorodnych usług po drugiej stronie granicy: fryzjera, kosmetyczki, fitness klubu, dentysty, lekarza, na wynajmowaniu i kupnie mieszkań u sąsiadów, poszukiwaniu i podejmowaniu pracy po drugiej stronie, zakładaniu tam własnej firmy.

Po otwarciu polsko-czeskiej granicy na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku kontakty między mieszkańcami Polski i Republiki Czeskiej miały charakter czysto handlowy – nawet z bardzo odległych miejsc dawnej Czechosłowacji organizowane były, najczęściej autokarowe, wyjazdy na zakupy do Cieszyna, z kolei Polacy przybywali na zakupy do Czeskiego Cieszyna, wykorzystując różnice cen: Czesi i Słowacy głównie na tekstylia i produkty przemysłowe, Polacy głównie na alkohol. Początkowo ciężar tej formy „turystyki handlowej” spoczywał całkowicie na barkach Cieszyna i Czeskiego Cieszyna. W Cieszynie powstało jedno z największych w Polsce targowisk, działające, także dzisiaj, w środy i soboty, będące głównym celem wypraw handlowych Czechów, mogących robić tam zakupy w swojej walucie. Z czasem zaczęły powstawać także mniejsze targi i w samym Cieszynie, i w innych polskich miejscowościach, gdzie otwierano nowe przejścia graniczne. W Czeskim Cieszynie natomiast dominował handel artykułami monopolowymi. Na każdym kroku – w sklepach i na małych targach – można było kupić alkohol, także za złotówki. Dzisiaj, kiedy w obu krajach doszło do wyrównania cen na wiele artykułów, „turystyka handlowa” mocno osłabła, a zakupy u sąsiadów robią głównie mieszkańcy przygranicznych terenów. W Czeskim Cieszynie zniknęły monopolowe targowiska, do sklepów z alkohola-
mi wprowadzono także inne towary. Polacy ciągle kupują w Czeskim Cieszynie alkohol i piwo (o 1/3 tańsze niż po polskiej stronie), wodę mineralną, markowe alkohole, tanią konfekcję w sklepach wietnamskich, ale także artykuły oferowane przez sklepy ze zdrową żywnością. Największą klientelę stanowią tam właśnie mieszkańcy polskiej strony granicy. W Republice Czeskiej można realizować polskie recepty, co przyciąga do czeskich aptek wielu Polaków, którzy kupują tam ponadto tańsze kremy, maści, suplementy diety itp. Mieszkańcy polskiej strony stanowią też częstą klientelę czeskich restauracji i gospód, do których przyciąga ich przede wszystkim powszechnie uznawane za bardzo dobre piwo i niższe ceny. Polacy od dawna grają w czeską „sportkę”, a ostatnio z upodobaniem odwiedzają czeskie kasyna. W samym Czeskim Cieszynie jest ich kilka, czynnych całą dobę. Najwięcej Polaków odwiedza te domy gry, gdzie jest ruletka⁹. Przyby-

⁹ *Czeski Cieszyn, czyli Las Vegas dla Polaków*. „Gazeta Wyborcza”, 14 lipca 2008 roku. www.gazetawyborcza.pl.

sze z czeskiej strony nadal kupują w Cieszynie wiklinowe kosze, sztuczne choinki, worki ogórków, koszyki truskawek, polskie wędliny, uznawane za lepsze, na targu zaopatrują się w słodycze, herbatę i konfekcję, w Polsce dokonują także zakupu mebli, części samochodowych, materiałów budowlanych i różnorodnych urządzeń elektrycznych. Grają w polskie gry liczbowe. Korzystają z usług polskich firm wymieniających okna, produkujących meble kuchenne i innych.

Polscy i czescy biznesmeni coraz śmieiej wkraczają ze swoimi interesami na tę drugą stronę granicy polsko-czeskiej, reagując bezbłędnie na potrzeby tamtejszych mieszkańców. Jest to wynikiem kilkunastu lat trwania otwartej granicy, ale przede wszystkim członkostwa obu państw w Unii Europejskiej. Zgodnie z podstawowymi zasadami zawartymi w traktatach ustanawiających Wspólnoty Europejskie przez polsko-czeską granicę swobodnie przepływają osoby, kapitał i towary. Istnieje też swoboda świadczenia usług, z czego coraz częściej korzystają mieszkańcy Polski i Czech, nie tylko z przygranicznych regionów. Wychodzący w Cieszynie tygodnik „Głos Ziemi Cieszyńskiej” donosi, że coraz więcej Polaków korzysta z usług medycznych w Republice Czeskiej; wręcz „oblegane” przez nich są ostrawskie placówki zajmujące się chirurgią plastyczną i szpitale okulistyczne. Usługi medyczne w Republice Czeskiej oceniane są wyżej niż te świadczone w polskich placówkach, również dostęp do nich jest łatwiejszy¹⁰.

Swobodny przepływ osób oznacza także możliwość podjęcia pracy po drugiej stronie granicy. Korzystają z tej możliwości zarówno Czesi, jak i Polacy, choć ci drudzy częściej. Dnia 5 marca 2008 roku odbyły się w Cieszynie Transgraniczne Tragi Pracy, Przedsiębiorczości i Edukacji, w ramach których 46 wystawców z Polski, Czech i Słowacji przedstawiło ponad 1000 ofert pracy i kształcenia na różnych poziomach. Czeski rynek pracy poszukuje pracowników w sektorze motoryzacyjnym, elektronicznym i elektrotechnicznym, informatyków i specjalistów od sprzedaży¹¹. Polacy chętnie zakładają swoje firmy po czeskiej stronie, korzystając z dogodniejszych niż w Polsce ku temu przepisów i z potencjału Polaków tam mieszkających

W ostatnich latach częstą praktyką stało się wynajmowanie mieszkań w Czeskim Cieszynie przez Polaków, w tym przez liczną grupę studentów dwóch cieszyńskich wydziałów Uniwersytetu Śląskiego. Niektórzy są także zainteresowani zakupem tam mieszkania. Zjawisko to jest wynikiem prostego rachunku ekonomicznego – czynsze po czeskiej stronie są niższe niż po polskiej.

Spółeczno-kulturowy wizerunek pogranicza po polskiej i czeskiej stronie granicy podlega permanentnym zmianom, których naturalny rytm przyspieszają i modyfikują spektakularne, szczególnie ważne dla obu regionów, wydarzenia. Wśród nich najważniejsze są przemiany z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku najpierw w Polsce, później w Czechach, otwar-

¹⁰ (kredo) *Do Czech po wzrok*. „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 2008, nr 24.

¹¹ D. K r e h u t - R a s z y k: *Po chleb do sąsiada*. „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 2008, nr 11.

cie granicy, wejście obu krajów do Unii Europejskiej i strefy Schengen. Kolejny ważny moment w dziejach ziemi cieszyńskiej stanowią będą obchody 1200-lecia Cieszyna. Według legendy w 810 roku spotkali się w miejscu, gdzie obecnie leży miasto, trzej królewscy synowie: Bolko, Leszko i Cieszko, którzy ciesząc się ze spotkania, postanowili założyć miasto. Cieszynianie od 200 lat czczą to wydarzenie. Urzędy obu miast czynią przygotowania do obchodów tej rocznicy. Już na wstępnym etapie przygotowań ujawniły się rozbieżności: polska strona będzie czcić rocznicę założenia Cieszyna, a czeska strona, deklarując udział w tych obchodach, chce położyć nacisk na 90. rocznicę powstania Czeskiego Cieszyna. Miejscowe media podchwyciły te rozbieżności, czyniąc z nich oś przewodnią planowanych uroczystości, choć burmistrz Cieszyna i starosta Czeskiego Cieszyna zapewniają o jedności w tej kwestii. Taki jest właśnie jeszcze ciągle koloryt współżycia na pograniczu polsko-czeskim i czesko-polskim – współpraca toczy się, rozwija, więzi łączące Polaków i Czechów są coraz silniejsze, ale co pewien czas dochodzi do ich osłabienia w jakimś zakresie, trzeba je zatem żmudnie nawiązywać na nowo. Jubileuszowy rok 2010 był dla obu miast niepowtarzalną szansą zaistnienia w świadomości nie tylko mieszkańców regionu, ale także obu krajów. Wszak obchody tak dostojnej rocznicy odbywały się w roku wyborów: prezydenckich i samorządowych w Polsce oraz samorządowych w Republice Czeskiej. Kapitał – zwłaszcza kulturowy – obu miast może ulec dzięki tym wydarzeniom szczególnemu wzbogaceniu.

The border – an anthropological portrait

S u m m a r y

It is difficult to define the spacious scope of borderland because its only stable point is the borderline. It visibly separates any two parts, two societies with their different systems of values, models and life styles, also often separates “the familiar” from “the foreign”. It is so on the Polish-Czech borderline where the Olza River used to flow through the culturally homogeneous Cieszyn Silesia and currently, as the country borderline, separates two Cieszyn lands going their own and separate ways for over 90 years. Revolutionary changes in Poland and Czech Republic from the turn of the 1980s and 1990s have changed the nature of the borderline which has become the focal point of the most and most intensive transborderline cooperation. Does it mean that the unity of Cieszyn Silesia as a culturally homogeneous and Central European region can return one day? It seems impossible because even the strongest formal relations, administrative actions and intensive mutual contacts will not glue dispersed identities of the inhabitants of both sides of borderland into one Cieszyn identity. Though, the identity of the inhabitants is never homogeneous and clear. It is composed of extremely rich and ethnically diversified material. The people of the borderland move freely from culture to culture, choosing the best contents and models for them, which causes that all dissimilarities are obvious for them and worth acceptance. How-

ever these are the people always situated on one side of the border, the one they identify with as their private homeland. The inhabitants of Cieszyn Silesia have two such homelands.

Eine Grenze – anthropologisches Bild

Z u s a m m e n f a s s u n g

Es ist schwer, einen räumlichen Bereich des Grenzgebietes zu bestimmen, denn sein einziger fester Punkt ist eine Grenze. Diese trennt deutlich zwei Teile, zwei Gesellschaften mit unterschiedlichen Wertesystemen und Lebensstilen voneinander, oft auch die „Einheimischen“ von den „Fremden“. Das ist der Fall im polnisch-tschechischen Grenzgebiet, wo der Fluss Olza früher den kulturgesehen einheitliches Teschener Schlesien durchströmte und heutzutage als eine Staatsgrenze zwischen zwei, seit fast 90 Jahren den eigenen Weg gehenden Teschener Ländern voneinander abtrennt. Revolutionäre Umwandlungen in Polen und in der Tschechischen Republik um die Wende der 80er zu 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts hatten zur Folge, dass diese Grenze zum Hauptpunkt der immer intensiveren Zusammenarbeit zwischen den beiden Regionen wurde. Sollte es bedeuten, dass das Teschener Schlesien in Zukunft noch wieder eine kulturhomogene mitteleuropäische Region werden könnte? Es ist kaum möglich, denn sogar die stärksten formalen Beziehungen, administrative Handlungen und intensive Wechselbeziehungen sind nicht im Stande, die Identitäten von den einzelnen Einwohnern der beiden Seiten des Grenzgebietes in eine Teschener Identität zu verbinden. Die Identität der Grenzgebetsbewohner ist nie homogen und klar, weil sie aus besonders reicher, ethnisch unterschiedlicher Substanz gebildet ist. Die Grenzgebetsleute können sich ruhig von einer Kultur in andere versetzen, sich dabei die besten Elemente der beiden Kulturen erwerbend, so dass sie jede Verschiedenheit selbstverständlich und bemerkenswert finden. Doch sie identifizieren sich immer nur mit einer Seite der Grenze, die sie als ihre private Heimat betrachten. Die Einwohner des Teschener Schlesiens verfügen über zwei solche Heimatländer.

Irena Bukowska-Floreńska

Uniwersytet Śląski
Katowice

Śląsk jako region pograniczny Specyfika warunków życia ludności i ich znaczenie kulturotwórcze*

Śląsk położony jest na skrzyżowaniu ważnych szlaków handlowych, biegnących ze wschodu na zachód i z północy na południe. Dlatego od wczesnego średniowiecza na tym terenie dochodziło do przenikania kultur i tworzenia się kultury pogranicza. Na kształtowanie się specyfiki tegoż regionu wpływ miały różne czynniki, w tym zwłaszcza procesy demograficzne i sytuacja społeczno-polityczna i ekonomiczna, w jakiej region ten znajdował się w ciągu wielu lat. Śląską „graniczność” etniczną i kulturową, związaną z bliskim sąsiedztwem z Niemcami, trafnie określał ks. Emil Szramek, który pisał m.in., że Ślązacy są ludźmi „o charakterze granicznym”, podobnymi „do kamieni granicznych, które z jednej strony noszą znamię polskie, z drugiej niemieckie, albo do grusz granicznych, które na obie strony rodzą”¹. To często cytowane zdanie – odnoszące się do problemu świadomości tożsamości rodzimej ludności śląskiej – do dziś

* Znaczne fragmenty tego tekstu opublikowane zostały w książce: *Rodzina na Górnym Śląsku*. Katowice 2007.

¹ E. S z r a m e k: *Śląsk jako problem socjologiczny. Próba analizy*. W: „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku”. Katowice 1934. [Reprint odbitki artykułu, Opole [b.r.w.], s. 18.

znajduje potwierdzenie w postawach mieszkańców Śląska i tradycji kulturowej tego regionu pogranicza.

Obecnie niewielu mieszkańców Śląska określających siebie Ślązakami docieka, skąd pochodzi nazwa regionu, z którym tak silnie czują się związani. Genezą tego zagadnienia zajmowali się różni badacze – amatorzy i uczeni, głównie językoznawcy i historycy, polscy, niemieccy i czescy, zainteresowani obszarem pogranicza społeczno-kulturowego, którego dzieje związane były z ich państwami. Pierwotnie nazwę „Śląsk” próbowano wywodzić od słowa „złazić” („Zlezacy”) albo od „ślazu” czy słowa „źle”². Historycy zwracają jednak uwagę na fakt, iż nazwy plemion, z których powstawały później większe grupy etniczne i wreszcie państwa, wywodziły się zwykle od miejsca, w którym przebywały, a więc od nazw rzek, gór itp. Dlatego nazwę „Śląsk” wywodzą od płynącej przez jego teren rzeki Ślęzy, lewobrzeżnego dopływu Odry, oraz od góry Ślęzy, zwanej też Sobótką³. Kazimierz Popiołek, odwołując się do dociekań językoznawców i innych historyków, twierdził: „[...] Nazwa Ślęza lub Śląż ma ścisły związek ze słowiańskim słowem »śląg«, oznaczającym wilgoć, mokrość [...]”⁴. Potwierdzają to także nowsze opracowania. Słowo „śląg” (także czasownik „ślęgnąć”) pochodzi od słowiańskiego źródłosłowu i oznacza ‘słotę’, ‘wilgoć’. Słowo to potwierdza, że rzeka Ślęza płynęła niegdyś po „prześlęgłych”, czyli mokrych obszarach, zawilgocona też była prawdopodobnie góra Ślęza, co potwierdzają dokumenty z XV wieku. Można zatem przyjąć, że osadzona w pobliżu ludność nazwę swą zawdzięcza terenowi zamieszkania.

Współcześni kartografowie wskazują na trudności w wyznaczeniu dawnych i obecnych granic obszaru Śląska, gdyż tak wielu zmian uległy one na przestrzeni dziejów. Inaczej bowiem określa się granice krainy fizyczno-geograficznej, a inaczej historycznej czy etnicznej, zwłaszcza powstałej w wyniku działalności ludzi. Sytuacja jest na tyle skomplikowana, że ostatnio, gdy dokonywano kolejnego podziału Polski na województwa (w 1999 roku) i próbowano choć w części nawiązać do dawnej rzeczywistości etniczno-regionalnej, ze Śląskiem było sporo kłopotu.

Na tworzenie się tradycji społeczno-kulturowej Śląska jako regionu pogranicza wpływ miały różne czynniki, zwłaszcza społeczno-polityczne, demograficzne i ekonomiczne znajdujące odbicie w warunkach życia i mające znaczenie kultu-

² R. Rysiewicz-Jędrusik, A. Pustelnik, B. Konopka: *Granice Śląska. Zmiany granic Śląska w czasie i przestrzeni. Śląsk na dawnej mapie. Obraz Sudetów w dawnej kartografii*. Red. M. Jastrzębska, B. Kowalczyk. Wrocław 1998, s. 10.

³ J.S. Bandtkie: *Mieszkańce w górach szląskich nie są szczątkami starożytnych germanów*. [Tłum. nieznanego z dziennika „Schlesische Provinzialblätter” 1803, s. 414–426]. „Pamiętnik Warszawski”. T. 3. Warszawa 1809, s. 125–139; Tenże: *Wiadomości o języku polskim w Śląsku i o polskich Ślązakach* [1821]. Z pierwodruku wydał, przedmową i przypisami opatrzył B. Olszewicz. Wrocław 1945.

⁴ K. Popiołek: *Historia Śląska od pradziejów do 1945 roku*. Katowice 1972, s. 15.

rotwórcze. Szczególnie widoczne jest to do dziś w dziedzictwie kulturowym Górnego Śląska, zwłaszcza jego części przemysłowej.

Podłoże historyczne i społeczne tradycji kulturowej pogranicza

Piastowskie dzieje Śląska obejmują okres od X do połowy XIV wieku – w tym czasie ziemie te wchodziły w skład państwa polskiego, aż do 1335 roku, kiedy przejęło je królestwo czeskie, władające tu do 1740 roku (Monarchia Luksemburgów, potem Habsburgów). W połowie XVIII wieku (po wojnach śląskich między Austrią i Prusami) Śląsk został przyłączony do państwa pruskiego. W drugiej połowie XIX wieku (w 1871 rok) wszedł w skład Rzeszy Niemieckiej. Część Śląska powróciła do Macierzy po trzech powstaniach śląskich – w 1919, 1920 i 1921 roku, oraz w wyniku plebiscytu przeprowadzonego w 1922 roku. Natomiast po 1945 roku prawie cały Śląsk, z wyjątkiem Opawskiego, który pozostał w granicach Czech, znalazł się w państwie polskim⁵.

Na tradycje kulturowe Śląska wpływ miały jednak przede wszystkim trzy etapy zmian demograficznych i rozwój przemysłu. Na Górnym Śląsku pierwszy okres – od końca XVIII do początków XX wieku – związany był z kolonizacją i niemieckim osadnictwem, a później z rozwojem górnictwa i przemysłu. Niemieccy właściciele kopalń i hut sprowadzali urzędników i kwalifikowanych robotników z ówczesnych Prus. Zatrudniali też nielicznych Polaków pochodzących z wiosek po drugiej stronie rzeki Przemszy, oddzielającej Śląsk od Małopolski. Osadnictwo to w połączeniu z rozwojem przemysłu spowodowało tworzenie się nowej kultury industrialnej w miastach i osadach przemysłowych. W związku ze zmianą rodzaju i miejsca pracy, często także miejsca zamieszkania pojawiły się nowe formy życia społecznego i zmiany w systemie kulturowym.

Nieco inaczej rzecz się miała na obszarze Śląska Cieszyńskiego. Na terenie Beskidów Śląskich, gdzie prawdopodobnie w XV–XVI wieku osiedlili się pastarze owiec i bydła (przybyli od południowego wschodu grzbietem Karpat), określani mianem Wałachów, którzy wymieszali się z miejscową, podgórską ludnością, powstał typ gospodarki pastersko-rolniczej. Tutejsza ludność wykształciła pewną odrębność kulturową, której ślady widoczne są w jej kulturze do dziś. W XVIII wieku w rolniczych wsiach miejscowa szlachta zakładała nowe folwarki. Zwiększały się obowiązki pańszczyźniane. Wielodzietne rodziny rolników coraz

⁵ *Historia Śląska*. T. 1–3. Red. S. Maleczyński, S. Michalkiewicz. Wrocław 1960; K. Popiołek: *Historia Śląska od pradziejów do 1945 roku*. Katowice 1972; M. Czaplinski, E. Kaszuba, G. Wąs, R. Żerelik: *Historia Śląska*. Wrocław 2002.

bardziej ubożały. Jednocześnie bogatsza warstwa chłopstwa powiększała swój stan posiadania gruntów, a zamożni rzemieślnicy wiejscy (młynarze, karczmarze, kramarze) zarabiali na handlu dzięki korzystnemu położeniu tej części regionu Śląska na pograniczu polsko-czeskim i polsko-morawskim. Odrębność tej części Śląska przejawiała się w wielu dziedzinach, m.in. w budownictwie, stroju, zdobnictwie, sprzętach, naczyniach, szczególnie zaś tych, które związane były z gospodarką szłaśniczą. Nowi osadnicy karczowali lasy pod uprawę rolną, która była tylko uzupełnieniem ich głównego zajęcia – pasterstwa. W wieku XVIII nastąpił upadek dobrobytu górali śląskich, do czego przyczyniły się: wzrost liczby ludności, podział gruntów, trudności z wynajmem terenów wypasów owiec, miejsca na budowę domów, o co trzeba się było starać w Komorze Cieszyńskiej⁶. Komora zakładała liczne gorzelnie. Na terenie Śląska Cieszyńskiego, gdzie w XIX wieku rozwijał się przemysł drzewny, garbarski, sukiennictwo, rzemiosło, przemysł metalowy, w Trzyńcu, Bąszce, Frydku powstały wielkie piece hutnicze, a w Ustroniu – kuźnia i odlewnia miedzi⁷. Miejscowa ludność znalazła tu pracę, a ośrodki przemysłowe i rozwijające się wokół nich miasta miały wpływ na dokonujące się zmiany kulturowe. W XIX wieku i na początku następnego stulecia Cieszyn – położony w bezpośrednim sąsiedztwie rozwijającego się zagłębia węglowego ostrawsko-karwińskiego i dużej huty żelaznej w Trzyńcu – był ważnym ośrodkiem administracyjnym, handlowym i kulturalnym.

Ważnym okresem w dziejach tworzenia się tradycji kulturowej Śląska była pierwsza połowa XX wieku. Po powstaniach śląskich, plebiscycie i powrocie części Śląska do Polski otworzyła się droga dla osadnictwa polskiego na Górnym Śląsku. W okresie tym ugruntowało się poczucie tożsamości regionalnej i narodowej Ślązaków – szczycono się udziałem w walce o niepodległość, popularyzowano gwara, a śląski folklor słowny i muzyczny był, do 1939 roku, jedną z ważnych wartości kultury rodzimej ludności. Mieszkańcy Śląska mogli korzystać z rozwijającej się tu polskiej oświaty, nauki i życia kulturalnego. Poszerzano kontakty z innymi regionami, głównie z Małopolską, skąd przybywali na Śląsk nauczyciele, urzędnicy, technicy do przemysłu, humaniści i artyści⁸. Zaspokajano potrzebę kształcenia i podnoszenia kwalifikacji na różnych szczeblach, doceniając jednocześnie własne tradycje kulturowe utrzymywane w zwyczajach oko-

⁶ Komora Cieszyńska – kompleks dóbr w Księstwie Cieszyńskim o specjalnych prawach od czasów piastowskich; dzielił się na kilka „państw”: cieszyńskie, strumińskie, skoczowskie, frysztaćkie i frydeckie. W 1826 roku złączono je w jeden fideikomis. W 1918 roku Komora Cieszyńska obejmowała 28% cieszyńskiego. Po podziale Śląska w granicach Polski pozostało 30 tys. ha (20 ha stanowiły lasy).

⁷ F. Popiołek: *Studia z dziejów Śląska Cieszyńskiego*. Katowice 1958; J. Chlebowski: *Gospodarka Komory Cieszyńskiej na przełomie XVII–XVIII w. oraz w pierwszej połowie XVIII wieku*. Wrocław 1966.

⁸ M. Wanatowicz: *Ludność napływowa na Górnym Śląsku w latach 1922–1939*. Katowice 1982.

licznościowych i towarzyskich, obrzędowości dorocznej i rodzinnej, w stroju i pożywieniu. Śląsk Cieszyński w tym czasie został podzielony. Do Polski należały powiat bielski i część powiatu cieszyńskiego do rzeki Olzy. W wyniku tego podziału Polska otrzymała część wschodnią, rolniczą, natomiast część zachodnią, wysoko uprzemysłowioną, o dużej koncentracji przemysłu górniczego i hutniczego (część cieszyńskiego i frysztackiego) przypadła Czechosłowacji. Większość mieszkańców polskiej części Śląska Cieszyńskiego utrzymywała się zatem z rolnictwa, pozostali – z przemysłu lekkiego (pracowali m.in. w cementowni w Golezowie, ustrońskiej fabryce śrub i wyrobów kutych, w skoczowskiej wytwórni koców i kapeluszy, w drobnych zakładach przemysłu spożywczego). W tej części Śląska rozwijało się życie kulturalne i oświata, czemu patronowały Macierz Szkolna Ziemi Cieszyńskiej oraz liczne organizacje kulturalne⁹.

Kolejny etap w dziejach tworzenia się tradycji kulturowej Śląska przypadł na drugą połowę XX wieku, po drugiej wojnie światowej i powrocie Śląska do Macierzy (nadal jednak z wyjątkiem Zaolzia) – związany był najpierw z osadnictwem polskich „repatriantów ze wschodu” (wschodnich rubieży Polski w jej granicach sprzed 1939 roku, ziem, które po 1945 roku należały do ZSRR), później przybyciem masowo werbowanych przez władze zakładów przemysłowych i kopalń robotników, głównie ze wsi położonych w różnych regionach Polski.

W każdym z tych okresów przybywający na Śląsk osadnicy wnosili swój „bagaż kulturowy”. Wpłynęło to na proces zmian kulturowych i społecznych, natomiast na styku „swój” – „obcy” umocniło niejako poczucie odrębności i tożsamości regionalnej. Do dziś przejawia się to w przywiązaniu do rodzimych tradycji.

Proces industrializacji, warunki życia i ich kulturotwórcze znaczenie

Warunki życia na wsi śląskiej do końca XVIII wieku, nim rozwinął się przemysł, były podobne do tych w innych rejonach Polski. Podstawę egzystencji ludności śląskiej stanowiło rolnictwo, miejscami, zwłaszcza w Beskidzie Śląskim – hodowla owiec i pasterstwo. Domy mieszkalne i budynki gospodarcze budowano z drewna, narzędzia rolnicze były drewniane i żelazne (brony, pługi żelazne znane były już w XIII wieku), a odzież szyta z tkanin samodziiałowych. Prowadzono gospodarkę samowystarczalną, odrabiając też świadczenia na rzecz nielicznych właścicieli ziemskich. Warunki te w sposób widoczny zaczęły ulegać zmianom

⁹ A. Zając: *Cieszyńskie w okresie międzywojennym*. „Cieszyński Rocznik Muzealny”. Cieszyn 1969.

w wyniku uwłaszczenia chłopów, które dokonało się tu już w latach 1807–1811. Poprzedził je „Ordunek Górny” wydany w 1528 roku, odnoszący się do istniejącego już w tym czasie górnictwa kruszcowego. Zawierał on szczegółowe przepisy w sprawie organizacji górnictwa; potwierdzał również wolność górniczą¹⁰. Późniejsze ustawy górnicze z 1769 roku, wprowadzane kolejno 5 czerwca, 20 listopada i 9 grudnia, określiły nie tylko zasady obowiązujące przy wydobywaniu węgla i innych kopalin, zatrudnienie, urządzenie i prowadzenie spółek brackich, ale też przywileje górnicze, wśród których zapowiedziano wolność osobistą wszystkim zatrudnionym w kopalniach. Niskie ceny za płody rolne, zniesienie wspólnych pastwisk, rozdrobnienie gospodarstw, a z czasem zajmowanie ich na rzecz przestrzeni przemysłowej – te czynniki spowodowały nie tylko zmniejszenie hodowli, ale także upadek rolnictwa. Również pasterzom w górach ograniczone zostały serwity, co stopniowo zniechęcało do prowadzenia tego rodzaju gospodarki.

Rozwijane od XVI wieku górnictwo kruszców oraz zapoczątkowane w XVIII stuleciu wydobywanie węgla dały początek okresowi preindustrialnemu, przypadającemu na koniec XVIII i początek XIX wieku¹¹. Powstały wówczas nowe formy pracy i pojawiły się nowe możliwości utrzymania. Zatrudnieni w przemyśle chłopci musieli jednak spłacać kredyt bankowi rentowemu, który płacił za nich odszkodowania uwłaszczeniowe (uzyskane dzięki ustawie z 1850 roku). Potrzebne na te opłaty pieniądze można było zarobić tylko w górnictwie i rozwijającym się przemyśle. Niepodjęcie zaś pracy lub samowolne jej przerwanie groziło powrotem do pracy pańszczyźnianej¹². W tej sytuacji zatrudnienie w górnictwie stało się wartością równie pożądaną jak posiadanie ziemi, a dodatkowo dawało w perspektywie pewną niezależność. Pojawiło się wówczas zjawisko dwuzawodowości – mężczyźni pracowali w przemyśle oraz na własnym, niewielkim kawałku ziemi; uprawy własne uzupełniały źródło utrzymania rodziny. Nie dotyczyło to bogatych gospodarzy – siodłaków, którzy nadal posiadali wystarczającą ilość ziemi, zapewniającej byt i pozycję społeczną rodzinie, nie musieli zatem podejmować pracy w górnictwie czy przemyśle.

Wszyscy członkowie rodziny wspólnie pracowali w gospodarstwie, jako jedna „ekipa produkcyjna”, w której obowiązywał jednak podział ról. Ziemia – nadal stanowiąca dla nich znaczącą wartość – była podstawą więzi ekonomicznej,

¹⁰ Ordunek Górny nadany został przez księcia opolskiego Jana Dobrego i margrabiego brandenburskiego Jerzego w księstwach Opolskim, Raciborskim, Karniowskim i w państwie bytomskim. Była to kodyfikacja prawa górniczego w 72 artykułach, która wywarła wpływ na rozwój prawa górniczego. Zob. tekst polski w: J. Piernikarczyk: *Historia górnictwa i hutnictwa na Górnym Śląsku*. T. 1. Katowice 1933, s. 237–254.

¹¹ S. Michalkiewicz: *Przemysł i robotnicy na Śląsku (do 1914 roku)*. Katowice 1984, s. 159–160; S. Michalkiewicz, L. Wiatrowski: *Historia chłopów śląskich w latach 1763–1918*. W: *Historia chłopów śląskich*. Red. S. Inglot. Warszawa 1979, s. 221–222, 234–237.

¹² L. Wiatrowski: *Reformy agrarne i przemiany struktury społecznej wsi*. W: *Historia chłopów śląskich...*, s. 236–259; A. Koziołek: *Knurów i Krywałd. Kronika na tle historii ziemi gliwickiej*. Katowice 1937, s. 41–57.

społecznej i kulturowej rodziny. W niektórych rodzinach wiejskich sytuacja ta utrzymała się do połowy XX wieku, sporadycznie jeszcze dziś w Pszczyńskim, Raciborskim i Lublinieckim, tam, gdzie inne zajęcia pozarolnicze, np. wozactwo, traktowano jako dodatkowe. Ogólne warunki życia na wsi, pomimo stopniowych zmian, sprzyjały zachowaniu dziedzictwa kulturowego – zarówno w systemie kulturowym, jak i w konkretnych dziedzinach kultury materialnej, społecznej i duchowej. Dlatego na wsi śląskiej najdłużej zachowały się stroje, zwłaszcza kobiece, drewniane budownictwo, rękodzieło i plastyka obrzędowa, zwyczaje oraz obrzędy doroczne i rodzinne, formy pomocy sąsiedzkiej i więzi lokalnej, wewnątrzrodzinne zależności ekonomiczne i osobiste.

Uwłaszczone lub bezrolne rodziny chłopskie, związane przeważnie z górnictwem i przemysłem ciężkim, zaczęły stopniowo – w odróżnieniu od siodłaków – tracić poczucie dotychczasowej wspólnoty wioskowej. Wspólna, rodzinna „ekipa produkcyjna” rozpada się, mężczyźni bowiem – ojciec i starsi synowie – zmuszeni byli podjąć inną, nową, coraz bardziej absorbującą i niebezpieczną pracę, wykonywaną w zespole męskim, poza domem i gospodarstwem. Rozbijało to dotychczasową, całodobową spójność grupy rodzinnej. Jednocześnie uświadamiało członkom rodziny ważność mężczyzny – ojca, męża, brata – zabezpieczającego codzienną egzystencję. Wyjątkowość tę kreowały warunki życia i ciężka praca, wymagająca odwagi, wytrwałości i pracowitości. Tak tworzył się nowy wizerunek mężczyzny. Kreowana była jego pozycja w rodzinie i społeczności. Podejmowana przez mężczyzn praca przynosiła regularne, choć niskie, niewspółmierne do wysiłku i czasu pracy zarobki, toteż nadal trzeba było żyć skromnie i oszczędnie. W takich warunkach wykształciły się cechy społeczno-kulturowe Ślązaków: poszanowanie dla pracy będącej podstawowym źródłem utrzymania, oszczędność, poczucie odpowiedzialności mężczyzn za rodzinę i wykonywaną pracę, szacunek dla ciężkiej fizycznej pracy.

Nielatwo było jednak przywyknąć dawnym rolnikom do odmiennego w charakterze i pod względem warunków zajęcia, będącego źródłem skromnego dochodu. Pracę na otwartej przestrzeni w bliskim kontakcie z przyrodą musieli zamienić na pracę pod ziemią, w ciemności, w ciasnych, z trudem wyrąbanych kilofami chodnikach, rozświetlonych słabym światłem olejnych, z czasem karbidowych, a od połowy XX wieku elektrycznych lampek. Nielatwo było także w hutach przy rozżarzonych wielkich piecach i wypływającej z nich ognistej surowce, przy huku maszyn. Z uwagi na 12-godzinny dzień pracy (do początku XX wieku) i możliwość spędzania w domu tylko nocy, a nawet tylko niedziel – w przypadku większej odległości miejsca pracy od miejsca zamieszkania, starano się przenieść wraz z rodziną i osiedlić bliżej miejsca zatrudnienia¹³.

¹³ J. Ligęza, M. Zywirska: *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice 1964, s. 32 i n.; J. Piernikarczyk: *Historia górnictwa i hutnictwa...*, s. 14–192, 435–438; T. 2, s. 137–141 i n.

Pracodawcy, chcąc zapewnić sobie stałą dyspozycyjność męskiej siły roboczej, budowali domy, a nawet całe osiedla w pobliżu kopalń, hut i zakładów przemysłowych, gdzie mogli zamieszkać robotnicy z rodzinami. W ten sposób wiele osad wiejskich przekształciło się w osady przemysłowe (np. Świętochłowice, Lipiny, Wirek, Chebzie, Ruda Śląska, Szopienice, Bogucice, Murcki, Szarlej i Piekary Śląskie, Rozbark pod Bytomiem). Dla fachowców sprowadzanych z Niemiec i miejscowych budowano domki 2–4-rodzinne, tzw. *zidlongi*. Natomiast dla górników, hutników, robotników przemysłowych i ich rodzin budowano jedno-, dwu- lub trzypiętrowe, wielorodzinne kamienice, tzw. *familoki*. Tak tworzyła się nowa przestrzeń kulturowa społeczności górnośląskich.

Odmiennosć warunków życia rodzin wywodzących się ze wsi w osadzie przemysłowej ujawniła się w zmianie rytmu dnia, który dotąd wyznaczały zajęcia rolnicze dla całej rodziny, tutaj zaś – czas pracy ojców i synów. To do nich dostosowywano pory posiłków i formę odpoczynku w czasie wolnym po pracy (kategoria czasu dotąd nieznaną w kulturze wsi) w dni codzienne i świąteczne. Stopniowo słabła więź – dotychczas codzienna – z dotychczasowym kręgiem rodzinnym i sąsiedzkim na wsi, choć kontaktów tych nie zrywano.

Reminicencją tradycji wyniesionej ze wsi była drobna hodowla w chlewikach budowanych na podwórzach przy *familokach*. Hodowano w nich kozy, króliki, kury, czasem po kilka gęsi i świnię. Trzymano w nich także opał. Uprawa ziemi była możliwa w przydzielanych przez kopalnie ogródkach działkowych (pierwsze pojawiły się tu w latach 1890–1912), wydzielonych z nieużytków czy dawnych gospodarskich gruntów wykupionych przez kopalnie na potrzeby rozwijającego się przemysłu, komunikacji, pod zabudowę osiedli. Od wczesnej wiosny do późnej jesieni na ogródkach działkowych spędzano każdą wolną chwilę. Tu lub na stryszku chlewika hodowano gołębie, w domu zaś niektórzy mieli klatkę z kanarkami (wykorzystywane do wykrywania metanu w kopalni) i kosami¹⁴.

W kopalniach obowiązywał (od 1860 roku) regulamin dla robotników¹⁵, grożący karą pieniężną lub zwolnieniem z pracy za brak dyscypliny, nieodpowiedni stosunek do wykonywanej pracy, zwady, przekleństwa, nadmierną gadatliwość, powodującą marnowanie czasu. Na mocy tegoż regulaminu zalecano robotnikom określoną postawę i zachowanie (tzw. *Ordnung* – porządek), zmuszając równocześnie do podporządkowania się pracodawcy, a w konsekwencji – zdyscyplinowania osobistego. Takie wymogi wobec pracowników miały wpływ także na życie codzienne ich rodzin, do których za pośrednictwem mężczyzn przenikała rygorystyczna atmosfera miejsca pracy. Od dziecka wdrażano zdyscyplinowanie i poczucie odpowiedzialności za rzetelne wypełnianie każdego powierzonego zadania, traktowanego jako obowiązek. Takie rygorystyczne przestrzeganie określonych postaw i zachowań w pracy oraz w śląskiej rodzinie występuje do dziś.

¹⁴ Tamże, s. 74–76.

¹⁵ K. P o p i o ł e k: *Historia Śląska...*, s. 227–228.

Równoległe z górnictwem kruszców i węgla rozwijało się w XIX wieku hutnictwo oraz inne gałęzie przemysłu, niezbędne dla rozwoju militarnej siły państwa pruskiego, do którego przez wiele lat należał także Śląsk. Coraz więcej ludności wiejskiej zatrudniało się w górnictwie i hutnictwie oraz przemyśle z nimi związanym, zapewniających cotygodniowy, regularnie wypłacany zarobek. Poza zwykłymi robotnikami przydatni byli tu zwłaszcza kowale, cieśle i stolarze, murarze, a nawet rymarze, potrzebni przy wyrobie i obsłudze pasów transmisyjnych. Zaczęły się wówczas pojawiać także nowe zawody, takie jak: mechanik, ślusarz, druciarz, blacharz (przemysłowy i budowlany), elektryk. Przedstawiciele tych zawodów znajdowali zatrudnienie w zakładach wytwarzających narzędzia pracy, w zakładach naprawczych, w fabryce lin i drutu, elektrowniach i gazowniach, w transporcie itp.¹⁶ W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku nastąpiła okresowy wzrost i jednocześnie ubytek ludności na Śląsku. Zwiększenie liczby mieszkańców było wynikiem zarówno przyrostu naturalnego, jak i napływu ludności niemieckiej, zwłaszcza fachowców oraz urzędników i bankierów, często niechętnie widzianych przez ludność miejscową. Ubywało natomiast ludności rodzimej, Ślązacy emigrowali bowiem do innych prowincji w państwie niemieckim, głównie do Westfalii i Nadrenii, także do Francji, spodziewając się lepszych zarobków oraz dogodniejszych warunków pracy i życia. Ruchy migracyjne ludności Śląska Cieszyńskiego dotyczyły przede wszystkim obszaru pogranicza polsko-czeskiego i związane były z rozwijającym się przemysłem ostrawsko-karwińskim.

W proces industrializacji zaangażowani byli bezpośrednio prawie wyłącznie mężczyźni, którzy mieli świadomość niezwyklej wagi wykonywanej przez siebie pracy. Imponowali tym swoim żonom, matkom i całej rodzinie, która dzięki ich wysiłkom miała zapewnioną egzystencję. Miały ją zapewnioną także wdowy po górnikach, otrzymujące renty po mężach i należny im przydział 2 ton węgla. Mogły również pozostać do końca życia w swoich mieszkaniach. Przywileje te aktualne są do dziś.

Stronę organizacyjną życia codziennego w śląskich rodzinach robotniczych przejęły kobiety i starsze dzieci, zwłaszcza dziewczęta. Zająły się wychowaniem dzieci, dbały o ludzi starszych i chorych, o mieszkanie i całe gospodarstwo domowe. To w tym właśnie czasie – mimo rosnącej pozycji mężczyzny w społecznościach śląskich – ugruntowała się szczególna rola i pozycja społeczna matki.

Światowy kryzys gospodarczy w latach 1929–1939 dotknął także przemysł i górnictwo śląskie, zarówno polskie, jak i niemieckie. Wstrzymywano wydobycie węgla, wprowadzając dodatkowe dni wolne od pracy – „świętówki” albo „turnu-

¹⁶ W latach 1867–1868 powstała w Zabrze gazownia. Wówczas zastosowano oświetlenie gazowe w zakładach przemysłowych i zainstalowano na ulicach. W mieszkaniach robotników gaz zaczął być wykorzystywany od pierwszej połowy XX wieku. Pierwsze elektrownie przemysłowe na Górnym Śląsku uruchomione zostały w 1878 roku. Zob. J. J a r o s: *Rozwój przemysłu, handlu i rzemiosła. W: Zabrze. Zarys rozwoju miasta.* Red. H. R e c h o w i c z. Katowice 1967, s. 41–43.

sy”, czyli dłuższe przerwy w zatrudnieniu. Zamykano okresowo huty i zakłady przemysłowe. Zmniejszono liczbę robotników, zwalniając część z nich z pracy, co powodowało wzrost bezrobocia. Organizowane przez robotników strajki niewiele tę sytuację zmieniały. Nieregularnie wypłacane i niskie zarobki zmuszały do wzmożonej oszczędności. Domowe gospodarstwa z konieczności stawały się samowystarczalne. Sytuacja ta zmuszała również do poszukiwania innych środków utrzymania. To wówczas popularność zyskały prymitywne formy wydobywania węgla w biedaszybach (w 1932 roku w ówczesnym województwie śląskim było ich 2352, a liczbę pracujących w nich górników szacowano na około 12 174)¹⁷. Węgiel ten sprzedawano po okolicznych wsiach za żywność lub za gotówkę oraz drobnym odbiorcom w mieście. Zarówno na użytek własny, jak i na sprzedaż podejmowano się zbieractwa węgla na przykopalnianych hałdach, powstałych z kamienia odrzucanego przy sortowaniu węgla z kopalni i żużla hutniczego. Trudnili się tym bezrobotni mężczyźni – *hałdziorze*, a pomagały im starsze dzieci. Pojawili się też *szmaciorze* (inaczej *haderloki*), czyli zbieracze starej odzieży, wykorzystywanej jako szmaty do czyszczenia w przemyśle. Szmaty zbierano po wsiach i osadach przemysłowych, wymieniając za garnki emaliowane (odpady produkcyjne z Huty „Silesia”). Zbierano też – dla siebie i na sprzedaż – leśne owoce, grzyby, zioła lecznicze oraz liście malin, używane codziennie do sporządzania tzw. herbaty. Źródłem zarobków stało się również uprawianie rzemiosł wędrownych – od domu do domu wędrowali ze swymi warsztatami druciarze, drutujący i latający garnki, gliniane misy i babówki (aby je ochronić przed rozbitciem), parasolnicy, naprawiający parasole i zajmujący się ich sprzedażą, ślusarze, ostrzający noże, brzytwy i nożyczki oraz wykonujący doraźne prace ślusarskie (przy zamkach, narzędziach rolniczych), szklarze naprawiający okna itp. Właściciele podmiejskich, niewielkich gospodarstw, posiadający jeszcze konia lub dwa, stworzyli stosunkowo liczną grupę wozaków, zajmujących się odpłatnie pośrednictwem w transporcie i handlu węglem między kopalniami a miejscowymi rodzinami, które węgiel bądź otrzymywały jako górniczy przydział, bądź dokupywały. Bezrobotni zarabiali, podejmując się m.in. malowania mieszkań (również przez wiele lat po wojnie to zajęcie było popularne jako dodatkowa forma zarobkowania). Amatorzy muzykanci zarabiali, przygrywając na weselach lub wieczorami chodząc po okolicznych podwórkach. W cenie były umiejętności kobiece, takie jak haftowanie *garnitury do kuchni* (makatek kuchennych), *heklowanie*, czyli robienie szydełkiem chust, firan i *zabków do pótek*, *sztrikowanie*, czyli robienie na drutach swetrów i skarpet, *szpanowanie firan*, czyli rozpinanie ich na drewnianym stelażu, praca służebna w domach zamożniejszych sztygarów bądź urzędników. Ceniono sobie możliwość upraw w ogródkach działkowych i drobnej hodowli w przydomowych chlewikach. Stanowiło to skromne zaplecze gospodarcze, które zapewniało pomoc w utrzymaniu rodziny.

¹⁷ K. Popiołek: *Historia Śląska...*, s. 432–444.

Codzienne trudności sprzyjały zachowawczości tradycyjnych nawyków, a potrzeba kompensacji niełatwego życia wyzwała różnorodne zachowania ludyczne, m.in. powstawanie i działalność wędrownych kapel i teatralnych zespołów amatorskich (dających także niewielkie zarobki) oraz kół śpiewaczych¹⁸. Ciężkie warunki bytowania od wielu pokoleń utrwały w rodzinach śląskich cechy pracowitości, zaradności życiowej, oszczędzania oraz poczucia wspólnej, wielkiej odpowiedzialności za życie własne i godne życie najbliższej rodziny.

Przedstawione tu warunki życia na Górnym Śląsku należą już do przeszłości, współczesnym znane są tylko w części z przekazu ustnego najstarszych członków rodzin, którym z kolei opowiadali o nich ich dziadkowie i rodzice, bądź z publikacji historyków czy etnologów¹⁹. Przeszłość ta, jako podłoże historyczne i kulturowe, zaciążyła na tradycji kulturowej rodzimej ludności Śląska.

Współczesne przemiany kulturowe i społeczne

Przemiany kulturowe i postępujący proces modernizacji życia w wyniku rozwoju cywilizacji technicznej – dokonujące się w XX wieku, zwłaszcza zaś w jego drugiej połowie – zmieniły warunki egzystencji Ślązaków. Rozwój przemysłu, głównie górnictwa i hutnictwa, otwieranie nowych kopalni, np. „Jastrzębie”, „Moszczenica”, „Pniówek”, „Kaczyce”, powstanie Huty Katowice i fabryki samochodów w Tychach, również innych zakładów przemysłowych, spowodował napływ wielu mężczyzn i całych rodzin z różnych regionów Polski. Nęciły ich bowiem wysokie zarobki oraz łatwość otrzymania mieszkań na specjalnie budowanych dla nich osiedlach. Rozbudowujące się miasta i osady przemysłowe tworzące aglomerację górnośląską podnosiły standard życia mieszkańców tej części Śląska i rozbudzały nowe, większe potrzeby. Uczyły wzajemnej koegzystencji, tolerancji i zrozumienia obcych przybyszów i ich kultury, niekiedy przejmując nawet niektóre jej przejawy. Obecnie warunki pracy i współczesny standard życia są na Górnym Śląsku znacznie wyższe niż np. sto lat temu, nie odbiegają zatem od przeciętnego poziomu europejskiego, jednak w sposobie i stylu życia tutejszych mieszkańców przetrwało wiele przejawów tradycyjnych zachowań. Odnoszą się one przede wszystkim do stosunku do pracy w górnictwie i przemyśle – mimo zamykania kopalń w latach 1992–2004 (po załamaniu się ekonomicz-

¹⁸ S. S t u d n i k: *Muzykanty grają. W: Śląskie zabawy i uciechy. (Materiały etnologiczno-folklorystyczne)*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a. Bytom 1991, s. 211–228; J. F o j c i k: *Materiały z dziejów ruchu śpiewaczego na Śląsku*. Katowice 1961.

¹⁹ Materiały z badań własnych przeprowadzonych w aglomeracji katowickiej w 1995 roku. Zob. też: W. K o r z e n i o w s k a: *Codziennosc wsi rejencji opolskiej w aspekcie zachodzących przemian (1815–1914)*. Opole 1993.

nym przemysłu, w ramach tzw. restrukturyzacji)²⁰ ciągle uważa się tu tę pracę za najlepszą dla mężczyzn.

Nadal ceni się dobrą organizację życia społecznego opartego na wartości rodziny, na wartości więzi krewniaczych i specyficznych dla miejsca pracy więziach zawodowych, na szacunku dla tradycją uświęconych norm społeczno-obyczajowych, religijności i silnej świadomości tożsamości regionalnej. Dlatego do dziś – oprócz akceptacji wszelkich nowości cywilizacji technicznej, w tym aktywności osobistej – kultywuje się lokalną i regionalną tradycję. Wyraża się to m.in. w chętnym używaniu na co dzień gwary²¹, w subiektywnych porównaniach „swoich” i „obcych” oraz w podkreślaniu stopnia zakorzenienia w ziemi ojców – różnicowanie: *pnioków*, *krzoków* i *ptoków*. Do *pnioków* zalicza się ludność pochodzenia rodzimego, zakorzenionych na Śląsku od pokoleń, do *krzoków* – osiadłych tu dość dawno i wrosłych już kilkupokoleniowo w miejscową społeczność, do *ptoków* – osiedlonych niedawno, przybyłych „za pracą”, którzy nie wiadomo, czy tu zostaną, i którzy „nie czują się” Ślązakami, a nawet chętnie podkreślają swoje inne pochodzenie. Szanuje się własną tradycję rodzinną. Spotkania rodzinne odbywają się często, nie tylko przy okazji jubileuszy rodzinnych (*roczek*, 50. urodziny zwane *Abrahamem*, 25. i 50. rocznica ślubu, czyli *szczybne* i *złote gody*). W gronie rodziny świętuje się każde urodziny, odpusty, przestrzega się rodzinnych i dorocznych obrzędów. Coraz częściej spisywane są kroniki rodzinne oraz kroniki parafii i miejscowości (te ostatnie bywają wydawane drukiem na koszt gminy lub parafii). Wykorzystuje się w nich – jako tło – wiedzę o dziejach Śląska²².

Najwyższą wartością w śląskim dziedzictwie kulturowym nadal jest rodzina, dlatego szczególnym szacunkiem obdarza się żonatego mężczyznę i zamężną kobietę. Docenia się ich doświadczenie życiowe. Podkreśla się, że można na nich polegać. Dba się o kultywowanie autorytetu osób starszych, zwłaszcza matki, która – zgodnie z tradycją – dzierży kasę domową i mimo modnych, w młodych rodzinach, partnerskich relacji małżonków, czuje się odpowiedzialna za wychowanie dzieci oraz organizację życia rodzinnego. Realizacji tegoż oczekuje od niej bliższa i dalsza rodzina, z którą utrzymywane są stałe, bliskie kontakty i która nadal wobec swoich członków pełni funkcję oceniającą.

²⁰ I. Bukowska-Floreńska: *Adaptacja czy tworzenie ekosystemu kulturowego?* W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 9: *Problemy ekologii kulturowej i społecznej w przestrzeni miejskiej i podmiejskiej*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2006, s. 28–29.

²¹ Powodzeniem cieszy się organizowany corocznie od 1991 roku, zainicjowany przez Marię Pańczyk, redaktorkę Polskiego Radia w Katowicach, konkurs gawędziarzy *Po naszymu, czyli po śląsku*.

²² I. Bukowska-Floreńska: *Tradycje lokalne i rodzinne a tożsamość kulturowa współczesnych środowisk miejskich i podmiejskich. Przykład Górnego Śląska*. W: *Ich małe ojczyzny. Lokalność, tożsamość, i korzenie w warunkach przemian*. Red. M. Trojan. Wrocław 2003, s. 147–149.

Zgodnie z tradycją kulturową szczególnie cenione są tu także: dobra organizacja pracy i życia codziennego, rzetelność w jej wykonywaniu, zamiłowanie do utrzymywania ładu i porządku w domu oraz w miejscu pracy. Negatywnie ocenia się wszelką niejasność rozporządzeń czy przepisów, uważając to za nieład i chaos, sprzeczne z mentalnością i tradycją Ślązaków. Starsze osoby chętnie działają w stowarzyszeniach lokalnych (miłośników miast, kołach gospodyń wiejskich, chórach, zespołach folklorystycznych²³, organizacjach parafialnych). Podstawowym dziedzictwem duchowym nadal jest wiara i religijność oraz oparte na niej normy społeczno-obyczajowe, budujące godność człowieka i stojące na straży przestrzegania zgodnych z tradycją wzorów zachowań. Aktywne życie religijne od pokoleń silnie jest spójne z codziennym życiem śląskich rodzin, zwłaszcza zaś rodzin górników, wierzących we wspomnienie i opiekę Boga, czczących szczególnie świętych: Barbarę, Józefa, Antoniego i Matkę Boską Piekarską, do której co roku w maju pielgrzymują mężczyźni (ojcowie z synami, ale też całe rodziny), a w sierpniu kobiety i dziewczęta²⁴. Ważnym dziedzictwem kulturowym jest kultywowanie obrzędowości dorocznej. Co prawda oprawa obrzędowa podlega modyfikacji, wciąż wzbogacana przez nowe elementy zdobnicze pochodzenia przemysłowego (sztuczna choinka, „choinkowe” girlandy na balkonach, wieniec adwentowy jako dekoracja na drzwiach itp.), a dawne, tradycyjne potrawy świąteczne i ciasta (kołocze) urozmaicane są nowinkami kulinarnymi, jednak przestrzega się zachowania miejscowego obyczaju, zwłaszcza w obrzędowości rodzinnej.

Kurczenie się dawnego rynku pracy górniczej wskutek zamykania wielu kopalń tylko początkowo spowodowało załamanie się rytmu, sposobu i stylu życia górników i ich rodzin. Dziś obserwuje się odrodzenie tradycyjnej zaradności i pracowitości śląskiej. To też – warto podkreślić – jest przejawem dziedzictwa kulturowego. Młodzi, czując się odpowiedzialni za byt swoich rodzin, znaleźli pracę w innych śląskich lub w czeskich kopalniach bądź przekwalifikowali się, podejmując pracę w budownictwie i różnych usługach. Natomiast starsi, otrzymujący zasiłek przedemerytalny, realizują pomysły samowystarczalnej pracy na rzecz swojej rodziny.

Współczesna rodzima ludność śląska, choć zaangażowana silnie w swoje codzienne sprawy bytowe, czuje się nadal silnie związana z miejscem swego pochodzenia, zamieszkania, z sąsiadami, ze wszystkim, co miejsca tego dotyczy. Dlatego nie tylko kultywuje własne rodzinne tradycje, ale chętnie aktywnie uczestniczy we wszelkich inicjatywach środowiskowych, lokalnych, mających związek z tradycją regionu śląskiego.

²³ K. K a c z k o: *Zespoły folklorystyczne i ich rola w utrzymaniu tradycji własnego regionu*. W: *Ludzie i kultury*. T. 1. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e ń s k a. Żory 2003, s. 279–293.

²⁴ I. B u k o w s k a - F l o r e ń s k a: *Rodzina na Górnym Śląsku...*, s. 169–218.

Silesia as a borderline

The specificity of life conditions of the population and their culture-created meaning

S u m m a r y

Cultural tradition of Silesia is connected with its location at the meeting point of trade going from the east westward and from the north southward. A socio-political and economic situation of this region and settlement processes caused that the cultures of neighbouring countries and ethnic groups: Polish, German, Czech, Morawy permeated in this area from the Middle Ages forming the borderline culture. Life conditions in this region in the past were influenced by not only long-standing dependence on neighbouring countries (Prussia, Germany and Austria later on – till the beginning of the 20th century and then German Occupation till the half of the 20th century), but the development of coal mine ores and industry.

The process of industrialization which covered especially Upper Silesia, the outskirts of Cieszyn and Opawa Silesia brought about a rapid development of technological civilization. Existential dependence of local and inflow population of physical work in coal mining and industry, and the necessity to getting accustomed to outside farm work caused the development of new categories of professional groups, a specific way and life style, formation of a new industrial culture. Ardousness of dangerous conditions, the need to provide for the everyday life and coresponsibility in the work place and family life resulted in deep religiousness, strength of social bond and sense of unique responsibility and awareness of family, local and regional identity. It all had not only a culture-created importance but contributed to the formation of personal features of Silesian population who have considered themselves as hard-working, well-organised, responsible and economical people till now.

Contemporary cultural transformations in this region are connected not only with the phenomenon of culture globalization being popularized, but the necessity to restrict former coal mining and industry, regression of former sources of living. Tradition-maintained social culture and spiritual culture rooted in mentality of native population is however still a feature of the very population, its borderline culture constituting support for the awareness of the identity of people in Silesia.

Schlesien als eine Grenzregion

Spezifische Lebensbedingungen und deren kulturbildende Bedeutung

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Kulturtradition Schlesiens ist mit dessen Lage an der Kreuzung von den vom Osten nach Westen und vom Norden nach Süden führenden Handelswegen verbunden. Die sozial-politische und wirtschaftliche Situation der Region und die Siedlungsprozesse haben verursacht, dass es sich auf diesem Gebiet im Mittelalter die Kulturen von den benachbarten Staaten und ethnischen Gruppen: polnischer, deutscher, tschechischer und mährischer einander durchdrangen, eine spezifische Kultur des Grenzgebietes bildend. Die Lebensbedingungen waren hier früher nicht nur durch langjährige Abhängigkeit Schlesiens von den Nachbarstaaten (Preußen, dann Deutschland und Österreich bis zum Beginn des 20.Jhs und deutsche Okkupation bis Hälfte des 20.Jhs), sondern auch durch die hier entwickelten Erz- und Kohlenbergbau und Industrie beeinflusst.

Die Industrialisierung des Oberschlesiens und der Gebiete am Rande des Teschener und Opa-ver Schlesiens hatten stürmische Entwicklung der technischen Zivilisation zur Folge. Die existen-

tielle Abhängigkeit der Einheimischen und Zuwanderer von körperlicher Arbeit in der Industrie und die Notwendigkeit, sich an außerlandwirtschaftliche Arbeit anpassen zu müssen, verursachten, dass neue Kategorien der Berufsgruppen, spezifischer Lebensstil und neue industrielle Kultur erschienen. Gefährliche und belastende Lebensbedingungen, Sorge für tägliche Existenz und Mitverantwortlichkeitsgefühl an der Arbeitsstelle und im Familienleben riefen tiefe Frömmigkeit, die Verstärkung der gesellschaftlichen Bande, das Bewusstsein von besonderer Verantwortung und Identifizierung mit der Familie und mit der Region hervor. All das hatte kulturbildende Bedeutung und trug zur Herausbildung von besonderen persönlichen Eigenschaften der Schlesier bei, die sich auch heute für arbeitsame, gut organisierte, verantwortungsbewusste und sparsame Menschen halten.

Gegenwärtige Kulturumwandlungen in der schlesischen Region sind nicht nur mit der Kulturglobalisierung, sondern auch mit beschränkter Aktivität der Bergindustrie und neuen Unterhaltsquellen zu verbinden. Die in der Tradition eingewurzelte gesellschaftliche und geistige Kultur ist charakteristisches Kennzeichen von der das Grenzgebiet bewohnenden einheimischen Bevölkerung.

Marian Grzegorz Gerlich

Uniwersytet Śląski
Katowice

Wokół problematyki zbiorowych wyobrażeń o przeszłości Kilka refleksji w związku z badaniami śląskiej ludności rodzimej

Przedmiotem niniejszych rozważań jest pamięć zbiorowa, konkretnie – wyobrażenia dotyczące pojmowania przez mieszkańców Śląska rzeczywistości polskiej lat 1945–1989. Chodzi o wyobrażenia przeszłości, wyobrażenia socjalizmu jako określonej formacji społeczno-ekonomicznej oraz PRL-u jako państwowej jego emanacji. Koncentracja na tak pojmowanej przeszłości związana jest nie tylko z wyzwaniem antropologii polityki, ale także z etnologiczno-antropologiczną potrzebą koncentracji na problematyce współczesności, w tym m.in. na uwarunkowaniach peerelowskiej rzeczywistości¹, na „przemocy symbolicznej” czy dokonywanym już w początkach transformacji ustrojowej „gwałcie symbolicznym”, a także na tzw. transformacji symbolicznej. Ten postulat badawczy nie

¹ Zob. Cz. Robotycki: *Pamięć PRL – antropolog wobec doświadczenia przeszłości własnej kultury*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2003, nr 3–4, s. 66–70.

odnosi się do całego historycznego obszaru Śląska, ale tylko do Górnego Śląska, a konkretnie – do jego przemysłowej części. Niezaprzeczalna jest jednak atrakcyjność tego problemu w odniesieniu zarówno do pozostałych terenów Górnego Śląska, w tym tzw. Opolszczyzny – z jej interesującą historią po 1922 roku, a także skomplikowanymi dziejami w realiach Polski Ludowej, ze specyficznym współżyciem ludności rodzimej oraz ludności napływowej, jak i do całego Dolnego Śląska, fragmentu Ziem Zachodnich, oswajanego przez przybywających tam Polaków (zwłaszcza z Kresów Wschodnich II Rzeczypospolitej), do skomplikowanych procesów integracyjnych. Na tym obszarze, podobnie jak w całej Polsce, w momencie liminalnym i w następnych latach trwało specyficzne „przenikanie się” przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, co znakomicie zaznaczyło się także w sferze interesów i wartości. W tym kontekście – kiedy „stare” odchodzi, kiedy następuje społeczne i kulturowe przekraczanie jego granic, a zarazem powstają wyobrażenia o przeszłości oraz swojej, to znaczy grupowej, w jej obrębie pozycji – pojawia się kategoria interesów transgresyjnych². Obejmuje ona zarówno korzyści, jak i straty. Wobec przeszłości następuje swoiste „rozdwojenie jaźni”, jak to określa Marta Fik³. Nabiera to szczególnego znaczenia w dobie transformacji ustrojowej i dalej – budowania oraz utrwalania społeczeństwa demokratycznego. Przychodzi czas na refleksję dotyczącą kraju, własnej przestrzeni, ale także przestrzeni środkowoeuropejskiej, postkomunistycznej, z całym procesem skomplikowanych zmian ustrojowych⁴. Analiza pamięci zbiorowej jest ważna, umożliwia bowiem analizę istoty kultury znamiennej dla danej zbiorowości czy wspólnoty. Pamięć zbiorowa przejawia się przecież w różnych funkcjach, takich jak enkulturacja, informacja, eksplikacja, legitymizacja (konkretnych wydarzeń, treści, rocznic, ludzi), aksjologizacja (procesów, wydarzeń czy ludzi), reprodukcja („przetwarzanie” konkretnych faktów czy wartości) czy choćby redefinicja – na poziomie potoczności – określonych pojęć. W realiach górnośląskich⁵ analizowany problem wymaga koncentracji na historii, w tym uwzględnienia także specyfiki śląskiego pogranicza. To konkretne, lokalne przejawy „niejednorodności tożsamości i kompetencji kulturowej”⁶ tzw. człowieka pogranicza. Pomijając wszelkie spory terminologiczne, skłaniam się do stwierdzenia, iż: „Pograniczem jest proces i efekt tego procesu w komunikacji między

² M. Ziółkowski: *O imitacyjnej modernizacji społeczeństwa polskiego*. W: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Red. P. Sztołmka. Warszawa–Kraków 1999, s. 41.

³ M. Fik: *Spór o PRL*. Kraków 1996, s. 122–131.

⁴ S. Wróbel: *Środkowoeuropejska zmiana ustrojowa jako problem teoretyczny*. W: *Społeczeństwo wobec problemów transformacji i integracji*. Red. J. Liszka. Ustroń 2000, s. 75–91.

⁵ Konkretnie – w województwie śląskim.

⁶ H. Rusek: *Tożsamość pogranicza. Wprowadzenie*. W: *Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce*. Red. Z. Kłodnicki, H. Rusek. „Archiwum Etnograficzne”, T. 41. Wrocław 2003, s. 9.

ludźmi, w przejściu od monologu do dialogu kultur, od dominacji stereotypów i uprzedzeń do wzajemnego zrozumienia, negocjacji i dbałości o wspólny spadek kultury pogranicza⁷.

Przez pojęcie „pamięć zbiorowa” rozumiem – za Barbarą Szacką, wywodzącą swoje rozważania z myśli Maurice’a Halbwachsa⁸ – „wyobrażenia o przeszłości własnej grupy, konstruowane przez jednostki z zapamiętanych przez nie [...] informacji pochodzących z różnych źródeł i docierających do nich rozmaitymi kanałami. Są one selekcjonowane i przekształcane zgodnie z własnymi standardami kulturowymi i przekonaniem światopoglądowymi⁹. Oczywiście, są one „wytwarzane społecznie, a zatem wspólne członkom danej zbiorowości, co prowadzi do ujednoczenia wyobrażeń o przeszłości¹⁰. Uwzględnić przy tym trzeba pary opozycji: pamięć autobiograficzna – pamięć historyczna oraz historia – pamięć zbiorowa. Warto zwrócić uwagę na szczególną kategorię myślową Barbary Skargi, która podkreśla, iż w perspektywie pamięci, w jej zawartości „najczęściej szuka się najpewniejszej gwarancji osobowości¹¹”.

Pamięć jest zarazem swoistego rodzaju kulminacją ustawicznie trwającej „podróży myśli¹². W pamięci zbiorowej wszelkie fakty są zachowane poprzez ich bezpośrednie związanie z własnym, indywidualnym losem, doświadczeniem. W efekcie pamięć zbiorowa to wyobrażenia, przekonania, a nie obiektywnie rejestrowane fakty. To, co zostało zapamiętane i utrwalone, stanowi kulturowo zdeterminowaną wersję przeszłości. W konsekwencji zachowane elementy przeszłości podlegają swoistym procesom przemian i zarazem „zyskują wymiar symboliczny i mityczny, i w dużej mierze stają się niezależne od rozumowego poznania i wiedzy historycznej. Zaczynają żyć własnym życiem, a niekiedy zajmują miejsce faktów historycznych, mieszając się z emocjami, ideologią, moralnością, religią, folklorem¹³. Analiza tego zjawiska i jego uwarunkowań nabiera szczególnego znaczenia w przypadku procesu „wielkiej zmiany¹⁴, łącznie z kontekstem krajów byłego bloku wschodniego Europy Środkowo-Wschodniej¹⁵, co należy

⁷ J. Nikitorowicz: *Pogranicze. Tożsamość. Edukacja międzykulturowa*. Białystok 1995, s. 12–13.

⁸ Zob. M. Halbwachs: *La mémoire collective*. Paris 1950; Tenże: *Spoleczne ramy pamięci*. Warszawa 1969.

⁹ B. Szacka: *Czas przeszły, pamięć, mit*. Warszawa 2006, s. 44.

¹⁰ Tamże.

¹¹ B. Skarga: *Tożsamość Ja i pamięć*. „Znak” 1995, nr 5, s. 4–19.

¹² M. Halbwachs: *La mémoire collective*. Nouvelle édition critique établie par G. Namer. Paris 1997, s. 67.

¹³ K. Niziołek: *Pamięć zbiorowa. Rzecz o potrzebie oswojania przeszłości*. W: *Zobaczyć to, czego nie ma. Księga pamięci Michałowa*. Białystok 2007, s. 12.

¹⁴ *Imponderabilia wielkiej zmiany: mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*. Red. P. Sztompka. Warszawa–Kraków 1999.

¹⁵ Zob. np. A. Wolff-Powęska: *Oswojona rewolucja. Europa Środkowo-Wschodnia w procesie demokratyzacji*. Poznań 1998.

również ujmować w perspektywie etnologiczno-antropologicznej¹⁶. Zjawiska te w szczególności przejawiały się na obszarze Górnego Śląska. Można postawić tezę, iż w owym zindustrializowanym obszarze jego mieszkańcy, w tym ludność rodzima (zwłaszcza o niższych kompetencjach edukacyjnych), w analizie rzeczywistości, w opisie innych bazowała na prostych schematach interpretacyjnych, co analizować można z powodzeniem w perspektywie pewnych swoiście prostych sposobów uporządkowania świata, o czym pisze Pierre Bourdieu w *Zmysle praktycznym*¹⁷, uświadamiając współczesną specyfikę myślenia. W analizowanej perspektywie trzeba również zwrócić uwagę na potencjalne podobieństwa i odmienności – w zakresie regionalnym i ogólnonarodowym – w odniesieniu do pamięci zbiorowej, wspólnoty doświadczeń historycznych, uniwersum symbolicznego czy wyobrażeń przyszłości. Należy uwzględnić zakres zarówno wspólnotowości, jak i odmienności – w okresie transformacji ujawniają się one złożonymi procesami etnicznymi. Pamięci zbiorowej nie można analizować w oderwaniu od zachodzących wraz z transformacją ustrojową procesów – procesu rewitalizacji śląskiej tożsamości, procesu wyraźnie narastającej identyfikacji z własną tradycją. Aktywna, afirmacyjna postawa wobec tradycji w realiach współczesnego świata towarzyszy jednocześnie procesowi zupełnie innemu, a mianowicie detradycjonalizacji¹⁸. W tym kontekście pojawiają się ponadto: problem globalizacji¹⁹, z jej szczególnymi „kulturowymi wymiarami”²⁰, problem konsumpcji, w rozumieniu, jakie nadaje jej Jean Baudrillard²¹, kwestia globalizacji²² czy zjawisko symulakrów i symulacji²³. Jest też zjawisko, a zarazem swoistego rodzaju orientacja badawcza – jak to określa Wojciech Burszta – „koegzystencji” zdecydowanie odmiennych „trendów kulturowych”²⁴.

Wraz z procesem transformacji ustrojowej w omawianej przestrzeni zderzyły się ze sobą różnego rodzaju zjawiska: ekonomiczne (przemiany polityki ekonomicznej), gospodarcze (restrukturyzacja przemysłu), społeczne (przeobrażenia struktury, relacji i więzi, obniżenie standardu życia, zmiana stylu życia)²⁵, etnicz-

¹⁶ Zob. np. *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*. Red. J. M u c h a, W. O l s z e w s k i. Toruń 1997.

¹⁷ P. B o u r d i e u: *Zmysł praktyczny*. Kraków 2008.

¹⁸ Zob. A. G i d d e n s: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa 2001.

¹⁹ Zob. np. Z. B a u m a n: *Globalizacja*. Warszawa 2000.

²⁰ A. A p p a d u r a i: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Kraków 2005.

²¹ J. B a u d r i l l a r d: *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*. Warszawa 2006.

²² Zob. np. T. L. F r i e d m a n: *Lexus i drzewo oliwne: zrozumieć globalizację*. Poznań 2001, s. 360 i in.

²³ J. B a u d r i l l a r d: *Symulakry i symulacja*. Warszawa 2005.

²⁴ W. B u r s z t a: *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań 2004, s. 11–112.

²⁵ Zob. np. M. S. S z c z e p a ń s k i: *Opel z górniczym pióropuszem: restrukturyzacja województwa katowickiego 1989–1996*. Katowice 1997.

no-narodowe podziały w obrębie ludności rodzimej²⁶, niewykrystalizowany w pełni proces narodowy²⁷ (erozja polskich postaw narodowych, fenomen tzw. narodowości śląskiej²⁸, poprzedzony narastaniem opcji śląskiej²⁹), kulturowe (prymat śląskości nad polskością, słaby związek z polskim uniwersum symbolicznym, rewitalizacja śląskiej tożsamości). Ich efektem była nie tylko swoista pamięć zbiorowa PRL-u, ale także wyobrażenia i potoczne wizje przyszłości. W realiach górnośląskich nastąpiło tworzenie się jakby etnomitu (formowanego nie na poziomie narodowym³⁰, lecz regionalnym, i to wyraźnie tylko w kategoriach potoczności), wyrastającego z przekonania o sile gospodarczej i cywilizacyjnej własnego regionu, o wyraźnych kompetencjach kulturowych, autoportrecie bez skazy (zmitologizowanym autostereotypie), a także kompetencjach ludności rodzimej w zakresie funkcjonowania w realiach systemu demokratycznego. Powstawał wyraźnie pozytywny, jednak mityczny wizerunek przedwojennej autonomii tej ziemi w obrębie II Rzeczypospolitej. Zaczęły się w owym „gmachu pamięci” mieszać ze sobą – zarazem tworząc jego konstrukcje – krzywdy, sentymenty i resentymenty dotyczące lat międzywojnia, a nawet okresu wcześniejszego, ale też okresu Polski Ludowej, nawet momentu liminalnego, progu transformacji. Jednak zasadniczym weryfikatorem był interes własny grupy, pozostający pod wpływem tzw. śląskiej krzywdy³¹ oraz mitologizowania przeszłości i – mimo traumy – przyszłości. Odrębne – jednak jakże ważne w tej perspektywie – jest zjawisko tzw. pamięci historycznej³². W szczególnym momencie liminalnym mionona przeszłość ustrojowa nabierała istotnego znaczenia – co prawda nastąpiła oficjalna delegalizacja dotychczasowego systemu, ale nadal pozostawał on przecież w różnych sferach życia.

Zainteresowanie i odrzucenie były efektem politycznego, społecznego, ale też kulturowego i symbolicznego wspominania, również negacji. Proces ten falował,

²⁶ M.G. Gerlich: *Współczesne podziały górnośląskiej zbiorowości regionalnej jako przedmiot badań etnograficznych*. „Etnografia Polska”, T. 36: 1992, z. 1, s. 35–61.

²⁷ Zob. np. M. Szmeja: *Niemcy? Polacy? Ślązacy? Rodzimi mieszkańcy Opolszczyzny w świetle sondaży socjologicznych*. Kraków 2000.

²⁸ Zob. np. L.M. Nijakowski: *Uwaga nadciągają Ślązacy. Status grupy śląskiej wobec wstępnych wyników Narodowego Spisu Powszechnego*. „Rubikon. Kwartalnik Naukowy” 2002, nr 1–4, s. 20–30.

²⁹ M.G. Gerlich: *O poczuciu przynależności narodowej i stosunku do „obcych”. Uwagi na marginesie badań nad świadomością narodową współczesnych Górnoślązaków*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 1–2, s. 130–135.

³⁰ I. Ćołołowicz: *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*. Kraków 2001, s. 13–104.

³¹ M.G. Gerlich: „Śląska krzywda” – przejaw zbiorowego poczucia poniżenia górnośląskiej ludności rodzimej (okres międzywojnia). „Etnografia Polska”, T. 38: 1994, z. 1–2, s. 5–24.

³² Zob. np. M. Głowiński: *Nie puszczać przeszłości na żywioł. O „Krótkim kursie” jako opowiadaniu mitycznym*. „Res Publica” 1991, nr 11–12; R. Kostyro, K.M. Ujazdowski: *Odzyskać pamięć. W: Pamięć i odpowiedzialność*. Red. R. Kostyro, T. Merta. Kraków–Wrocław [b.r.w.], s. 43–53; L.M. Nijakowski: *Polska polityka pamięci. esej socjologiczny*. Warszawa 2008.

niejednorodne zmiany zachodziły w różnym tempie i zakresie. A w tym wszystkim trzeba uwzględnić regionalny fenomen *homo sovieticus*³³. Rozmowa o przeszłości, jej pamiętanie, zapominanie, przypominanie – to reakcje społecznie i kulturowo uzasadnione, także politycznie. Społeczeństwo doby transformacji z wszelkimi lękami i konformizmem minionego czasu³⁴ – i traumą momentu liminalnego – nie musiało już być „wspólnotą milczenia”. Pojawiła się przecież możliwość – również potrzeba – swobodnego relacjonowania i opisywania czasu socjalizmu i PRL. W takiej perspektywie zjawiskiem szczególnym jest nie tylko postawa wobec własnej przeszłości, ale również jej uwarunkowania. Według Anny Wolf-Powęskiej: „Okresy przełomów związane z przejściem od dyktatury do demokracji charakteryzuje intensywne poszukiwanie nowego spoiwa narodowej jedności i tożsamości. Społeczeństwa dotknięte totalitaryzmem, chcąc zbudować nowy porządek, muszą określić swój stosunek do starego”³⁵. Jest to zatem proces niezwykle istotny i wyraźnie zachodzący – nie tylko na poziomie narodowym, ale także regionalnym. „Obrona własnej historii, rozrachunek z przeszłością, znalezienie odpowiedzi na pytanie, co zachować w pamięci, co zaś z niej usunąć, to czynniki – twierdzi badaczka – które w istotny sposób określają świadomość i mentalność polityczną społeczeństw epoki zwrotu. Jednak poza owym czynnikiem świadomej refleksji próba opisu czasu minionego jest efektem doraźnym czynników, konkretnych wydarzeń zachodzących w teraźniejszości, które sprawiają, że rodzi się potrzeba, a niekiedy konieczność relacjonowania przeszłości”³⁶. W krajach postkomunistycznych pojawiały się, poza owymi tendencjami narodowymi, również ruchy separatystyczne i nacjonalistyczne³⁷, a także regionalne, o różnym charakterze. Odchodzący i zarazem zachowywany obraz PRL-u zawiera – jak każda minioną przeszłość – wiele zjawisk, wydarzeń, treści, znaków, które w nowej sytuacji mogły podlegać nie tylko relacjonowaniu, ale również redefiniowaniu, redefinicji zgodnie z potrzebami i wyzwaniem współczesności. I teraźniejszość, i przeszłość wywoływały wiele pytań. Owa tendencja, obecna w analizowanej zbiorowości regionalnej zwłaszcza po 1989 roku, jest typowa także dla historii jako dyscypliny, zwłaszcza kiedy jest ona na usługach systemu. Przecież w realiach Polski Ludowej relacjonowanie przeszłości, konkretnie jej określonych wydarzeń, zjawisk, procesów, postaci czy symboli, usankcjonowane było ideologiczną potrzebą ustosunkowania się do teraźniejszości. Na tym poziomie zachodzi zatem zjawisko swoistego „użytkowania historii”³⁸, służące potrzebom

³³ Ks. J. T i s c h n e r: *Etyka Solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków 2005, s. 141–245.

³⁴ J. K o r a l e w i c z: *Autorytaryzm, lęk, konformizm. Analiza społeczeństwa polskiego końca lat siedemdziesiątych*. Wrocław 1987.

³⁵ A. W o l f f - P o w ę s k a: *Oswojona rewolucja. Europa Środkowo-Wschodnia w procesie demokracji*. Poznań 1998, s. 61.

³⁶ Tamże.

³⁷ U. A l t e r m a t t: *Sarajewo ostrzeża. Etnonacjonalizm w Europie*. Kraków 1997.

³⁸ M. K u l a: *Krótki raport o użytkowaniu historii*. Warszawa 2004.

i interesom grupy społecznej. Stało się to tym bardziej znaczące po 1989 roku, kiedy uwzględnione zostały kwestie „konfiskaty pamięci” w dobie PRL-u czy kiedy doszło do „odcięcia od przeszłości”³⁹; ale jest to także kwestia „nośników pamięci”⁴⁰.

W kontekście omawianego okresu trzeba zwrócić uwagę na problem postawy grup wobec przeszłości, na ich aktywność i pasywność, uwzględnić także „pamiętliwość” pewnych instytucji, ruchów i systemów politycznych. W tej perspektywie można postrzegać również śląską ludność rodzimą: „My musimy ciągle przypominać młodym, co tu z nami robili. Przychodzą i tu się rządzą. Młodzi jak nie wiedzą, to nie rozumieją, że tu tak zawsze było. Co najgorsze, to jeszcze tak jest i długo jeszcze będzie”⁴¹. Na Górnym Śląsku poza tym, co było wówczas typowe dla ogółu Polaków, wystąpiły także tendencje odnoszące się jedynie do Górnoślązaków⁴². Istniało swoistego rodzaju napięcie i różnice między przekazem oficjalnym, czyli historią, a pamięcią społeczną. Przejście z jednego systemu politycznego do drugiego, jak przejście z jednego stanu do drugiego, rodzi wiele niebezpieczeństw i napięć. „Dlatego obecna sytuacja – pisał w 1997 roku Michał Buchowski – przypomina czasy niepewności, kiedy to stare struktury nie zostały jeszcze w pełni porzucone, a nowe zbudowane tak, by przypominały dawną stabilność. Jak pisze Katharine Verdery, odwołując się do metafory węża, *socjalizm rzucił swą skórę, zanim nowa była gotowa*⁴³. Odnosi się to szczególnie do ludzkich wyobrażeń”⁴⁴. W lapidarny sposób wyraził to rozmówca z Piekar Śląskich: „Socjalizmu umarł niby po piątym szlaku. Nikaj go nie znojdiesz, a go czujesz [...]. Wszystko po nowemu, a stare wyłazi. Zamiast godać towarzyszu mamy upragniono demokracja, ale za to z likwidacją kopalń [...]”⁴⁵.

To przejście od Polski Ludowej, czyli bytu odrzuconego, ale na swój sposób „oswojonego”, do III Rzeczypospolitej, czyli bytu pożądanego, ale nieznanego – to przejście do świata nowych, „obcych” ludzi i nowych, „nieoswojonych” sytuacji społecznych. Musiało nastąpić „oswojenie”, także w szeroko rozumianej płaszczyźnie interakcji symbolicznych. Od Polski Ludowej wyraźnie się odcinało, ale zarazem doszło do wzrostu znaczenia, a nawet awansu pamięci zbiorowej jako reakcji społecznej znamiennej dla wolnego, demokratycznego społeczeństwa. W omawianym wymiarze regionalnym zyskało to szczególne znaczenie: „Przyszła nowo Polska to ludzie mogli mówić i opowiadać jako było, co prędzej

³⁹ Tamże, s. 152, i nast.

⁴⁰ Zob. Tenże: *Nośniki pamięci historycznej*. Warszawa 2002.

⁴¹ Badania własne autora. Zapis – w lutym 2003 roku.

⁴² Zob. *PRL z pamięci*. Red. Cz. R o b o t y c k i. „Prace Etnograficzne”. T. 36. Kraków 2001.

⁴³ K. Verdery: *What was socialism, and what comes next?* Princeton 1996, s. 229; cyt. za: M. B u c h o w s k i: *Tożsamości Europejczyków: jedność i podziały*. W: *Dylematy tożsamości europejskich pod koniec drugiego tysiąclecia*. Red. J. M u c h a, W. O l s z e w s k i. Toruń 1997, s. 72.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Badania własne. Zapis – w czerwcu 1999 roku.

było zakazane. Ta wolność to dla tej prawdy o historii, kulturze o tym wszystkim była bardzo, a to bardzo ważna⁴⁶. Wzrosło napięcie między pamięcią zbiorową a historią, zwłaszcza ową historią ideologicznie zadekretowaną w okresie Polski Ludowej. Zresztą kwestia pamięci społecznej jest znacząca dla badań naukowych nie tylko w okresie gwałtownych zmian.

Wartość poznawczą „żywej historii” doceniali już m.in. Kelles Kraus, a potem Stefan Czarnowski, kiedy dowodził, że dla rozpoznań socjologicznych, ale także etnologicznych, nie jest ważna owa oficjalna historia, lecz „każdy rodzaj przekazu słownego czy plastycznego, schematycznego czy symbolicznego przedstawienia zdarzeń i rzeczy, ludzi i czynów, streszczających w sobie nagromadzone w ciągu doświadczenia grupy ludzkiej i wyrażających jej wartości naczelne”⁴⁷. Tu pojawia się też kwestia różnych źródeł, zróżnicowanych, opozycyjnych, niespójnych. Pamięć zbiorowa składa się więc z informacji pochodzących z różnych źródeł. Są one przez daną grupę w charakterystyczny sposób weryfikowane. Konkretyzując: „Są one rozumiane, selekcjonowane i przekształcane zgodnie z własnymi standardami kulturowymi i przekonaniem światopoglądowymi”⁴⁸; dodajmy – także zgodnie z panującym systemem aksjonormatywnym, z panującą wizją świata. Ponieważ są one wytwarzane społecznie, następuje ujednocianie „wyobrażeń o przeszłości [...]. Pamięć zbiorowa nie jest statyczna [...], ale zmienna i dynamiczna. Jest także polem nieustannych spotkań, starć, a także mieszania się obrazów przeszłości konstruowanych z różnych perspektyw i budowanych z różnych elementów”⁴⁹. Płodna w związku z tym jest teza, że ową pamięć zbiorową cechuje żywotność, czego przejawem jest jej międzypokoleniowe przekazywanie, powodujące, że kreuje ona określone poglądy, oceny i opinie, a także wpływa na emocje. Jest zawarta w codziennym dyskursie. Ta orientacja okazuje się ważna z tego również powodu, że potoczna wiedza o przeszłości „zwykłych ludzi” „decyduje o postępowaniu w życiu codziennym”⁵⁰. Znamienna okazuje się też charakterystyczna funkcjonalność pamięci zbiorowej, bo ta jest obecna w teraźniejszości i na tę teraźniejszość wpływa – zarówno w wymiarze poznawczym, eksplikacyjnym, jak i zachowaniowym. O specyfice owej pamięci zbiorowej – co materiał górnośląski potwierdza⁵¹ – decyduje niewątpliwie to, że jest ona „zmacona” albo „rozdwojona”, bo różne były relacje i związki jednostek i grup społecznych z PRL-em, także różne postawy wobec niego. Niewątpliwie inspirujące są uwagi Wojciecha Roszkowskiego, sformułowane 15 lat po upadku komunizmu: „Pamięć historyczna współczesnych Polaków wydaje się poważnie

⁴⁶ Badania własne. Zapis – w sierpniu 2002 roku.

⁴⁷ S. Czarnowski: *Kultura*. Warszawa 1956, s. 99.

⁴⁸ B. Szacka: *Czas przeszły, pamięć, mit...*, s. 44.

⁴⁹ Tamże, s. 44–45.

⁵⁰ P. Berger, L. Luckmann: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983, s. 49.

⁵¹ Zob. M.G. Gerlich: *Wizje starego porządku w dyskursie potocznym śląskiej ludności rodzimej (1989–2004)*. „Niepodległość i Pamięć”, T. 22: 2006, s. 145–191.

zmacona. Dla pewnej, choć niewielkiej, ich części przeszłość stanowi element własnej tożsamości, zarówno niepodległościowej, jak i komunistycznej. Z tą drugą jest ogromny problem, gdyż jest ona zakłamana. Nikt nie lubi pamiętać ciemniejszych stron swego życiorysu, więc na różne sposoby go wybiela, lansując też fałszywe kryteria ocen. W ocenach historii naprawdę nie idzie o to, czy rację miała lewica czy prawica, jak tego chcą postkomuniści, lecz o kryteria nadrzędne – niepodległość, praworządność i samorządność. Niestety, większość współczesnych Polaków wydaje się zajmować w stosunku do historii i jej ocen stosunek obojętny. Wybrali przyszłość, a nawet jeszcze częściej – teraźniejszość⁵². W tej perspektywie trzeba też zwrócić uwagę na kwestię ideologizacji. Ma rację Paul Ricoeur, iż: „To, co ideologia usiłuje w rzeczywistości legitymizować, to autorytet władzy i porządku – porządku w sensie ograniczonego związku pomiędzy całością a częścią, władzą w znaczeniu hierarchicznego związku pomiędzy rządzonymi a rządzącymi”⁵³. Problem ten ma istotne znaczenie w realiach polskich, gdzie dominuje skierowanie ku przeszłości, podobnie jak na Górnym Śląsku, choć odmienne są determinanty tego zjawiska. Istnieje określona pamięć dotycząca socjalizmu jako systemu i Polski Ludowej jako organizmu państwowego. Jednak relacjonowanie przez górnośląską ludność rodzimą przeszłości nie wiąże się z zainteresowaniem historią PRL. „Było, nie ma. Człowiek to przeżył. Nie ma się w tym co babrać. Zwykłym ludziom wiedza o tym niepotrzebna”⁵⁴. Historyk wręcz dowodzi, że „nie odnosi się wrażenia, ażeby społeczeństwo oczekiwało na badania historyczne nad PRL”⁵⁵. W analizowanym przypadku górnośląskim – jak wynika z przeprowadzonego przeze mnie sondażu⁵⁶ – jakiegokolwiek zainteresowania nie wzbudziła nawet książka o dramacie w kopalni „Wujek”⁵⁷. W efekcie dla ludności rodzimej ważna „jest nasza prawdziwa historia”. Taką wersję historii stanowi po prostu „pamięć zbiorowa”. W dyskursie potocznym zawarta jest informacja, iż ową „prawdziwą historię” tworzą przede wszystkim jednostkowe i zbiorowe doświadczenia oraz przeżycia; jest ona „nauką przekazywaną z dziada pradiada, z ojca na syna”.

Na zakończenie rozważań należy wyraźnie stwierdzić, że rodzima ludność Górnego Śląska w znamienny sposób pojmuje przeszłość. Problem ten podkreślają zwłaszcza socjologowie, ale jest on obecny także w pracach etnologicznych.

⁵² W. Roszkowski: *Pamięć historyczna 15 lat po upadku komunizmu* [online]. [Dostęp: 15 maja 2008]. Dostępny w Internecie: www.wwjazon.hist.uj.edu.pl/zjazd/materialy/roszkowski.

⁵³ J. Ricoeur: *Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2003, z. 1–2, s. 48.

⁵⁴ Badania własne. Zapis – w lutym 1998 roku.

⁵⁵ M. Kula: *Nośniki pamięci...*, s. 149.

⁵⁶ Badania przeprowadzono w czerwcu 2007 roku na próbie 87 respondentów w wieku 19–22 lat.

⁵⁷ J. Dzidul, M. Kempski: *Zanim padły strzały: między zdradą a wolnością. Śląsk i Zagłębie 1980–1981*. Siemianowice Śląskie 2006.

Socjologowie – na postawie badań – konkludują, iż: „Od końca ubiegłego wieku [chodzi o schyłek XIX stulecia – M.G.G.], a więc od najdalszych momentów, do których nawiązują w swych opowieściach o życiu badani, pojawia się zawsze wymiar, który nieznanym jest przeciętnemu Polakowi, mieszkającemu w innych częściach kraju – jest to uwarunkowanie własnego życia przeszłością nie tylko swoją własną, ale także przeszłością swoich bliskich. Idzie tu głównie o rodziców, ale czasem i o dziadków, czasem o rodzeństwo, czasem wreszcie o bliskich powinowatych”⁵⁸. Zjawisko to – zachodzące realnie w owej przestrzeni – zawiera jednak pewien walor uniwersalny, który potencjalnie może występować (i występuje) w wielu regionach, ale zawsze w perspektywie konkretnych uwarunkowań kulturowych, specyficznych przejawów interakcjonizmu symbolicznego. Ujawnia się tu „w istocie sen o domu, w którym można tylko zamieszkać dzięki marzeniom i czuwać nad trwałością tych marzeń”⁵⁹. Ta swoiście regionalna i naznaczona piętnem prywatnej wizji pamięć przeszłości – często oderwana od spraw wielkich, spraw narodowych – jest funkcją lokalnych odrębności. W realiach górnośląskich trzeba zwrócić uwagę na szeroko rozumiane kwestie etniczne, na procesy podziału górnośląskiej ludności rodzimej⁶⁰ – żywiłowe i zinstytucjonalizowane. Pamięć zbiorowa nie zostaje zredukowana do obiektywnych faktów, jest bowiem niczym innym jak wyobrażeniem potocznym o czasie minionym; to „wielkie i małe wydarzenia odnotowane na kartach historii zyskują nowe znaczenie – jako doświadczenie osobiste i grupowe, nieredukowalne do obiektywnego faktu historycznego”⁶¹.

Wiele wypowiedzi rozmówców poświadcza znaczenie terażniejszości w pojmowaniu przeszłości; w wielu z nich przejawia się trwałość, wręcz niezmiennosc schematów eksplikacyjnych – ten błąd popełniają także badacze; wiele z nich podważa tę tendencję, wykazując silną identyfikację ze śląskością. Przeszłość i terażniejszość przede wszystkim analizowane są jednak poprzez perspektywę rodzinnej historii i biografii przodków, ich doznań, doświadczeń, przeżyć, emocji. To ich życie stanowi swoistego rodzaju wzorzec, poprzez który – mimo zmieniających się czasów – interpretuje się przeszłość, tworzy się konkretną pamięć zbiorową. Płodna intelektualnie jest w związku z tym teza, iż przestrzeń życia rodzinnego jest główną płaszczyzną trwania, utrwalania, „dialogowania”, legitymizowania, sankcjonowania i weryfikowania pamięci zbiorowej. To ona w efekcie determinuje ocenę nie tylko własnej biografii, ale statusu całej grupy. Warto tu przypomnieć wcześniejsze stwierdzenie socjologów o charakterze postawy Gór-

⁵⁸ K. Łęcki, J. Wódcz, K. Wódcz, P. Wróblewski: *Świat społeczny Ślązaków*. Katowice 1992, s. 44.

⁵⁹ E. Kanońcuk: *Erwina Kruka pamięć czuwająca nad przeszłością Mazur*. W: *Literatura i pamięć na pograniczu kultur (Erwin Kruk – Ernst Wiechert – Johannes Bobrowski)*. Białystok 2000, s. 50.

⁶⁰ M.G. Gerlich: *Współczesne podziały górnośląskiej zbiorowości regionalnej...*, s. 35–61.

⁶¹ K. Niziołek: *Pamięć zbiorowa...*, s. 18.

noślązaków wobec przeszłości, do której w perspektywie etnologicznej nawiązują rozważania Ireny Bukowskiej-Floreńskiej⁶².

⁶² I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a: *Rodzina na Górnym Śląsku*. Katowice 2007.

**Around collective images on the past
A few reflections in connection with the studies on the Silesian native population**

S u m m a r y

Collective memory, the issue visibly raised recently, is particularly important, and perhaps, especially with reference to the reality of the Silesian native population; regional collectiveness of a special history. Analysing the very phenomenon in the context of ethnology/anthropology and also basing on the arrangements (and terminology) within the scope of history and sociology, the very problem has its clear conditions and regional features in Upper-Silesian reality as well as processes taking place on the scale of the postcommunist Europe. In the space in question – as a result of the process of system transformation two different phenomena such as economic (transformations of the economic policy), trade (industry restructuring), social (structure, relation and bond transformation, lowering of life standard, and change of life style), ethnic-national (divisions within native population, a fully non-crystallised national process, erosion of Polish national attitudes, the phenomenon of the so called Silesian nationality, preceded by the growth of the so called Silesian option, and, finally, cultural ones (the predominance of the Silesian over Polish one, a weak relation with the Polish symbolic universe, revitalization of the Silesian identity) clashed here. The result has constituted a peculiar collective memory of the Polish People's Republic being the expression of current dilemmas, questions, as well as trauma and hope. The very states are projected on and referred to the past. Moreover, in the perspective of our interest, the phenomenon of collective memory manifests in its different functions such as enculturation, information, explication, legitimization (of concrete events, messages, anniversaries, people), axiologisation (of processes, events or people), reproduction ("processing" of given facts or values) or redefinition – on the level of informality of given notions. It is this series of factors that decides on the importance of the research problem raised which is also connected with the phenomenon of identity in a special way.

**Rund um das Thema der kollektiven Vorstellungen über die Vergangenheit
Ein paar Reflexionen zu Untersuchungen über einheimische Bevölkerung Schlesiens**

Z u s a m m e n f a s s u n g

Kollektives Gedächtnis, das letzters so gern behandeltes Thema, ist besonders in Bezug auf das Leben der einheimischen Bevölkerung Schlesiens, einer durch besondere Geschichte gekennzeichneten, regionalen Gemeinschaft wichtig. Wenn man das Phänomen in den durch Etholo-

gie/Anthropologie gebrauchten Kategorien untersucht und dabei die historischen und soziologischen Mittel und Terminologie benutzt so sieht man, dass es sich in oberschlesischen Realien sowohl durch spezifische regionale Eigenschaften, wie auch durch die für postkommunistisches Europa typische Prozesse charakterisiert. In Folge der Transformation von der Staatsordnung sind in Oberschlesien verschiedenerlei Erscheinungen zusammengestoßen: ökonomische (Umwandlung der Wirtschaftspolitik), wirtschaftliche (Restrukturierung der Industrie), soziale (Umwandlung von der Struktur der Gesellschaftsbande, niedrigerer Lebensstandard, veränderter Lebensstil), ethnisch-nationale (soziale Gegensätze innerhalb der einheimischen Bevölkerung, nicht herauskristallisierter Nationalprozess, Verletzung der polnischen nationalen Einstellungen, das Phänomen der sog. schlesischen Nationalität) und kulturelle (Primat von dem Schlesischen über dem Polnischen, schwache Verbindung zu polnischen universellen Symbolen, Wiederbelebung der schlesischen Identität). Die Folge des Zusammenstoßes war früher und ist noch immer ein spezifisches kollektives Gedächtnis der Volksrepublik Polen, das ein Ausdruck der heutigen Dilemmata, Fragen aber auch des Traumas und der Hoffnung ist. Solche Zustände werden auf die Vergangenheit bezogen. Der Verfasser interessiert sich für kollektives Gedächtnis hinsichtlich dessen Funktionen: Enkulturation, Information, Explikation, Legitimierung (von konkreten Geschehnissen, Inhalten, Jahrestagen, Menschen), Axiologisierung (von Vorgängen, Geschehnissen oder Menschen), Reproduktion („Umwandlung“ von konkreten Tatsachen oder Werten) oder Neudefinierung von bestimmten allgemeinen Begriffen. Diese Faktorengruppe macht das hier besprochene und auf besondere Weise mit der Identitätsfrage verbundene Forschungsproblem besonders wichtig.

Grzegorz Odoj

Uniwersytet Śląski
Katowice

Małe miasto jako przedmiot badań etnologicznych w Polsce Stan i perspektywy*

Miasteczko – forma niewielkiej społeczności lokalnej o silnej świadomości tożsamości społecznej i kulturowej wyrażającej się poczuciem więzi wewnętrznej, przywiązaniem do miejsca pochodzenia, swoistą formą życia społecznego i kulturalnego – jest nieomal zupełnie pomijane w badaniach polskich etnologów. Drobek naukowy w zakresie badań nad małym miastem – niezbyt zresztą obszerny – składa się głównie z prac socjologów, demografów, geografów, historyków i urbanistów. Większość tych badań nastawiona była na osiągnięcie ogólnie sformułowanych celów teoretycznych bądź praktycznych. Dlatego ich autorzy chętnie sięgali po dane standaryzowane, łatwe do ilościowego opracowania z możliwością dalszych uogólnień. Stosunkowo rzadko podejmowano studia terenowe o charakterze jakościowym, zakładające dłuższy, rozłożony w czasie, kontakt z badanym środowiskiem, ukazujące życie w małym mieście od strony jego uczestników i z perspektywy potocznego myślenia. Takiej wiedzy, niezależnie od typu prowadzonych badań i zakresu wyprowadzanych generalizacji, może dostar-

* Niniejsze opracowanie jest zmienioną wersją artykułu opublikowanego w czasopiśmie „Ethnologia Europae Centralis” 2009, nr 9.

czyć badaczowi jedynie bezpośrednia, osobista łączność z badaną rzeczywistością. W ocenie znaczenia poszczególnych kategorii źródeł dla poznania i zrozumienia rzeczywistości społeczno-kulturowej małej społeczności lokalnej źródło powstałe na podstawie obserwacji uczestniczącej ma niewątpliwie znaczenie podstawowe dla warsztatu etnologa¹.

Przyczyn słabszego zainteresowania etnografów społecznościami małomiasteczkowymi należy dopatrywać się przede wszystkim w funkcjonującym jeszcze do niedawna stanowisku klasycznej etnografii, dla której tradycyjnym motywem zainteresowań badawczych była kultura rolniczej społeczności wiejskiej². A przecież stosunkowo niewielki rozmiar, złożona struktura i skomplikowana nieraz sieć małych grup społecznych (rodzinnych, sąsiedzkich, zawodowych czy innych), zagęszczenie ludności intensyfikujące specyficzne rodzaje społecznych interakcji, ześrodkowanie rozmaitych funkcji związanych z miejską organizacją i stylem życia – to tylko niektóre przesłanki wzmacniające atrakcyjność społeczności małomiasteczkowych jako specyficznego laboratorium badań etnograficznych i analiz etnologicznych. Coraz większy odsetek ludności zamieszkuje w miastach lub w strefach zurbanizowanych, a ekspansja kulturowa miejskiego stylu życia już od dawna jest zjawiskiem typowym. Systematycznie wzrasta liczba mieszkańców wielkich miast, niemniej jednak znacznie większa liczba ludności zamieszkuje nadal małe miasta. To one właśnie są często „etapem” w procesie przechodzenia ludności z siedzib wiejskich do wielkomiejskich. Wydaje się więc nad wyraz słuszne retoryczne pytanie Anny Kuczyńskiej-Skrzypek: „Skoro dominującym środowiskiem życia współczesnego człowieka jest miasto – czy ma ono w dalszym ciągu pozostawać na marginesie zainteresowań etnografii konsekwentnie zwróconej w kierunku wsi, która mu się nawykowo przeciwstawia?”³

Konieczność rozciągnięcia badań etnograficznych na lokalne środowiska małomiasteczkowe dostrzegali Edward Pietraszek, uznając dotychczasowe rozpozna-

¹ Szczególną wartość bezpośredniej, uczestniczącej obserwacji niewielkich społeczności przyznawał Kazimierz Dobrowolski. Zob. Tenże: *Studia nad życiem społecznym i kulturą*. Wrocław 1966, s. 56–61. Zob. też: D. Markowska: *Kazimierz Dobrowolski jako badacz społeczności lokalnej*. W: *Kazimierz Dobrowolski – człowiek i uczonej*. Red. W. Bińkowski, W. Kwaśniewicz. Kraków 1994, s. 178–182. Na szerokie walory poznawcze płynące z tej formy obserwacji wielokrotnie zwraca uwagę Anna Sztyr w monografii warmińskiej wsi Woryty – *Jest taka wieś. Typowa czy inna?* Wągrowiec 2000.

² Z problemem uznania miasta jako przedmiotu badawczego borykali się również etnologowie innych krajów środkowoeuropejskich. Przykładowo, w etnologii słoweńskiej dopiero w ostatnich trzech dziesięcioleciach zaczęły ukazywać się prace w całości lub częściowo związane z kulturą mieszkańców miast. Wcześniej badań takich nie podejmowano ze względu na panujące w etnologii słoweńskiej przekonanie, „że problematyka etnologiczna powinna być w istocie rzeczy ograniczona do problematyki wiejskiej”. Zob. S. Kremenšek: *Miejska etnologia czy miejska antropologia?* W: *Wybrane problemy etnologii miasta*. „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Ethnologica” 1993, nr 7, s. 5.

³ A. Kuczyńska-Skrzypek: *Etnografia miasta, etnografia współczesności. Koncepcje Hermana Bausingera*. „Łódzkie Studia Etnograficzne”, T. 30: 1991, s. 100.

nie tego obszaru badań za znikome, wskazując jednak na pierwsze obserwacje w tym zakresie poczynione przez S. Ciszewskiego jeszcze w latach osiemnastych XIX wieku⁴ – chodzi tu o klasyczną monografię porównawczą Stanisława Ciszewskiego opisującą dwuzawodową grupę rolniczo-górnictwa z uprzemysławianych okolic miasta Sławkowa⁵. Praca ta uznawana jest powszechnie za pionierską w dziedzinie etnologicznych badań nad kulturą społeczności przemysłowych w Polsce⁶. Autor charakteryzując sferę zajęć gospodarczych, kulturę materialną, obrzędowość, wierzenia i folklor, daje całościowy obraz kultury ludu rolniczego i górniczego, wskazując zarówno na podobieństwa, jak i na odmienności obu prezentowanych społeczności. I choć nie jest to opracowanie dotyczące bezpośrednio samego organizmu miejskiego, jego kultury, historii czy rozlicznych aspektów funkcjonowania społecznego, zasługuje na zasygnalizowanie ze względu na podjęty kierunek zainteresowań – formowanie się i funkcjonowanie kultury robotniczej, tak mocno przecież związanej z miejską przestrzenią społeczną.

W latach późniejszych nie nastąpiła zmiana w zakresie etnograficznych eksploracji społeczności małomiasteczkich. Brak było też instytucji koordynującej takie badania. Nadal etnograficzna wiedza o polskim miasteczku, z wyjątkiem niektórych studiów monograficznych o dość wyraźnym nachyleniu socjologicznym, uwzględniających po części warunki bytowe i strukturę zawodową mieszkańców urbanizujących się wsi i osad robotniczych⁷, osad rzemieślniczych⁸ oraz funkcjonowania załóg robotniczych w małych miastach⁹, opierała się zasadniczo na materiale nauk pokrewnych: historii, demografii, urbanistyki, geografii, a zwłaszcza socjologii¹⁰.

⁴ E. Pietraszek: *Wsie i osiedla rolniczo-robotnicze i rolniczo-usługowe*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. T. 1. Red. M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa, W. Paprocka. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 564.

⁵ S. Ciszewski: *Lud rolniczo-górnictwa z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim*. „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej”, T. 10–11: 1886–1887.

⁶ I. Bukowska-Floreńska: *Etnologiczne badania przemysłowych w Polsce. Przeszłość, stan teraźniejszy i perspektywy*. „Lud”, T. 78: 1995, s. 148.

⁷ D. Dobrowolska: *Przeobrażenia społeczne wsi podmiejskiej. Podkrakowska osada Chełm w latach 1900–1967*. Wrocław 1968; E. Pietraszek: *Wieś robotnicza. Zarys problematyki socjologicznej*. Wrocław 1969.

⁸ W. Kwaśniewicz: *Wiejska społeczność rzemieślnicza w procesie przemian. Studium socjologiczne wsi Świątniki Górne pow. krakowskiego (1850–1960)*. Wrocław 1970.

⁹ D. Dobrowolska: *Górnicy salinarni Wieliczki w latach 1880–1939. Studium historyczno-socjologiczne załogi robotniczej*. Wrocław 1965; *Studia nad załogą Huty Aluminium w Skawinie*. Red. K. Dobrowolski, A. Stojak. Wrocław 1969; A. Stojak: *Studium o górnictwie kopalni „Janina” w Libiążu, 1905–1960*. Łódź–Warszawa 1964.

¹⁰ Nurt etnograficznych badań nad tradycyjną kulturą robotniczą znalazł pośrednio oddźwięk w zainteresowaniu kulturą ludności zamieszkującej duże ośrodki miejsko-przemysłowe (Żyrardów, Łódź, aglomeracja górnośląska). Zob. np.: *Tradycyjna kultura robotnicza Żyrardowa. (Materiały do etnografii miasta)*. Red. A. Woźniak. Warszawa 1982; A. Stawarz: *Z badań nad życiem codziennym robotników żyrdowskich w XIX i początkach XX wieku*. „Kwartalnik Historii Kultury

Wstępne usystematyzowanie niektórych zagadnień już bezpośrednio związanych ze specyfiką kulturową małego miasta przyniosła praca Ludwika Dubiela, poświęcona przejawom kultury tradycyjnej w miasteczkach Górnego Śląska w XIX wieku¹¹. Przez długie lata ów tok badań nie był jednak kontynuowany. Opracowaniami o zbliżonym charakterze są dopiero znakomite studia Jadwigi Hoff, traktujące o specyficznych normach postępowania i o codzienności w małych miasteczkach galicyjskich na przełomie XIX i XX wieku¹². Dobrą podbudową do dalszych rozważań z pogranicza historii i etnologii okazała się praca zbiorowa pod redakcją Ryszarda Kołodziejczyka, dotycząca dziejów tworzenia się społeczności małomiasteczkowych w Polsce na przełomie XIX i XX wieku¹³. Za kontynuację tych rozważań uznać należy tom studiów pod redakcją Marty Meduckiej i Reginy Renz, poświęcony wybranym kwestiom społeczno-kulturowym małych miast byłej Kongresówki i Galicji od początku XIX wieku do czasów współczesnych¹⁴. Na szczególną uwagę etnologa miasta zasługują z tego tomu dwa teksty. Pierwszy, autorstwa Haliny Mielickiej, dotyczy małomiasteczkowych odpustów, które pełniły istotne funkcje, prócz religijnych, centrum administracyjnego, gospodarczego i przemysłowego¹⁵. Drugi tekst, napisany wspólnie przez Halinę Mielicką i Zdzisława Toporka, traktuje o szczególnej roli, jaką w życiu małego miasteczka odgrywały jarmarki¹⁶. Stan badań nad kulturą małych miast na ziemiach polskich w istotny sposób wzbogacają opracowania Ewy Hoffman dotyczące – historycznych już – miasteczek żydowskich (tzw. sztetl)¹⁷,

Materialnej” 1989, R. 37, nr 1; B. Kopczyńska-Jaworska: *Zwyczaj i obyczaje ludności Łodzi*. W: *Łódź. Dzieje miasta*. T. 1. Warszawa–Łódź 1989; G.E. Karpińska, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Woźniak: *Pracować żeby żyć żyć żeby pracować*. „Łódzkie Studia Etnograficzne”. T. 31. Łódź 1992; I. Bukowska-Floreńska: *Společno-kulturowe funkcje tradycji w społecznościach industrialnych Górnego Śląska*. Katowice 1987; H. Gerlich, M.G. Gerlich: *Sacrum – rodzina – tradycje. Świętowanie roku kościelnego w tradycyjnej kulturze plebejsko-miejskiej Górnego Śląska*. Katowice 1995.

¹¹ L. Dubiel: *Niektóre elementy kultury tradycyjnej miasteczek na Górnym Śląsku w XIX wieku*. W: „Zeszyty Gliwickie”. T. 4. Gdańsk 1966.

¹² J. Hoff: *Společność małego miasta galicyjskiego w dobie autonomii*. Rzeszów 1992; T a ż: *Życie codzienne i obyczajowość małego miasta galicyjskiego*. W: *Miasto i kultura polska doby przemysłowej. Człowiek*. Red. tomu K. Pietraszek-Cholewa. Red. serii H. Imbs. Wrocław–Warszawa–Kraków 1993.

¹³ *Miasteczka polskie w XIX i XX wieku. Z dziejów formowania się społeczności*. Red. R. Kołodziejczyk. Kielce 1992.

¹⁴ *Miasteczko polskie w XIX–XX wieku jako zjawisko kulturowo-obyczajowe*. Red. M. Meducka, R. Renz. Kielce 1998.

¹⁵ H. Mielicka: *Odpusty w małym miasteczku*. W: *Miasteczko polskie w XIX–XX wieku...*, s. 168–186.

¹⁶ H. Mielicka, Z. Toporek: *Kulturowe funkcje jarmarków*. W: *Miasteczko polskie w XIX–XX wieku...*, s. 203–217.

¹⁷ E. Hoffman: *Sztetl. Świat Żydów polskich*. Warszawa 2001; *Sztetl – wspólne dziedzictwo. Szkice z dziejów ludności żydowskiej Europy Środkowo-Wschodniej*. Białystok 2003.

których specyfika społeczno-kulturowa, oparta na tradycyjnej obyczajowości żydowskiej, uległa bezpowrotnie zagładzie.

Warto tu również wymienić dość nietypową książkę znanego działacza kulturalnego na Rzeszowszczyźnie i etnografa Franciszka Kotuli o Głogowie Małopolskim¹⁸. Autor w formie popularnej gawędy, obfitującej w nader interesujące spostrzeżenia etnograficzne i folklorystyczne, przedstawił liczne aspekty życia codziennego i odświętnego małego miasta. Zwrócił przy tym szczególną uwagę na kulturotwórczą rolę Straży Pożarnej od końca XIX wieku po czasy najnowsze.

Do głównych i jak dotychczas najbardziej znaczących osiągnięć polskiej etnologii w zakresie badań małego miasta należą niewątpliwie dokonania Zakładu Badań nad Współczesnością Ośrodka Badań Naukowych im. Kętrzyńskiego w Olsztynie. Badania – kierowane przez prof. dr hab. Annę Szyfer, prowadzone systematycznie od początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku – koncentrowały się na całokształcie problemów społecznych i kulturowych zachodzących w wybranych zbiorowościach małomiasteczkowych.

W początkowym etapie prac badaniami objęto miasta byłego województwa olsztyńskiego o porównywalnej wielkości (2–5 tysięcy mieszkańców), ale o wielce zróżnicowanych strukturach demograficznych (miasteczka postmigracyjne) i zawodowych: Ryn – miasto robotnicze, Lidzbark Welski – miasto robotnicze o tradycjach rzemieślniczo-handlowych, rolniczy Bisztynek, Ruciane-Nida – zamieszkiwane przez tworzącą się społeczność przemysłową, i Pasym – miasteczko o dawnych, lecz po 1945 roku utraconych prawach miejskich. Z czasem badania rozciągnięto na miasta wielkopolskie o tradycjach drobnomieszczańskich – Obrzyck, Kobylin i Zagórów, a w latach osiemdziesiątych kontynuowano je w miasteczkach o tradycjach rolniczych: w Nowogrodzie koło Łomży, Dynowie koło Rzeszowa i w Dobczycach niedaleko Krakowa.

Uwzględniając dużą różnorodność typów badanych miast, przyjęto wstępnie następujące założenia metodologiczne: „po pierwsze [...] małe miasto rozumieć będziemy jako społeczność lokalną; po drugie – [...] społeczność ta charakteryzowała się do niedawna kulturą tradycyjną wywodzącą się z kultury wsi i do dzisiaj zachowała wiele z jej elementów; po trzecie – [...] kulturę tradycyjną małego miasta i jej przeobrażenia analizować będziemy łącznie z całym życiem społeczności miasteczka, traktując je jako nierozzerwalną całość”¹⁹.

W trakcie prowadzonych eksploracji starano się znaleźć odpowiedzi na kilka zasadniczych pytań problemowych:

1. Jak wygląda stopień zachowania i funkcjonowania społeczności lokalnej?

¹⁸ F. K o t u l a: *Miasteczko na przykładzie Głogowa Małopolskiego i jego sąsiadów. Próba biografii*. Rzeszów 1981.

¹⁹ A. S z y f e r: *Badania etnograficzne w społecznościach lokalnych małych miast*. W: *Społeczności lokalne i ich przemiany. Materiały z X seminarium OBN*. Olsztyn 1980, s. 214–215.

2. Czy i w jakim stopniu zachowała się kultura tradycyjna? Jak przebiega proces przemian kulturowych? Pod wpływem jakich czynników?
3. Jaka rolę w zachowaniu społeczności i elementów kultury tradycyjnej odegrała tradycja?
4. Czy i jak społeczność małego miasta oraz jej kultura oddziałuje na otaczające wieś?
5. Jakie są perspektywy rozwojowe małego miasta?²⁰

Zasadniczy trzon pozyskanego materiału, obok dostępnych danych historycznych, demograficznych i ekonomicznych, stanowiły zarejestrowane wywiady z mieszkańcami, przeprowadzone z użyciem kwestionariusza, w którym zwrócono między innymi uwagę na zagadnienie więzi społecznej, rodziny i obrzędowości rodzinnej, na funkcjonowanie lokalnych instytucji, na system wartości, do roczne obrzędy i szeroko rozumiane życie kulturalne²¹. Wartościowy materiał empiryczny pozyskano również w trakcie prowadzonej zespołowo obserwacji bezpośredniej i uczestniczącej, swobodnych rozmów z ekspertami społecznymi oraz badań ankietowych.

Na podstawie tych badań opracowano trzy monografie wydane przez Ośrodek Badań Naukowych im. Kętrzyńskiego w Olsztynie²². Przygotowano także wiele opracowań szczegółowych ukierunkowanych na wybrane aspekty funkcjonowania małomiasteczkowych grup społecznych: prace ukazujące znaczenie i funkcje tradycji kulturowej w kształtowaniu się społeczności małomiasteczkowych²³, opracowania analizujące podstawowe formy więzi społecznych i rodzinnych²⁴, prace zmierzające do uchwycenia zasadniczych wartości określających cel i sens życia ludzi zamieszkujących małe miasta²⁵, studia dotyczące uczestnic-

²⁰ Tamże, s. 217–218.

²¹ B. B e b a: *Rodzina małomiasteczkowa. Specyfika i przemiana*. „Lud”, T. 73: 1989, s. 86.

²² A. S z y f e r: *Spółeczność i kultura małego miasta. Studium na przykładzie Rynu*. Olsztyn 1982; B. B e b a: *Tradycja drobnomieszczańska w społeczności małomiasteczkowej Lidzbarka Welskiego*. Olsztyn 1982; H. M u r a w s k a - K o p r o w s k a: *Ruciane-Nida. Kształtowanie się społeczności uprzemysławianego miasteczka*. Olsztyn 1984.

²³ B. B e b a: *Rola tradycji w kształtowaniu się społeczności małomiasteczkowej na przykładzie Lidzbarka Welskiego*. W: *Współczesne przemiany społeczno-kulturowe małych miast w województwie olsztyńskim. Materiały z IV seminarium OBN*. Olsztyn 1973; T a ż: *Tradycje moralności mieszczańskiej w społeczności małomiasteczkowej na przykładzie Lidzbarka Welskiego*. W: „Problemy Społeczno-Ekonomiczne Polski Północnej”. Olsztyn 1975; B. J a n u s z k i e w i c z: *Tradycja w miasteczkach wielkopolskich*. W: *Spółeczności lokalne i ich przemiany...*; M. F r y k o w s k i: *Lokalna tradycja historyczna w świadomości społecznej*. W: *Spółeczności lokalne i ich przemiany...*

²⁴ H. M u r a w s k a - K o p r o w s k a: *Kształtowanie się więzi społecznych w Rucianem-Nidzie*. W: „Problemy Społeczno-Ekonomiczne Polski Północnej”. Olsztyn 1977; B. B e b a: *Rodzina małomiasteczkowa. Specyfika i przemiana*. „Lud”, T. 73: 1989.

²⁵ B. D o m a g a ł a: *Idealy życiowe mieszkańców małych miast w Polsce*. „Lud”, T. 73: 1989; B. B e b a: *Kultura dominująca, kultura narodowa a system wartości*. W: „Problemy Społeczno-Ekonomiczne Polski Północnej”. Olsztyn 1977.

twa w życiu społeczno-kulturalnym²⁶, analizy małomiasteczkowych tradycji ludycznych²⁷.

Etnograficzne prace badawcze nad małym miastem realizowane w ramach Ośrodka Badań Naukowych im. Kętrzyńskiego w Olsztynie umożliwiły wyjaśnienie wielu kluczowych zagadnień i przyczyniły się do nowego naświetlenia tych, które były podejmowane już dawniej, lecz przez inne dyscypliny naukowe. W prowadzonych badaniach „zauważa się tendencje wyzwalać się spod ogólnie obowiązującej koniunktury, domagającej się śledzenia swego przedmiotu w kontekście zmian zachodzących w skali całego kraju. Sprawilo to, że małe miasto zaczęto traktować jako zjawisko warte zbadania dla niego samego, a nie jakby przy okazji. Taka zmiana optyki pozwoliła dostrzec wiele walorów małomiasteczkowego życia; ukazać jego niepowtarzalność i atrakcyjność”²⁸. Badania te miały ważne implikacje teoretyczne i metodologiczne w postaci szeregu wniosków i uogólnień. Pozwoliło to usystematyzować zdobytą wiedzę, doprecyzować pojęcia, uściślić zakres przedmiotu badań, wyjaśnić i zrozumieć charakter badanych procesów i – co ważne – sformułować generalne zasady trwania i rozwoju małomiasteczkowych społeczności lokalnych²⁹. Anna Szyfer wskazała na znaczenie i walory poznawcze szeroko zakrojonych badań małych struktur miejskich: „Wydaje się, że przebadanie pewnej liczby małych miast, biorąc pod uwagę ich reprezentatywność w poszczególnych typach, pozwoli na syntetyczne przedstawienie problematyki funkcjonowania społeczności lokalnej małego miasta i procesów, jakim podlega kultura jego mieszkańców z uwzględnieniem jej elementów, pochodzących z tradycyjnej kultury chłopskiej. Może to być ważny wkład naukowy do teorii kultury i poznania zachodzących w niej procesów. Prześledzenie procesów społecznych, gospodarczych i kulturowych zachodzących w małych miastach może być również przydatne w praktyce społecznej”³⁰.

²⁶ R. D r e w e k: *Uczestnictwo w kulturze mieszkańców małego miasta na przykładzie Bisztyńka*. W: *Współczesne przemiany społeczno-kulturowe małych miast w województwie olsztyńskim...*; H. K o p r o w s k a - M u r a w s k a: *Ruch turystyczny i jego wpływ na postawy społeczne i kulturalne mieszkańców miasta Ruciane-Nida*. W: „Problemy Społeczno-Ekonomiczne Polski Północnej”. Olsztyn 1975.

²⁷ A. S z y f e r: *Aspekt ludyczny w tradycyjnych obrzędach i zwyczajach w małym mieście*. „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Ethnologica” 1993, nr 7.

²⁸ M. Z e m ł o: *Małe miasto w badaniach*. W: *Współczesna socjologia miasta. Wielkość oglądów i kierunków badawczych dyscypliny*. Red. I. B o r o w i k, K. S z t a l t. Wrocław 2008, s. 71.

²⁹ A. S z y f e r: *Badania etnograficzne w społecznościach lokalnych małych miast*. W: *Społeczności lokalne i ich przemiany. Materiały z X seminarium OBN*. Olsztyn 1980; T a ż: *Continuum wieś – małe miasto. Z problematyki badawczej etnografa*. W: *Współczesne przemiany społeczno-kulturowe małych miast w województwie olsztyńskim...*; T a ż: *Wstęp*. W: *Współczesne przemiany społeczno-kulturowe małych miast w województwie olsztyńskim...*; T a ż: *Wprowadzenie*. W: *Społeczność i kultura małego miasta. Studium na przykładzie Rynu*. Olsztyn 1982; B. J a n u s z k i e w i c z: *Małe miasto jako przedmiot badań etnograficznych na przykładzie Wielkopolski*. W: *Współczesne przemiany społeczno-kulturowe małych miast w województwie olsztyńskim...*; B. B e b a, H. M u r a w s k a: *Małe miasto w badaniach etnograficznych*. „Etnografia Polska”, T. 29: 1985, z. 1.

³⁰ A. S z y f e r: *Badania etnograficzne w społecznościach...*, s. 219.

Należy odnotować, że ośrodek olsztyński zorganizował dwie ważne konferencje poświęcone małemu miastu – w 1972 roku na temat *Współczesne przemiany społeczno-kulturowe małych miast w województwie olsztyńskim* oraz w 1978 roku na temat *Spółeczności lokalne i ich przemiany*. Sesje były próbą podsumowania i oceny dotychczasowego stanu wiedzy o kulturze środowisk małomiasteczkowych oraz zarysowania tematyki dalszych poczynań badawczych. Plonem tych spotkań są dwie obszernie publikacje prezentujące zarówno materiały dotyczące ogólnych aspektów funkcjonowania społeczności małomiasteczkowej, jak i ujęcia szczegółowe, ukierunkowane na wybrane przejawy życia miejskich społeczności lokalnych³¹.

Dokonując przeglądu etnologicznych badań nad miejskimi społecznościami lokalnymi, wypada zwrócić uwagę na artykuł Czesława Robotyckiego relacjonujący przebieg i założenia metodologiczne wstępnych badań terenowych prowadzonych pod jego kierunkiem w Wojniczu koło Tarnowa. W badaniach skupiono się nad wartościowaniem lokalnej przestrzeni kulturowej, podaniami ajtiologicznymi, genealogiami rodzinnymi i wiedzą o przeszłości Wojnicza w świadomości społecznej. Cz. Robotycki rezygnując z opracowania klasycznej monografii etnograficznej, skoncentrował się nad zagadnieniem lokalnej tradycji i historii w odczuciu społecznym, chcąc tym samym prześledzić, „jak poprzez działania regionalistów i znawców miejscowych tradycji zachodzi proces kreowania lokalnej historii i równocześnie, jaki jest jej odbiór w potocznej świadomości wojniczan”³². Zapowiadane przez autora studium na ten temat nie zostało jednak, jak dotychczas, sporządzone.

W roku 2000 pojawiła się nowa inicjatywa badawcza, której zasadniczym przedmiotem stało się opisanie tudzież wyjaśnienie fenomenu małego miasta, z jego odrębnością kulturową i specyfiką więzi wewnątrzspołecznych. Inicjatorem tego przedsięwzięcia, kontynuowanego do tej pory, jest Stowarzyszenie Collegium Suprasliense, skupiające naukowców i ludzi kultury zafascynowanych Supraślem – małym podlaskim miasteczkiem. Projekt zakłada realizację długofalowych badań nad małymi miastami na obszarze północno-wschodniej Polski oraz Grodzieńszczyzny, Wileńszczyzny i Polesia, które niegdyś stanowiły integralną część Rzeczypospolitej. Stowarzyszenie zorganizowało sześć sympozjów poświęconych małym miastom, których pokłosiem są regularnie publikowane tomy prac zbiorowych³³. Pośród szeroko analizowanych kwestii małomiasteckości,

³¹ *Współczesne przemiany społeczno-kulturowe małych miast w województwie olsztyńskim...* oraz *Spółeczności lokalne i ich przemiany...*

³² C. R o b o t y c k i: *Jak opisać społeczność lokalną – przykład Wojnicza*. W: *Wobec kultury. Problemy antropologa*. „Łódzkie Studia Etnograficzne”, T. 35: 1996, s. 24.

³³ *Małe miasta. Historia i współczesność*. Red. M. Z e m ł o, P. C z y ż e w s k i. Supraśl 2001; *Małe miasta. Między tradycją a wyzwaniem przyszłości*. Red. M. Z e m ł o. Supraśl 2002; *Małe miasta. Przestrzenie*. Red. M. Z e m ł o. Supraśl 2003; *Małe miasta. Kultura i oświata*. Red. M. Z e m ł o. Supraśl 2004; *Małe miasta. Elity*. Red. M. Z e m ł o. Supraśl 2005; *Małe miasta. Religie*. Red. M. Z e m ł o. Lublin–Supraśl 2006; *Małe miasta. Gospodarka*. Red. M. Z e m ł o. Lublin–Supraśl 2007.

odnoszących się do ponad 40 miejscowości z terenu wschodniej Polski, wyróżnić można kilka tematów wiodących. Są to: zagadnienia religijne i narodowościowe; problematyka etniczna; aktywność społeczna i kulturalna, przemiany urbanistycznej, społecznej i historycznej przestrzeni małomiasteczkowej (w tym również percepcja i osvajanie przestrzeni przez mieszkańców), wytwarzanie się mitu małego miasta, kultura i oświata, elity małomiasteczkowe, obrzędowość doroczna i rodzinna. Rozległa formuła tematyczna daje możliwość zabrania głosu nie tylko etnologom, ale także przedstawicielom innych gałęzi wiedzy – historykom, demografom, socjologom, urbanistom. Taka interdyscyplinarna perspektywa jest dla etnologa zajmującego się problematyką miejską niezwykle cenna, daje bowiem nie tylko możliwość skonfrontowania różnych punktów widzenia, ale też spojrzenia na heterogeniczność miasta w sposób kompleksowy i w miarę pełny, co w przypadku badań jakościowych jest szczególnie istotne.

Od kilku już lat również prowadzę systematyczne badania nad małym miastem. Podjąłem je po dokonaniu analizy dotychczasowego dorobku naukowego, zarówno w zakresie badań nad zbiorowościami małomiejskimi, jak i problematyką tożsamości lokalnych grup społecznych. Pozwoliło to na sprecyzowanie tematu badawczego, określenie ram przedmiotowych i zakresu problemu poznawczego, a także teoretycznych założeń badawczych.

Obiektem analizy jest Sławków – niespełna siedmiotysięczne miasteczko położone na skraju Zagłębia Dąbrowskiego, na styku województw małopolskiego i śląskiego. Indywidualny charakter lokalnej kultury Sławkowa, odznaczający się znacznym stopniem tradycyjności, obejmuje zarówno elementy rodzime, ukształtowane na podstawie wydarzeń i przeżyć mających miejsce wyłącznie w ramach tej grupy w trakcie długiego i niezwykle złożonego procesu historycznego, jak i elementy zapożyczone, które zostały zaadaptowane i twórczo zmodyfikowane. Za cel postawiono sobie określenie i poddanie oglądowi głównych czynników powodujących utrzymywanie się wśród małomiasteczkowej społeczności świadomości tożsamości kulturowej przejawiającej się poczuciem przynależności i identyfikacji lokalnej. Idzie tu o spojrzenie na zjawisko lokalności – można by rzec – z „wewnętrznego” punktu widzenia, choć oczywiście nie bagatelizując przy tym wpływu, jaki na treści świadomości społecznej wywierają zjawiska obiektywne. Zgodnie z zasadą współczynnika humanistycznego uznano, że miasto jest faktem społecznym, który należy analizować tak, jak jawi się w świadomości członków badanej zbiorowości.

Monograficzny charakter badań i rozmiary badanej społeczności pozwoliły na zastosowanie wielu różnych technik, charakterystycznych zarówno dla etnologii, jak i socjologii humanistycznej (wywiady swobodne, pogłębione wywiady naracyjne, ankiety otwarte, obserwacje, analizy dokumentów). W celu wydobycia i zinterpretowania aspektów świadomościowych w życiu miasta sięgnięto po propozycje orientacji socjopsychologicznej (określanej też jako orientacja humanistyczna), nawiązującej do inspiracji interakcjonizmu symbolicznego. W bada-

niach obok metody monograficznej, posłużono się postulowaną przez Kazimierza Dobrowolskiego metodą badań historyczno-terenowych, którą można z powodzeniem stosować w odniesieniu między innymi do sfery świadomościowej, oraz metodą biograficzną.

Aby uchwycić w badaniach nad społecznością małego miasta w miarę pełny obraz jej kultury i tradycji, konieczne jest uwzględnienie procesu komunikowania społecznego, czyli określenie specyfiki funkcjonujących sposobów przekazywania i odbierania treści kultury. Kultura bowiem, rozumiana jako system komunikacji społecznej, a także jako system przekazu tradycji, „nie istnieje w próżni, jest zawsze czyjąś kulturą, kulturą określonej grupy ludzi, którzy tę kulturę tworzą, przez nią się wzajemnie komunikują”³⁴. W tak szczególnym układzie lokalnym, jakim niewątpliwie jest miasteczko, utrzymuje się swoisty typ interakcji, stosunków i powiązań społecznych. Czynniki te, kształtując charakter oraz przebieg relacji międzyludzkich, wyznaczają jednocześnie ramy, w których funkcjonuje lokalny system przekazu kultury. Do podstawowych cech społeczności Sławkowa należy osobowy i bezpośredni charakter kontaktów międzyludzkich, co w połączeniu z wielkością miasta oraz typem jego zabudowy nie zapewnia, jak w większych ośrodkach miejskich o ludności heterogenicznej, anonimowości w miejscach publicznych. Są to czynniki mające szczególne znaczenie w funkcjonowaniu lokalnej więzi społecznej, wyznaczają też w znacznym stopniu określone ramy społecznej kontroli, w której w sposób najbardziej wyrazisty manifestują się integrujące funkcje społeczności i tożsamość mentalna mieszkańców. Bliskość przestrzenna, jaką charakteryzuje się społeczność Sławkowa, specyficzny typ międzyosobowych interakcji, a także wyraźnie zarysowany wewnętrzny system więzi i dystansów stanowią płaszczyznę, na której jest tworzona i przekazywana specyficzna kultura lokalna. Sprzyja ona zwartości grupy, zakorzenienia ją w środowisku³⁵.

Kierując się założeniami metodologicznymi podkreślającymi wagę tradycji kulturowej każdej społeczności jako podłoża historycznego, które zarówno ma znaczenie dla długiego trwania tradycji, może być czynnikiem miastotwórczym, jak i oddziałuje na kształtowanie się świadomości tożsamości społecznej i kulturowej, analizie poddano wybrane aspekty tradycji kulturowej. Ponieważ aspekt zwyczajowo-obrzędowy tradycji kulturowej badanej społeczności zawierał, jak się okazało, najwięcej wartości sprzyjających tworzeniu się oraz trwaniu więzi rodzinnych i środowiskowych, a także elementów wyróżniających kulturowo ludność rodzimą, która obok wiedzy o własnej przeszłości i poczucia przywiązania do lokalnej wspólnoty w kultywowaniu zwyczajów wyraża swoją tożsamość,

³⁴ M. Filipiak: *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*. Lublin 1996, s. 86.

³⁵ G. Odoj: *Kontakty wewnątrzspołeczne zbiorowości małomiasteczkowej Sławkowa i ich znaczenie w lokalnym systemie przekazu kultury i tradycji*. W: „Oświata i Kultura na Podbeskidziu”. T. 4: *Rodzina – Tradycja – Regionalizm*. Red. D. Czubała, G. Grzybek. Bielsko-Biała 2007, s. 171–181.

ogląd tego aspektu uznano za istotny. Szczegółowej analizie poddana została obrzędowość doroczna oraz zwyczaje i obrzędy rodzinne. Tworzą one w Sławkowie system znaków kulturowych, które – związane z tradycją – mają zabarwienie emocjonalne, umożliwiają budowanie i kontynuowanie więzi społecznych. Kulturowane i pielęgnowane przez tę społeczność tradycyjne zwyczaje i obrzędy (niektóre odznaczają się wyjątkową trwałością i archaizmem form i treści) pełnią nie tylko funkcję ludyczną, ale również integracyjną, przez co przyczyniają się do rozwijania poczucia emocjonalnych więzi z rodzimym środowiskiem, świadomości grupowej wspólnoty i zachowania społeczno-kulturowej autoidentyfikacji³⁶.

Wnikliwemu oglądowi poddano uwarunkowania identyfikacji mieszkańców z miastem. Uznano, że na tożsamość miejską wpływ mają dwa, wzajemnie powiązane, choć nie identyczne zjawiska: poczucie społecznej satysfakcji i frustracji, związane z doświadczaniem przez mieszkańców środowiska zamieszkania (w zakresie warunków socjalno-ekonomicznych, estetyki, bezpieczeństwa itp.), a także tendencje migracyjne i poczucie stabilizacji. Skupiono się również na postawach aktywności społecznej wyrażającej się w lokalnych przedsięwzięciach na rzecz miasta. Zbiorowe przedsięwzięcia mają tym bardziej znamiona lokalnych, im bardziej mieszkańcy uświadamiają sobie aktualne problemy związane ze swoją społecznością, samorzutnie angażują się w działania na rzecz konkretnego terytorium oraz im większa liczba mieszkańców danej miejscowości aktywnie w nich uczestniczy. Zgodnie z poglądami przedstawicieli orientacji interakcyjno-procesualnej w badaniach nad układami lokalnymi zachowania tego rodzaju stanowią konstytutywny element społeczności lokalnej oraz kryterium przynależności do niej. W tej perspektywie grupowe inicjatywy oraz działania nakierowane na daną społeczność, poprzez integrowanie uczestników i wytwarzanie w nich poczucia wspólnoty, znacząco przyczyniają się do kreowania lokalnej tożsamości³⁷.

Podjęto się określenia i analizy zasadniczych wymiarów tożsamości kulturowej społeczności małego miasta. Zwrócono uwagę na społeczne doświadczanie i waloryzowanie przestrzeni miejskiej. Związek z uporządkowaną, dobrze znaną i oswojoną przestrzenią małego miasta nie tylko wyraża się bowiem w społeczności lokalnej w formie obiektywnych stosunków ekologicznych, ale także – a może przede wszystkim – oznacza poczucie emocjonalnego przywiązania. Przestrzeń jako wartość jest zasadniczym elementem integrującym. Sławkowianie odnajdują swoje miejsce w przestrzeni dzięki symbolom – to one stanowią płaszczyznę

³⁶ G. Odoj: *Zwyczaje i obrzędy doroczne. Tradycje i współczesność*. W: *Dzieje Sławkowa*. Red. F. K i r y k. Kraków 2001, s. 605–637. T e n ż e: *Obrzędowość weselna w Sławkowie*. „Zabawy i Zabawki”. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludzkości i ludyczności 1998, nr 1–2, s. 73–88.

³⁷ T e n ż e: *Aktywność społeczna mieszkańców małego miasta. Przykład Sławkowa*. W: „Oświata i Kultura na Podbeskidziu”. T. 2: *Zagadnienia społeczne. Wychowanie regionalne, opieka socjalna, pomoc psychologiczna*. Red. D. C z u b a ł a, G. G r z y b e k. Bielsko-Biała 2005, s. 89–96.

identyfikacji. Odnoszą się do ich „własnej historii”, do istotnych grupowych doświadczeń. Są elementem zbiorowej pamięci i jako nośniki ważnych dla istnienia grupy treści funkcjonują jako symbole tożsamości³⁸.

Badania uwzględniły lokalną tradycję historyczną w świadomości społecznej. Obejmuje ona elementy wiedzy potocznej, niekoniecznie zgodnej z udokumentowanym przekazem. Chodziło zatem o wniknięcie w głąb tego, co ludzie myślą i wiedzą o swoich korzeniach, o dziejach własnej społeczności, nawet jeśli jest to wiedza anegdotyczna czy oparta na fikcji legenda. Nie jest to więc historia w klasycznym rozumieniu jako następstwo epok i zdarzeń, ale historia przeżywana, w swoisty sposób zmitologizowana. W kontekście zebranego w Sławkowie materiału empirycznego należy stwierdzić, że lokalna tradycja historyczna stanowi istotny składnik subiektywnej świadomości przynależenia do społeczności lokalnej, rodząc przekonanie o własnej szczególnej wartości i „starodawności”. Ma ona dla sławkowian charakter nobilitujący, pozwalając przeciwstawić własne miasto okolicznym miejscowościom o mniej bogatej i barwnej przeszłości³⁹.

Ukazano jedną z najważniejszych kategorii kulturowych odgrywających doniosłą rolę w procesie kształtowania się lokalnej tożsamości kulturowej – wymiar „swojskości—obcości”. Szukano tu odpowiedzi na pytania: W jaki sposób członkowie badanej zbiorowości definiują sami siebie w stosunku do obcych? Jak widziani są inni? Na czym polega ich „inność”? Jakie czynniki (normy, wzory zachowań, opinie, oceny) leżą u podstaw krystalizowania się poczucia własnej odrębności? Badania ujawniły stałe funkcjonowanie ujemnych stereotypów, niosących obrazy obcych (zarówno w wymiarze lokalnym, jak i regionalnym) oraz stereotypy „swoich”, zawierające w przeważającej mierze elementy dodatnie. Świadomość wspólnoty i odrębności kulturowej przejawiała się w uprzedzeniach oraz przezwiskach nadawanych mieszkańcom okolicznych miast i wsi. Ujawniła się także silna polaryzacja na „swoich” i „obcych” związana ze stosunkiem i postawami zasiedziałej społeczności Sławkowa wobec ludności napływowej z innych regionów Polski⁴⁰.

Podsumowaniem dotychczasowych badań i uściśleń teoretycznych jest monografia *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*⁴¹, będąca próbą zwrócenia uwagi na funkcjonowanie świadomości tożsamości w społeczności

³⁸ T e n ż e: *Waloryzacja centralnej przestrzeni małego miasta. Przykład Sławkowa*. „Lud”, T. 84: 2000, s. 115–126; T e n ż e: *Przestrzeń ludyczna małego miasta i jej przemiany – przykład Sławkowa*. „Zabawy i Zabawki”. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludzemu i ludyczności 1999, nr 1–4, s. 141–152.

³⁹ T e n ż e: *Lokalna tradycja historyczna w świadomości mieszkańców małego miasta. Przykład Sławkowa*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 8: *Miasto – przestrzeń kontaktu kulturowego i społecznego*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a. Katowice 2004, s. 200–215.

⁴⁰ T e n ż e: *Swój i obcy w przestrzeni małomiasteczkowej Sławkowa*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 9: *Problemy ekologii kulturowej w badaniach społeczności miejskich i podmiejskich*. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e Ń s k a. Katowice 2006, s. 96–111.

⁴¹ T e n ż e: *Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej*. Katowice 2007.

małomiasteczkowej Sławkowa, charakteryzującej się historyczną i kulturową specyfiką, przejawiającą się nie tylko we wspólnych przekonaniach i preferowanych formach zachowań jej członków, lecz także w sposobie kształtowania przestrzeni i w swoistym stosunku do niej. Biorąc pod uwagę ową specyfikę, starałem się konstruować obraz miasta pozostający w sferze wspólnego doświadczania i działania jego mieszkańców. Sławkowianie stanowią trwałą grupę społeczną odznaczającą się wyjątkowo silnym poczuciem psychicznej łączności oraz podmiotowości. Stabilny system więzi spajających jej członków w dużym stopniu opiera się na wspólnocie norm, tradycji, posiadaniu wspólnych wartości i doświadczeń, co stwarza poczucie jedności i świadomości odrębności od innych zbiorowości. Bez wątplenia wskazuje to na funkcjonującą w świadomości sławkowian lokalną tożsamość kulturową, będącą siłą spójności grupy własnej.

Na podstawie poczynionego tu przeglądu stanu etnologicznych badań nad społecznościami małomiasteczkowymi nietrudno zauważyć, że pozostaje jeszcze sporo zagadnień w niewielkim stopniu zbadanych lub całkowicie pomijanych w badaniach. Dlatego wiedza o tym ze wszech miar interesującym układzie lokalnej społeczności jest wciąż niepełna i wymaga dalszych wnikliwych, systematycznych eksploracji empirycznych oraz uściśleń teoretycznych. Nadal stosunkowo niewiele jest opracowań nakierowanych na problemy postaw, motywacji zachowań i interakcji, choć zagadnienia te ubocznie występują w niektórych monografiach. W dużej mierze zapoznane zostały aspekty świadomościowe w funkcjonowaniu miasta jako zbiorowości społecznej. Nie podjęto dotychczas gruntownych, systemowych i zakrojonych na szerszą skalę badań zjawiska tożsamości kulturowej i identyfikacji lokalnej wśród mieszkańców małych miast, aczkolwiek na podstawie pobieżnego nawet przeglądu literatury etnologicznej w różnym stopniu odnoszącej się do tematyki tożsamości społeczno-kulturowej i identyfikacji można dojść do wniosku, że charakteryzuje się ona obfitością refleksji teoretycznych i analiz pojęciowych przy niewspółmiernie mniejszej liczbie pogłębionych badań empirycznych, zwłaszcza w małych grupach lokalnych. A przecież badania realizowane w odniesieniu do niezbyt wielkiej społeczności, umożliwiające ogarnięcie całości problemów w niej zachodzących, pozwalają w sposób bardziej klarowny i konsekwentny wyjaśniać tworzenie się grup społecznych, ich trwanie, dynamikę przemian oraz spoistość. Ma to niebagatelne znaczenie dla formułowanych potem szerszych uogólnień teoretycznych. Względne wyizolowanie przestrzenne i bliskość kontaktów społecznych stwarzają odpowiednie warunki do weryfikowania dotychczasowych hipotez.

Badanie społeczności małego miasta umożliwia uchwycenie w sposób wielostronny problematyki społeczno-kulturowej, a zarazem pozwala na ujęcia syntetyczne, ukierunkowane na konkretny aspekt życia społecznego. Wiele zależności istniejących w ramach małomiejskiego systemu przestrzenno-kulturowego może stanowić podstawę generalizacji ekstrapolowanych na inne poziomy i układy życia społecznego.

Etnolog poddający analizie badawczej małe miasto winien przede wszystkim skierować swą uwagę na zjawiska będące punktem odniesienia świadomości lokalnej tożsamości społecznej i kulturowej. Pozwoli to na głębsze wniknięcie w sferę świadomościową grupy lokalnej oraz przyjrzenie się głównym determinantom warunkującym jej zbiorowe współistnienie. Dla badacza istotna jest tu rola różnorodnych czynników, które obecnie mają – czy też potencjalnie mogą mieć – wpływ na formowanie się tej świadomości. Zauważalny od pewnego już czasu kryzys wielkich struktur społecznych spowodował bowiem znaczące przeobrażenia w treści świadomości społecznej, które uległy widocznej supremacji spraw lokalnych⁴². Dlatego identyfikacja lokalna i kształtowanie się tożsamości kulturowej społeczności małomiasteczkowej winny być ujmowane w kontekście ciągłości i zmiany kulturowej. Wydaje się przy tym – a podkreśla to wielu badaczy⁴³ – iż diagnoza współczesnej świadomości tożsamości kulturowej mieszkańców małego miasta winna zawierać się w szeroko rozumianym paradygmacie humanistyczno-interpretatywnym, czyli uwzględniać subiektywny sens i znaczenie, jakie ludzie nadają otaczającej rzeczywistości i swojej w niej aktywności. Takie stanowisko jest w szczególności charakterystyczne dla zwolenników orientacji metodologicznej inspirowanych badaniami Floriana Znanieckiego, którzy wychodzą z założenia, że miasto to wspólnota symboliczna ludzi, zamieszkujących określony obszar nasycony symbolami kulturowymi i dzielących pewne wspólne wartości. Odnosi się to przede wszystkim do doświadczania i waloryzowania przez nich specyficznej przestrzeni miejskiej, zwłaszcza zaś jej wymiaru symbolicznego. Wyraża się to zarówno w podziałach tej przestrzeni, w wyodrębnianiu obiektów znaczących, jak i w poczuciu miejskości. Uwarunkowania te są ważne dla społecznej świadomości lokalnej tradycji historycznej jako wspólnego i indywidualnego dobra oraz punktu odniesienia dla poczucia wspólnoty mieszkańców, a zarazem odrębności od innych grup.

Poczynione tu uwagi mają znaczenie teoretyczne, wskazują bowiem, w jakim kierunku mogą i niejako powinny iść współczesne badania etnologiczne środowisk małomiasteczkowych. W świetle zrealizowanych dotychczas badań propozycje te pozwalają na doprecyzowanie i ocenę istotnych walorów analiz, zmierzających ku wielostronnemu i rzetelnemu zdiagnozowaniu sytuacji, w jakiej przyszło obecnie żyć określonej zbiorowości małomiejskiej. Nie ulega przecież wątpliwości, że małe miasta stanowią swoiste laboratoria dla badań wielu aspektów współczesnej kultury. Ich empiryczne i teoretyczne rezultaty mogą mieć nie tylko walory poznawcze dla pełnego określenia i zrozumienia potrzeb, dążeń

⁴² B. J a ł o w i e c k i: *Lokalność jako czynnik rozwoju społecznego*. „Więś i Rolnictwo” 1987, nr 4, s. 17 i 18. Zob. też: G. O d o j: *Lokalność jako ojczyzna – w kręgu pojęć podstawowych*. W: *Dziedzictwo kulturowe Ziemi Suskiej i Podbiabogórze*. Red. R. L i s o w s k i, M. P e ć, A. P e ć. Kraków 2005, s. 29–37.

⁴³ Zob. np. P. S t a r o s t a: *Poza metropolią. Wiejskie i małomiasteczkowe zbiorowości lokalne a wzory porządku makrosocjalnego*. Łódź 1995, s. 70–76.

oraz aspiracji społeczności małomiasteczkowych, ale także znaczenie praktyczne dla podejmowanych działań o charakterze ekonomicznym, społecznym czy kulturalnym, nakierowanych na te środowiska.

**A small town as the subject of ethnological studies in Poland
The state and perspectives**

S u m m a r y

A small town is almost completely skipped in studies of Polish ethnologists. The main scientific output in this field constitute works by sociologists, demographers, geographers, historians and urbanists. The reason of ethnographers' weaker interest in small town communities lies above all in the position of classical ethnography, functioning until recently, for which a traditional thread of research interest was the culture of farming village community. After all, a relatively small number, complex structure and sometimes complicated network of small social groups, people density, intensifying specific types of social interaction, concentration of different functions connected with urban organization and lifestyle are only some of premises reinforcing the attractiveness of small-town communities as a type of laboratory of ethnological studies and ethnological analyses. On the basis of an overview and short description of the research situation concerning the cultural issues of the small-town community as the research subject, one can see that there are many topics that are hardly examined or totally skipped in the studies. Still there are few works concentrating on the problems of attitudes, motivation of behaviours and interaction. The awareness aspects in the functioning of a small town as a collective community have been covered to a large extent. Thorough, regular and broader-scale studies on the phenomenon of cultural identity and local identification among the inhabitants of Polish small towns have not been conducted yet. After all the studies carried out with reference to a slightly big community, allowing for grasping all problems appearing in it, allow to explain the creation of social groups, their duration, development dynamics and coherence in a more precise and consistent way. It usually has a vital importance for formulating wider theoretical generalizations further on. A relative spacious isolation and closeness of social contacts enable the conditions to verify the already stated theses. What is more, a lot of interdependences existing within a small-town spacious-cultural system can constitute a basis for generalizations extrapolated on other levels and systems of a social life.

**Kleine Städte als ein Gegenstand der ethnologischen Untersuchungen in Polen
Zustand und Perspektiven**

Z u s a m m e n f a s s u n g

In den Untersuchungen der polnischen Ethnologen ist eine Kleinstadt fast völlig unbeachtet gelassen. Der grundlegende wissenschaftliche Ertrag in dem Bereich gehört den Soziologen, Demografen, Geografen, Historikern und Stadtplanern. Der Grund dafür, dass sich die Ethnografen

für Kleinstadtgemeinschaften nicht so sehr interessieren liegt vor allem darin, dass sich die klassische Ethnografie noch bis vor kurzem nur mit der Kultur von landwirtschaftlichen Dorfgemeinschaften beschäftigte. Komplizierte Struktur von kleinen Gesellschaftsgruppen, die spezifische gemeinschaftliche Interaktionen intensivierende Bevölkerungsdichte, die Konzentration von verschiedenen Funktionen der Stadt und des Stadtlebens – es sind nur einige Voraussetzungen für Ausnutzung der Kleinstadtgemeinschaften als ein Laboratorium für ethnografische und ethnologische Untersuchungen. Es sind noch mehrere Fragen geblieben, die in ethnologischen Untersuchungen wenig untersucht oder stillschweigend übergangen werden. Man hat z. B. die Kulturidentität und lokale Identifizierung von den Einwohnern der polnischen Kleinstädte nicht gründlich genug ergründet und solche Informationen würden erlauben, die Bildung von gesellschaftlichen Gruppen, deren Beständigkeit, Entwicklungsdynamik und Kohärenz sehr präzise und konsequent zu klären. Das ist von großer Bedeutung für spätere theoretische Generalisierung. Relative Raumisolation und die Vertrautheit der gesellschaftlichen Kontakte sind günstige Umstände zur Verifikation der bisherigen Hypothesen. Außerdem können zahlreiche in dem Raum und in der Kultur der Kleinstadt auftretende Wechselbeziehungen eine gute Grundlage für die auf andere Stufen und andere Systeme des Gesellschaftslebens extrapolierten Verallgemeinerungen bilden.

Grzegorz Błahut

Uniwersytet Śląski
Katowice

Przestrzeń semiotyczna miasta Problemy i propozycje badawcze

Fenomen miasta, na który składa się bogactwo zjawisk kulturowych, skłaniał nieraz do badaczy do koncentrowania się jedynie na określonych wycinkach rzeczywistości miejskiej. Ulf Hannerz oceniając rozwój poszerzonej w zakresie ogólności twierdzeń antropologii miasta, zwraca uwagę na to, że dawniej podejście holistyczne w badaniach było z reguły postulowane, jednakże nierealizowane¹. Wziąwszy pod uwagę obecny dorobek nie tylko antropologii, ale także pokrewnych jej nauk zajmujących się miastem, znalezienie jednolitej perspektywy poznawczej wydaje się mieć znacznie większe szanse powodzenia. Każdy badacz staje zatem na początku przed dylematem związanym z wyborem jednej z dwóch możliwych orientacji. Musi odpowiedzieć sobie na pytanie, czy chce zajmować się szczegółowo i fragmentarycznie np. funkcjonowaniem danej grupy społecznej w mieście, czy też objąć swoją refleksją ogół zjawisk miejskich, to znaczy postrzegać miasto jako całość. Badania adaptacji imigrantów do życia w mieście czy kontynuacji bądź zaniku wiejskich form życia, procesu wytwarzania się wtórnych społeczności lokalnych dostarczają naukom społecznym wielu cennych informacji. Interesująca w tym kontekście, a mało eksplorowana naukowo wydaje

¹ Zob. U. Hannerz: *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*. Kraków 2006, s. 13–14.

się być tendencją do wytwarzania w środowisku miejskim wspólnot opartych na solidarności mechanicznej, określanych w koncepcji Roberta Redfielda *folk society*². Konflikty oraz wynikające z nich od czasu do czasu zmasowane akty przemocy i wandalizmu w miastach nie tylko zmuszają władze do zastosowania odpowiednich strategii przeciwdziałających tym zjawiskom, ale prowokują również naukę do podjęcia próby zrozumienia i rzeczowej refleksji. Potencjał teoretyczny antropologii miasta może i powinien znaleźć w dalszej kolejności praktyczne zastosowanie. Trudno jednak porównywać, a tym bardziej oceniać wartości poznawcze tych orientacji: pierwszej – nastawionej na badania wybranych obszarów kultury, bądź drugiej – obejmującej miasto jako całość. Obie pozostawiają badaczom ogromne możliwości.

Równie istotne jak sposób podejścia w badaniu obszarów miejskich jest określenie charakteru czy też rodzaju miasta. Z punktu widzenia podjętej tu problematyki przestrzeń semiotyczną miasta kształtują zasadniczo procesy społeczno-kulturowe i historyczne.

W myśl tej zasady im bardziej zróżnicowane kulturowo będzie takie miasto oraz im dłuższą i bogatszą będzie szczyć się historią, tym lepsze powinny być rezultaty badawcze. W opracowanym tu modelu badań będę mieć na myśli typ miasta położonego w Europie Środkowej, które liczy od kilkudziesięciu do kilkuset tysięcy mieszkańców. Trzeba też uwzględnić, że w wyniku transformacji ustrojowej po 1989 roku miasta w Europie Środkowej, w tym także w Polsce, ulegają dynamicznym przeobrażeniom. W wielu przypadkach uzasadnione wydaje się także określanie tych miast jako postindustrialne bądź postsocjalistyczne. Interesujące pod względem procesów kulturowych są miasta położone na pograniczu. Do takich niewątpliwie należą: Cieszyn oraz – z uwagi na historyczne pogranicze – miasto Bielsko-Biała. Tego typu miastom zamierzam poświęcić szczególną uwagę, z myślą o nich pragnę przedstawić w tym artykule model badań i analizy.

Przestrzeń semiotyczna

Spoiwem łączącym większość badanych zjawisk w mieście oraz pozwalającym na podejście holistyczne jest niewątpliwie przestrzeń. „Trudno bowiem wyobrazić sobie człowieka jako istotę społeczną bez przynajmniej mglistej koncepcji przestrzeni, która umożliwiłaby międzyludzką interakcję. W tym sensie przestrzeń publiczna ma względem człowieka aprioryczny charakter: zawsze go

² Por. W.J. B u r s z a: *Miasto i wieś – opozycja mitycznych nostalgii*. W: *Pisanie miasta, czytanie miasta*. Red. A. Z e i d l e r - J a n i s z e w s k a. Poznań 1997, s. 95–105.

poprzedza, podobnie jak poprzedzają go język i kultura”³. Miasto rozpatrywane jako przestrzeń zakłada, oczywiście, istniejące w nim podziały, ale pozwala jednocześnie rozpatrywać je jako relacje między poszczególnymi elementami składowymi. Przykładowo, zróżnicowanie społeczne w mieście, charakter i status badanej grupy będzie w pełni widoczny dopiero w kontekście stosunków sąsiedzkich czy też w odniesieniu do pozostałych grup. Położenie społeczne bądź terytorialne danej grupy w większym stopniu jest wynikiem oddziaływania złożonych uwarunkowań obiektywnych, takich jak ceny lokali mieszkaniowych, położenie szkół, miejsc pracy, niż czynników o charakterze emocjonalnym czy woliowym.

Przestrzeń – będąca, tak jak czas, podstawową kategorią egzystencji – posiada bogaty zakres związanych z nią pojęć, definicji, a nawet hipotez. Nieodzowne jest zatem takie rozumienie przestrzeni, które w naukach społecznych byłoby jak najbardziej użyteczne. Interesujące nas z tego punktu widzenia pojmowanie przestrzeni zostało zawarte w dwóch, spośród czterech, hipotezach Henri Lefebvre’a: Po pierwsze: „Przestrzeń jest wytworem społecznym, stwierdzanym przed wszelkim teoretyzowaniem na podstawie empirycznego opisu. [...] Stanowi rezultat pracy i podziału pracy i w tym sensie jest miejscem ludzi oraz wyprodukowanych przez nich przedmiotów i rzeczy, które ją zajmują oraz ich podzespołów wytworzonych, zobjektywizowanych, zatem funkcjonalnych. Jest wreszcie obiektywizacją tego, co społeczne, a w konsekwencji tego, co duchowe”⁴. Po drugie: „Przestrzeń nie jest ani punktem wyjścia, ani punktem dojścia, ale pośrednikiem w całym tego słowa znaczeniu, to znaczy środkiem, narzędziem, środowiskiem, zapośredniczeniem. Zgodnie z tą intencją przestrzeń jest intencjonalnym narzędziem polityki, którym się manipuluje, chociaż intencje te mogą skrywać się za pozorną spójnością form przestrzennych”⁵. Jak wynika z przytoczonych tu definicji, przestrzeń może być rozpatrywana przedmiotowo i obiektywnie w sensie konkretyzacji oraz realizacji określonych idei społecznych, takich jak np. dom, miasto. Zarazem należy zwrócić uwagę na instrumentalny charakter przestrzeni, o którym świadczą przykłady wzięte z architektury. Dawniej w szkołach podium dla nauczyciela spełniało swoje funkcje praktyczne, a jednocześnie określało przyjęty społecznie dystans; na co zwrócono uwagę w pedagogice pod pojęciem „ukrytego programu”. Dziś częstym przejawem instrumentalnego podejścia do przestrzeni są odpowiednio urządzone biura osób zajmujących wysokie stanowiska.

³ J. Kajfosz: *O przemianach przestrzeni publicznej*. W: *Problemy ekologii kulturowej i społecznej w przestrzeni miejskiej i podmiejskiej*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 9: *Problemy ekologii kulturowej i społecznej w przestrzeni miejskiej i podmiejskiej*. Red. I. Bukowska - Floreńska. Katowice 2006, s. 239.

⁴ Podaję za: B. Jąłowicki, M.S. Szczępański: *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa 2002, s. 301.

⁵ Tamże.

Przeźren semiotyczna w odniesieniu do przestrzeni miejskiej jest – w moim rozumieniu – czymś wtórnym, wraz z nałożonym na nią aparatem pojęciowym, pomagającym określić relacje społeczne oraz związane z nimi zjawiska kulturowe. Przykładem takiego nałożenia na przeźren innych kategorii pojęciowych może być praktykowane na górskich szlakach podawanie odległości za pomocą czasu. Informacje o czasie potrzebnym do przebycia danej drogi zdają się mówić lepiej i więcej niż właściwe pomiarom przestrzeni jednostki. Mając na myśli przeźren semiotyczną, zakładam, że jest to przeźren, która w sposób mniej lub bardziej świadomy wypełniona została znakami i symbolami. Tak wyodrębniona przeźren semiotyczna może pomóc też w uniknięciu zapadania się podczas badań w gąszczu analiz wszelkich zjawisk znakowych w przestrzeni miejskiej. Brak takiego wyodrębnienia obligowałby do badania wszystkiego, co jest zjawiskiem semiotycznym, jak np. sygnalizacja drogowa.

Przez pojęcie przestrzeni semiotycznej chciałbym zatem rozumieć, po pierwsze, podejmowane przez jej użytkowników działania znakowo-symboliczne oraz ich wytwory, a po drugie, w ujęciu instrumentalnym, jako intencjonalnie stosowany środek czy też narzędzie ustanawiania relacji społecznych i kategoryzowania określonych zjawisk kulturowych. Partycypacja w przestrzeni semiotycznej opiera się, tak jak w komunikacji werbalnej i pozawerbalnej, na poczuciu sensu.

W systematycznym podziale struktury przestrzeni miejskiej w ogóle, przeźren semiotyczna lokuje się na poziomie „struktury przeżywanej”, na którą składają się – zdaniem Ewy Przystaszewskiej-Porębskiej – elementy myślenia o charakterze poznawczym, emocjonalnym i orientacyjnym. Najistotniejsza w tym podziale „struktura poznawana” zakłada wyróżnione przez psychologię dwa sposoby myślenia: sensoryczno-motoryczne i wyobraźniowo-pojęciowe. Ten drugi wiąże się – zdaniem przywoływanej autorki – ze strukturą symboliczną miasta, odnoszącą się do funkcjonujących w danej kulturze symboli i modeli świata⁶. W kontekście opisu czy też próby definicji przestrzeni semiotycznej zostaje pytanie o jej konkretne elementy składowe i sposoby badań.

Wybrane przykłady zjawisk zachodzących w przestrzeni semiotycznej

Z racji podziału na dwa sposoby myślenia na poziomie struktur poznawczych należałoby podzielić także na dwie grupy zjawiska występujące w przestrzeni semiotycznej. W pierwszej kolejności będą to przedmioty o charakterze znaków

⁶ E. Przystaszewska-Porębska: *Struktura przestrzeni miejskiej*. W: *Miasto i kultura polska doby przemysłowej. Przeźren*. Red. H. I m b s. Wrocław 1988, s. 63.

jako materialne reprezentacje określonych idei i wartości, dostępne percepcji zmysłowej, a szczególnie wzrokowej, związane bezpośrednio z przestrzenią miejską, zajmujące w niej określone miejsce. Zastrzeżenie dla zjawisk wizualnych wynika z dominacji percepcji wzrokowej w kulturze oraz odpowiadających jej rzeczywistych przejawów, nie wyklucza jednak innych zjawisk. Podstawową funkcją określonych tu zjawisk jest funkcja komunikacyjna, polegająca na wyrażaniu różnych emocji, myśli, idei. Spektakularnym przykładem tego typu zjawisk wydaje się być graffiti. Zjawisko graffiti jest już stałym elementem polskich miast, a o jego zakorzenieniu w miejskiej ikonosferze może świadczyć znaczne zróżnicowanie pod względem treści i środków wyrazu. Potocznie mówi się już o różnych nurtach graffiti. W ostatnim czasie najbardziej czytelny i wymowny wydaje się posiadający znamiona ogólnopolskiej organizacji nurt graffiti o nazwie „trzecia fala”. Nurt ten, o czym dowiadujemy się m.in. ze stron internetowych, posiada swoje założenia programowe i konkretne przesłanie adresowane do postronnych obserwatorów miejskiej szaty informacyjnej⁷. Ważne zatem wydaje się stwierdzenie, że przestrzeń semiotyczna jest przestrzenią komunikacji w znaczeniu szeroko rozumianego języka. Istotne jest więc badanie społecznej recepcji wśród mieszkańców i użytkowników przestrzeni miasta tego typu graffiti; nie bez znaczenia okazuje się też próba odpowiedzi, na ile owo zdefiniowane przedmiotowo przesłanie dociera do osób „niewtajemniczonych”.

Do drugiej grupy zaliczam wyobrażenia rozumiane tutaj jako psychiczne rezultaty postrzegania i doświadczenia przestrzeni miejskiej. Podstawową funkcję tego typu zjawisk wydaje się stanowić funkcja mityczna; prawdopodobnie dlatego, że funkcja ta w bezpośredni sposób odnosi się do przestrzeni, jej podatności na procesy mitotwórcze. Przestrzeń posiada zatem oczywistą i ukrytą strukturę. „Miasto, którego etymologia podsuwa nam związek z »miejscem«, z obszarem ograniczonym, obrysowanym i otoczonym, a więc oddzielnym od innych miejsc, jest punktem, wokół którego krystalizuje się przestrzeń”⁸. Koncepcja mitycznych wyobrażeń na temat miasta daje w badaniu przestrzeni semiotycznej duże możliwości. Bogactwo tych obrazów, form symbolicznych nie jest przypadkowa, ponieważ funkcjonują one właśnie w przestrzeni, o której wyobrażenia opierają się na ukrytych strukturach. Można zatem założyć istnienie pewnego wzorca myślenia o przestrzeni miejskiej, a w bogatszej postaci – wzorcowego modelu przestrzeni miasta jako całości, opisywanej za pomocą par pojęć przeciwnych, nazywanych opozycjami binarnymi.

Istotny wydaje się także wzorzec antropomorficzny dotyczący przestrzeni miejskiej. Słynna sentencja Protagorasa głosząca, że „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek”, znajduje często odzwierciedlenie w procesie antropomorfizacji przestrzeni miast poprzez nadawanie im cech ludzkich, a nawet funkcji biolo-

⁷ www.3fala.art.pl.

⁸ T. Sławaek: *Akro/nekro/polis: Wyobrażenia miejskiej przestrzeni*. W: *Pisanie miasta...*, s. 11.

gicznego organizmu. Miasto jest zatem megalantroposem – odwołuje się w ten sposób, w swojej warstwie ideowej do czegoś doskonałego. Egzemplifikacją takiego sposobu myślenia są nazwy niektórych miast, odpowiadające konkretnym postaciom, jak np. San Francisco, Sao Paolo.

Myślenie mityczne zapośredniczone w miejskiej architekturze przejawia się w dążeniu do spójności i kosmicznego porządku, a nawet religijnego uzasadnienia, o czym pisze Mircea Eliade, opierając się na przykładzie miast sumeryjskich. „Co się tyczy Mezopotamii, w stopniu może nawet większym niż w każdej innej kulturze archaicznej, koncepcję podstawową można by ująć następująco: Istnieje całkowita homologia między niebem a ziemią. [...] Na przykład plan Niniwy został w czasach zamierzchłych nakreślony według pisma niebiańskiego, tzn. według znaków graficznych konstytuowanych przez ciała niebieskie”⁹. Myśl o kodowaniu w obecnych czasach określonych treści w architekturze wydaje się wyrażana bezpośrednio, choć należy założyć, że nie każdy jej znaczeniowy wymiar jest uświadamiany i odczytywany.

Miasto stanowi przestrzeń uporządkowaną. W ujęciu strukturalnym obszar miejski jako świat-kosmos i megalantropos posiada jeszcze trzecią równoważną analogię, którą w śmiałej interpretacji można utożsamiać z miejscem zamieszkania – domem. „Dom jest nie tylko obrazem kosmosu. Z wątkami kosmoteologicznej symboliki domu splatają się tu wątki antropologiczne i antropomorficzne; obrazy i symbole podnoszące związek domu i człowieka. [...] Chata naśladuje poprzeczny przekrój ciała człowieka. Jej front i tył są o wiele szersze od boków; ma przekrój prostokątny, nigdy kwadratowy”¹⁰. Szczególnie interesujące w analizie przestrzeni miasta jest to, co symbolika przestrzeni domu oferuje w osi wertykalnej. Miasta posiadają w szerokim pojęciu swoje podziemia i szczyty. Dostrzeżenie równoważności przestrzeni miejskiej z symboliką domu, człowieka i świata jako elementami struktury mitycznego myślenia wydaje się istotne dla zrozumienia wielu dotyczących jej wyobrażeń.

W mieście – jak w każdej zorganizowanej społecznie i kulturowo przestrzeni – nie brakuje elementów odwołujących się do wzoru stanowiącego źródło idei i symboli, z którego dane miasto stara się korzystać. Zjawisko to posiada co najmniej dwa oblicza. Po pierwsze, można mówić tu o szacie ideologicznej lub informacyjnej, w której określone nazwy ulic, placów, nadane z urzędu, mają kształtować pożądany światopogląd¹¹. Po drugie, obserwuje się przekształcanie formalnych nazw niektórych miejsc i nadawanie im nazw takich, jak Plac Pigalle, Manhattan, które odnosząc się do miejsc znanych na świecie, wywołują określone skojarzenia. Użytkownicy przestrzeni miejskiej odwołują się do pewnych

⁹ M. Eliade: *Kosmologia i alchemia babilońska*. Warszawa 2000, s. 23.

¹⁰ D.Z. Benedyktowicz: *Dom w tradycji ludowej*. Wrocław 1992, s. 84–85.

¹¹ Por. R. Kantor: *Kulturowe aspekty sporu o przestrzeń ideową*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 4: *Przestrzeń kulturowego współistnienia*. Red. I. Bukowska-Floreńska. Katowice 2000, s. 37–47.

mitów. Ich miasto zdaje się naśladować coś od siebie lepszego, wyższego, większego wobec istniejącego w świadomości jego mieszkańców innego centrum, a mianowicie centrum w skali całego świata.

Istotnym elementem w przestrzeni semiotycznej, wyobraźniowej są zjawiska dotyczące zbiorowej i jednostkowej pamięci. Historyczną wielowarstwowość przestrzeni miejskiej najpełniej wydaje się obrazować zaproponowany przez Ewę Rewers termin *palimpsest*. Powołując się na przykłady wielu miast, autorka zauważa znaczącą w nich „obecność nieobecności”, co można skonstatować jej stwierdzeniem, że „palimpsest jest konfiguracją śladów oraz, co równie ważne – konfiguracją miasta”¹². Pojęcie to, pochodzące z języka greckiego, odnosi się do starożytnych oraz średniowiecznych rękopisów na pergaminie, z którego został zeszkrobany albo starty wcześniejszy tekst, co w sensie przenośnym, jak sugeruje słownik terminów literackich, oznacza tekst semantycznie wielowarstwowy, w którym spoza znaczenia dosłownego prześwitują znaczenia ukryte¹³. Jak wynika z przedstawionej definicji, geneza tego pojęcia wyjaśnia jednocześnie istotę wymiaru historycznego w obrazie miasta. Użyteczność tego pojęcia oceniam tu jako użyteczność metafory.

W niektórych przypadkach wizualizacje i wyobrażenia jako dwie dziedziny zjawisk semiotycznych są od siebie uzależnione, wynikają jedno z drugich. Przykładowo, umieszczenie graffiti w centrum miasta w jakimś niedostępnym lub strzeżonym, niedozwolonym miejscu jest, z jednej strony, oznaczeniem obecności oraz ewentualnie charakteru autora, z drugiej – wyrazem jego wyobrażeń dotyczących struktury przestrzennej miasta i przypisywanych jej wartości. Nałożone są tutaj zatem dwa obrazy. Pierwszy, materialny, a więc widzialny jest w pewnym sensie autoportretem jego twórcy. Natomiast drugi aspekt wskazuje na znaczenie i wartość miejsca, w którym ważniejsza wydaje się odpowiedź na pytanie, „gdzie”, niż „co”, przedstawia.

Zagadnienia metodologiczne

Problem badań semiotycznych przestrzeni miejskiej został podjęty m.in. przez Bohdana Jałowieckiego, który dokonał teoretycznej próby zastosowania metod semiologicznych w socjologii miasta¹⁴. Małgorzata Bartnicka zauważa, że w literaturze dotyczącej badań wyobrażeń przestrzeni występują dwa zasadnicze

¹² E. Rewers: *Post-polis. Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta*. Kraków 2005, s. 21–23.

¹³ *Słownik terminów literackich*. Red. J. Sławiński. Wrocław 1989, s. 337.

¹⁴ B. Jałowiecki: *Miasto jako przedmiot badań semiologii*. „Górnośląskie Studia Socjologiczne”. T. 15. Katowice 1982.

podejcia, odmienne pod wzgldem założeń i metody. Pierwsze z nich ma charakter pośredni i oparte było pierwotnie na konstruowaniu map obrazujących zmienność w przestrzeni jej waloryzacji. Przedmiotem tych analiz była atrakcyjność rezydencjalna poszczególnych obszarów. Kontynuatorzy tego nurtu starali się ujednoclić ich znaczenie poprzez konstruowanie map zawierających bardziej szczegółową charakterystykę środowiskową, ekonomiczną, polityczną czy kulturową. Drugie podejście, nazywane strukturalnym, polega na analizie uprzednio wykonanych przez informatora odrębnych rysunków, co zdaniem badaczy wydaje się być najbardziej bezpośrednim sposobem docierania do jego wyobrażeń przestrzeni¹⁵.

Wyobrażenia przestrzeni miejskiej, lokalne znaki obecności określonych jednostek, czy grup, akty komunikacji powinny być badane, tak jak wcześniej zostało to zaproponowane, metodą strukturalno-semiotyczną. Należałoby mieć tu jednak na uwadze właściwą tej metodzie skłonność do kategoryzacji i uproszczeń, którym sprzyja stosowany w niej warsztat pojęciowy. Celem uniknięcia wynikających z tej metody ograniczeń, a także głębszego poznania niektórych zjawisk, zwłaszcza związanych z graffiti, niezwykle pomocna może okazać się wypracowana przez Erwina Panofsky'ego w historii sztuki metoda ikonologiczna. Metodę tę zastosowała i jednocześnie z powodzeniem zaszczepiła na gruncie etnologii Krystyna Piątkowska, analizując wybrane przykłady z ikonosfery kultury ludowej¹⁶. Zjawiska symboliczne związane z jednostkową i zbiorową pamięcią wymagają z kolei zastosowania metody biograficznej i integralnej.

Nasuują się wnioski, że założoną tutaj przestrzeń semiotyczną należy badać różnymi metodami w zależności od charakteru i genezy występującego w niej zjawiska.

Rekapitulując: Przestrzeń semiotyczna obszaru miejskiego nie jest tym samym, co przestrzeń miasta jako urbanistycznej całości, choć jest z nią w sposób bezpośredni i pośredni powiązana. Stanowi, z jednej strony, zbiór zobiektywizowanych wytworów działań symbolicznych, z drugiej natomiast – środek ustalania relacji społecznych i artykułowania określonych zjawisk kulturowych. Zawiera w sobie dwie zasadnicze kategorie zjawisk, odwołujących się w głównej mierze do aktywności wizualnej człowieka. Partycypacja w tej przestrzeni oparta jest na poczuciu sensu i może odbywać się na poziomie zmysłowym bądź wyobrażeniowym. Badanie przestrzeni semiotycznej wymaga zastosowania różnych metod.

¹⁵ M. Bartnicka: *Wyobrażenia przestrzeni i ich badanie*. „Etnografia Polska”, T. 29: 1985, z. 2, s. 25–30.

¹⁶ Zob. K. Piątkowska: *Kultura a ikonosfera. Etnologiczne studium wybranych przykładów ze wsi współczesnej*. „Łódzkie Studia Etnograficzne”. T. 33. Łódź 1994.

**A semiotic space of the city
Problems and research proposals**

S u m m a r y

Researching the local space equals the preferences of the holistic attitude in the anthropology of the city. A strongly urbanized local space is marked by condensation of social and cultural phenomena which are reflected in various symbolic actions. Forms of graffiti, based on mythical structures of image or memory places constitute the semiotic space of the city. The semiotic space of the local area is not alike the space of the city as an urbanist whole although it is directly and indirectly connected with it. On the one hand, it is a collection of objectivised products of symbolic actions and on the other hand, the means of establishing social relations and articulating defined cultural phenomena.

The phenomena taking place in the semiotic space of the city can be grouped into two main fields. The first one includes material objects of the sign type and objectivised representations of particular value and idea, typical of sensori-motor perception. The second one would involve imaginative-notional objects, fulfilling the mythical function and referring to models of the world appearing in a given culture. Due to the diversity of the phenomena taking place in a semiotic space the research examining it should base on the application of various methods, paying special attention to the structural-semiotic method.

**Semiotischer Bereich der Stadt
Probleme und Forschungsvorschläge**

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Untersuchung des Stadtraumes entspricht der in der Stadtanthropologie bevorzugten holistischen Auffassung. Der starkurbanisierte Stadtraum wird durch Verdickung von sozialen und kulturellen Erscheinungen gekennzeichnet, welche in verschiedenerlei symbolischen Tätigkeiten zum Ausdruck kommen. Graffiti, die auf mythischen Strukturen beruhenden Vorstellungen oder die Gedenkstätte bilden den semiotischen Bereich der Stadt. Der Bereich entspricht aber nicht dem Stadtraum als einer urbanen Einheit, obwohl er mit ihr unmittelbar und mittelbar verbunden ist. Der semiotische Bereich der Stadt ist einerseits eine Sammlung von objektivierten Produkten der symbolischen Tätigkeiten, andererseits dagegen ein Mittel dafür, bestimmte gesellschaftliche Relationen und Kulturerscheinungen zu bezeichnen.

Die im semiotischen Bereich der Stadt beobachteten Erscheinungen sind in zwei Gruppen zusammenzustellen. Die erste von ihnen bilden materielle Gegenstände – Zeichen und objektivierte, für sensorisch-motorische Perzeption charakteristische Repräsentanzen von bestimmten Werten und Ideen. Zu anderer Gruppe gehören vorstellungsbegriffliche Objekte, die eine mythische Funktion ausüben und sich auf die in einer bestimmten Kultur vorkommenden Weltmodelle berufen. Da die im semiotischen Bereich der Stadt erscheinenden Phänomene so vielfältig sind sollten sie mittels verschiedener Methoden, mit besonderer Rücksichtnahme auf eine strukturell-semiotische Methode, untersucht werden.

Magdalena Szalbot

Uniwersytet Śląski
Katowice

Spoleczno-kulturowa specyfika przygranicznych miast podwójnych Europy jako problem badawczy

Zlokalizowane na terenie Europy ośrodki, przez które przebiega linia graniczna dwu państw, odznaczają się wartością udokumentowania i kompleksowego przebadania społeczno-kulturową odrębnością. Spośród innych miast wyróżnia je to, że stanowią wyjątkową przestrzeń kulturową. W ich obrębie zachodzą nigdzie indziej niespotykane lub niezachodzące z taką intensywnością procesy społeczno-kulturowe.

Jest wiele przyczyn, dla których etnologia na równi z innymi dyscyplinami powinna zaangażować się w analizowanie zjawisk i procesów społeczno-kulturowych ujawniających się w przygranicznych miastach podwójnych. Systematyczne, porównawcze studia w tym zakresie zapewnią również etnologom prawo głosu w podejmowanych obecnie dyskusjach na temat sposobów ulepszania relacji między mieszkańcami tworzącej się Europy bez granic.

Miasta podzielone granicą państwową ani obecnie, ani w przeszłości nie stanowiły często spotykanego typu miasta. W zestawieniu z całkowitą liczbą miast świata wszystkie, nawet dokładnie zliczone, utworzą i tak nieporównywalnie skromną pod względem liczebności grupę. Z literatury przedmiotu i innych materiałów pozyskanych na potrzeby rozpoczętych badań nad problematyką przy-

granicznych miast przegrodzonych granicą państwową wynika, że na terenie Europy zlokalizowanych jest kilkadziesiąt tego typu ośrodków¹. Choć różnią się między sobą strukturą przestrzenną, liczebnością populacji, okolicznościami podziału oraz sposobem przebiegu granicy, ich wspólną cechą jest przygraniczna lokalizacja. W tabeli 1. zestawiono 48 par europejskich przygranicznych miast podwójnych. Wykazem tym posługuje się Stowarzyszenie „City Twins”, powołane w celu ustanowienia płaszczyzny współpracy i wymiany doświadczeń pomiędzy tego typu ośrodkami przygranicznymi².

Tabela 1

Wykaz europejskich przygranicznych miast podwójnych

Nazwa miasta	Nazwa miasta	Nazwa miasta	Nazwa miasta
Frankfurt n. Odrą	Stubice	Giurgiu	Ruse
Guben	Gubin	Oltenita	Tutrakan
Görlitz	Zgorzelec	Chilia Veche	Kilija
Náchod	Kudowa Zdrój	Periprava	Vilkovo
Český Tešín	Cieszyn	Kastanee	Edirne
Gmünd	Česka Velenice	Stari Dojran	Dojrani
Laufen	Oberndorf	Gevgelija	Evsoni
Buchs	Schaan / Vaduz	Dimitrovgrad	Kalotina
Laufenburg	Laufenburg	Imatra	Svetogorsk
Rheinfelden	Rheinfelden	Chaves	Verin
Martelange	Rombach / Martelange	Stasbourg	Kehl
Kerkrade	Herzogenrath	Terespol	Brześć
Baarle Hertog	Baarle Nassau	Lifford	Strabane
Hidasnemeti	Sena	Valença	Tui
Esztergom	Stúrovo	Irún / Hondarribia	Hendaye
Komárom	Komárno	Alcoutim	Sanlúcar de Guardiana
Bad Radkersburg	Gornja Radgona	Vila Real de Santo António	Ayamonte
Gorizia	Nova Gorica	Valka	Valga
Lendava	Rédics	Narva	Iwangoorod
Terezino	Barcs	Värtsilä	Vjartsilja
Kladovo	Drobeta Turnu Severin	Tornio	Haparanda
Calafat	Vidin	Karungi	Karunki
Bechet	Orjahovo	Juogsengi	Juogsenki
Zimnicea	Svištov	Käsresuando	Kaaresuvanto

¹ Zob. np.: H. S c h u l t z: *Stadt – Grenze – Fluss. Europäische Doppelstädte*. Berlin 2005; *European City Twins* [prezentacja Power Point 08C27_BALDAUF_PPT.ppt] [online]. Dostępna w Internecie: www.ec.europa.eu [dostęp: 30 XI 2008].

² *European City Twins...*

Celem rozważań jest wstępna próba określenia wspólnych cech wyróżniających europejskie miasta podzielone granicą państwową. Pytanie o ich społeczno-kulturową specyfikę zrodziło się podczas analizy wyników badań empirycznych i materiałów zastanych dotyczących następujących przygranicznych ośrodków:

- Cieszyn / Český Těšín (dalej: Czeski Cieszyn),
- Strasburg / Kehl,
- Komárno / Komárom,
- Słubice / Frankfurt n. Odrą,
- Zgorzelec / Görlitz,
- Guben / Gubin,
- Gorizia / Nova Gorica.

Wybór właśnie tych par przygranicznych miast podwójnych uwarunkowany był kilkoma czynnikami. Przede wszystkim wykorzystałam możliwość obserwowania swojego rodzinnego miasta – Cieszyna i sąsiadującego z nim Czeskiego Cieszyna. Te „zrośnięte” polsko-czeską granicą nadolziańskie ośrodki od lat są obiektem moich systematycznych i wieloaspektowych badań etnologicznych. Drugim powodem jest dostępność literatury przedmiotu na temat interesującej mnie kategorii miast, a kolejnym – możliwość spożytkowania spostrzeżeń poczynionych przy okazji wizyt w kilku innych tego typu ośrodkach.

W większości prac dotyczących problematyki miejskiej nie zachodzi zazwyczaj potrzeba (re)definiowania i określania istoty miasta. Jednak gdy poświęcamy uwagę procesom społeczno-kulturowym charakterystycznym dla jego szczególnej – „dwumiejskiej” – postaci, wówczas niezbędne wydaje się ustalenie roboczej definicji i omówienie właściwych mu cech.

Przestrzeń każdego miasta poprzecinana jest mniej lub bardziej widocznymi granicami. Jednak przebiegająca przez miasto granica państwowa tworzy sytuację szczególnego typu. Na określenie miast, stanowiących przez wieki jednolity ośrodek, który jednak w pewnym momencie podzieliła międzypaństwowa linia demarkacyjna, stosowane są różne nazwy. W przeanalizowanych dotąd materiałach (literaturze przedmiotu, broszurach informacyjnych i promocyjnych, przewodnikach turystycznych itp.) określa się je m.in. następującymi pojęciami: „miasto przygraniczne” lub „graniczne”, przygraniczne „dwójmieście”³, „dwumieście” lub „dwumiasto”, „miasto podwójne”⁴ lub „miejscowość podwójna”, „miejska dwujedność”, „miasta bliźniacze”⁵ lub „miasta siostrzane”, „dwunarodowa para miast” itp. Wymienione określenia wskazują, że najważniejszą wyróżniającą

³ J. K a l o Ź: *Czeski Cieszyn – przegląd geograficzny*. V: *Studie a materiály k minulosti a vysýstavbě města*. Ostrava 1973, s. 421.

⁴ H. S c h u l t z: *Stadt – Grenze – Fluss. Europäische Doppelstädte...*

⁵ Takim określeniem posłużyli się organizatorzy międzynarodowej konferencji naukowej *Miasto – Granica – Rzeka. Bliźniacze miasta na nowych wewnętrznych granicach Unii Europejskiej*, która odbyła się 29 i 30 kwietnia 2004 roku w Collegium Polonicum w Słubicach.

je cechą jest ich przygraniczny i dwudzielny charakter, który generuje specyficzne procesy i zjawiska społeczno-kulturowe. Wymienione terminy mają mniej lub bardziej ugruntowaną tradycję użytkowania w języku polskim. Niektóre określenia są może niezbyt poprawnie brzmiącymi neologizmami, jednak w trafny i – co ważne – zwięzły sposób podkreślają specyficzny charakter tych miast. W dalszych rozważaniach będę posługiwać się również, zamiennie z innymi, opisowymi określeniami, terminem „dwumieście”⁶.

Z badań przeprowadzonych w 2004 roku wśród mieszkańców Cieszyna wynika, że znajomość polskich i zagranicznych „dwumieść”, podobnych w swej strukturze Cieszynowi i Czeskiemu Cieszynowi, jest niewielka⁷. Połowa 92-osobowej grupy informatorów stwierdziła, że nie zna lub nie pamięta nazw takich miast, choć nikt też nie utrzymywał, że w ogóle ich nie ma. Oprócz cieszyńskiego „dwumieścia”, które z oczywistych względów stanowiło najlepiej znany badanym przykład tego typu miasta, najczęściej wymieniane były: Zgorzelec, Słubice, Gubin, wraz ze wskazaniem lub częściej bez sąsiedniego miasta za granicą.

Na przykładzie ośrodków podzielonych granicą państwową można obserwować zarówno typowe dla czasów współczesnych miejskie zjawiska społeczno-kulturowe, jak i te specyficzne, wynikające z ich przygranicznego i dwudzielnego charakteru. Różna jest wielkość „dwumieść” – do grupy tej należą zarówno ośrodki duże, jak i nieprzekraczające 5 tys. mieszkańców miasteczka. Mimo swej różnorodności wszystkie „dwumieścia” borykają się z podobnymi problemami wynikającymi z obecności granicy.

Poszczególne miasta „zrośnięte” granicą w różnym stopniu były dotąd przedmiotem naukowych analiz⁸. Na gruncie rodzimej nauki do najlepiej przebadana-

⁶ Brak opracowania precyzyjnej terminologii odnoszącej się do analizowanej tu kategorii miast wynika z tego, że dostępne prace na ten temat mają w większości charakter monografii poświęconych konkretnym ośrodkom. Wyniki badań nie zostały dotychczas poddane generalizującemu ujęciu. Wiele przysługujących tym miastom określeń wywodzi się też z języka administracji, mediów oraz języka potocznego. Dalsze, szerzej zakrojone studia porównawcze będą wymagały szczegółowego wyjaśnienia siatki pojęciowej oraz rozpatrzenia i uzasadnienia naukowej wartości poszczególnych terminów.

⁷ Materiały z badań własnych przeprowadzonych w 2004 roku z zastosowaniem kwestionariusza wywiadu (archiwum autorki).

⁸ Zob. np.: K. J e r m a n: *Border Town of Nova Gorica and Its Role in Forming a New Urban Center: Nova Gorica in Its First Years after the Foundation*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 8. Red. I. B u k o w s k a - F l o r e ń s k a. Katowice 2004, s. 37–46; A. L i p o w s k y: *Kehl und die Gartenschau. Eine Stadt verändert sich*. [b.m.w.] 2005; S. P f e i f f e r, E. O p i l o w s k a: *Zwei Seiten einer Stadt. Görlitz – Zgorzelec | Dwie strony miasta, Görlitz – Zgorzelec*. Dresden 2006; J. M a k a r o: *Gubin – miasto graniczne: studium socjologiczne*. Wrocław 2007; *Gubin: zarys historii miasta*. Red. Cz. O s ę k o w s k i. Zielona Góra 1987; *Słubice 1945–1995*. Red. M. R u t o w s k a. Słubice 1996; J. K a c z m a r e k: *Europamiasto Gubin-Guben – model zjednoczonej Europy?* W: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje i wyzwania*. Red. J. L e s z k o w i c z - B a c z y ń s k i. T. 2. Zielona Góra 2001, s. 369–378; F. K ł o s o w s k i: *Usługi w miastach granicznych Cieszyn i Czeski Cieszyn*. W: *Problemy społeczno-demograficzne*

nych (przede wszystkim z perspektywy socjologicznej) należą miejscowości z pogranicza polsko-niemieckiego⁹. Analizując te materiały, pozyskałam wiele informacji na temat właściwych im cech wspólnych.

W podręcznikach do historii powszechnej zazwyczaj nie porusza się problemów przegradzania granicą miast leżących na terytorium, które stanowiło przedmiot sporu między dwoma sąsiadującymi państwami. Powstanie „dwumieść” jest „skutkiem ubocznym” arbitralnego wytyczania nowych granic w związku z wygaszaniem konfliktów międzynarodowych. Przy wytyczaniu nowego przebiegu granicy nie zawsze możliwe było „wyminięcie” pojawiającego się na jej drodze miasta. Jeśli przez miasto leżące na poddawanym podziałowi obszarze przepływała rzeka, jej bieg niejako „podpowiadał” sposób wytyczenia granicy między państwami. Linia podziału na rzece, w tym nowym sztucznym układzie, wydawała się w wielu przypadkach najbardziej „naturalnym” rozwiązaniem.

W XX wieku wiele przygranicznych europejskich miast podwójnych powstało po pierwszej lub drugiej wojnie światowej. Niektóre „dwumieścia” stanowią kulturalne stolice mniejszości narodowych, zasiedziały „po nie swojej stronie gra-

pogranicza polsko-czeskiego na przykładzie Śląska Cieszyńskiego. Red. J. Runge. Katowice 2001, s. 189–191; S. Lisiecki: *Euromiasto Gubin-Guben. Problem niemieckiego dziedzictwa kulturowego*. W: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej. Kontynuacje*. Red. L. Gołdyka. Zielona Góra 1999, s. 487–496; M. Zielińska: *Dynamika i kierunek przemian pozaszkolnej aktywności młodzieży w mieście przygranicznym*. W: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej*. Red. L. Gołdyka, J. Leszkowicz-Baczyński, L. Szczegóła, M. Zielińska. Zielona Góra 1997, s. 179–189.

⁹ Zob. np.: M. Guz-Vetter: *Polsko-niemieckie pogranicze: szanse i zagrożenia w perspektywie przystąpienia Polski do Unii Europejskiej*. Warszawa 2002; Red. Z. Kurcz: *Wybrane problemy życia społecznego na pograniczach*. Wrocław 2002; J. Kurzępa: *Socjopatologia pogranicza: zmiany w życiu społeczności zachodniego pogranicza: studium socjologiczne*. Zielona Góra 2007; K. Lisowski: *Orientacje aksjologiczne młodzieży miasta przygranicznego*. Zielona Góra 2004; S. Małarski: *Polskie miasta nadodrzańskie w nadgranicznych euroregionach polsko-niemieckich. Aspekty prawno-organizacyjne*. W: *Zarządzanie gospodarką miejską i prawne podstawy funkcjonowania miasta*. Red. J. Słodczyk, Z. Jakubczyk. Opole 2002, s. 255–260; H. Powęska, T. Komornicki: *Przejścia graniczne Kostrzyn, Ślubice, Świecko, Gubin – podstawowe funkcje i strefa oddziaływania na terenie Polski i Niemiec*. Warszawa 1996; A. Sadowski: *Od miast przygranicznych do miast pogranicza. (Na podstawie miast obszaru przygranicznego wschodniej Polski)*. W: „Pogranicze. Studia Społeczne”. T. 5. Red. A. Sadowski. Białystok 1996, s. 5–23; *Strefa pogranicza Polska–Czechy: procesy transformacji i rozwoju: materiały z konferencji międzynarodowej Opole – Ostrawa 19–21 kwietnia 1995 r.* Red. K. Heffner, W. Drobek. Opole 1996; J. Kwiatkowski: *Komplementarność miast granicznych jako problem polityki kształtowania przestrzeni i socjologii*. W: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej...*, s. 79–101. Wiele informacji na temat zjawisk i procesów przygranicznych zawartych jest również w: *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej...*; *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje...*; *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej: kontynuacje i wyzwania*. T. 1–2...; *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej: teorie, studia, interpretacje*. Red. M. Zielińska. t. 1–2. Zielona Góra 2003; *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej: nowe pogranicza?* Red. Ż. Leszkowicz-Baczyńska. Zielona Góra 2005; *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej: pogranicza Polski w integrującej się Europie*. Red. M. Zielińska, B. Trzop, K. Lisowski. Zielona Góra 2007.

nicy”. Wprowadzenie linii demarkacyjnej w przestrzeń miejską w wielu przypadkach doprowadziło do odseparowania od historycznego centrum miasta jego nowszych dzielnic oraz przedmieść. Z wyodrębnionych fragmentów powstawało samodzielne miasto. Wydzielenie z jednego miasta dwóch niezależnych organizmów początkowo utrudniało ich normalne funkcjonowanie. Tuż po podziale wiele tego typu miast borykało się z różnymi problemami wynikającymi z rozłączenia elementów infrastruktury komunalnej.

Charakter przygranicznego sąsiedztwa był uzależniony od geopolitycznej lokalizacji każdego z miast podzielonych oraz od stopnia przepuszczalności granicy. Wymienione czynniki warunkowały też formę i czas inicjowania przygranicznej współpracy. Motywy pierwszych przygranicznych kontaktów w większości „dwumieść” były podobne – dotyczyły przede wszystkim sfery komunalnej oraz ekonomiczno-gospodarczej. Z przeprowadzonej analizy przypadków przygranicznych ośrodków (Cieszyn / Český Těšín; Strasburg / Kehl; Komárno / Komárom; Słubice / Frankfurt n. Odrą; Zgorzelec / Görlitz; Guben / Gubin; Gorizia / Nova Gorica) wynika, że formalną „dwumiejską” współpracę – tuż po podziale – wymuszała konieczność przeprowadzania technicznych uzgodnień w zakresie funkcjonowania infrastruktury miejskiej. Później przychodził czas zawierania oficjalnych umów, które jednak w niewielkim stopniu znosiły wzajemną izolację. Trzeci, bliższy naszym czasom etap polegał na otwieraniu granic, intensyfikowaniu różnych form współpracy oraz przechodzeniu od form współdziałania instytucjonalnego do opartego na codziennych kontaktach między mieszkańcami.

Przygraniczne „dwumieścia” są swoistymi „laboratoriami kulturowymi”, w których na co dzień istnieje możliwość obserwowania interesujących zjawisk transgranicznych. Większość europejskich miast dwudzielnych wyróżnia: dwukulturowość, dwujęzyczność, a do niedawna – dwuwalutowość. Przekroczenie granicy oznacza zetknięcie się z inną architekturą, obyczajami i stylem życia członków zbiorowości, którzy żyją innymi problemami, nagłaśnianymi przez odmienne po obu stronach granicy media. „Z lotu ptaka” ośrodki te wyglądają jak inne miasta i nic nie zdradza, że przepływająca przez niektóre z nich rzeka pełni funkcję granicy.

Wraz ze wzrostem stopnia przepuszczalności śródmiejskiej granicy umacnia się tranzytowa oraz turystyczna pozycja takich miast. O tym, że znajdujemy się w przygranicznym „dwumieściu”, przypominają różne sytuacje życia codziennego. Przykładowo, w pobliżu granicy telefon komórkowy może automatycznie zacząć odbierać zasięg operatora zagranicznej sieci. W każdym wydaniu prasy lokalnej oprócz bieżących informacji znajdziemy również doniesienia o przypadkach łamania przepisów granicznych. Z czasem przyzwyczaimy się do dwujęzyczności szaty informacyjnej miasta czy też większego nasycenia jego przestrzeni kantorami wymiany walut, przechowalniami bagażu i innymi punktami obsługi ruchu przygranicznego. Przestanie nas też dziwić, że w sąsiedztwie mieszkają małżeństwa mieszane narodowościowo. Nawet krótka wizyta w którymś z przy-

granicznych „dwumieść” nasuwa liczne pytania natury praktycznej, których nie zadalibyśmy sobie, przebywając w mieście niepodzielonym granicą, takie jak: Czy możliwy jest przejazd tą samą taksówką z jednego do drugiego miasta, czy też w określonym miejscu należy przesiąść się do zagranicznej „taryfy”? Czy szybciej i taniej będzie wysłać list do adresata w mieście po drugiej stronie granicy pocztą, czy raczej dostarczyć go osobiście? Dłuższy pobyt w każdym z przygranicznych miast podwójnych wyjaśnia większość tego typu wątpliwości. Upłynie jednak nieco czasu, zanim przygraniczne środowisko „dwumiejskie” zaczniemy postrzegać z pominięciem sloganów reklamowych z przewodnika turystycznego. W codziennym obrazie miejskiej rzeczywistości przygranicznej dostrzeżemy liczne asymetrie i problemy mieszkających tu ludzi. Uświadomimy sobie przede wszystkim handlowe podłoże ich codziennych kontaktów. Zauważymy też więcej negatywnych aspektów przygranicznego sąsiedztwa, które zaprzeczają podkreślanej na każdym kroku przez lokalne władze woli współpracy. Zrozumiałe staną się przyczyny codziennych trudności, przekładających się na niepozabawione uprzedzeń, nieufności lub niechęci kontakty między najbliższymi zagranicznymi sąsiadami.

Dokonujące się w skali makro po jednej, a czasem po obu stronach granicy przemiany polityczne, ustrojowe i gospodarcze w przygranicznych „dwumieściach” wyzwalają niezwykle dynamiczne i różnorodne procesy społeczno-kulturowe. Przykładowo, lata dziewięćdziesiąte XX wieku w „dwumieściach” z obrzeży byłego bloku komunistycznego oznaczały początek jeszcze gwałtowniejszych niż w głębi kraju zmian. Szczególnie przykłady polskich „dwumieść” z pogranicza zachodniego i południowego pokazują, jakie skutki przyniosło wprowadzenie gospodarki wolnorynkowej połączone z otwarciem granic. Dostosowanie miejscowych usług do potrzeb coraz częściej zjawiających się i dobrze płacących zagranicznych sąsiadów, powstawanie nowych podmiotów gospodarczych, o których sukcesie w warunkach przygranicznych przesądziła umiejętność „zrobienia interesu” na istniejących różnicach cenowych, uaktywnienie się w roli „mrówek” lub „dromaderów” rzesz bezrobotnych, trudniących się przenoszeniem na zamówienie tańszych po drugiej stronie towarów – to zaledwie kilka, najlepiej znanych, zjawisk, które nadają swoistego charakteru życiu codziennemu w przygranicznych „dwumieściach”.

W mediach temat miast podzielonych granicą powraca m.in. przy okazji omawiania problemu „turystyki medycznej”, podejmowanej w celu korzystania ze świadczeń na wyższym poziomie w zagranicznych szpitalach i klinikach, oraz w związku z tracącym lub okresowo zyskującym na znaczeniu handlu przygranicznym, a także wraz z kumulowaniem się wszelkiego rodzaju patologii¹⁰. Niechlubną etykietką takich miast są np. licznie działające po jednej stronie granicy agencje towarzyskie i widoczne regularnie w określonych punktach miasta „pra-

¹⁰ Zob. np. J. K u r z ę p a: *Socjopatologia pogranicza...*

cownice” tychże „instytucji”, z których usług korzystają zagraniczni „klienci”. W ośrodkach przygranicznych częste są: przypadki podejmowania przez miejscową ludność pracy w „szarej strefie” u bogatszych sąsiadów, próby nielegalnego przekraczania granicy oraz inne przygraniczne procedury, w tym np.: kradzież na zlecenie, przemyt ludzi i towarów oraz działalność mafii samochodowych. Listę problemów takich miast wydłużają bardziej przyziemne trudności, takie jak napięcia i konflikty między przygranicznymi sąsiadami czy też przyjmowanie się swoistego relatywizmu etycznego, decydującego o innym niż w głębi kraju pojmowaniu pojęcia „zaradność życiowa”¹¹. Jeszcze nie tak dawno, przed przystąpieniem przygranicznych miast „bliźniaczych” z rejonu Europy Środkowo-Wschodniej do strefy Schengen, życie ich mieszkańcom utrudniało codzienne „zakorkowanie” miasta samochodami kierującymi się do granicy, wykupywanie przez zagranicznych sąsiadów określonych towarów, które „po ich stronie” były (i często nadal są) droższe, oraz bolesna świadomość, że kończący się rozkwit przygranicznych targowisk uczynił z pracujących tam ludzi „zakładników handlu bazarowego”¹². Przygraniczne stosunki „dwumiejskie” psują codzienne „zderzenia” kulturowe, ujawniające kompleksy własne i sąsiadów oraz niechęć do utrzymywania raczej wymuszonych niż spontanicznie nawiązywanych dobrosąsiedzkich relacji¹³. Przeszkodą bywa też bierność władz mniej zamożnej części „dwumieścia”, które oczekują wsparcia i inicjowania wszelkich wspólnych działań przez zagranicznego partnera.

Przeciwagą dla przywołanych tu negatywnych zjawisk, charakterystycznych dla wielu spośród poddanych analizie przygranicznych „dwumieść”, są planowe przedsięwzięcia, wywierające pozytywny wpływ na rozwój miast przygranicznych. W materiałach akcentujących tę drugą, jaśniejszą stronę przygranicznego „dwumiejskiego” współżycia uwaga kierowana jest m.in. na: pozytywne skutki, jakie przyniosła aktywizacja lokalnej gospodarki, przyspieszony „kurs tolerancji”, który przeszli obywatele takich miast, zapoczątkowane procesy przekształcania się miast przygranicznych w miasta pogranicza¹⁴ oraz przyjmowanie przez nie funkcji przygranicznych centrów i stolic euroregionów.

Ważnym etapem w ulepszaniu relacji między mieszkańcami obu części miast granicznych jest przechodzenie od współpracy zinstytucjonalizowanej do nieformalnej. Mimo skromnej jeszcze wiedzy na temat specyfiki całokształtu procesów społeczno-kulturowych charakterystycznych dla przygranicznych „dwumieść”,

¹¹ L. Gołdyka, K. Lisowski: *Młodzież miasta przygranicznego wobec przyszłości własnej, państwa i społeczeństwa polskiego*. W: „Pogranicze. Studia Społeczne”. T. 8. Red. A. Sadowski. Białystok 1999, s. 314.

¹² M. Guz-Vetter: *Polsko-niemieckie pogranicze. Szanse i zagrożenia...*, s. 97.

¹³ K. Stokłosa: *Granica na Odrze i Nysie w świadomości mieszkańców Gubina i Gubina (1945–1995)*. W: *Wybrane problemy życia społecznego na pograniczach*. Red. Z. Kurch. Wrocław 2002, s. 93.

¹⁴ A. Sadowski: *Od miast przygranicznych do miast pogranicza...*, s. 5–23.

przedstawiciele różnych środowisk podpowiadają, jakie planowe działania o dającym pozytywny efekt transgraniczny rezultacie można podejmować w takich miastach już teraz. Za działania przyspieszające integrację uznaje się m.in. wspólną realizację przedsięwzięć dotyczących obu miast, w tym np. projektowanie „Ogrodu dwóch brzegów”¹⁵ i „Parku Mostów”¹⁶, które zapewniają lepszą komunikację między częściami „dwumieścia” oraz przyczyniają się do rewitalizacji nabrzeży granicznej rzeki. Cenną inicjatywą jest również zakładanie międzynarodowych uczelni i innych transgranicznych instytucji, na równi służących mieszkańcom obu części „dwumieścia”, powoływanie dwukulturowych przedszkoli i szkół, ugruntowywanie różnych form współpracy i podejmowanie starań umożliwiających przechodzenie do „oddolnych” inicjatyw, zacieśniających wzajemne kontakty między mieszkańcami. Wyrównaniu występujących w „dwumieściach” asymetrii służyć może również planowanie wspólnego, zharmonizowanego rozwoju przestrzennego.

Traktowana w kategoriach atutu przygraniczność i „dwumiejskość” powinna zostać w pełni wykorzystana. Może stanowić nie tylko atrakcję turystyczną, ale również ważny aspekt tożsamości społeczno-kulturowej tych miejscowości. W poddanych analizie ośrodkach przygraniczna „dwumiejskość” jest np. „motywem przewodnim” różnych wspólnie organizowanych zabaw i festynów. Te odbywające się cyklicznie od lat transgraniczne wydarzenia kulturalne w wielu przypadkach stały się już elementem lokalnej tradycji poszczególnych przygranicznych miast podwójnych.

Przygraniczne „dwumieścia” stanowią przedmiot szczególnego zainteresowania Unii Europejskiej. Aktualna polityka unijna sprzyja dynamicznemu rozwojowi tych miast. Obiektem „troski” są przede wszystkim „dwumieścia” zlokalizowane na zewnętrznych granicach jednoczącej się Europy. Struktury unijne, a pod ich dyktando państwa członkowskie organizują formalne ramy „dwumiejskiej” współpracy transgranicznej¹⁷. Przyznają nagrody i wyróżnienia miastom eksponującym swój przygraniczny charakter oraz wspomagają ich starania

¹⁵ „Ogród dwóch brzegów” to nazwa projektu zagospodarowania nabrzeży granicznej rzeki przepływającej przez dane „dwumieście”, polegającego na sporządzeniu studium urbanistycznego i opracowaniu strategii rozwoju obszaru przygranicznego w celu podniesienia jego funkcjonalności i atrakcyjności. „Ogród dwóch brzegów”, który na pograniczu francusko-niemieckim połączył Strasburg i Kehl, okazał się inspirującym wzorem dla Cieszyna i Czeskiego Cieszyna, które przygotowują się obecnie do realizacji tego projektu.

¹⁶ „Park Mostów” to nazwa strategii rozwoju przyjętej przez niektóre z europejskich „dwumieść”. Zakłada ona utworzenie nowego wspólnego centrum miasta podzielonego granicą. Odbudowywanie zniszczonych np. w czasie wojny mostów i „przerzucanie” nad granicą rzeką nowych ma na celu utworzenie ciągów komunikacyjnych pomiędzy placówkami / obiektami edukacyjnymi, kulturalnymi i sportowymi leżącymi w różnych częściach „dwumieścia”, mającymi służyć wszystkim mieszkańcom oraz przyjezdnym.

¹⁷ S. Malarski: *Polskie miasta nadodrzańskie w nadgranicznych euroregionach polsko-niemieckich...*, s. 255–260.

o uzyskanie tytułu „euromiasta”, „europejskiej stolicy kultury” czy „stolicy euro-regionu”.

Uczciwość badawcza wymaga jednak, aby przysłuchiwać się nie tylko oficjalnym debatom o integracji, ale obserwować życie codzienne na pograniczu. Należy zgodzić się, że właśnie teraz przygraniczne europejskie „dwumieścia” mają szansę potwierdzenia, że nie tylko z nazwy mogą stanowić prawdziwe „laboratoria integracji”, „modele jednoczącej się Europy w skali mikro”, „żywe pomniki partnerstwa międzynarodowego” i najbardziej aktualne „symbole współczesnej Europy”¹⁸. Powierzanie specjalnych zadań i przypisywanie szczególnej roli przygranicznym miastom rzeczywiście może sprzyjać ich powolnemu, symbolicznemu zrastaniu się, choć oczywiście o osiągnięciu zamierzonych celów świadczyć będą nie tyle formalno-instytucjonalne przedsięwzięcia, ile codzienne relacje między mieszkańcami.

Aby odpowiedzieć na pytanie, co decyduje o społeczno-kulturowej specyfice przygranicznych miast podwójnych Europy, można podjąć wiele ścieżek badawczych. Analiza wymaga nie tylko odwołania się do opisujących je – często bezkrytycznie – kolorowych folderów informacyjnych, ale przede wszystkim przeprowadzenia systematycznych badań, które pozwolą udzielić odpowiedzi na pytanie, jak rzeczywiście wygląda życie codzienne każdego „dwumieścia”. Mieszkańcy „dwumieść” od lat spotykają się na ulicach i w parkach, restauracjach, kinach i teatrach. Do nieformalnych kontaktów dochodzi też przy okazji zakupu tańszych produktów w sąsiednim mieście¹⁹.

Współcześnie ważną płaszczyzną badania wzorów zachowań transgranicznych i relacji między mieszkańcami może być analiza zachowań konsumenckich i sposobów spędzania czasu wolnego w przestrzeni obu sąsiadujących miast, choć oczywiście pytań mających na celu określenie specyfiki społeczno-kulturowej „dwumieść” można sformułować znacznie więcej, odwołując się do innych dziedzin życia.

Stawiając pytanie o społeczno-kulturową specyfikę przygranicznych europejskich miast podzielonych granicą, trzeba wziąć pod uwagę również to, że na zalegające w świadomości ich mieszkańców wojenne krzywdy i uprzedzenia nałożyły się lata izolacji i stereotypy, które powodują, że w praktyce stosunki dwustronne cechuje obcość. Mieszkańcy tych miast są sąsiadami, ale tak naprawdę mogą o sobie niewiele wiedzieć. Mieszkańcy „dwumieść” mijają się na ulicach, wspólnie bawią się podczas festynów, ale mentalnie często są sobie dalecy²⁰. Na dawne urazy nakładają się bieżące problemy przygranicznego współży-

¹⁸ *Jardin des deux Rives*. [online]. Dostępny w Internecie: www.kehl.de/wStadt_f/loisirs/jardin.php?navid=20 [dostęp: 2 V 2006]. Przekł. z franc. M. Szalbot.

¹⁹ H. Powęska, T. Komornicki: *Przejścia graniczne. Kostrzyn, Słubice, Świecko, Gubin – podstawowe funkcje i strefa oddziaływania na terenie Polski i Niemiec...*, s. 35.

²⁰ M. Guz-Vetter: *Polsko-niemieckie pogranicze. Szanse i zagrożenia w perspektywie...*, s. 89–109.

cia oraz trudności wynikające z nieznamomości języka najbliższych zagranicznych sąsiadów. Źródłem napięć we współpracy transgranicznej może być też nierówny podział obowiązków i zobowiązań finansowych organizatorów wspólnych przedsięwzięć integracyjnych. Bez znajomości stosunków między mieszkańcami i władzami, które – zdaniem autorów mniej oficjalnych serwisów internetowych poświęconych „dwumieściami” – nadal w większości polegają „na propagandzie europejskiej, na udawaniu sympatii i na braku wiedzy o sobie nawzajem”²¹, projektowanie i realizowanie różnych przedsięwzięć integracyjnych może nie przynosić oczekiwanych rezultatów. Sytuacja każdego „dwumieścia” jest, oczywiście, inna, ale obecność w ich przestrzeni – co prawda zmieniającej obecnie znaczenie – granicy państwowej często nadal powoduje, że ich mieszkańcy żyją nie razem, lecz osobno. Lewo- i prawobrzeżne części „dwumieścia” komunikują się dzięki ludziom przekraczającym granicę. Ulepszanie przygranicznych kontaktów wymaga czasu i przemyślanych działań. Dlatego szczególnie przydatna może okazać się wiedza wypływająca z badań nad przemianami świadomości mieszkańców „dwumieści” oraz na temat efektów realizowanych w poszczególnych przygranicznych ośrodkach przedsięwzięć, które przyczyniają się do przewyższenia uprzedzeń i trudności wspólnego życia przy granicy.

²¹ F. A c k e r m a n n (xan): *Slubice.de&frankfurt.pl – prosto z mostu*. [online]. Dostępny w Internecie: www.frankfurt.pl [dostęp: 20 IX 2005].

A socio-cultural specificity of borderline double towns of Europe

S u m m a r y

The centres, located in Europe, through which the borderline of two countries goes are marked by socio-cultural separateness worth documentation and complex examination. Ethnology, in line with other disciplines, should get engaged in the analysis of phenomena and socio-cultural processes revealing themselves in borderline double towns. The towns divided by the national border have not constituted a frequent type of town. There are several dozen towns divided by a national border in Europe. Borderline “two-towns” are peculiar “cultural laboratories” in which it is possible to observe interesting trans-border phenomena every day. The majority of European double towns are distinguished by biculturalism, bilingualism, and bicurrency until recently. Crossing the border means encountering different architecture, traditions and life style of the community members who experience other problems publicized by different media on both border sides. Political, system and economic Changes happening on a macro scale on the one side and sometimes on both sides of the border in borderline “double towns” evoke extremely dynamic and diversified socio-cultural processes. Borderline double town relations spoil every-day cultural “clashes”, revealing their own complexes and those belonging to their neighbours, as well as reluctance to maintain rather forced than spontaneously-formed kind neighbourhood relations. A counterbalance of negative phenomena typical of many double towns constitutes planned enterprises having a positive in-

fluence on the development of borderline towns: positive results of the activation of local trade, accelerated "course of tolerance" which the citizens of such towns participated in, initiated processes of transforming borderline towns in towns of borderland, and taking on the function of borderline centres and capitals of Euroregions. An important stage in improving the relations between the inhabitants of both parts of borderline towns is moving from the institutionalized cooperation to informal one.

Die sozial-kulturelle Spezifität der Grenzdoppelstädte in Europa

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die in Europa liegenden Städte, durch deren Gebiet eine Grenze zwischen zwei Staaten führt, zeichnen sich durch eine untersuchungswerte kulturelle Eigentümlichkeit aus. Die Ethnologen samt den anderen Wissenschaftlern sollten sich für die Untersuchung von den in Grenzdoppelstädten ablaufenden sozial-kulturellen Prozessen einsetzen. Die durch eine Staatsgrenze aufgeteilten Städte sind kein häufiges Phänomen. In Europa gibt es einige Jahrzehnte solcher Städte, die sonderbare „Kulturlaboratorien“ sind. Die meisten von ihnen sind zweisprachig, haben zwei Kulturen und seit kurzem auch zwei Währungen. Wenn man eine Grenze überschreitet, kommt man mit anderen Sitten, Architektur und Lebensstil der dort lebenden Gemeinschaft in Berührung, welche ihre eigenen, durch die an den beiden Seiten der Grenze funktionierenden Massenmedien an die Glocke gehängten Probleme hat. Die sich beidseitig vollziehenden politischen, strukturellen und wirtschaftlichen Umwandlungen lösen sehr dynamische und verschiedenartige sozial-kulturelle Prozesse aus. Das Zusammenleben in den Doppelgrenzstädten wird durch tägliche „Kulturzusammenstöße“ verletzt, welche das Anzeichen der gegenseitigen Komplexe und des Widerwillens gegen gezwungene Kontakte mit den Nachbarn sind. Ein Ausgleich zu negativen Erscheinungen in den Doppelstädten sind planmäßige Unternehmen, die die Entwicklung der Städte u.a. durch Belebung der lokalen Wirtschaft positiv beeinflussen und den Einwohnern Toleranz beibringen sollen. Auf solche Weise sollen diese Grenzstädte die Funktion der wichtigen Grenzzentren und Hauptstädte der Euroregionen übernehmen. Ein gutes Mittel zur Besserung der gegenseitigen Kontakte zwischen den Einwohnern der beiden Stadteile ist eine inoffizielle und nicht nur institutionelle Zusammenarbeit.

Katarzyna Marcol

Uniwersytet Śląski
Katowice

Interetniczność w folklorze dzieci na pograniczu polsko-czeskim*

Historyczne granice Śląska Cieszyńskiego, obszaru zróżnicowanego etnicznie, obejmują strefę znajdującą się obecnie po obu stronach granicy polsko-czeskiej. Ze względu na położenie geograficzne region ten można zaliczyć do terenów kontaktowych, stykowych, leżących na granicy między etnikami, co z kolei ma zasadniczy wpływ na procesy kulturowe zachodzące na tym obszarze¹. Kontekst, w jakim przekazywane są treści folkloru, jest istotnym czynnikiem warunkującym jego funkcje, poetykę i zasób treściowy. Sytuacja folklorotwórcza wpływa znacząco także na kształt ustnej twórczości dzieci, która rozwija się tu w odmiennych warunkach: po prawej stronie Olzy w otoczeniu jednolitym językowo i kulturowo, na Zaolziu zaś w środowisku wielokulturowym. Zróżnicowanie to powoduje, że folklor słowny rówieśników po obu stronach granicy czerpie inspiracje z różnych źródeł oraz ma różne tendencje rozwojowe. Wyjątkowość twórczości powstałej na Zaolziu polega na tym, że rozwijając się na obszarze zróżnicowanym kulturowo i językowo wchodzi w interakcje z odmiennym etnicz-

* Tekst jest fragmentem książki *Słowo i zabawa. Ustna twórczość dzieci na pograniczu polsko-czeskim*. Wrocław 2008.

¹ Por. K.D. Kadłubiec: *Górnicy śmiech. Komizm ludowy pogranicza polsko-czeskiego*. Wrocław 1995, s. 31.

nie repertuarem i podlega pod jego wpływem procesom innowacyjnym. Nie jest ona zatem tożsama z folklorem dziecięcym w Polsce ani taka sama, jak folklor w głębi Czech. O jej swoistości świadczy interetniczność – umiejscowienie „pomiędzy” polskim i czeskim zasobem twórczości słownej, z których czerpie ona to, co odpowiada regułom poetyki dziecięcych tekstów. Zdefiniowanie specyfiki folkloru dzieci zaolziańskich wymaga zatem analitycznego spojrzenia na jego korelacje z tekstami zabaw słownych funkcjonującymi po dwu stronach Olzy. Wnioski etnogenetyczne wypływają z analizy zasobów folkloru „zaolziańskiego”, „polskiego” i „czeskiego”, eksponującej podobieństwa i różnice przede wszystkim w poetyce i treści zabaw słownych.

Repertuar słowny polskiej mniejszości narodowej w Republice Czeskiej rozwija się pod nieustannym wpływem etnicznie obcej kultury, języka, literatury i środków masowego przekazu. Jej rdzennie polski charakter codziennie staje w obliczu procesów asymilacyjnych, które są wzorem wzajemnych odniesień między większością a mniejszością narodową². Interakcje etniczne, w jakie wchodzi polski folklor słowny na pograniczu, mogą bądź prowadzić do jego unicestwienia, bądź go wzbogacać. Jak stwierdza Dorota Simonides, „to właśnie na pograniczu spotykały się, czasem wręcz zderzały się, przeciwstawne kultury lub dochodziło do konfrontacji różnych zjawisk folkloru. Jak na giełdzie – wybierano, przebierano, zamieniano poszczególne zjawiska kultury i dochodziło tu do wzajemnych zapożyczeń”³. Należy podkreślić, że wzbogacanie zasobu folkloru odbywa się zgodnie z normami przyjętymi przez społeczność, która może zapożyczać z obcej kultury zarówno treści, jak i elementy językowe. Interesująca jest więc dla badacza kultury tradycyjnej i współczesnej obserwacja specyficznych dla pogranicza mechanizmów spójności wewnętrznej, nazywanych „dialogiem kultur”, polegających na wzajemnej recepcji obcych elementów kulturowych bez zachwiania tożsamości etnicznej.

Folklor dzieci na pograniczu etnicznym nie był do tej pory przedmiotem systematycznych badań. Choć zainteresowanie twórczością grup rówieśniczych sięga końca XIX wieku, to zaledwie kilka prac jest poświęconych problematyce zabaw słownych dzieci zamieszkujących polsko-czeskie pogranicze⁴. W niniejszym studium podejmuję próbę omówienia charakteru etnicznego i specyfiki interetnicznej ustnej twórczości polskich dzieci z Zaolzia, porównując ją z etnicznie polskim zasobem folkloru po prawej stronie Olzy oraz zabawami słownymi cze-

² Por. H. R u s e k: *Kulturowe wzory życia polskich rodzin na Zaolziu a asymilacja: studium socjologiczne*. Katowice 1997.

³ D. S i m o n i d e s: *Bogactwo kultur na pograniczach*. W: *Folklor i pogranicza*. Red. A. S t a n i s z e w s k i, B. T a r n o w s k a. Olsztyn 1998, s. 19.

⁴ Por. K. P i e g z a: *Twórczość dziecka jako wstęp do słownej twórczości ludowej*. W: „Kalendarz Śląski” 1963. Ostrawa 1962, s. 115–119; W. M ł y n e k: *Koło, koło młyński*. Český Těšín 1979; K.D. K a d ł u b i e c, I. F r y d a: *Raz, dwa, trzy, wychodź ty! Twórczość słowna polskich dzieci z Zaolzia*. Czeski Cieszyń 1993.

skich rówieśników. Podstawę moich rozważań będą stanowiły rymowanki, teksty należące do folkloru słownego tej grupy wiekowej, istniejące w pamięci jej członków, przekazywane w kontakcie bezpośrednim, w sytuacji nieformalnej. Jest to ta część repertuaru, którą dzieci uznają za własną i rozpowszechniają spontanicznie we własnym środowisku⁵. Przyjęta przeze mnie klasyfikacja rymowanek zgodna jest z typologią zastosowaną przez Dorotę Simonides w książce *Ele mele dudki. Rymowanki dzieci śląskich (studium folklorystyczne)*⁶. Przywołane tu teksty zostały zgromadzone podczas badań terenowych realizowanych w latach 2001–2004 na Śląsku Cieszyńskim, na obszarze zamieszkałym przez autochtoniczną ludność polską. Rozmieszczenie terytorialne jednostek badawczych po czeskiej stronie granicy uzależnione było dodatkowo od funkcjonowania w danej miejscowości szkoły podstawowej z polskim językiem nauczania, gdyż właśnie w tego typu placówkach gromadzono materiał źródłowy w trakcie wywiadów. W Polsce badania przeprowadzono w: Brennej, Cieszynie, Cisownicy, Dębowcu, Istebnej, Skoczowie, Wiśle, Zebrzydowicach, Strumieniu, Kończycach Małych. Po stronie czeskiej prace badawcze realizowano w: Czeskim Cieszynie, Trzyńcu, Karwinie, Hawierzowie, Bystrzycy, Oldrzychowicach, Milikowie, Gnojniku, Bukowcu, Suchej Górnej. Badania prowadzone były techniką wywiadu jawnego nieformalnego⁷ wśród uczniów szkół podstawowych, w przedziale wiekowym 6–12 lat. Dzieci zasadniczo wiedziały, że uczestniczą w procesie badania naukowego, były poinformowane o jego celu i przedmiocie. Aby wyniki były jak najbardziej obiektywne, ten sam kwestionariusz zastosowano po obu stronach granicy.

W centrum mojej uwagi znajduje się specyfika repertuaru zaolziańskiego, wynikająca z jego funkcjonowania w środowisku wielokulturowym. Wnioski etnogenetyczne wypływają zatem z analizy zasobów folkloru, „polskiego”, „zaolziańskiego” i „czeskiego”, eksponującej podobieństwa i różnice w poetyce zabaw słownych. Folklor, jako system znaków języka artystycznego⁸, operuje własną „gramatyką”, czyli zbiorem reguł rządzących tymi znakami. „Gramatyką” tekstu artystycznego jest właśnie poetyka. Jeżeli więc etniczny charakter języka wynika z jego gramatyki, to o etniczności tekstów folkloru decyduje jego poetyka⁹.

⁵ Por. D. Simonides: *Współczesny folklor słowny dzieci nastolatków*. Wrocław–Warszawa 1976, s. 7.

⁶ Rymowanekami nazywa D. Simonides wszelkie mikroformy wierszowane znajdujące się w obiegu ustnym dzieci. Można wśród nich wyróżnić: wyliczanki, rymowanki-wołanki, rymowanki łańcuszkowe, rymowanki wokół imion, rymowanki szkolne, skrętańce językowe, rymowanki satyryczne, rymowanki-prowokanki. Por. D. Simonides: *Ele mele dudki. Rymowanki dzieci śląskich (studium folklorystyczne)*. Katowice 1985.

⁷ Zob. B. Kopczyńska-Jaworska: *Metodyka etnograficznych badań terenowych*. Łódź 1971, s. 60–61.

⁸ Por. W. Gusiew: *Estetyka folkloru*. Przel. T. Zielichowski. Wrocław 1974.

⁹ Por. D. Kadłubiec: *O pograniczu kulturowym jako problemie badawczym*. W: *Nasza ojcowizna. Jednodniówka na trzydziestolecie Sekcji Folklorystycznej Zarządu Głównego Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego*. Czeski Cieszyn 1995, s. 40.

Źródła poetyckie są bowiem, zdaniem Romana Jakobsona, ukryte w strukturze języka, a więc we wszystkich jego płaszczyznach¹⁰. Analiza poetyki folkloru słownego pod kątem specyfiki etnicznej obejmuje zarówno cechy wspólne, jak i cechy różnicujące teksty po obu stronach granicy. Dopiero bowiem omówienie elementów nierелеwantnych (nieetnoróżnicujących) oraz relewantnych (etnoróżnicujących), które wspólnie tworzą układ systemowy, daje pełny obraz charakteru etnicznego twórczości słownej na pograniczu¹¹.

Tożsamość poetyki w rymowankach po obu stronach granicy

Z porównania gatunków dziecięcej twórczości słownej po obu stronach granicy wynika, że repertuar dzieci zaolziańskich nie odbiega zasadniczo od repertuaru dzieci w Polsce: po obu stronach granicy funkcjonują rymowanki, a wśród nich wołanki, wyliczanki, przezywanki oraz wiele innych gatunków i podgatunków, które służą zabawie. Są one często tożsame, pojawiają się w tych samych wariantach, pełnią takie same funkcje w środowisku rówieśniczym oraz posługują się tymi samymi wyznacznikami poetyki. Zasadniczymi elementami estetyki utworów należących do grupy rymowanek są rytm i rym¹². Aby nowy utwór funkcjonował w przekazie bezpośrednim, musi być zgodny z dziecięcym poczuciem piękna, a jego wyróżnikiem jest nie tylko treść, ale również – a może przede wszystkim – forma tekstu folkloru. Zarówno styl, jak i treść tekstów folkloru dziecięcego służą zabawie i są jej podporządkowane. Świat przedstawiony w rymowankach – cechujący się komizmem – odzwierciedla specyficzne poczucie humoru dzieci. Jednym z wyznaczników humoru grupy rówieśniczej jest podejmowanie treści nieprzyzwoitych i tematów skatologicznych. Ich obecność w repertuarze współczesnych dzieci nie jest zjawiskiem nowym. Według Doroty Simonides „sięgnięcie do dawnych tekstów, przejrzanie niektórych zbiorów oraz przeprowadzone rozmowy z osobami starszymi pozwalają stwierdzić, iż tematyka obsceniczna jest tak stara, jak człowiek, a i wśród dzieci nigdy jej nie brakowało”¹³, np.:

¹⁰ Por. R. Jakobson: *Poetyka w świetle językoznawstwa*. Przeł. K. Pomorska. W: Tenże: *W poszukiwaniu istoty języka*. T. 2. Warszawa 1989, s. 77–124.

¹¹ Por. D. Kadłubiec: *O pograniczu kulturowym...*, s. 37.

¹² Por. K. Czukowski: *Od dwóch do pięciu*. Przeł. W. Woroszyński. Warszawa 1962, s. 289.

¹³ D. Simonides: *Współczesny folklor słowny dzieci...*, s. 45; Taż: *Ele mele dudki...*, s. 41–42.

Siedzi misiu na kanapie,
pazurkami w d... drapie.
Co wydrapie, to zajada,
jaka smaczna czekolada.
(Zebrzydowice)

Siedzi mucha na kanapie,
pazurkami w d... drapie.
Co wydlubie, to zajada,
bo to smaczna czekolada.
(Bystrzyca)

Rymowanki wówczas są zabawne, gdy ich akcja toczy się szybko, a wydarzenia następują po sobie dynamicznie. Funkcji tej służy konstrukcja świata przedstawionego, która opiera się na nagromadzeniu czasowników, gwarantujących dynamikę wydarzeń. Czasowniki, których obecność dominuje w tych tekstach, przybierają najczęściej formę czasu teraźniejszego, dzięki czemu wzrasta się ekspresja wypowiedzi¹⁴, np.:

Siedzi baba na cmentarzu,
moczy nogi w kałamarzu.
Przyszedł duch, babę buch,
baba fik, a duch znikł.
(Zebrzydowice)

Jedzie krowa na rowerze,
a za krowóm trzej żołnierze.
Czekej krowo, powiydz słowo.
Nie poczekóm, bo uciekóm.
(Gnojnik)

Opisy zdecydowanie ustępują miejsca akcji, wobec czego rymowanki dla zabawy nie dysponują wieloma epitetami. Jeżeli już spotykamy wyrazy określające cechy przedmiotu, to dotyczą one zazwyczaj wielkości, barwy, cechy charakteru, a więc podstawowych właściwości otaczającego świata. Zdecydowana większość epitetów występuje w repertuarze inspirowanym tekstami literackimi lub w utworach zaczerpniętych z podręczników szkolnych. Wówczas funkcja poetycka staje na równi z funkcją ludyczną, dzięki czemu wzrasta estetyka wypowiedzi, np.:

Ele, mele, dudki
gospodarz malutki,
gospodyni jeszcze mniejsza,
ale za to **rozumniejsza.**
(Cieszyn)

Ta nasza **Tereska**
ma **małego pieska,**
nazywa sie Bosek,
ma **różowy nosek.**
(Hawierzów Błędowice)

Funkcji poetyckiej służą również zdrobnienia i spieszczania, które najliczniej występują w tekstach o źródłach literackich. Podstawową funkcją zdrobnień i spieszczzeń (Jerzy Bartmiński nadał im wspólną nazwę – „deminutywno-hipokorystyczne modele słowotwórcze”¹⁵) jest komunikowanie o małości lub wyrażanie emocjonalnego stosunku do określonego przedmiotu. W rymowankach dla zabawy występują zdrobnienia zarówno w kategorii nazw pospolitych, jak i własnych. Są one zazwyczaj pierwszego stopnia, operują podstawowymi przyrostkami: „-ek”, „-ka”, „-ko”, „-ik”, np.:

¹⁴ Por. K.D. Kadłubiec, I. Fryda: *Raz, dwa, trzy...*, s. 12–13.

¹⁵ Por. J. Bartmiński: *O języku folkloru*. Wrocław 1973, s. 143–170.

W pokoiku na stoliku
stało **mleczko** i **jajeczko**.
Przyszedł **kotek**, wypił **mleczko**,
a **ogonkiem** stłukł **jajeczko**.
(Kończyce Małe)

Poszła **Karolinka** za stodołę srać,
A za nią **Karolek** hajziel papiyr dać.
(Oldrzychowice)

Prócz funkcji poetyckiej i emocjonalnej, które przypisane są zdrobnieniom i spieszczeniom, należy wspomnieć również o ich roli praktycznej w rymowanym utworze. Deminutywa wykorzystywane są mianowicie do rytmizacji tekstu i tworzenia rymów: „do pozycji rymowej ciężą przede wszystkim zdrobnienia z przyrostkami dwu- i więcej sylabowymi, zatem głównie formacje II i III stopnia, gdyż tylko one mogą pokryć częścią sufiksalną całą przestrzeń rymową, tworząc rym gramatyczny”¹⁶. Zjawisko to jest charakterystyczne zwłaszcza dla takich tekstów folkloru dziecięcego, których źródło tkwi w utworze literackim. Zrytmizowanie tekstu poprzez zastosowanie zdrobnień było zapewne jednym z powodów, dla których utwór spodobał się dzieciom i wszedł do ich spontanicznego repertuaru:

Entliczek, pentliczek,
czerwony **stoliczek**,
a na tym **stoliczku**
czerwony **koszyczek**,
a w **koszyczku** **jabuszko**,
a w **jabuszku** **robaczek**,
ma na sobie czerwony **kubraczek**.
(Milików)

O ile zdrobnienia pełnią funkcję estetyczną, o tyle zgrubienia służą rozbawieniu audytorium. Związane są z funkcją ludyczną rymowanek. Zgrubienia szczególnie często występują w tekstach zaczerpniętych z ludowych przyspiewek o tematyce frywolnej, np.:

Miała **baba indora**,
wsadziła go do **wora**.
(Wisła)

W stodole na gumnie
cosi lezie ku mie.
Cielyn to nie było,
bo to nie beczalo,
rynczyska to miało,
całować się chciało.
(Milików)

Zabawa słowem obejmuje nie tylko sferę semantyczną i stylistyczną, ale również – a może przede wszystkim – konstrukcję tekstów. Rymowanki mają formę wierszy, a więc postać tekstów segmentowanych na wersy za pomocą arbitralnie użytych pauz¹⁷. Dominują wśród nich teksty czterowersowe ze składniowym sys-

¹⁶ Por. Tamże, s. 169.

¹⁷ Por. A. K u l a w i k: *Poetyka. Wstęp do teorii dzieła literackiego*. Kraków 1997, s. 154.

temem wersyfikacyjnym, którego wyróżnikiem jest podział na wersy tożsame ze zdaniem. Konstrukcja tego typu z jednej strony gwarantuje dynamikę świata przedstawionego, a z drugiej – ułatwia zapamiętanie tekstów, w których każdy wers jest osobnym zdaniem (lub zdania tną wers)¹⁸:

Moi drodzy parafianie,
dzisiaj pier... wam kazanie.
Na ofiarę nie dajecie,
a kondony kupujecie.
(Strumień)

Cebula a czosnek
skokali przez mostek.
Cebula się utopiła,
a czosnek tam zostawiła.
(Bystrzyca)

Wiersze o strukturze dłuższej niż czterowersowa są najczęściej rymowanymi łańcuszkowymi. Ich główna funkcja polega na zabawie elementami rzeczywistymi i niedorzecznymi. Strukturą zbliżone są do bajki łańcuszkowej¹⁹. Swoją nazwę zawdzięczają specyficznej konstrukcji, która polega na łączeniu ostatniego ogniwa z pierwszym tym samym motywem. Zapamiętanie długiego tekstu ułatwia zazwyczaj powtarzanie ostatniego wyrazu w wersie²⁰. Zestawy kilkunastowersowe mają zwykle budowę nieregularną, z przewagą rytmu sylabotonicznego (trocheje, amfibrachy)²¹:

Jedziemy na wycieczkę,
bierzemy misia w teczkę,
a misiu fiku-miku,
narobił w teczkę siku.
A teczka była chora
i poszła do doktora,
a doktor był pijany,
przylepił się do ściany,
a ściana była mokra,
przylepił się do okna,
a okno było duże,
wyleciał na podwórze,
na podwórzu były dzieci
i kopnęły go do śmieci,
a w śmieciach były koty,
roztargały mu galoty.
(Istebna)

Siedzi dudek na desce,
szyje bótki Teresce,
Tereska się raduje,
że se bótki łobuje.
Bótki spadły z klinka,
zabiły Jasinka,
Jasinkowi zwołili,
stare baby gónili.
(Bukowiec)

Z wierszem wiąże się nierozzerwalnie rytm, a więc określona organizacja językowa, wynikająca z regularnego i powtarzalnego porządku językowego wersu. Uporządkowaniu ulegają: sylaba, akcent, rym oraz przedział międzywyrazowy

¹⁸ K.D. Kadłubiec, I. Fryda: *Raz, dwa, trzy...*, s. 14.

¹⁹ Por. D. Simonides: *Ele, mele, dudki...*, s. 61.

²⁰ Por. Tamże, s. 141; K.D. Kadłubiec, I. Fryda: *Raz, dwa, trzy...*, s. 19–21.

²¹ Por. D. Simonides: *Ele, mele, dudki...*, s. 141.

(średniówka), co wpływa na określoną rytmikę wiersza. Występowanie tych czynników jest motywowane względami ekspresji i estetyki wypowiedzi²². W zabawach słownych organizacja metryczna zostaje podporządkowana celom rytmizacyjnym, gdyż właśnie rytm stanowi podstawę estetyki dziecięcego folkloru słownego. Zadanie to spełniają najlepiej trocheje, a więc takie stopy metryczne, które w wersie dają jako rezultat akcent na każdej nieparzystej sylabie²³. Układ trocheiczny jest charakterystyczny również dla folkloru pieśniowego²⁴. W folklorze dziecięcym można mówić o jego dominacji:

Przy ulicy Astronomów
stoi bardzo dużo domów,
lecz brakuje tu pomnika
Mikołaja Kopernika.
(Kończycze Małe)

Wpadła gruszka do fartuszka,
a za gruszką dwa jabłuszka,
a śliweczka wpaść nie chciała,
bo śliweczka niedojrzała.
(Gnojnik)

Elementem charakterystycznym tekstów wierszowanych jest obecność rymów, których funkcja wiąże się zarówno z zapamiętaniem utworu, jak i jego organizacją rytmiczną. Współbrzmienie słów, obok rytmu, stanowi najistotniejszy element kształtujący poetykę dziecięcego folkloru. Najczęściej występują rymy żeńskie, paroksytoniczne („fartuszka” – „jabłuszka”, „musi” – „dusi”, „kościół” – „niedziele”), choć rymy męskie również są częstym zjawiskiem. Rymowanie jest dla dzieci rodzajem zabawy, gdyż „dziecko igra rymem, a jego dobieranie jest działalnością zawsze oryginalną, świeżą. Uwalnia słowo spod kontroli sensu, staje się bowiem elementem zabawy, samą radością tworzenia”²⁵.

W analizowanych rymowankach występują zarówno rymy dokładne, jak i niedokładne. Brak dokładności w rymowanej parze wyrazów nie stanowi poważnego problemu, gdyż rytm wiersza niweluje niedoskonałości brzmienia, np.:

Gdy miałem dziesięć lat,
mój brat do kibla wpadł.
Podąłem długi sznur,
a on tylko gul, gul, gul.
(Zebrzydowice)

Wujek Franek, ciocia Laura
zobaczyli dinozaura.
Jak podnieśli krzyk,
to dinozaur znikł.
(Milików)

Rymy pełnią w folklorze słownym wiele funkcji, z których najważniejsze związane są z ich rolą instrumentacyjną, polegającą na tym, że można przewidzieć występujący w kolejnych sylabach materiał fonetyczny. Dzięki temu ogranicza się znacznie możliwość wyboru środków leksykalnych, stąd taki tekst łatwiej można zapamiętać. Dodatkowy aspekt stanowi „semantyczny wymiar wyrazów”,

²² Zob. A. K u l a w i k: *Poetyka...*, s. 160.

²³ Zob. Tamże, s. 162; D. S i m o n i d e s: *Ele, mele, dudki...*, s. 59.

²⁴ Por. A. K o p o c z e k: *Folklor muzyczny Beskidu Śląskiego. Materiały pomocnicze do analizy pieśni ludowych*. Katowice 1993, s. 38–65.

²⁵ K.D. K a d ł u b i e c, I. F r y d a: *Raz, dwa, trzy...*, s. 13.

będący na usługach funkcji ekspresywnej²⁶. Jego cechą jest zróżnicowanie znaczeń, ukryte pod identyczną formą brzmieniową i prozodyjną. W utworach dziecięcych pary wyrazowe nie są wyszukane pod kątem semantycznym, ale angażują wyobraźnię i niezmiernie bawią grupę przywoływanymi skojarzeniami.

Przy analizie rymowanek należy zwrócić uwagę na ich strukturę prozodyjną²⁷. O ile wydolność tekstowa i przydatność komunikacyjna skandowania w mowie potocznej jest ograniczona, o tyle stanowi ona cechę wyróżniającą znacznej części tej grupy tekstów dziecięcych, a szczególnie koleżeńkiego kibicowania, zabawek oraz finalnych formułek wyliczania. Podkreślenie akcentu pełni tu dwojaką funkcję – ekspresywną i praktyczną. Skandowanie jest sposobem wyrażenia emocji w przypadku koleżeńkiego kibicowania, gdy tekst stanowi demonstrację postawy emocjonalnej grupy:

Co - ca - co - la - pe - psi - co - la,
 na - si - chło - pcy - strze - lą - go - la!
 Co - ca - co - la - co - la - pe - psi,
 na - si - chło - pcy - są - naj - le - psi.
 (Cieszyn)

Struktura prozodyjna oparta na dominacji sylab akcentowanych odgrywa też rolę służebną wobec funkcji praktycznej, jaką jest wyznaczanie rytmu i tempa ruchów wykonywanych w trakcie skakania „w gumę” albo na skakance:

Pię - ta - pa - lec - ma - sło - sma - lec, pa - lec - pię - ta - gęś - ko - pnie - ta. (Cisownica)	Co - ca - co - la pe - psi - co - la. (Oldrzychowice)
---	---

W skandowaniu chodzi o podniesienie rangi akcentu do dominanty systemowej. Zabieg ten nie jest typowy dla komunikacji językowej, ale wśród dzieci cieszy się popularnością ze względu na praktyczne zastosowanie w zabawach z rówieśnikami. Skandowane są przede wszystkim zakończenia wyliczanek, co służy wskazywaniu na osobę rozpoczynającą grę. Według Doroty Simonides „czynność odliczania sankcjonuje określony typ segmentacji tekstu wedle porządku wskazywania na kolejne grające osoby. Wyraża się to często rozciąganiem wyrazów na poszczególne sylaby (wyposażone w akcenty) zgodnie z rytmem liczenia”²⁸. Koń-

²⁶ Por. A. K u l a w i k: *Poetyka...*, s. 165.

²⁷ Analizę prozodyczną wybranych tekstów folkloru dziecięcego z perspektywy muzycznej przeprowadził T. Rokosz. Wskazał na charakterystyczną dla wyliczanek zmianę toku akcentowego w ostatnich wersach z paroksytonicznego na oksytoniczny oraz współwystępowanie w ramach jednego tekstu fragmentów śpiewanych i recytowanych. Zob. T. R o k o s z: *W świecie dziecięcych zabaw. Analiza wybranych gatunków dziecięcego folkloru*. „Twórczość Ludowa” 2005, nr 1–4, s. 38–43.

²⁸ D. S i m o n i d e s: *Ele, mele, dudki...*, s. 57.

cowy fragment wyliczanek odróżnia się więc od pozostałej części tekstu konstrukcją rytmiczną²⁹, dzięki czemu stanowi swoisty „refren”, który może być łączony z dowolną rymowanką:

Raz - dwa - trzy,
wy - chodź - ty (odchodź ty)!

Ajnc - cwaj - draj,
wy - pa - daj!
Kocz - kocz - kocz,
tyś - je - ma - ły - sroczył!

En - ten - ten,
je - to - ten!

Połączenie tego skandowanego refrenu z charakterystyczną dla wyliczania gestykulacją (wskazywanie palcem) nie pozostawia wątpliwości, które dziecko ostatecznie zostało wytypowane do rozpoczęcia gry. Należy również zwrócić uwagę na występujący w wyliczankach tryb rozkazujący, który dodatkowo wzmacnia ekspresję wypowiedzi. Znajduje on zastosowanie szczególnie w zakończeniach tekstów, w owych refrenach, które podporządkowane są funkcji pragmatycznej. Jerzy Cieślowski stwierdza, że „tylko ostatnie słowo każdej wyliczanki ma sens praktyczny. Dlatego najsprawniejszymi wyliczankami były te, w których znajdował się rozkaz: kryj ty! wychodź ty! goń ty!”³⁰.

Folklor dziecięcy charakteryzuje synkretyzm kodów. Słowom towarzyszą gesty, klaskanie, taniec, pomiędzy którymi panuje harmonia. Ich współwystępowanie stanowi istotę ludycznych zachowań dzieci³¹. Stosunek tekstu do schematu ruchowego nie jest zawsze taki sam: czasem słowa są jedynie „uwerturą do zabawy”, która następnie zanika, podczas gdy akcja toczy się dalej. Tekst może towarzyszyć gestom przez cały czas trwania zabawy lub ją zamykać³². Polisemiotyczność nie jest jedynie cechą twórczości dziecięcej. Stanowi wyznacznik całej twórczości folklorystycznej. O specyfice folkloru środowiska dzieci świadczy to, że zarówno ruch, jak i słowa są podporządkowane funkcji ludycznej.

²⁹ Wyliczanki zostały poddane analizie muzycznej przez T. Rokosza: „Istotnym elementem wyliczanek jest rytm, powstający jako efekt uporządkowania iloczasu, a także akcentów. Obserwujemy tu wyraźne wartości iloczynowe (zapisywane zwykle w toku ósemkowym), które jedynie w zakończeniach są wydłużane (zwykle dwukrotnie, a więc do ćwierćnoty). Akcent muzyczny przypada zwykle na mocne części taktu, znamienne jest jednak, że często nie pokrywa się on w wyliczankach z akcentem wyrazowym [...]. Metrum jest właściwie prawie zawsze parzyste i wyraźnie określone (zapisywane najczęściej jako 2/4), jedynie niekiedy układy triolowe dają złudzenie trójdzielonego metrum”. T. R o k o s z: *W świecie dziecięcych zabaw...*, s. 40.

³⁰ J. C i e ś l i k o w s k i: *Wielka zabawa. Folklor dziecięcy, wyobrażenia dziecka, wiersze dla dzieci*. Wrocław 1985, s. 202.

³¹ Por. *Bachtin. Dialog – język – literatura*. Red. E. C z a p l e j e w i c z, E. K a s p e r s k i. Warszawa 1983, s. 273.

³² Por. J. C i e ś l i k o w s k i: *Wielka zabawa...*, s. 30–31.

Specyfika twórczości zaolziańskiej

Mieszkańcy Zaolzia posługują się zarówno językiem polskim, gwarą zachodniocieszyńską, jak i językiem czeskim. Znacznie ułatwia to przenikanie i wymianę zjawisk kultury ludowej. Ustna twórczość artystyczna młodego pokolenia Zaolzian, podobnie jak ich dzisiejsza mowa, czerpie bogactwo z czeskiego systemu językowego³³. Proces zapożyczeń i transmisji przebiega tu zatem pomiędzy językami ze sobą spokrewnionymi, a tam, gdzie nie istnieją bariery językowe lub są one niewielkie, dochodzi do wielu zapożyczeń, zwłaszcza w folklorze³⁴. Wpływy języka czeskiego i czeskiej kultury ujawniają się w słownej twórczości dzieci zaolziańskich na różnych płaszczyznach. Zarówno wzbogacając zasób folkloru o nowe utwory, zaczerpnięte z repertuaru czeskich rówieśników, jak i kształtując poetykę tekstów. Interferencje interretniczne są cechą charakterystyczną twórczości rozwijającej się w środowisku wielojęzycznym i wielokulturowym, a „możliwość wzajemnych wpływów, inspiracji, a zatem przejawów synkretyzmu, czyni je bogatymi zarówno pod względem ilościowym, jak i gatunkowym oraz poetyckim”³⁵. Interretniczne przenikanie zjawisk kultury ludowej jest jednak procesem złożonym. Zapozyczenie nie następuje bowiem automatycznie i bezrefleksyjnie, ale towarzyszy mu adaptacja do własnego systemu językowo-kulturowego. Dzieci przejmując dany tekst folkloru z repertuaru czeskich rówieśników czy też stosując bohemizmy, dostosowują ich obcą formę do używanego w mowie codziennej systemu języka polskiego (gwary). Wpływy czeszczyzny, także procesy adaptacyjne, można obserwować na różnych płaszczyznach poetyki dziecięcych zabaw słownych we wszystkich gatunkach folkloru³⁶.

Płaszczyzna fonetyczna ustnej twórczości dzieci zaolziańskich jest gwarowa, zgodna zatem z polskim systemem językowym. Jej podstawowymi wyznacznikami są: akcent paroksytoniczny (przypada na przedostatnią sylabę wyrazu, a nie na pierwszą, jak w języku czeskim) oraz brak iloczasu. Choć badacze zwracają

³³ Polsko-czeska komparatystyka językoznawcza obejmuje liczne studia nad wzajemnymi interferencjami językowymi, wynikającymi z pokrewieństwa systemów językowych. Por. m.in.: J. D a m b o r s k ý: *Gwara czesko-cieszyńska*. W: *Z badań porównawczych języków oraz dialektów słowiańskich i niesłowiańskich na ziemiach nadodrzańskich*. Red. J. J. B r z e z i ń s k i. Zielona Góra 1992; E. L o t k o: *Czesko-polskie pogranicze językowe: sytuacja językowa na Zaolziu*. W: *Śląsk w badaniach językoznawczych: badanie pogranicza językowo-kulturowego polsko-czeskiego*. Red. I. N o w a - k o w s k a - K e m p n y. Katowice 1993; T. Z. O r ł o ś: *Polsko-czeskie związki językowe*. Wrocław 1980; T a ż: *Tysiąc lat czesko-polskich związków językowych*. Kraków 1993; T a ż: *Studia z frazeologii czeskiej i polskiej*. Kraków 2005; M. B a s a j, J. S i a t k o w s k i: *Bohemizmy w języku polskim: słownik*. Warszawa 2006; Z. G r e ń: *Semantyka i składania czasowników oznaczających akty mowy w języku polskim i czeskim*. Warszawa 1994.

³⁴ Por. J. K r z y ż a n o w s k i: *Folklor krajów pogranicza*. W: T e n ż e: *Szkice folklorystyczne*. T. I. Kraków 1980, s. 107.

³⁵ K. D. K a d ł u b i e c, I. F r y d a: *Raz, dwa, trzy...*, s. 18.

³⁶ Por. Tamże.

uwagę na silny wpływ czeszczyzny na wymowę Polaków z Zaolzia³⁷, to należy zaznaczyć, że utwory zaczerpnięte z czeskiego zasobu folkloru przez najmłodszą generację podlegają procesom dostosowującym warstwę brzmieniową do zasad polskiej gramatyki. Uwidacznia się tu zatem siła „własnego” języka, gwary, którego zasady są narzucane zapożyczonym tekstom. Dzięki takim praktykom przystosowawczym twórczość polskich dzieci na pograniczu wzbogaca się o nowe zabawy słowne, które traktowane są na równi z ich własnymi (dzieci nie są świadome ich obcego etnicznie pochodzenia). Przykładem może być rymowanka, która została „dostosowana” do fonetyki gwarowej:

Była jedna babka,
prodávala jabka,
za děravý groš,
prodala jich koš³⁸.

Była jedna babka,
przedowała jabka,
za dziurawy grosz
przedala ich kosz.
(Bystrzyca)

Z porównania obu wariantów tekstowych wynika, że rymowanka zaolziańska jest „kalką” czeskiego utworu. Zabieg taki stał się możliwy w znacznej mierze dzięki pokrewieństwu brzmienia zastosowanych wyrazów czeskich i polskich, jak np.: „babka” – „babka”, „jabka” – „jabka”, „groš” – „grosz”, „koš” – „kosz”. Różnica pomiędzy zanotowanymi tekstami ujawnia się głównie w warstwie prozodycznej, która w wariacie zaolziańskim cechuje się akcentowaniem przedostatniej sylaby i brakiem iloczasu. Do cech fonetyki gwarowej zaliczamy tu zastosowanie ścieśnionej samogłoski „a” w słowie „przedowała” (ścieśnione „a” zanikło w języku polskim w XVIII wieku, natomiast w gwarze trwa do dziś)³⁹ oraz uproszczenie grupy spółgłoskowej „sprz-” w tym samym wyrazie. Zabiegi adaptacyjne nie spowodowały zmian rytmu i rymu utworu, dzięki czemu obserwujemy równoczesne funkcjonowanie rymowanki w środowisku polskich i czeskich dzieci.

Dostosowanie warstwy brzmieniowej czeskiego tekstu do wymowy gwarowej można zaobserwować również na przykładzie zaolziańskich wyliczanek. Polskie dzieci przyswoiły sobie jedną z najbardziej popularnych zabaw słownych w Czechach i chętnie posługują się nią w celu wytypowania osoby inicjującej grę:

En ten tyky, dva špendlíky,
čert vyletěl z električky.
Bez klobouku, bos,
narazil si nos⁴⁰.

Ententiki dwa szpyndliki,
czert wylecioł z elektryki.
Bez klobuka, bos,
naraził se nos.
(Oldrzychowice)

³⁷ Por. I. B o g o c z: *Współczesny język polski na Zaolziu*. W: *Polszczyzna Śląska. Historia i współczesność*. Red. B. W y d e r k a. Opole 1997, s. 34.

³⁸ Z badań pilotażowych w środowisku czeskich dzieci na Zaolziu.

³⁹ Por. K. D e j n a: *Atlas polskich innowacji dialektalnych*. Warszawa–Łódź 1994, s. 40; K.D. K a d ł u b i e c: *Gawędziarz cieszyński Józef Jeżowicz*. Ostrava 1973, s. 104.

⁴⁰ Z badań pilotażowych w środowisku czeskich dzieci na Zaolziu.

Zabiegi adaptacyjne, którym poddany został czeski wariant wyliczanki, nie zmieniły rymów ani rytmu wiersza, nie zniekształciły też jego sensu. Czeskie słowa są zastąpione gwarowymi: „špendlíky” – „szpyndliki”, „čert” – „czert”, „vyletěl” – „wylecioł”, „elektriky” – „elektryki”, „bez klobouku” – „bez kłoubka”, „narazil si” – „naraził se”. W zaolziańskim wariacie charakterystyczne jest zachowanie staropolskiego słowa „klobuk”, które oznacza ‘kapelus’, a w języku czeskim przybiera formę „klobouk”. Dzięki zbliżonej wymowie staropolskiego i czeskiego wyrażenia, również dzięki peryferyjnemu charakterowi gwary zachodniocieszyńskiej, która nie ulegała językowym prądom innowacyjnym w tak dużym stopniu, jak język w centrum kraju, w zabawach słownych dzieci zaolziańskich funkcjonują dawne formy leksykalne⁴¹. Warstwa brzmieniowa jest właściwa systemowi gwarowemu, na co wskazuje zwężenie artykulacji samogłoski „e” do „y” po twardych i miękkich spółgłoskach („szpyndliki”) oraz przechodzenie pochylonego „a” w „o” („wylecioł”).

Wśród utworów zapożyczonych z repertuaru czeskich rówieśników, które odbiegają od „oryginału” na płaszczyźnie fonetyczno-fonologicznej, są również rymy satyryczne. Adaptacja płaszczyzny brzmieniowej jest wyraźna m.in. w utworze, który odpowiada funkcjonalnie i znaczeniowo znanej w Polsce przemywance: „Skarżypyta na kopyta, / język lata jak łopata”. Na Zaolziu funkcjonują dwa teksty – zarówno ten powtarzany w Polsce, jak i ów inspirowany obcą etnicznie twórczością:

Žalovníček žaluje,
pod nosem si maluje.
Žalovníčku ne žaluj,
pod nosem si ne maluj⁴².

Žalovníček žaluje,
pod nosym se maluje.
Žalovníczku nie žaluj,
pod nosym se nie maluj.
(Sucha Górna)

Słowo „żałownik” (z języka czeskiego „žalovat” – skarżyć, oskarżać) w gwarze cieszyńskiej oznacza ‘skarżypytę’, „żałowniczek” zaś jest jego zdrobnieniem. Warstwa brzmieniowa wariantu zaolziańskiego została podporządkowana polskiej wymowie oraz intonacji: „si maluje” – „se maluje”, „pod nosem” – „pod nosym”, „ne maluj” – „nie maluj”. Prozodię typową dla polszczyzny, prócz akcentu paroksytonicznego i braku iloczasu, tworzy zwężona wymowa samogłosek („pod nosym”).

⁴¹ O archaizmach leksykalnych w gwarach Śląska Cieszyńskiego tak oto pisał J. Basara: „Gwary Śląska Cieszyńskiego, izolowane przez wieki od głównych tendencji rozwojowych polszczyzny, zachowały do dziś wiele archaizmów wyrazowych oraz staropolskich cech fonetycznych. Niektóre archaizmy leksykalne mogły się tak dobrze zachować dzięki zgodności postaci i znaczenia jedno-brzmiących wyrazów w języku czeskim, z którym nasze gwary były w stałym kontakcie”. Zob. J. B a s a r a: *Gwary Śląska Cieszyńskiego w Czechosłowacji jako część składowa języka polskiego*. W: *Perspektywy badań śląskoznawczych*. Red. D. S i m o n i d e s, H. B o r e k. Wrocław 1981, s. 36.

⁴² Z badań pilotażowych w środowisku czeskich dzieci na Zaolziu.

Na płaszczyźnie leksykalnej dochodzi do najbardziej nasilonych interferencji języka czeskiego na mowę Zaolziaków. Uwidacznia się to najczęściej w zapożyczeniu czeskich wyrazów i związków wyrazowych oraz w powstawaniu neologizmów. Irena Bogocz na podstawie badań prowadzonych wśród uczniów szkół z polskim językiem nauczania stwierdziła ekspansję czeskich słów z zakresu nazewnictwa i terminologii fachowej, wyrazów potocznych, slangowych oraz stylistycznie neutralnych⁴³. Zapożyczenia są stosowane powszechnie w sytuacjach nieoficjalnych i obejmują określenia, których tradycyjna gwara nie posiada. Ze względu na kontakty z czeskim środowiskiem większościowym, pod którego wpływem językowym pozostaje młoda generacja, częściej pojawiają się w języku wyrażenia zaczerpnięte z czeszczyny niż z polszczyzny ogólnej, a zatem warianty lepiej znane i częściej przez dzieci słyszane⁴⁴. Zapożyczenia leksykalne nie zmieniają jednak samego systemu gwary, który nadal jest dominujący i kształtuje bohemizmy według zasad polskiej gramatyki. W tekstach dziecięcego folkloru obserwujemy procesy przystosowujące obce etnicznie leksemy do gwarowego systemu twórczości zaolziańskiej. Zjawisko to przejawia się dwojako: albo poprzez zamianę czeskich wyrażen na rdzennie polskie, odpowiadające rymom i rytmicznej kompozycji utworu, albo poprzez dopasowanie zapożyczonych, obco brzmiących słów do gramatyki języka polskiego.

Adaptacje leksykalne występują we wszystkich gatunkach folkloru polskich dzieci za Olzą. Stanowią o charakterze interetnicznym tej twórczości. Czeski folklor bywa zatem podstawą zabiegów stylistycznych, które umożliwiają dzieciom zaolziańskim włączenie zapożyczonych utworów do zasobu własnej twórczości. Przykładem może być inwokacja do ślimaka, należąca do gatunku rymowanek-wołanek, powtarzana zarówno przez polskie, jak i czeskie dzieci. W obu grupach etnicznych tekst ten przyjmuje jednak inną postać: dzieci z Polski i z Zaolzia rymują „Ślimak, ślimak, pokaż rogi, dam ci sera na pierogi”, Czesi zaś:

Šnečku, šnečku, vystrč růžky,
dám ti **krejcar na tvarůžky**⁴⁵.

Czeski wariant tekstowy został zaadaptowany na Zaolziu i funkcjonuje wraz z polskim tekstem, wzbogacając repertuar małych Polaków, którzy wołają:

Ślimak, ślimak, pokaż różki,
dóm ci **chleba i tworuszki**.
(Karwina)

⁴³ I. B o g o c z: *Współczesny język polski na Zaolziu...*, s. 32–33.

⁴⁴ Por. K. D. K a d ł u b i e c, W. M i l e r s k i: *Cieszyńska ojczyzna polszczyzna*. Czeski Cieszyn—Cieszyn 2001, s. 51–53.

⁴⁵ Z badań pilotażowych w środowisku czeskich dzieci na Zaolziu.

W zaolziańskiej wołance wyraz „krejcar”, oznaczający dawną monetę pieniężną, został zastąpiony „chlebem”, co w konsekwencji spowodowało zmiany w semantyce utworu. Choć w gwarze zachodniocieszyńskiej funkcjonuje do dziś słowo „grejcar”, to jednak mali Zaolziacy wiedzą, że „tworuszki” kupuje się za korony w Czechach. Niezasadne jest zatem, z punktu widzenia dzieci, stosowanie nieaktualnego słowa, które lepiej jest zastąpić czytelnym wyrażeniem, wpisującym się w rymowaną i rytmiczną kompozycję tekstu. O tego typu innowacjach, które polegają na zamianie słów niezrozumiałych i zastępowaniu ich bardziej „swojskimi”, pisze Dorota Simonides, omawiając rymowanki dzieci śląskich⁴⁶. Dzięki takim zabiegom powstają nowe warianty, które – rozpowszechniane spontanicznie w ustnym przekazie – urozmaicają i uaktualniają repertuar najmłodszej grupy wiekowej. Adaptacjom na poziomie leksyki poddana została również rymowanka zaczerpnięta z repertuaru czeskich rówieśników, która jest jedną z ulubionych zabaw słownych dzieci zaolziańskich:

V Americe při muzice
tancovaly tři opice,
jedna tak, druhá tak,
a ta třetí **všelijak**⁴⁷.

W Ameryce przy muzyce
tańcowały trzy łopice,
jedna tak, drugo tak,
a ta trzecio **na łopak**.

(Milików)

Obserwujemy tu zjawisko zamiany czeskiego słowa „všelijak” (‘różnie’) na blisko znaczne wyrażenie gwarowe „na łopak”. Dzięki temu leksem obcy etnicznie został zastąpiony polskim zwrotem, który „wpasował się” w konstrukcję wiersza. Zamiana ta była możliwa dzięki zachowaniu tej samej liczby sylab w wersie oraz utrzymaniu rymów. Oba warianty tekstowe są zbliżone na płaszczyźnie semantycznej oraz formalnej, funkcjonują równolegle w polskim i czeskim repertuarze – w obu tych środowiskach etnicznych uważane są za własną, samorodną twórczość.

Przejmowaniu tekstów z repertuaru czeskich dzieci towarzyszą również adaptacje na płaszczyźnie morfologii. W jednej z rymowanek można zaobserwować niezwykle interesujący zabieg językowy, przystosowujący czeski tekst do polskiej gramatyki:

Měla babka čtyři jabka
a dědoušek jenom **dvě**.
Dej mi babko, jedno jablko,
budeme mít **stejně**⁴⁸.

Miała babka sztyry jabka,
a dziaduszek jyny **dwa**.
Dej mi babko jedno jabko,
bydymy mieć **łobadwa**.

(Bukowiec)

⁴⁶ Por. D. S i m o n i d e s: *Współczesny folklor słowny dzieci...*, s. 67.

⁴⁷ Z badań pilotażowych w środowisku czeskich dzieci na Zaolziu.

⁴⁸ Z badań pilotażowych w środowisku czeskich dzieci na Zaolziu.

Oba warianty etniczne różnią się rymowaną parą wyrazów w drugim i czwartym wersie: w pierwszym przypadku mamy „dvě” („dwie”) – „stejně” („jednakowo”, „równo”), a w drugim – „dwa” – „lobadwa”. Rozbieżność ta wynika z innej odmiany liczebników w polskim i czeskim systemie fleksyjnym: „jedno jabłko, **dwa** jabłka” – w języku polskim, oraz „jedno jablko, **dvě** jabłka” – w języku czeskim. Dzieci zaolziańskie stosują fleksję właściwą polskiemu systemowi gramatycznemu, co spowodowało konieczność dopasowania rymów odpowiednich do brzmienia słowa „dwa”. Zastosowano więc parę rymowaną „dwa” – „lobadwa”, która semantycznie odpowiada czeskim wyrazom „dvě” – „stejně”. Dzięki takim zabiegom niezmienny pozostał rytm, a rymy odpowiadają estetyce dziecięcej wypowiedzi. W analizowanej rymowance występuje jeszcze jeden charakterystyczny element poetyki folkloru, a mianowicie funkcjonowanie zdrobnień. W wariacie zaolziańskim słowo „dziaduszek” odpowiada czeskiemu leksemowi „dědoušek” i jest neologizmem, którego konstrukcja opiera się na zasadach tworzenia zdrobnień i spieszczeń w polskich ludowych utworach lirycznych. Zdrobnienie drugiego stopnia od słowa „dziad” powstało poprzez zastosowanie przyrostka „-uszek”, dzięki czemu liczba sylab w tym wyrazie odpowiada rytmicznie wierszowanej kompozycji rymowanki. Zdrobnienie „dziaduszek” jest zatem nie tylko jednym ze słowotwórczych środków stylistycznych wzbogacających estetykę wypowiedzi, ale gwarantuje także zrytmizowanie tekstu i zachowanie rymu.

Interferencje czeszczyzny wzbogacają prymarny repertuar fonetyczny, leksykalny, fleksyjny i składniowy, nie zmieniając systemu samej gwary cieszyńskiej⁴⁹, która stanowi podstawowy kod komunikacji bezpośredniej. Jesteśmy zatem świadkami niezwykle interesującego procesu, w którym zapożyczenia podkreślają etnicznie polski charakter folkloru poprzez procesy przystosowawcze, uwidaczniające mechanizmy rządzące polskim (gwarowym) systemem poetycko-językowym. O specyfice zależności interetnicznych czytamy w *Cieszyńskiej ojczyźnie polszczyźnie*: „Nie ma języków, w tym i gwar, absolutnie czystych, ponieważ, zwłaszcza te sąsiadujące ze sobą, nie rozwijają się w izolacji, lecz w interakcji. Ważne jest jednak to, co dzieje się z zapożyczeniami, czy zostają przyswojone przez system gramatyczno-fonologiczny języka zapożyczającego, czy też zapożyczenia wnoszą do niego elementy systemu obcego, typowego dla języka, z którego pochodzą”⁵⁰. Reguły rządzące zapożyczeniami w folklorze dziecięcym na Zaolziu są więc dowodem na wielką żywotność gwary i jej niezmiennie dominującą pozycję w kontaktach bezpośrednich. Nieliczne obce rozwiązania systemowe nie zmieniają etnicznego charakteru twórczości dzieci zaolziańskich, a wpływy czeszczyzny, jakim ta podlega, nie zmieniają jej polskiego systemu językowego. Zapożyczenia nie są bowiem przejmowane w czystej formie. Najpierw zostają poddane procesom adaptacyjnym, które dostosowują je do znanego i najbliższe-

⁴⁹ I. B o g o c z: *Współczesny język polski na Zaolziu...*, s. 32.

⁵⁰ K. D. K a d ł u b i e c, W. M i l e r s k i: *Cieszyńska ojczyzna polszczyzna...*, s. 53.

go dzieciom sposobu konstruowania wypowiedzi, jaki podsuwa gwara. Dopiero po takich zabiegach wchodzi one w obieg ustny.

Warunkiem funkcjonowania każdego tekstu folkloru jest akceptacja przez całą społeczność. Twórczość musi zarówno spełniać oczekiwania najmłodszych nosicieli folkloru w zakresie funkcjonalnym, jak i odpowiadać im pod względem poetyki. Wszelkie zapożyczenia przechodzą więc najpierw przez wstępną selekcję. Jeżeli okaże się, że taka forma wypełnia lukę w dziecięcej zabawie i pozwala na pełne wyrażenie myśli i emocji, zostaje szybko rozpowszechniona w zachowaniach słownych i funkcjonuje tak długo, jak spełnia swoją rolę. Folklor dzieci na Zaolziu nosi znamiona interferencji dwóch zasobów kultury i języka. Specyfika interetniczna ma tu charakter dychotomiczny, na który składają się zarówno elementy obce, wspólne z twórczością czeskich rówieśników, jak i własne, polskie. O etnicznie polskim charakterze zabaw słownych świadczą jednak proporcje pomiędzy zapożyczeniami z obcej kultury i języka a elementami macierzystymi: wpływy i zapożyczenia nie są przejmowane biernie i mechanicznie, ale są aktywnie modelowane według własnych praw twórczości anonimowej. Influcje czeszczyzny wzbogacają więc repertuar polskich dzieci, są adaptowane do systemu poetyckiego zgodnie z regułami obowiązującymi w polskich tekstach. Znaczna część repertuaru małych twórców folkloru występuje po obu stronach granicy w tych samych lub zbliżonych wariantach: pełnią te same funkcje w środowisku koleżeńskim, posługują się tą samą stylistyką oraz pokrywają się tematycznie. Podobieństwa wynikają z faktu, iż twórczość folklorystyczna dzieci wyrasta z tego samego pnia kulturowego, czerpie z tych samych tradycji i posługuje się tym samym językiem – językiem polskim lub gwarą cieszyńską.

Interethnicity in child folklore at the Polish-Czech borderline

S u m m a r y

The study is devoted to oral, anonymous and collective works of Polish children in Cieszyn Silesia, on both sides of the Polish-Czech national borderline. A special emphasis was put on the repertoire functioning in the environment of Polish minority in Zaolzie, in the Czech Republic. Here, I aim at discussing the interethnic specificity of verbal play by Polish children from Zaolzie by means of a comparison with ethnically Polish store of folklore on the Polish side of the borderline in Cieszyn Silesia and with ethnically Czech texts. Verbal works of Polish national minority in the Czech Republic develops under the constant influence of ethnically foreign culture, language, literature and mass media. The analysis of specific genres of child folklore – rhymes – showed that the texts are marked by the interference of two languages and cultures. It is, however, the proportions between the elements borrowed from other culture and the parent one that bring about the ethnic nature. Borrowings, though, are not taken on passively and mechanically, but are modeled according to the principles of one's own anonymous works. The influences of Czech enrich

the Polish-speaking works of children, are adapted to the poetic system in accordance with the principles of one's own anonymous works. Verbal play, developing in the situation of a direct presence of the sender and receiver, are incredibly precious for maintaining identity of a child living in the multicultural environment. Spontaneous reactions when playing do not only integrate peer environment, but give the sense of security deriving from the belief that the remaining participants of the act of communication have an analogous system of values, represent a similar worldview, and have a similar sense of aesthetics. A spoken word is a symbol of a live and dynamic culture, which realizes the needs of a group in a natural way. In the system of culture shaped in such a way foreign ethnic influences can only enrich it brings about its interethnic specificity.

Interethnisches in der Kinderfolklore auf dem polnisch-tschechischen Grenzgebiet

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die vorliegende Studie ist dem mündlichen, anonymen, kollektiven künstlerischen Schaffen der polnischen Kinder im Teschener Schlesien auf beiden Seiten der polnisch-tschechischen Staatsgrenze gewidmet. Die größte Aufmerksamkeit hat die Verfasserin dem Repertoire von den zur polnischen Minderheit im westlichen Teil des Teschener Schlesiens, in der Tschechischen Republik gehörenden Kindern geschenkt. Sie bespricht die ganze interethnische Spezifität der Wortspiele von den oben genannten Kindern, indem sie sie mit der ethnisch polnischen Folklore an der polnischen Seite der Grenze in Teschener Schlesien und mit den ethnisch tschechischen Texten vergleicht. Wörtliches Schaffen von der polnischen Minderheit in der Tschechischen Republik unterliegt den ständigen Einflüssen von der ethnisch fremden Kultur, Sprache, Literatur und den Massenmedien. Die Analyse von der spezifischen Art der Kinderfolklore – den Reimspielen – hat gezeigt, dass ihre Texte durch die Interferenz zwischen den beiden Sprachen und Kulturen gekennzeichnet sind. Ihr ethnischer Charakter wird jedoch durch das Verhältnis zwischen den Elementen der heimatlichen Kultur und den aus anderer Kultur entlehnten Elementen geprägt. Die Entlehnungen sind zwar nicht passiv, mechanisch übernommen, sondern sie werden nach den Prinzipien der eigenen anonymen Werke modelliert. Die Einflüsse des Tschechischen bereichern polnischsprachiges Schaffen der Kinder und werden laut den in polnischen folkloristischen Texten geltenden Regeln an das poetische System angepasst.

Die in direkter Gegenwart von Sender und Empfänger entwickelten Wortspiele sind von großer Bedeutung für die Bewahrung der Identität von dem in einem Mehrkulturmilieu lebenden Kind. Spontane Wechselbeziehungen während des Spiels integrieren das Milieu der Gleichaltrigen, geben das Sicherheitsgefühl und lassen glauben, dass andere Teilnehmer des Kommunikationsaktes das gleiche Wertesystem, ähnliche Weltanschauung und ähnliches Schönheitsgefühl haben. Gesprochenes Wort ist Anzeichen der lebenden, dynamischen Kultur, welche die Gruppenbedürfnisse auf natürliche Weise verwirklicht. Ein solches Kultursystem kann durch fremde ethnische Einflüsse, die von seiner interethnischen Eigentümlichkeit entscheiden, nur angereichert werden.

Kinga Czerwińska

Uniwersytet Śląski
Katowice

Problematyka sztuki ludowej w etnologii pogranicza

Niewątpliwie wśród wielu zagadnień podejmowanych współcześnie w ramach etnologii ważną pozycję zajmuje interpretacja kultury typu ludowego, a zwłaszcza wciąż żywej, samorodnie kształtowanej twórczości artystycznej, w wielu przypadkach opartej na tradycyjnych wzorach. Dyskurs ten, poświęcony jednej z najistotniejszych sfer aktywności człowieka – sztuce, sięga XIX stulecia, kiedy artyści, historycy i krytycy sztuki czy wreszcie etnografowie dostrzegli w twórczości ludu wartości artystyczne i kulturowe.

Z pozoru łatwa i „wdzięczna” dla badacza tematyka okazała się złożonym i wielce problemowym interpretacyjnie i metodologicznie zagadnieniem. Już samo definiowanie sztuki ludowej ujawniło szereg stanowisk, wskazujących na rozpiętość badanego zjawiska. Ksawery Piwocki, jeden z najwybitniejszych znawców tematu, odsłania trudności tej dyskusji: „Jeśli ktoś zajmuje się sztuką ludową, to ma do czynienia z dwoma słowami o niesprecyzowanej treści semantycznej. Nie bardzo wiemy, co to jest sztuka, i także, co to jest lud”¹. Problemem węzłowym zatem stało się wyznaczenie ram konstytuujących zjawisko

¹ K. Piwocki: *Głos w dyskusji nad pojęciem sztuki ludowej*. „Polska Sztuka Ludowa” 1967, nr 4, s. 192.

sztuki ludowej, zwłaszcza w perspektywie zaniku tzw. tradycyjnej kultury ludowej².

W początkach zainteresowania sztuką ludową jej interpretacja ograniczała się przede wszystkim do jej wartości artystycznej, plastycznej. Analiza dotyczyła cech formalnych dzieła, składających się na tzw. styl ludowy, który wyznacza „prostota motywów i kompozycji, przy wybijających się efektach rytmicznych i symetrii układu. Im też podporządkowuje się zarówno tematyka, jak i forma takiego dzieła”³. Cechy te decydowały o odmienności sztuki ludowej od ówczesnej sztuki elitarnej i stanowiły o jej specyfice plastycznej.

Jednak w badaniach nad sztuką ludową analiza dzieł pod względem formalnym okazała się niewystarczająca, bo nie przynosiła informacji o jej genezie, przyczynach rozwoju czy roli, którą sztuka ta odgrywała w kulturze, a więc czynnikach konstytuujących to zjawisko. Interpretacja tradycyjnej twórczości w innych kategoriach, wychodzących poza ramy stylowe, okazała się szczególnie istotna w obliczu dynamiki zmian, jakie nastąpiły po drugiej wojnie światowej. Zrozumienie istoty polskiej sztuki ludowej, w tym procesów jej kształtowania, możliwe jest bowiem jedynie w szerokim kontekście, np. w świetle dziejów sztuki w ogóle⁴. Ujęcie takie pozwala na poznanie modelowania charakteru sztuki w zależności od gustu warstwy społecznej, czyli jej nosicieli, od sztuki „oficjalnej”, wytwórczości małomiasteczkowej oraz czynników ekonomicznych, historycznych i społecznych, w tym np. religijności decydującej o jej ikonograficznym obliczu.

Ważna jest także analiza funkcji, jakie sztuka ludowa pełniła w kulturze tradycyjnej. Twórczość ta – w przeciwieństwie do sztuki „oficjalnej” – właściwie nigdy nie była autoteliczna. Zamiłowanie do piękna i estetyki stanowiło pretekst do manifestacji własnej przynależności społecznej, religijnej i etnicznej, zasygnalizowania odrębności grupy. Twórczość tradycyjna pełniła zatem przede wszyst-

² Zadanie zdefiniowania zjawiska sztuki ludowej podjął m.in. A. Jackowski, jeden z najwybitniejszych badaczy tej problematyki. Jego zdaniem sztuka ludowa to twórczość „reprezentanta warstw, które przyjęto nazywać ludem [...], której granice wyznaczały normy zbiorowe, nawyki i upodobania środowiska – jak też i działalność artystyczną o charakterze indywidualnym. Mówiąc o sztuce dawnej, a więc spójnej, opartej o tradycję i autorytety – przez »twórczość ludową« rozumieć będziemy działania w ramach norm zbiorowych, traktując wszelkie przejawy indywidualnej twórczości jako przejaw aktywności spontanicznej, prymitywnej, amatorskiej”. W tymże ujęciu sztuka ludowa obejmuje także „akceptowane w pełni lub zasymilowane importy spoza kręgu tradycyjnej kultury wiejskiej. A więc i sztukę »dla ludu«, i wytwory małomiasteczkowego rzemiosła przeznaczone dla wiejskiego odbiorcy”. A. J a c k o w s k i: *Funkcje sztuki ludowej i twórczości niezawodowej w naszej kulturze*. W: *Tradycja i współczesność. O kulturze artystycznej polski ludowej*. Z prac Instytutu Sztuki PAN. Materiały Sesji: *Problemy kultury artystycznej w Polsce Ludowej* Warszawa, 3 i 4 lipca 1969. Warszawa 1970, s. 167–168.

³ J. G r a b o w s k i: *Sztuka ludowa, charakterystyki, porównania, odrębności*. Warszawa 1977, s. 5–6.

⁴ Stanowisko takie postuluje E. S n i e ż y Ń s k a - S t o l o t: *Głos w dyskusji nad pojęciem sztuki ludowej*. W: *Granice sztuki. Z badań nad teorią i historią sztuki, kulturą artystyczną oraz sztuką ludową*. Warszawa 1972, s. 155–162.

kim funkcje utylitarne: religijne, magiczne, reprezentacyjne, prestiżowe, z czasem również polityczne, ekonomiczne, kulturowotwórcze⁵. Jej wartość polegała także na tym, że „scalala grupę, wyróżniała, informowała, dawała poczucie więzi z przeszłością”⁶.

Niezbędne w badaniach nad sztuką ludową są także analizy prowadzone na płaszczyźnie twórca – odtwórca a odbiorca, które – według Mieczysława Gładysza – przynoszą „możność ujęcia stanów świadomości estetycznej ludu, jak również złożonego procesu powiązań i uzależnień kulturowych”⁷, zwłaszcza, że w sztuce ludowej odbijała się codzienność, „człowiek żył dosłownie w tej sztuce, otaczała go od kolebki do śmierci, przenikała zarówno w sferze marzeń, jak i pracy. Wszędzie”⁸. W ramach etnologii badania w tym kierunku prowadzono dość rzadko, mimo że odkrywają istotne procesy kształtowania indywidualnych bodźców i postaw twórczych oraz – co wydaje się ważniejsze – czynniki modelujące kanony estetyki lokalnego środowiska⁹.

Rozważając tę specyficzną aktywność ludzką, etnologowie zwrócili również uwagę na tkwiące w niej pokłady wartości kultury lokalnej. Wypracowane „u ludu” przez setki lat artystyczne formy stawały się wyznacznikiem aktywności twórczej i dziedzictwa kulturowego regionu. Badania prowadzone pod tym kątem pozwalały bowiem uchwycić dynamikę kultur lokalnych, nie tylko pod względem zjawisk artystycznych, ale także innych, powiązanych z nimi przejawów kulturowych. Interpretacja sztuki ludowej w kategoriach elementu kultury regionalnej wymaga uwzględnienia takich aspektów, jak: położenie geograficzne, struktura lokalnej społeczności, tradycyjne wzory ukształtowane w procesie historycznym, wielorakie kontakty ludności. Wszystkie te czynniki wpływają na zróżnicowanie zarówno artystyczne, jak i kulturowe, widoczne zwłaszcza na terenach pogranicznych¹⁰.

Ujmowanie twórczości ludowej jako elementu kultury pogranicza stanowi kolejną możliwość analizy tego zagadnienia. Badania takie dotyczą wówczas (podobnie jak badania innych zjawisk ludzkiej aktywności obecnej na pograniczach) procesów dyfuzji, tj. wzajemnego przenikania się wartości opartych na tradycji regionalnej czy narodowej graniczących ze sobą kultur oraz tworzenia się nowych „jakości”. Ukazanie tej problematyki w kontekście kulturowych czy etnicz-

⁵ A. Jackowski: *Funkcje sztuki ludowej...*, s. 175–189.

⁶ Tenże: *Sztuka ludowa*. W: *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*. Red. M. Bierańska, M. Frankowska, W. Paprocka. T. 2. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981, s. 190.

⁷ M. Gładysz: *Z badań nad współczesną sztuką ludową*. W: „Prace Etnograficzne Uniwersytetu Jagiellońskiego”. T. 3. Kraków 1967, s. 13.

⁸ H. Schrammówna: *Ochrona sztuki ludowej*. Warszawa 1939, s. 31.

⁹ Zob. np. M. Gładysz: *Góralskie zdobnictwo drzewne na Śląsku*. Kraków 1935; Tenże: *Ludowe zdobnictwo metalowe na Śląsku*. Kraków 1938.

¹⁰ Tenże: *Z badań nad współczesną sztuką ludową...*

nych pograniczy stanowi próbę uchwycenia efektów kulturowej konfrontacji, nader aktualną w obliczu współczesnych przemian. Analiza podobieństw i różnic tradycyjnej twórczości regionalnej, a nawet narodowej, jej genezy i uwarunkowań pozwala, z jednej strony, spojrzeć na sztukę ludową przez pryzmat jej wartości symbolicznych i formalno-artystycznych, ukształtowanych pod wpływem czynników historycznych, społecznych i ekonomicznych, decydujących o jej „pogranicznej” specyfice, z drugiej zaś strony umożliwia zrozumienie mechanizmów funkcjonowania kultury pogranicza w ogóle¹¹.

Przedstawione powyżej, różnorodne stanowiska badawcze reprezentują przyjmowane przez etnologów możliwości interpretacji zjawiska sztuki ludowej. Współczesne kulturowe permutacje każą dziś naukowcom ujmować złożoność problemów badawczych, także sztuki ludowej. Dlatego badanie tradycyjnej twórczości plastycznej oraz jej współczesnych kontynuacji, powinno obejmować nie tylko analizę jej form, jej aspektów estetycznych, historycznych czy funkcjonalnych. Zwracanie uwagi na wartości symboliczne i etnoidentyfikacyjne, respektowanie indywidualnych postaw twórczych i ich źródeł inspiracji, wreszcie recepcji tej twórczości w środowisku lokalnym – na tych płaszczyznach współcześnie powinno się interpretować to kulturowe zjawisko. Sztukę ludową – jak podkreśla Czesław Robotycki – należy rozpatrywać w kontekstach społecznych, myśli o sztuce i antropologicznych (kulturowych), ponieważ „sztuka żyje w kontekstach”¹². Tak postrzegane zjawisko kulturowe stanowi podstawę do definiowania go. Nie można bowiem „czytać” sztuki ludowej bez odniesienia jej do zjawisk zachodzących w tzw. sztuce „oficjalnej” czy do zjawisk współcześnie ją konstytuujących, jakimi są mass media, reklama, folklorizm, „skonwencjonalizowany i przeniesiony w wymiary różnie rozumianej »sceny« – od festiwalu i targów sztuki ludowej po wnętrze restauracji i ladę sklepową”¹³.

Rozważając współcześnie zagadnienie sztuki ludowej, badacz skazany jest na borykanie się z wieloma trudnościami metodologicznymi. Problem staje się jeszcze bardziej skomplikowany, kiedy jego zainteresowania skupiają się na tak wyjątkowym „laboratorium” badawczym, jakim jest Śląsk Cieszyński. Zainteresowania kulturą ludową tego obszaru, w tym również kulturą artystyczną, mają bogate tradycje zarówno wśród etnografów, jak i miłośników regionu. W latach międzywojennych powstały tu m.in. studia Mieczysława Gładysza dotyczące tradycyjnego zdobnictwa w drewnie i metalu¹⁴ oraz monografie wybranych dziedzin

¹¹ Taką interpretację sztuki ludowej przyjąłem w rozprawie doktorskiej *Sztuka ludowa na pograniczach kulturowych – wybrane zagadnienie. Przykład Śląska Cieszyńskiego*. Niniejszy artykuł stanowi pokłosie moich refleksji i badań dotyczących tej problematyki.

¹² Cz. Robotycki: *Współczesna plastyka ludowa jako konwencja*. W: Tenże: *Nie wszystko jest oczywiste*. Kraków 1998, s. 110–122.

¹³ Tamże, s. 119–122.

¹⁴ M. Gładysz: *Zdobnictwo...; Tenże: Góralskie...*

ludowej twórczości autorstwa Agnieszki i Tadeusza Dobrowolskich¹⁵. Badania te kontynuowano po drugiej wojnie światowej, a ich rezultatem są liczne, rozproszone i zbiorowe publikacje, dokumentujące zanikające dziedzictwo regionu. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują te wydane staraniem Sekcji Folklorystycznej Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Czeskim Cieszynie¹⁶. Podjęte przeze mnie badania nad śląskocieszyńską twórczością ludową stanowią próbę kontynuacji tych etnograficznych tradycji.

Przyjęta problematyka zmusza badacza do analizy wielu zagadnień. Priorytetowym wśród nich staje się śledzenie czynników modelujących to zjawisko, a więc uwarunkowań geograficznych, historycznych, społecznych, politycznych i kulturowych. Już samo położenie terenu czyniło Śląsk Cieszyński, prawie od czasów najdawniejszych, obszarem pogranicznym w wymiarze regionalnym (na styku Górnego Śląska i Małopolski, ze szczególnym uwzględnieniem Żywiecczyzny i Moraw) oraz etnicznym – narodowym (Polska – Czechy – Słowacja). Na Śląsku Cieszyńskim ścierały się różne, targające Europą wpływy, kształtujące mieszkańców tej ziemi i ich kulturę, w tym także sztukę. Strategiczne położenie u podnóża Bramy Morawskiej i lokacja na głównych szlakach handlowych czyniła Śląsk Cieszyński obszarem szczególnym, gdzie żywił polski mieszał się z czeskim, niemieckim i żydowskim. Od XV wieku w Beskid Śląski docierała fala osadnictwa wołoskiego, z nieznaną dotąd gospodarką szałaśniczą oraz kulturą artystyczną, widoczną m.in. w zdobnictwie stroju, snycerze, sprzętarstwie czy tkactwie¹⁷. Analiza tradycyjnej twórczości Śląska Cieszyńskiego w kontekście jej specyfiki oraz odrębności na tle sztuki sąsiednich regionów i państw ukazuje zarówno elementy oryginalne, jak i twórcze adaptacje zapożyczone z terenów sąsiadujących.

¹⁵ A. Dobrowolska: *Żywotek cieszyński. Ze studiów nad strojem i haftem ludowym*. Katowice 1930; T. Dobrowolski: *Śląska rzeźba ludowa w drzewie w świetle zbiorów Muzeum Śląskiego w Katowicach*. Katowice 1930; A. i T. Dobrowolscy: *Strój, haft i koronka w województwie śląskim*. Kraków 1936.

¹⁶ Staraniem PZKO ukazało się szereg prac poświęconych wybranym zagadnieniom artystycznej kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego, m.in.: K. Piegza: *Ceramika cieszyńska*. Czeski Cieszyn 1971; Tenże: *Cieszyńskie skrzynie malowane*. Czeski Cieszyn 1983; G. Firla: *Strój cieszyński*. Czeski Cieszyn 1977; Tenże: *Nakrycia głowy kobiet cieszyńskich*. Czeski Cieszyn 1979; E. Miłerska: *Haft na żywotku cieszyńskim*. Czeski Cieszyn 1985; J. Szymik, A. Szpyrc: *Cieszyńskie formy do masła*. Czeski Cieszyn 1988; J. Szymik, K. Raszyk: *Cieszyńska plastyka ludowa*. Czeski Cieszyn 1986; A. Szpyrc: *Współczesna plastyka ludowa Zaolzia*. Czeski Cieszyn 1992; A. Szpyrc, J. Szymik: *O rzemiośle na Śląsku Cieszyńskim*. Czeski Cieszyn 1993; także monografie kultury ludowej tego regionu, z uwzględnieniem twórczości plastycznej, np.: „*Płyniesz Olzo*”... *Zarys kultury materialnej ludu cieszyńskiego*. Red. D. Kadłubiec. T. 1. Ostrawa 1970; T. 2. Ostrawa 1972; *Těšinsko*. Red. V. Tomolová, I. Stolařík, J. Štika. Šenov u Ostravy 2000–2004.

¹⁷ T. Dobrowolski: *Tradycje wołoskie w kulturze artystycznej górali śląskich*. „Zaranie Śląskie” 1931, T. 7, z. 2, s. 87–114.

Ogromny wpływ na kształtowanie się twórczości artystycznej tego regionu miały tutejsze ośrodki miejskie, a zwłaszcza Cieszyn. Warsztaty rzemieślnicze zaopatrywały nie tylko klientów miast, ale również mieszkańców pobliskich wiosek, tu też odbywały się jarmarki i targowiska. Tak jak na pozostałych obszarach Polski, miasto kreowało nowe mody, z czasem podpatrywane i zapożyczane przez ludność pobliskich wiosek, a także lansowało wzory i gusta estetyczne wsi. Małomiasteczkowa wytwórczość w dużej mierze stanowiła o specyfice twórczości tego obszaru¹⁸.

Dużą rolę w formowaniu się tutejszej tradycyjnej sztuki ludowej odegrał również religijny charakter tego regionu, zwłaszcza że Śląsk Cieszyński należy do jednych z najbardziej heterogenicznych pod względem wyznaniowym terenów. Na tym skrawku ziemi ostoję swobód wyznania znaleźli Żydzi, a od XVI wieku – protestanci i inne mniejszości religijne. Ta różnorodność konfesyjna wyrażała się także w sztuce, np. ludność katolicka rozwijała plastykę obrzędową, która miała mniejsze znaczenie dla przedstawicieli innych wyznań, a co za tym idzie – również skromne formy. Dużą rolę wśród tutejszych katolików odgrywały ośrodki pątnicze we Frydku, Piekarach Śląskich, Kalwarii Zebrzydowskiej, Częstochowie oraz miejscowy kult św. Jana Sarkandra, szczególnie związany ze Skoczowem i Ołomuńcem. Ich znamiona odnaleźć można m.in. w małej architekturze sakralnej, w oleodrukach i dewocjonaliach przywiezionych z pielgrzymek do tych „świętych” miejsc. Przepuszczalnie różnorodność wyznaniowa przyczyniła się do rozpowszechnienia w rzeźbie i malarstwie tematyki świeckiej: pejzażu czy scen rodzajowych przedstawiających tutejszych mieszkańców przy pracy, w polu, w czasie dorocznych obrzędów.

Rozważając problematykę sztuki ludowej Śląska Cieszyńskiego, w szczególności sposób należy położyć nacisk na procesy kształtujące twórczość mieszkańców tzw. Zaolzia, czyli obszaru oderwanego od Macierzy, w wyniku wyznaczenia nowych granic politycznych w 1920 roku. Te historyczne wydarzenia oraz silne uprzemysłowienie tej części Śląska Cieszyńskiego, przynoszące laicyzację życia, wpłynęły na kształtowanie się zaolziańskiej twórczości. Wiele tradycyjnych form utraciło swoją żywotność. Rzeźbę i malarstwo zdominowały przedstawienia bekskidzkich krajobrazów oraz wątków związanych z zanikającą kulturą tradycyjną, wspólną niegdyś dla całego Śląska Cieszyńskiego.

Złożoność przedstawionej problematyki wymaga prowadzenia interdyscyplinarnych badań obejmujących nie tylko zabytki archiwalne, bibliograficzne i muzealne, ale przede wszystkim penetrację terenową, prowadzone w historycznych granicach Śląska Cieszyńskiego, po obu stronach rozdzielonego granicą regionu¹⁹.

¹⁸ Szerzej o tym zagadnieniu zob. K. C z e r w i ń s k a: *Rola miasta w kształtowaniu mody i gustów estetycznych wsi. Przykład Śląska Cieszyńskiego*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 8: *Miasto – przestrzeń kontaktu kulturowego i społecznego*. Katowice 2004, s. 216–225.

¹⁹ Przeprowadzenie takich badań jest w pełni uzasadnione i wskazane. Mimo licznych publikacji poświęconych kulturowemu dziedzictwu regionu, do tej pory nie ukazała się monografia kultury ludowej, w tym sztuki ludowej Śląska Cieszyńskiego w jego historycznych granicach.

Jak wykazują zainicjowane przeze mnie badania, interpretacja czynników konstytuujących sztukę ludową jest konieczna, ukazuje bowiem zjawisko nad wyraz żywotne, podlegające procesowi kontynuacji i zmian, napięciom między tradycją a innowacją.

Radykalne zmiany, jakie dotknęły po 1945 roku kulturę ludową, objęły również tradycyjną twórczość plastyczną. Wiele z form tej artystycznej ekspresji do dziś operuje kształtowanym przez tradycję kanonem formalnym i warsztatowym, inne zaś uległy całkowitym przeobrażeniom lub zanikły zupełnie. Powojenne realia uczyniły dawną, tradycyjną sztukę ludową rozdziałem już zamkniętym, należącym do historii. Zmiany dotknęły nawet obszary hermetyczne, o szczególnie silnie rozwiniętym poczuciu wartości własnej kultury, nazywane „spichlerzami kultury”²⁰. Takie enklawy istnieją na Śląsku Cieszyńskim, szczególnie zaś w beskidzkich wsiach, jednak i tu, gdzie żywotność kultury ludowej przetrwała najdłużej, twórczość plastyczna powoli zatracza odrębność regionalnego dziedzictwa, ulegając kulturze masowej (w tym szczególnie kolorowym czasopismom i telewizji, lansującym odmienne wzorce estetyczne, a wraz z nimi nowe potrzeby).

Mimo to plastyczna twórczość regionu, kontynuująca wartości i wzory sztuki tradycyjnej, wciąż stanowi zjawisko żywotne, którego przyczyn należy upatrywać m.in. w odgórnie stymulowanej działalności. Konkursy, organizowane od lat powojennych przez takie instytucje, jak miejscowe samorządy, muzea czy regionalne oddziały Cepelii²¹, w wielu przypadkach były impulsem, zachętą do kontynuacji lub pobudzenia twórczości, co ważne – stały się przyczyną „zdrowej konkurencji”, podnoszenia poziomu pracy i ciągłego rozwoju artystycznych wartości wytworów. Popularyzacja sztuki ludowej i jej komercjalizacja zarazem przyniosły obniżenie poziomu tych „dzieł”, które kierowano do miejskiego odbiorcy, na sprzedaż. Konsekwencją współpracy twórców z Cepelią była seryjna produkcja „dzieł” w stylu „cepeliowskim”, opartych na sugerowanych przez członków komisji oceniającej, a czasem wręcz narzuconych kompozycjach wzorów i materiałów, co w efekcie doprowadziło do ujednoczenia stylów i zaniku regionalnej specyfiki²². Długoletnia współpraca z Cepelią spowodowała również znudzenie wielu twórców, a przede wszystkim niezadowolenie z własnej, artystycznej pracy, natomiast na rynku cepeliowskich towarów ów przesyt uformował mylny wizerunek sztuki ludowej, którą współcześnie utożsamia się właśnie z Cepelią.

Mimo że zcentralizowana, „odgórnie” sprawowana opieka nad tradycyjną i amatorsko uprawianą twórczością po 1990 roku utraciła impet, nie wpłynęło to na zanik artystycznej aktywności. Wręcz przeciwnie – twórcza kreacja, czerpiąca

²⁰ R. K a n t o r: *Istota i siła tradycji. W: Bogaci tradycją. Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi.* Red. R. K a n t o r. Kielce 1996, s. 9–19.

²¹ Współpraca z Cepelią obejmowała przede wszystkim twórców zajmujących się wyrobem korenek, haftów oraz drobnych przedmiotów z drewna.

²² M.A. K o w a l s k i: *Sztuka frasołliwa.* Warszawa 1988, s. 129–141. Potwierdzają to również przeprowadzone przeze mnie badania.

inspiracje ze sztuki ludowej czy wprost ją kontynuująca oraz amatorska, wolna od tradycyjnych kanonów, staje się w Cieszyńskim coraz bardziej powszechniejsza i popularniejsza. Cenne są zwłaszcza inicjatywy indywidualne, takie jak zakładanie stowarzyszeń, galerii, organizowanie plenerów, ale również te o charakterze instytucjonalnym, prowadzone przez muzea czy ośrodki kultury²³. Nowe perspektywy w popularyzowaniu tradycji regionalnej, specyfiki kulturowej, w tym również plastycznej, przynosi wejście do Unii Europejskiej²⁴. Obawy przed unifikacją kulturową z pewnością stały się podstawowym czynnikiem „powrotu do korzeni”, nie bez znaczenia okazała się chęć „pochwalenia” własnym kulturowym dziedzictwem czy po prostu względy komercyjne.

Niewątpliwie w kręgu tradycji dawnej sztuki ludowej pozostaje odświętny strój, który stając się kostiumem, przeżywa obecnie renesans popularności. Wraz z nim żywotne pozostaje jego zdobnictwo, w tym jubilerstwo, nawiązujące formą i techniką filigranu do tradycyjnej biżuterii cieszyńskiej. Wzrost zapotrzebowania na regionalne stroje, nie tylko wśród członków zespołów folklorystycznych, sprawił, że coraz więcej osób wraca do dawnych technik kroju, szycia i zdobień, dbając przy tym o jego autentyczność. Zainteresowanie strojem ludowym i rosnąca potrzeba jego posiadania sprzyjają żywotności dawnych technik zdobniczych, w tym przede wszystkim haftu i koronek, które w ostatnim stuleciu uległy wielu transformacjom. Największa dynamika tego zjawiska widoczna jest przede wszystkim we wsiach beskidzkich, co jednak nie oznacza, że na pozostałych terenach regionu zajęcia te nie cieszą się zainteresowaniem wśród kobiet. Hafty i koronki wykonuje się już nie tylko na potrzeby zdobnictwa stroju, ale jako samodzielne formy dekoracyjne²⁵. Na szczególną uwagę zasługuje tu koniakowska koronka szydełkowa, będąca najbardziej żywotnym wytworem śląskocieszyńskiej twórczości, opartej na tradycyjnych wartościach artystycznych. Z biegiem lat stała się ona synonimem regionalnego dziedzictwa tej ziemi. Uchowane w beskidzkich groniach przed naporem cywilizacji zamiłowanie do heklowania,

²³ Współcześnie głównym koordynatorem krzewienia twórczości ludowej w regionie jest Regionalny Ośrodek Kultury w Bielsku-Białej, kierowany przez Leszka Miłoszewskiego.

²⁴ Z inicjatywy Euroregionu Śląsk Cieszyński oraz Stowarzyszenia Rozwoju i Współpracy Regionalnej Olza w Cieszynie ruszył program tzw. zielonych korytarzy – *Greenways*, popularnych na świecie przyrodniczo-kulturowych szlaków wiodących po miejscach związanych z tradycją i historią regionu. Wśród wielu atrakcji podbeskidzkiego szlaku, będącego częścią zielonego korytarza biegnącego z Wiednia do Krakowa, są m.in. ekomuzea. Wśród planowanej bogatej oferty funkcjonuje już ekomuzeum stroju cieszyńskiego w gminie Goleiszów – można w nim z bliska przyjrzeć się, jak powstają według dawnych wzorów wybrane części tradycyjnej odzieży, np. żywotek lub czepiec. W przyszłości planuje się uruchomienie ekomuzeum koniakowskiej koronki w Trójwsi oraz ekomuzeum tradycyjnej architektury w Jastrzębiu Zdroju, gdzie będzie można podziwiać dawne budownictwo regionu, wyposażenie wnętrz i warsztaty rzemieślników. Zob. M. C z y ż e w s k i: *Żywotek jak magnes*. „Gazeta Wyborcza”, 29 IV 2005, s. 7.

²⁵ Jedną z popularnych wśród kobiet form wypełniania wolnego czasu jest tworzenie haftu gobelinowego, czyli wyszywanie obrazów techniką krzyżykową. W miejscowych sklepach pasmantieryjnych nabywa się gotowe zestawy: kanwę z określonym wzorem oraz komplet nici.

od przeszło stu lat swe niepowtarzalne piękno uzyskuje dzięki misternej technice, prostym, często domowej roboty, cieniutkim szydełku oraz niezmiennie dominujących białych i kremowych niciach. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku zanik opieki państwa nad tradycyjną twórczością oraz zmiany organizacyjne Cepelii przyczyniły się do regresu beskidzkiego heklowania. Serwetki czy kołnierzyki nie znajdowały już tylu nabywców, a i ich wykonanie cieszyło się coraz mniejszą popularnością. Jednak w następnych latach koronka koniakowska odżyła, ale w zupełnie odmiennej formie, sięgając po nowoczesne rozwiązania, mimo zachowawczości wielu koronczarek. W odpowiedzi na trendy w modzie pojawiały się koronkowe ozdoby na choinkę i jajka wielkanocne, kotyliony, laleczki, ażurowe, niemowlęce czapeczki, a przede wszystkim niewybredne springi, których pojawienie się wzbudziło ogólnopolską debatę na temat kondycji polskiej „sztuki ludowej”²⁶.

Spośród wielu dyscyplin śląskocieszyńskiej twórczości do dziś niesłabnącą popularność zachowała rzeźba w drewnie. Pomimo swej atrakcyjności i bogatych, zwłaszcza wśród górali beskidzkich, tradycji snycerskich, na tle rzeźby karpackiej, ta aktywność twórcza nie prezentuje jednak wysokiego poziomu²⁷. Niezmiennie materiałem najczęściej stosowanym przez śląskocieszyńskich rzeźbiarzy jest drewno, po kamień twórcy ludowi sięgają tylko sporadycznie. Stylowy kanon właściwy tradycyjnej rzeźbie ludowej wciąż wyznacza rozwiązania formalne. Surowe, czasem lapidarne przedstawienia, syntetyczność wynikająca z geometryzacji bryły, schemat w organizowaniu kompozycji, deformacja proporcji – to stałe cechy tej plastycznej dziedziny. Odrębne jest jednak świadome wykorzystanie środków wyrazu, takich jak deformacja czy realizm. W tradycyjnym kręgu pozostaje tematyka rzeźb, choć jej sakralny wymiar traci znaczenie. Obok kanonicznego zespołu wątków równolegle frapujący stał się świat profanum, w którym poszukuje się inspiracji. Heterogeniczność wyznaniowa, laicyzacja życia, etos pracy oraz beskidzka kultura stały się czynnikami warunkującymi treść drewnianych przedstawień powstających po obu stronach rozdzielonego Olzą Śląska Cieszyńskiego. Sceny z życia góralskiej wsi, dokumentujące dawne zajęcia w domu, zagrodzie i polu, a także tradycyjne odzienie czy góralska kapela decydują o regionalnej specyfice

²⁶ Konflikt, jaki zrodził się wokół stringów z koniakowskiej koronki, stał się przedmiotem wielu publikacji prasowych i programów telewizyjnych. Powrócono do dyskusji, czy istnieje dzisiaj sztuka ludowa i kto o tym decyduje. Koniakowskie stringi stanowią ofertę handlową Cepelii i można je nabyć m.in. w krakowskich Sukiennicach, nie otrzymały jednak atestu Krajowej Komisji Artystycznej i Etnograficznej.

²⁷ Zob. np. T. Dobrowolski: *Śląska rzeźba...*; E. Ożgowiec: *Śląska rzeźba ludowa w drewnie*. Wrocław 1973; B. Bazielić: *Tradycyjna rzeźba kultowa w drewnie na Śląsku*. W: „Rozprawy i Studia Muzeum Śląskiego”. T. 1: *Kultura ludowa a tożsamość Śląska*. Katowice 1989, s. 29–36; T a ż: *Tradycyjna rzeźba ludowa w drewnie na Śląsku. Katalog zbiorów*. W: „Rocznik Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu”. „Etnografia”, z. 9. Bytom 1991; M. Tarnała: *Tradycyjna rzeźba ludowa na Śląsku Cieszyńskim*. W: „Bielsko-Bialskie Studia Muzealne”. T. 1. Bielsko-Biała 1993, s. 117–135.

śląskocieszyńskiej rzeźby. Dla zaolziańskich twórców ekumena góralskiej tematyki świadczy o łączności z polskością i trwaniu przy wspólnej tradycji.

Cechy formalne, narzucające typizację postaci oraz ideowy schematyzm rzeźb, uginają się coraz częściej pod naporem współczesnych zmian, obejmujących również artystyczną kreację. Dzisiejszy artysta coraz rzadziej jest tylko „odtwórcą”, kopiującym podpatrywane „święte” wizerunki w kościele czy przedstawienia górali. Coraz częściej tutejszych twórców zajmują niespotykane wcześniej w rzeźbie: pejzaże, ptaki, zwierzęta czy metaforyczne, fantazyjne kompozycje o głębokim egzystencjonalnym wymiarze, czytelnym także w tytułach prac, takich jak np. *Rzeźba filozoficzna*. Eksperymenty z technikami i tematyką wskazują, że ekspresja twórcza wyzwoliła się z ram przyjętego i zaakceptowanego przez społeczność wzoru na rzecz coraz bardziej dostrzegalnej indywidualizacji tradycyjnych schematów.

Podobne zmiany dotknęły również tradycyjne malarstwo, którego religijna rola hamowała rozwój świeckiej tematyki, a jego funkcję sakralną utrzymywano w sztywnym, stylowym kanonie²⁸. Dopiero w okresie międzywojennym, za sprawą miejskiej mody na dekorowanie wnętrz świeckimi obrazkami, głównie tzw. landszaftami oraz przemysłowo produkowanymi oleodrukami, zaszły zmiany w malarstwie ludowym. Prawie całkowicie zanikła jego dotychczasowa forma, w jej miejsce zaś pojawiła się samorodna plastyka uprawiana przez chłopów, którzy własnymi siłami zgłębiali malarski warsztat. O świeckie wątki poszerzyło się również spektrum tematyki, czerpanej z reprodukcji sztuki oficjalnej czy kart pocztowych. Na obrazach pojawiały się pejzaż, martwa natura, kwiaty, portrety, a więc motywy, po które sięga się również dziś.

Zmiany, jakie nastąpiły po drugiej wojnie światowej, pogłębiały malarską transpozycję, zbliżając plastykę ludową, z jednej strony, do kręgu twórczości profesjonalnej, z drugiej – do sztuki zwanej naiwną. Względna łatwość w dostępie do farb i narzędzi, a także „odgórne” pobudzanie sztuki ludowej sprzyjały rozwojowi tej twórczej aktywności.

Współczesny warsztat samorodnych twórców nie odbiega od profesjonalnego. Obrazy powstają zarówno na płótnie, które wcześniej samodzielnie gruntują, jak i na płycie pilśniowej, deskach, kartonach. Malarstwo na szkle, a ostatnio także butelkach, charakteryzujące się wyraźną, indywidualną stylizacją, występuje marginalnie i w żaden sposób nie nawiązuje do tradycyjnego.

Spośród wachlarza dostępnych technik najczęściej wybierana jest technika olejna, ale twórcy nie boją się eksperymentować – sięgają po różnorodne materiały i środki, toteż popularnością wśród nich cieszą się akwarele, akryle, tempery czy pastele. Znacznie niższy koszt tych materiałów ma tu istotne znaczenie. Twórcy ludowi nakładają farby głównie za pomocą pędzli kupowanych w sklepach zaopatrzenia profesjonalnych artystów, gdzie nabywają także inne akcesoria, takie jak szpachelki do nakładania grubych warstw farby oraz werniks i rozpuszczalniki.

²⁸ Zob. np. R. Reinfuss: *Malarstwo ludowe*. Kraków 1962.

ki, niezbędne w malarstwie olejnym. Kolorystyka – jej barwność, skala i żywość odcieni – jest w obrazie równie ważna, jak rysunek czy „opowiadana historia”.

Dla wielu malarska pasja stała się środkiem umożliwiającym „zatrzymanie” uciekającego czasu, utrwalanie dziedzictwa regionu, zwłaszcza zaś tych jego elementów, które giną bezpowrotnie. Dawna tradycyjna kultura uchwycona w obrazach, przejawiana także w rzeźbie, stanowi cechę wyróżniającą twórczości ludowej, decydującą o jej regionalnej specyfice. Kanwą malarskich obrazów są: typy ludzkie, postaci w tradycyjnym stroju, drewniana architektura w beskidzkim pejzażu oraz sceny z życia dawnej wsi: praca, obrzędowość, zabawa. Wiele miejsca zajmują również fantastyczne fabuły nawiązujące do cieszyńskich baśni i legend. Odnaleziona w malarstwie możliwość dokumentacji minionego życia jego rudymentarną cechą czyni realizm.

Rozwiązania ideowo-formalne i eksperymenty z techniką cechujące twórczość ludową wypływają ze światopoglądu twórcy i zależą od czynników, które go kształtują. Interpretacja współczesnej pozycji tzw. twórcy ludowego zmusza badacza do wnikliwej weryfikacji dotychczasowych stanowisk, zwłaszcza że problem ten odgrywa ważną rolę w dyskusji o sztuce ludowej²⁹. Termin „twórca ludowy” występuje – nadużywany – zarówno w publicystyce, jak i w opracowaniach naukowych, na co zwraca uwagę m.in. Aleksander Jackowski: „Twórcą ludowym zaczęto potocznie nazywać każdego, kto wytwarza przedmioty nazywane obecnie sztuką ludową – rzeźbiarza, gospodynię zdobiącą ściany budynku i rzemieślnika”³⁰. W potocznym, ogólnym ujęciu taki artysta jest analfabeta, odлюдkiem, dziwakiem, a jego dzieła formowane są przez prymitywne, ograniczony lokalną kulturą, światopogląd³¹. Obraz ten wymaga znaczącej korekty. W wielu przypadkach twórca ludowy to miłośnik własnego regionu, tradycyjnej kultury, który poświęca się utrwalaniu dawnych zwyczajów, specyfice odrębności, ukochanej „małej ojczyzny”. Często odgrywa rolę animatora miejscowej kultury, prowadzi zespół folklorystyczny, zakłada Izby Regionalne, Izby Twórcze. Swoją tożsamość społeczną i kulturową manifestuje własną twórczością. W obrazach lub rzeźbach wyraża więź z miejscową tradycją, a w szerszym wymiarze – naro-

²⁹ Szerzej o tym zagadnieniu: K. C z e r w i ń s k a: *Współczesna twórczość samorodna – studium artysty*. W: „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. T. 7: *Aktywność kulturalna i postawy twórcze społeczności lokalnych pogranicza*. Katowice 2003, s. 149–157.

³⁰ A. J a c k o w s k i: *Pojęcie twórcy ludowego*. „Lud” 1980, s. 9.

³¹ Pogląd ten pokutuje również wśród członków komisji Stowarzyszenia Twórców Ludowych, o czym świadczy wypowiedź jednego z twórców: „Najbardziej mnie denerwuje w Stowarzyszeniu Twórców Ludowych kierownictwo, które widzi twórców ludowych z kozikiem i kawałkiem drewna w ręce. To było dobre kiedyś, teraz twórca chciałby coś innego robić, a oni go zmuszają. Ja znam tych twórców, wiem, że na co dzień robią co innego, a dla STL-u co innego. Twórczość ludowa powinna się rozwijać, a nie być taka, jaką oni ją widzą, że jest jakiś chłopiec specjalnie uformowany i zrobiony koniecznie kozikiem. To było robione kozikiem kiedyś, kiedy twórca nie miał dostępu do narzędzi, do dłut. Artysta robił to kiedyś, jak najprościej, więc po co go teraz hamować”. Badania własne.

dową³². Konwencja oparta na tradycyjnych formach sztuki regionu, w jakiej twórca wypowiada się, stanowi najczęściej świadomy wybór. Taka społeczna misja nie przeszkadza twórcom w samorealizacji artystycznej, wręcz przeciwnie – mobilizuje ich do pracy, często ponad ich fizyczne siły. Zdarza się też, że jest punktem wyjścia do dalszych artystycznych poszukiwań, odkrywania własnej wizji rzeczywistości, a ciągłość tradycji, przywiązania do miejscowych wzorów ustępuje autokreacji. Nowych źródeł inspiracji szuka się w przyrodzie, albumach „ze sztuką”, w muzeach, podczas wystaw lub konkursów, w których uczestniczą, w podróży. Indywidualizm przejawia się również zerwaniem kontaktów z Cepecią, która w przekonaniu większości, „zabija” chęć tworzenia.

Immanentną cechą sztuki ludowej był wspólny dla twórcy i odbiorcy światopogląd estetyczno-ideowy³³. Ta zależność wpływała na ukształtowanie postawy twórczej, w której wyrażał się kanon ikonograficzny i mistrzowskie opanowanie warsztatu, a nie oryginalna ekspresja czy artystyczna kreacja. Współczesna twórczość nazywana ludową wypełnia inne zadania. Spośród odgrywanych przez nią ról – kultowej, religijnej, magicznej, integrującej, prestiżowej, ludycznej, którym przez wieki służyła i które ją formowały, pozostała jedynie dekoracyjna i autoteliczna, zupełnie nieznana tradycyjnej. Główną motywacją twórczą staje się zaspokojenie indywidualnych potrzeb – wewnętrznej konieczności kreowania rzeczywistości. „Dzieła” sztuki powstają zatem najczęściej „dla autora”, a nie na sprzedaż, nie muszą więc trafiać w potrzeby środowiska³⁴. Ich eksponowanie nie ma na celu znalezienia kupca, ale „pokazanie się”, pochwalenie. Wystawianie własnej twórczości daje możliwość kontaktu, integracji z ludźmi, których pasją również jest sztuka. Dlatego proces twórczy warunkują inne czynniki: fantazja, nastrój, chwila, zdarzenie, czasem poczucie pełnienia misji. Przystają obowiązywać sztywne ramy ideowo-formalne, a twórcy świadomie przełamują konwencję, sięgają po „obce” sztuce ludowej tematy i techniki.

Dawny wymiar zachowała jedynie twórczość, która operuje tradycyjnym kanonem formalno-ideowym, stanowiąca kontynuację dziedzictwa regionu. Wierność dawnym artystycznym formom jest konieczna, zwłaszcza że najczęściej „dzieła” te mają charakter regionalnej pamiątki. Twórczość taka „z góry” przeznaczana jest dla odbiorcy spoza własnego środowiska. W potocznym rozumieniu to właśnie ona stanowi sztukę ludową. Równocześnie zwiększa się liczba tzw. twórców ludowych, produkujących na potrzeby rynku, coraz częściej wprowadzających innowacje i łamiących dawne tradycje (jak w przypadku koniakow-

³² Doskonałym przykładem może być twórczość Polaków z Zaolzia, dla których plastyczna aktywność jest wyrazem ich kulturowej przynależności do Macierzy, podtrzymywania polskości i wspólnego dziedzictwa.

³³ R. K a n t o r: *Recepcja i funkcja plastycznej twórczości ludowej na Polskiej Orawie w drugiej połowie XIX i XX wieku*. Warszawa–Kraków 1980, s. 73.

³⁴ Z wyjątkiem tych „dzieł”, które w zamysle przeznaczone są na sprzedaż jako pamiątka regionalna. Trafiają one zwykle poza lokalne środowisko, ponieważ ich nabywcami są głównie turyści.

skich koronek). Wpływa to, niestety, na obniżenie poziomu prac i zbliża sztukę ludową do kiczu. Uniwersalizacja kultury, zwiększona mobilność związana z pracą i edukacją oraz mass media pogłębiają ten proces.

Kształtowana samorodnie sztuka – zwana dziś ludową – kontynuująca tradycyjne wartości i kanon stylowy oraz wychodząca poza te ramy stanowi we współczesnej kulturze zjawisko żywotne i znaczące. Sztuka oparta na tradycyjnym kanonie utrzymuje się i rozwija z uwagi na konieczność zachowania regionalnego i narodowego dziedzictwa, pełni zaś przede wszystkim rolę pamiętki. Przypada jej nader ważna rola – utrzymanie specyfiki miejscowej kultury przed naporem niwelującej różnicę kultury masowej. Równocześnie sztuka ta zbliżyła się do sztuki naiwnej czy nieprofesjonalnej, zwanej też samorodną, kształtowaną jedynie inwencją i pasją twórcy. W sztuce tej treść, będąca głównym atrybutem sztuki tradycyjnej (w rzeźbie i malarstwie), ustępuje formie, która wypływa z wnętrza samorodnych twórców, zaspakajając ich artystyczne potrzeby kreowania, a nie tylko odwórcze powielanie wzorów. Nie można zatem tegoż zjawiska ograniczyć definicją sztuki regionalnej, a więc takiej, która opiera się na wartościach kultury lokalnej, twórczość ta bowiem przełamuje tradycje regionu. Wydaje się uciekać od jakichkolwiek ograniczeń związanych z lokalnym środowiskiem. Charakteryzuje się nie tylko miejscowym klimatem, ale znacznie poza ten wychodzi, zbliżając się do tzw. sztuki oficjalnej czy naiwnej, a więc sztuki wolnej, zależnej jedynie od twórczej kreacji. Przede wszystkim stanowi wyraz indywidualnej ekspresji, realizuje możliwość, będącą niemal dla wszystkich przebadanych twórców najważniejszą – możliwość samorealizacji.

Po sztukę tworzenia sięga coraz więcej osób, dla których możliwość ta staje się sposobem na życie, starość, chorobę, a czasem po prostu na nudę. Brak profesjonalnego warsztatu i umiejętności sprawia, że konwencja dawnej sztuki ludowej daje sposobność realizacji wewnętrznej pasji, szczególnie wówczas, gdy twórcy amatorzy mieszkają na wsi i obcują z tradycyjnymi formami. Dochodzi tu do swoistej deprecjacji sztuki. Przestaje liczyć się talent i umiejętności, a priorytetowe staje się tworzenie, własna kreacja rzeczywistości. Jak potwierdzają badania, o żywotności tej ludzkiej aktywności decyduje właśnie samorodny proces twórczy, co każe nazywać tę twórczość sztuką samorodną.

The issue of folk art in the ethnology of the borderland

S u m m a r y

The role of folk culture, especially artistic works based on traditional patterns and shaped under the influence of natural, historical, social and economic factors has an unquestionably important position in a discussion on the national heritage, its separateness and “place” in the European

culture. Ethnologically, the folk art was interpreted as the utilitarian, religious, magic, prestigious, culture created as well as artistic and aesthetic value.

The discussion on the contemporary state of the so called folk art and scope of definition of the very cultural phenomenon experiences many obstacles. The notions "folk art", "folk works" and "innate works" demand necessary verification in which one has to take into account new defining criteria, such as technique, subject-matter, function, and, above all attitude and author's artistic self-awareness. A characteristic feature of this work is the continuation of traditional patterns and at the same time search for artistic individualism. In consequence, it leads to diverging from a typical convention, aiming at new, different formal, technical and thematic solutions.

What needs verification is also the notion of "a folk author". Nowadays it is rather a "pseudofolk" author, an artist for whom the most important is the process of creating his/her own artistic reality, experienced inside him/herself and its expression. A creative passion is an attempt to fight with passing time and rapid changes he/she does not follow, and overcoming workshop and emotional barriers.

The very text is an attempt to characterize the contemporary and individual artistic work on the basis of the studies conducted in Silesia, especially Cieszyn Silesia and Zaolzie.

Die Volkskunst in der Ethnologie des Grenzgebietes

Z u s a m m e n f a s s u n g

Eine unbestritten wichtige Stelle in der Diskussion über das Volkserbe, dessen Eigenartigkeit und Rolle in europäischer Kultur nimmt die Volkskultur und besonders das, aus traditionellen, unter dem Einfluss von historischen, sozialen, ökonomischen und Naturfaktoren gebildeten Mustern schöpfende künstlerische Schaffen. In der Ethnologie wird die Volkskunst als ein utilitärer, religiöser, magischer, renommierter, kulturbildender aber auch künstlerischer und ästhetischer Wert betrachtet.

Die Diskussion über den heutigen Zustand der sog. Volkskunst und über die Definition des Kulturphänomens stößt auf mehrere Schwierigkeiten. Die Begriffe „Volkskunst“, „Volksschaffen“, „Amateurlkunst“ sind zu verifizieren, wobei neue Definierungskriterien, d.i. Technik, Thematik, Funktion und künstlerisches Selbstbewusstsein des Schöpfers berücksichtigt werden müssen. Ein charakteristisches Merkmal der Volkskunst ist die Fortsetzung von traditionellen Mustern und gleichzeitige Suche nach einem künstlerischen Individualismus. Infolgedessen wird die gewohnheitsmäßige Konvention aufgegeben und es wird nach anderen, neuen formalen, technischen und thematischen Lösungen gesucht.

Der Begriff „Volkskünstler“ muss auch überprüft werden. Heutzutage heißt es eher ein „Pseudovolkskünstler“, für den am wichtigsten ist, die eigene künstlerische Wirklichkeit zu kreieren und sie auszudrücken. Künstlerische Leidenschaft ist für ihn ein Kampf mit vergehender Zeit und schnellen Veränderungen, mit denen er Schritt nicht hält; die Überwindung von Werkstattbeschränkungen und emotionalen Hemmungen.

Im vorliegenden Text versucht die Verfasserin, die gegenwärtige individuelle plastische Kunst in Anlehnung an die auf dem Gebiet des Teschener Schlesiens und des Westlichen Teils des Teschener Schlesiens geführten Untersuchungen zu schildern.

Grzegorz Studnicki

Uniwersytet Śląski
Katowice

Kultura alternatywna – tożsamość – komunikacja

W realiach polskich funkcjonuje grupa społeczna łącząca cechy subkultury punk i neoanarchizmu, kojarzona z terminem „anarcho-punk”¹, mająca wspólne symbole, wartości oraz utrzymująca mniej lub bardziej bezpośrednie relacje społeczne, interakcje czy więzi społeczne. Termin „anarcho-punk” jest kompilacją dwóch słów. Pierwsze z nich – *anarcho* – wskazuje na konotacje z filozofią (doktryną) anarchistyczną XIX wieku, której kontynuację można odnaleźć w ideologii oraz działalności neoanarchistów lat sześćdziesiątych XX wieku, związanych m.in. z holenderskim Ruchem Provos czy Sytuacjonistyczną Międzynarodówką. Drugi człon tegoż terminu nawiązuje do subkultury punk, czyli zjawiska z zakresu kultury młodzieżowej, łączącej formę ekspresji muzycznej i artystycz-

¹ Przyjmuję definicję terminu „anarcho-punk”, którą proponuje Jarosław Sobkowiak. Jego zdaniem jest to nurt w ramach subkultury punk, który propaguje polityczne zaangażowanie, pozamuzyczną aktywność, pacyfizm, antyfaszizm, feminizm, działania ekologiczne. W jego ramach sam anarchizm rozumiany jest jako coś więcej niż artystyczna prowokacja, nihilizm czy destrukcja – miał on być polityką wolnego umysłu i sprzeciwu wobec wszelkiej formy władzy. Anarcho-punk pojawił się najpierw w Wielkiej Brytanii, a jego pionierami był powstały w 1978 roku zespół Crass. Anarcho-punk był i jest negatywną reakcją na nihilistyczne i destrukcyjne oraz komercyjne zjawiska w obrębie subkultury punk. W Polsce ruch anarcho-punk stał się podstawą do funkcjonowania „sceny niezależnej”. Por. J. S o b k o w i a k: *Punk rock encyklopedia*. Poznań 1999, s. 15, 30.

nej wyrosłej wokół estetyki rockowej, na poziomie melodyjnym charakteryzującej się m.in. względną prostotą muzyczną i bogactwem stylów. Punk na poziomie sztuki i ekspresji artystycznej nieraz sięgał (i sięga nadal) do dadaizmu, popartu, pastiszu, collage'u i prowokacji artystycznej. Jako całość jawi się poprzez połączenie muzyki i stylu życia będącego przejawem etyki autentyczności. Był i jest wyrazem buntu, niepokoju, walki z szeroko rozumianym schematyzmem (choć sam tego nie uniknął), negacji wartości i wszelkich form establishmentu. Jego wyrazem są m.in. muzyka, sztuka, ikonografia, charakterystyczny ubiór, którego poszczególne elementy kojarzyć się mogą z grupami społecznie marginalizowanymi (np. gejowskimi, gangami motocyklistów, bezdomnymi).

Punk obejmuje szeroki wachlarz stylów życia. Z jednej strony mogą to być (auto)destrukcyjne i nihilistyczne postawy życiowe związane z zażywaniem różnych używek, z drugiej zaś – działania kojarzone ze względnie „konstruktywną”, kulturą alternatywną, będącą wyrazem krytycznej postawy społeczno-politycznej, nawiązujące do ideologii anarchistycznej. To właśnie odwołania do dyskursu anarchistycznego oraz wynikające i będące ich rezultatem działania (praktyki społeczne) konstytuują zjawisko określane terminem „anarcho-punk”. Punk jako element kultury młodzieżowej wystąpił na Zachodzie w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych XX wieku. Do Polski owo zjawisko dotarło dopiero pod koniec tejże dekady.

Mimo pewnych drugorzędnych lokalnych różnic oraz etnicznego i narodowego kolorytu ruch punk był i jest próbą przywrócenia ducha wspólnotowości i dobrej zabawy. Jednocześnie stanowi on swoisty „produkt” „późnej nowoczesności” oraz „zwierciadło”, w którym odbija się oraz złamuje specyfika i kondycja współczesnej kultury. Osoby związane z anarcho-punkiem dzięki sieci wzajemnych interakcji w obrębie ruchu – zarówno tych bezpośrednich, jaki i zapośredniczonych, oraz dzięki licznym kontaktom z zewnętrznymi w stosunku do nich układami społecznymi bardzo często wykorzystują inne dziedziny kultury i aktywności ludzkiej, m.in. dokonując dekompozycji elementów kultury popularnej, w celu stworzenia własnego systemu odniesień i znaczeń. Podzielane, komunikowane czy przekazywane znaczenia są nieustannie odtwarzane i ustalane na nowo w celu ciągłego podkreślenia granic grupowych. Uczestnicy włączający się do działań w obrębie ruchu nie tylko wykorzystują już istniejący system znaczeń, ale także modyfikują go i dopasowują do zmieniającego się tła społeczno-kulturowego. Ów społecznie wytwarzany i podzielany system symboli nie tylko zapewnia ciągłość ruchowi, ale służy także wytwarzaniu nowych wartości, strategii lub praktyk społecznych, które – w świetle antropologii interpretatywnej – służą grupie i jej członkom do tworzenia znaczeń, krytycznego opisu i oceny rzeczywistości oraz wypracowania strategii służących oporowi wobec dominujących dyskursów, struktur czy alternatywnym ośrodkom władzy, stosującym przemoc symboliczną. To dzięki tym symbolom, powielanym i interpretowanym, redefinio-

wanym nieustannie od nowa, członkowie ruchu nadają sens swoim działaniom, waloryzują i strukturyzują otaczający ich świat oraz określają własne miejsce w świecie, interpretując własne doświadczenia oraz kierują swoimi działaniami².

Niniejsze opracowanie nie jest opisem etnograficznym, w którym miałyby zostać wyliczone cechy lub elementy składowe ruchu, ale stanowi próbę uchwycenia tego, co wspólne dla tego typu działań i innych, podobnych obszarów aktywności współczesnego człowieka. Ujęcie zjawiska anarcho-punka, mieszczące się w ramach kontrkultury i tzw. alternatywnej kultury młodzieżowej, jest dynamiczne, interakcyjne i częściowo funkcjonalno-strukturalne. Interesuje mnie problem transmisji i ciągłości tzw. kultury nieoficjalnej – alternatywnej w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku oraz na początku XXI stulecia. W świetle prowadzonych badań analizowane środowisko społeczne jawi się jako grupa społeczna, która uległa pewnym wewnętrznym przeobrażeniom, będącym m.in. wynikiem zmian ustrojowych (społeczno-ekonomicznych), jakie zaszły w Polsce w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku, które z kolei wpłynęły na poszczególne biografie kolejnych uczestników ruchu (tych już z nim związanych oraz tych nowych). Przeprowadzając taką analizę, należy mieć na uwadze istnienie zjawiska społeczno-kulturowego, jakim jest pokolenie. Można przyjąć, że o charakterze każdego pokolenia decydują wydarzenia, które są zdolne wywierać wpływ na jego sposób myślenia. Owe wydarzenia stają się dla uczestników układem odniesienia – pryzmatem, przez który (oprócz wartości wewnątrzgrupowych) ogląda się procesy społeczne³, ale również innych i samych siebie, wpływają zatem na społeczną wyobraźnię. Podejmowane przez analizowane środowisko działania są – jakby to ujął Clifford Geertz – jedną z wielu form angażowania się w życie⁴ oraz manifestacją światopoglądu współczesnego człowieka.

Na podstawie analizy materiału zastanego (prasa alternatywna, fanzyny, teksty piosenek, strony internetowe, broszury, ulotki) oraz wywołanego (badania jakościowe wśród 53 przedstawicieli środowiska punkowo-anarchistycznego), skonfrontowanego z „obrazem” uzyskanym w trakcie obserwacji uczestniczącej w działaniach i aktywności badanego środowiska (koncerty, squatting, manifestacje, akcje FOOD NOT BOMBS itp.) subkultura punk (ściślej: anarcho-punk) jawi się jako specyficzna grupa społeczna, nosiciel podstawowych parametrów organizacji życia społecznego, charakterystycznych zarówno dla społeczeństw definiowanych jako tradycyjne (społeczeństwo wspólnot lokalnych, typ podziałów MY–ONI, więzi naturalne, kultura wstydu), jak i nowoczesne (integracja za

² W.J. Burszta: *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań 2004, s. 77, 81.

³ J. Garewicz: *Pokolenie jako kategoria socjologiczna*. „Studia Socjologiczne” 1983, nr 1, s. 76.

⁴ C. Geertz: *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Kraków 2005, s. 24.

sprawą ideologii, lokowanie dobra wspólnego w relacjach z innymi wyobrażonymi wspólnotami) oraz ponowoczesne (kultura bycia sobą, kultura autentyczności, motywacje oparte o wolę refleksyjną i arbitralną, nadrzędny typ wspólnoty – ludzkość, prawa jednostki, typ podziałów wyznaczających tożsamość: JA–MY)⁵. Obserwacja ukazuje subkulturę jako jedną z wielu wspólnot ideologicznych, w których to, co lokalne, przenika się z tym, co ma zasięg globalny. Na poziomie lokalnym odgrywa ona rolę *quasi*-wspólnoty, w obrębie której jednostka (najczęściej młoda), wchodząc w bezpośrednie interakcje z innymi uczestnikami grupy (najczęściej rówieśnikami), buduje wraz z nimi emocjonalne więzi oraz intersubiektywne schematy interpretacji otaczającej rzeczywistości. Przy ich budowie korzysta się z tego, co ma wymiar ponadlokalny. Na tym poziomie doświadczane bezpośrednio aspekty najbliższej, bezpośrednio zamieszkiwanej i doświadczanej rzeczywistości lub lokalnie przeżywane odległe wydarzenia są interpretowane przez system znaczeń, którego źródła są odległe i ciężkie do zlokalizowania. Na poziomie szerokiej struktury globalnej ruch niweluje pewne zróżnicowanie społeczne jej członków (nie jest ważne, kim jesteś na co dzień – czy się uczysz, czy pracujesz, kim jesteś w trakcie podejmowanych przez grupę działań). Działające osoby tworzą wspólnotę opartą na wspólnych symbolach (kolorach ubrań, emblematkach, logach zespołów, sloganach), systemie aksjonormatywnym oraz stylu życia wyrastającym z fascynacji jego członków anarchizmem. Dzięki pewnym okresowym wydarzeniom, takim jak: koncert, manifestacja, czad-gielda, targi prasy niezależnej czy kolejne urodziny squatu, owa wspólnota może zakomunikować oraz potwierdzić swoją obecność. To właśnie w tych momentach następuje najczęściej intensyfikacja symboli i znaków, za pośrednictwem których członkowie ruchu przekraczają swe lokalne partykularyzmy, by publicznie zmanifestować oraz potwierdzić przywiązanie do wspólnie podzielanego światopoglądu oraz związanego z nim systemu wartości. Dla członków omawianego ruchu te społecznie ważne momenty są okazją do „materializowania się” ich tożsamości zbiorowej (kolektywna czy kulturowa). Oni sami postrzegają siebie jako ludzi połączonych w pewną harmonijną całość, podobnych sobie lub identycznych. Owe działania nie tylko gloryfikują podobieństwo, ale pozwalają jednostce ujmować siebie w kategoriach podobieństwa lub przynależności. Uruchamiają one cały system abstrakcyjnych kategorii społecznych, które pozwalają wydzielić jednostce granice MY grupowego (oparte na identyfikacji jednostki z „realnymi i względnie mało licznymi grupami”), MY kategorialnego (identyfikacja jednostki „z realnie występującymi w społeczeństwie kategoriami społeczno-demograficznymi i strukturalnymi”) czy MY abstrakcyjnego (budowane na podstawie podobieństw, wspólnoty cech lub celów)⁶.

⁵ Por. M. Marody, A. Giza-Poleszczuk: *Przemiany więzi społecznej. Zarys teorii zmiany społecznej*. Warszawa 2004, s. 338.

⁶ I. Machaj: *Spoleczno-kulturowe konteksty tożsamości mieszkańców wschodniego i zachodniego pogranicza Polski*. Warszawa 2005, s. 65.

Z obserwacji oraz rozmów z niektórymi przedstawicielami ruchu anarcho-punkowego wynika, że ich działania jawią im się jako dobrowolne, przemyślane i racjonalne. Wśród uczestników środowisk anarcho-punkowych dominuje motywacja, którą można określić jako wolę arbitralną („ja” wybieram i decyduję, co chcę robić i z kim) oraz refleksyjną (wynika z oceny rzeczywistości przez działający podmiot). W procesie nabywania tożsamości grupowej ważną rolę odgrywają mity związane z wizerunkiem własnej przeszłości, działań oraz innych grup społecznych (często balansują na granicy stereotypu). Dzięki mitom to, co historyczne, ulega naturalizacji – w myśl teorii Barthesa – staje się wtórnym systemem semiologicznym i zaczyna żyć swoim własnym życiem. Część z tych mitów ma charakter polityczny. Nie tylko budują poczucie wspólnoty, ale również zachęcają do działań zmieniających świat. Oczywiście, mity te tworzone są według logiki wynikającej z charakteru grupy, jej ideologii i fascynacji anarchizmem. To w nich załamuje się postrzeganie świata. Odwołują się one do postaci-symboli kojarzonych z klasycznym anarchizmem (Kropotkin, Bakunin, Abramowski), sympatyzujących z nim (Georg Orwell, Erich Fromm, Dario Foa), z ruchem alterglobalistycznym (Carlo Guliani, który zginął podczas starć z policją w Genui w 2001 roku w czasie szczytu G8, Subcomandante Marcos – rzekomy przywódca zapatystów w stanie Chiapas w Meksyku), postaci związanych ze sceną muzyczną (np. Stive Ignorant z zespołu Crass lub Jello Biafra z Dead Kennedys) lub wydarzeń historycznych (takich jak wojna domowa w Hiszpanii). Integracja symboliczna grupy – podobnie jak w przypadku społeczeństw nowoczesnych – przyjmując formę ideologii i sięgając do retoryki masowej kultury i komunikacji, odwołuje się do praw jednostki, czyli tego, co charakteryzuje nowoczesne społeczeństwo.

Choć typ podziałów wyznaczających tożsamość opiera się na opozycjach MY (nasza subkultura itp.) – ONI (obce konkurencyjne subkultury, dorośli, politycy, policja, przedstawiciele władzy itp.), to na poziomie ideologii jednostki związane z subkulturą dążą do postrzegania świata w kategoriach JA–MY oraz relacji opierających się na więziach naturalnych (cecha społeczeństw tradycyjnych) i uświadamianej formie współzależności („razem przetrwamy” lub „możemy czegoś dokonać”). Taki typ podziałów ma charakter strukturyzujący. Funkcjonowanie analizowanej grupy subkultury punk opiera się również na typach kontroli charakterystycznych dla społeczeństwa tradycyjnego – kultury wstydu na poziomie wspólnoty lokalnej, jak i społeczeństw nowoczesnych i nowoczesnych – kultury „bycia sobą” lub kultury autentyczności. W ramach analizowanego środowiska można również wyróżnić socjalizację „do wspólnoty” – na poziomie lokalnej wspólnoty symboli (cecha społeczeństwa tradycyjnego), a także „do ludzi” – na poziomie ponadlokalnej wspólnoty i całej ludzkości. Na poziomie idealnym „dobro wspólne” ma przebiegać w pozytywnych relacjach z przyrodą i środowiskiem (społecznym, lokalnym – miejsca pracy, tereny zieleni itp.), z uwzględnieniem relacji z innymi wyobrażeniowymi i regionalnymi wspól-

notami – postrzeganie Ziemi jako wspólnego dobra wszystkich; postawa alterglobalistyczna. Oczywiście, te parametry przenikają się wzajemnie na poziomie wspólnoty lokalnej i ponadlokalnej. Potencjalna wspólnota wyobrażeniowa, jaką jest ruch, przekracza daleko poziom wspólnot lokalnych, skupia się lub odwołuje do wartości, które z punktu widzenia Zachodu są uniwersalne, ogólnoludzkie, humanitarne. Jak uważają uczestnicy ruchu, mają one zastosowanie zarówno w wymiarze lokalnym, jak i globalnym, czego wyrazem może być hasło: „Myśl globalnie, działaj lokalnie”. Dzięki globalizacji taka wspólnota wyobrażeń zyskuje charakter lokalny i ponadlokalny. Anarcho-punk wpisuje się w ponowoczesny neotrybalizm – jest on jedną z form nowoplemienia („plemienia”), dostarczającego jego uczestnikom poczucia wspólnotowego wymiaru życia społecznego⁷. Poczucie przynależności budowane jest wokół pewnych wartości czy światopoglądu oraz dzięki sieciom komunikacji, wymiany znaczeń itd. Michel Maffesoli zauważa, że współczesne formy plemienności mają niejednokrotnie charakter ulotny i są powoływane do życia zależnie od okoliczności. Niemniej ich funkcjonowanie przestrzenne (przekraczające ramy lokalności) możliwe jest dzięki postępowi technologicznemu⁸. Poczucie wspólnoty wyrasta nie tyle z samego w wyniku wspólnego wychowania i przebywania, ile wskutek wspólnych zainteresowań, pomysłów na spędzanie czasu, wspólnych ideałów. Odwołania do pewnego zasobu znaków, symboli (w analizowanym przypadku do wartości, jakimi są wolność, niezależność, autonomia, ekologia, równość) oraz technologiczne możliwości komunikacyjne umożliwiające przemieszczanie się znaczeń i informacji w czasie i przestrzeni, dzięki czemu możliwe staje się integrowanie osób niezależnie od ich miejsca zamieszkania, uwarunkowań oraz ograniczeń społecznych – te czynniki mogą wystąpić okazjonalnie, lecz nie do końca przypadkowo⁹. Ruch anarcho-punkowy może być także ujmowany w kategoriach społeczeństwa sieciowego Manuela Castellsa. Jawi się on wówczas jako forma aktywności społecznej zastępującej tradycyjne wspólnoty lokalne i sąsiedzkie, oparta na strukturze sieci, w której ważną rolę odgrywają „punkty węzłowe”, a nie jak do tej pory ściśle sprecyzowane centrum czy określona struktura hierarchiczna. Każdy „punkt” sieci, jeśli nie spełnia swego zadania, może być bardzo szybko zastąpiony innym, dopasowanym do potrzeby chwili. Włączenie się aktorów społecznych do takiej sieci wymaga od nich wyborów oraz strategii, które w perspektywie czasu dostarczą im poczucia przynależności (tożsamości) społecznej¹⁰.

⁷ M. Maffesoli: *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*. Warszawa 2008, s. 11.

⁸ Tamże, s. 207.

⁹ M. Gólk: *Socjologia kultury*. Warszawa 2007, s. 200.

¹⁰ M. Castells: *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*. Poznań 2003, s. 147.

Wspólnota wyobrażeń jest możliwa dzięki bezpośrednim i pośrednim interakcjom społecznym. Sieciowy charakter wymiany (dystrybucji) znaczeń i informacji powoduje, że obecnie nie da się wyznaczyć lub wskazać konkretnego centrum wytwarzania znaczeń. Na poziomie subiektywnym podstawę do definiowania siebie jako członka jakiejś grupy („swojej” grupy) stanowi akceptacja członkostwa w tej grupie. Pociąga to za sobą odpowiednie stany emocjonalne, uczuciowe – psychologiczne. Zdaniem J.C. Turnera członkostwo w grupie opiera się na „modelu spójności społecznej”, który zakłada „wzajemne ciężenie członków ku sobie, ku grupie, jako całości i ku działaniom grupowym” – pozwala to na rozwijanie wzajemnych i pozytywnych więzi emocjonalnych między uczestnikami grupy¹¹. Grupa subkulturowa może pełnić funkcję katalizatora treści kulturowych i generatora więzi społecznych budowanych na wspólnie podzielanym systemie wartości i wyobrażeń o świecie. Wpływa ona tym samym na proces przyswajania, rozumienia i interpretowania rzeczywistości kulturowej. To z kolei pociągać może za sobą odpowiednio odmienne modele partycypacji w grupach uznanych przez jednostkę za własną lub obcą (odmienną, inną). Ma to związek z identyfikacją społeczną, która – opierając się na pewnych ciągach opozycji – strukturyzuje rzeczywistość społeczną, dzieląc ją na „swoich” i „obcych”, najczęściej kojarzonych z szeroko rozumianym „systemem” (politycznym, ekonomicznym, społecznym). Nie pozostaje to bez wpływu na zachowania interpersonalne i międzygrupowe oraz zbiorowy altruizm.

Tożsamość oraz związana z nią identyfikacja grupowa wpływają na ujmowanie świata oraz pewnych zjawisk społecznych w sposób nieciągły, w ciągi i kategorie, które mają źródło w grupie społecznej. Są one przejawem tożsamości kolektywnej – kulturowej – rozumianej „jako hipotetyczne struktury poznawcze, które w znacznej mierze współtworzą obraz samego siebie” oraz składają się z „ograniczonych elementów poznawczych, takich jak poszczególne kategoryzacje społeczne lub charakterystyki osobiste”¹². Jednostka internalizując formy społecznej kategoryzacji, włącza je tym samym do procesu oceniania samego siebie, własnej grupy, własnych działań, otaczającego świata oraz podejmowanych działań. Określone przez grupę nieformalną sposoby postępowania i oceniania stają się częścią subiektywnie odczuwanej tożsamości społecznej oraz struktury poznawczej. Owe sposoby strukturyzacji są jednocześnie dystrybuowane i nieustannie negocjowane na poziomie interakcji *face to face* lub za pomocą komunikacji zapośredniczonej, tj. prasy alternatywnej („trzeciego obiegu”), Internetu, ulotek itd. Aktorzy społeczni wymieniający się opiniami i jednocześnie kształtujący opinie innych uczestników ruchu nieustannie – mniej lub bardziej świadomie – uwzględniają zmieniający się kontekst społeczny (tło lub rzeczywi-

¹¹ J.C. Turner: *Ku poznawczej redefinicji pojęcia grupa społeczna*. W: *Elementy mikrosocjologii*. Cz. 2. Red. P. S z t o m p k a. Kraków 1992, s. 150.

¹² Tamże, s. 152.

stość społeczną), interpretując go zgodnie z obowiązującym w obrębie grupy dyskursem lub paradygmatem (np. anarchistycznym, ekologicznym, feministycznym). I odwrotnie, aparat poznawczy grupy musi nieustannie dopasowywać się do zmieniających się realiów.

Włączanie się do tego typu grup przypada najczęściej na okres dojrzewania, kiedy to młodzi ludzie zaczynają poszukiwać oraz odkrywać swoją tożsamość i eksperymentować z nią. Anarcho-punk pozwala w pewnym stopniu skanalizować opór, jaki stawia młody człowiek dominującemu systemowi kulturowemu w procesie socjalizacji. Dzięki włączeniu się w dyskurs anarchistyczny niektóre jednostki mogą mieć przekonanie, że oto ich bunt zyskuje charakter twórczy. Ruch dostarcza jednostce kodów kulturowych umożliwiających jej artykułowanie w ramach „grup nieposłuszeństwa” własnych indywidualnych niepokojów. I odwrotnie: poprzez wspólne działania i interakcje indywidualne niepokoje nabierają wymiaru społecznie artykułowanych haseł – nabierają wydzźwięku społecznego. Postulowanie przekształceń rzeczywistości oraz zmiany charakteru dotychczasowych więzi społecznych w celu realizowania własnych odmiennych warunków życia może być interpretowane jako element oraz wyraz refleksyjnej i zaprojektowanej tożsamości. Dzięki udziałowi w życiu grupy jednostka uzyskuje tożsamość grupową, a na poziomie pojedynczej biografii dokonuje wyboru stylu bądź sposobu życia, który z umiarkowanym skutkiem wyznacza przyszłe stadia biografii jednostki, zbliżając je do pewnych wyborów, a dystansując wobec innych¹³.

Spoglądając na aktorów społecznych związanych z polskim ruchem anarchistyczno-punkowym, którzy od kilku lub kilkunastu lat aktywnie włączają się w organizację koncertów, prowadzą „niezależne” wydawnictwa prasowe i muzyczne, angażują się w squatting lub działania Federacji Anarchistycznej, można dostrzec, że ich sposób uczestnictwa jest skorelowany z poziomem ich identyfikacji z grupą (tożsamości kolektywnej), w której uczestniczą. Owe działania stają się częścią ich stylu życia. Wydają się połączone z wyborami w innych sferach życia i aktywności (np. dietą wegetariańską, profesją zawodową, uczestnictwem w organizacjach pozarządowych, wybieranymi kierunkami – najczęściej humanistyczne – studiów). Podejmowane względnie podobne strategie i wybory życiowe jawią się jako przejaw stylu życia, którego realizacja dostarcza jednostce poczucia spełnienia oraz uznania przez innych uczestników grupy. Owa społecznie skonstruowana atrakcyjność realizowanych działań zachęca jednostki do wspólnego działania (w skrajnym przypadku może się to zamienić w fanatyzm i ekstremizm) w myśl zasady, że skoro inni akceptują nas za coś, co lubimy lub w co wierzymy, to musi to „coś” „być dobre”. Działania i kooperacje poszczególnych jednostek lub grup składających się na wspólnotę symboliczną są wynikiem zgodności opinii, systemów taksonomicznych, świadomości członkostwa jakiejś

¹³ Por. A. Giddens: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa 2001, s. 115.

grupy i atrakcyjności wynikającej z podobieństwa¹⁴. W procesie tym pośredniczą różne kanały komunikacji, które umożliwiają dystrybuowanie symboli grupowych, stereotypów, idei, kategorii poznawczych, opinii i ocen, kształtujących oraz wzmacniających identyfikację grupową. Fanzyny, portale i fora internetowe dostarczają odpowiedniego zasobu informacji i kompetencji kulturowych umożliwiających orientowanie się w rzeczywistości społecznej zgodnie ze schematami poznawczymi grupy. Umożliwia to także dostrzeżenie wzajemnych podobieństw, wzmocnienie poczucia atrakcyjności i spójności grupowej – identyfikacja społeczna łączy się i kształtuje tym samym spójność grupową.

Podejmowane przez omawiane środowisko działania są wypadkową wzajemnie współwystępujących procesów¹⁵: postrzegania podobieństw członków, wzajemnej atrakcyjności członków lub ich spójności, wzajemnego uznania, empatii lub „zaraźliwości” emocjonalnej, altruizmu i współpracy, pewnego uniformizmu postaw i zachowań. Wszystkie te elementy można odnaleźć w badanej grupie społecznej lub ich podgrupach (squatersi, uczestnicy obiegu alternatywnego). Działania podejmowane przez anarchistów, anarcho-punków, squattersów, anarchofeministki, altergolbalistów mają – z punktu widzenia tych środowisk – charakter altruistyczny. Można je interpretować jako przejaw braku zgody na niesprawiedliwość społeczną, niesprawiedliwy podział dóbr, ograniczenia wolności, wpisanie jednostki w ściśle określone represyjne ramy ekonomiczne i społeczne systemu. Są one zatem wynikiem wyznawanej zasady życiowej, skupionej wokół dyskursu anarchistycznego. Uczestnicy – dzięki procesowi wymiany doświadczeń dokonywanej za pośrednictwem wspólnie wytwarzanych i podtrzymywanych kanałów komunikacji – mogą negocjować i ustosunkowywać się do zmian zachodzących w otaczającej ich rzeczywistości. Tym samym mogą oni nie pozostać bierni wobec zmian realiów, jakie nastąpiły w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Zmiana systemowa przyniosła nowe kategorie zjawisk związanych z funkcjonowaniem społeczeństwa demokratycznego i wolnorynkowego oraz dostarczyła nowych możliwości ekspresji indywidualnej i grupowej. Odcisnęła swoje piętno na działaniach środowisk kontestacyjnych, powodując, że w ich obrębie mogły pojawić się nowe zachowania i działania, których nie znano wcześniej (po 1989 roku w obszarze kontestacji pojawił się m.in. squatting, anarchofeminizm, antyglobalizm itd.). Znalazło to swoje odzwierciedlenie w warstwie tekstowej piosenek, artykułów, formach podejmowanych działań. Własne kanały komunikacji oraz krążące za ich pośrednictwem kody kulturowe umożliwiły grupie ustosunkowanie się do nowych zjawisk oraz przeobrażenie ruchu przy jednoczesnym zachowaniu jego ciągłości. Dostarczają one potencjalnie nowym uczestnikom potrzebnych informacji i znaczeń, dzięki którym ruch może trwać mimo personalnych zmian.

¹⁴ Tamże, s. 159.

¹⁵ Tamże, s. 162.

Teksty kulturowe omawianego środowiska, umieszczone na łamach takich czasopism, jak „Mać Paridka” czy „Pasażer”, stanowią krytyczny komentarz sytuacji politycznej, społecznej i kulturowej współczesnego społeczeństwa. Owe przekazy oraz ich tematyka świadczą jednocześnie o stosunku ich autorów do otaczającej rzeczywistości i o samym zjawisku anarchistyczno-punkowym. Na ich podstawie można dojść do wniosku, że ruch zdradza niektóre cechy charakterystyczne współczesnego społeczeństwa, które można określić lub sklasyfikować – używając terminologii L. Ferry’ego – jako przejaw etyki autentyczności. Owa etyka jest m.in. rezultatem procesu prowadzącego do jednoczesnej sekularyzacji życia i sakralizacji człowieka. Wyraźne sygnały tego zjawiska wystąpiły w początkowym okresie rewolucji naukowo-przemysłowej 200 lat temu, jednak najmocniej dały znać o swojej obecności w latach sześćdziesiątych XX wieku (szczególnie Maj ’68). Założenia etyki autentyczności bazują na dążeniu do zrównania wartości i postaw – „nie istnieje żadna naturalna norma, religijna, prawna czy jakakolwiek inna; jedyna naprawdę moralna zasada to pozwolić być każdemu sobą”; każdy ma prawo do autentyczności i odmienności¹⁶. Owa etyka odrzuca zasadę merytokracji, tzn. myśl, że istnieją jakieś obiektywne normy moralne, których przestrzeganie jest naszym obowiązkiem. Jak zauważa L. Ferry, to „jednostka staje się sama dla siebie normą”, a poświęcenie nie jest już narzucane z zewnątrz, lecz jawi się jako konieczność wewnętrzna¹⁷.

W swoistej „koalicji” subkultury punk i neoanarchizmu można odnaleźć konglomerat zjawisk i działań społecznych, pozwalający określić ów alians jako ruch społeczny. Środowiska te posiadają pewien potencjał strukturalny (zakłócający i twórczy), jednak jest on na tyle słaby, że można analizowane środowisko określić – używając słów Piotra Sztompki – jako „ruch ułomny”. Jak zauważa P. Sztompka, tego typu ruch „koncentruje się na rozpowszechnianiu nowych wzorów interakcji, stylów życia”, jednocześnie nie potrafi wywołać znaczących i trwałych zmian strukturalnych¹⁸. Oferuje głównie pewną wspólną wizję, mit, ideologię, formę utopii politycznej (nieraz), a nie zorganizowaną strukturę działania, zdolną przeciwstawić się dominującej kulturze i obowiązującym sposobom dystrybucji władzy. Częściej jest to forma negacji niż konstruktywnych alternatywnych działań lub planów zdolnych przeobrazić rzeczywistość społeczną i kulturową.

W ostatnich 25–30 latach zaszły kolosalne zmiany w społeczeństwie polskim – można powiedzieć, że w tym czasie jego udziałem stały się dwie odmienne, nieprzystające do siebie rzeczywistości. Proces przeobrażeń społecznych miał niewątpliwie wpływ na funkcjonujące w tym okresie środowiska punkowo-anar-

¹⁶ L. Ferry: *Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia*. Warszawa 1998, s. 81.

¹⁷ Tamże, s. 82–84.

¹⁸ P. Sztompka: *Ruchy społeczne – struktury in statu nascendi*. W: *Socjologia. Lektury*. Red. P. Sztompka, M. Kucia. Kraków 2005, s. 226–227.

chistyczne, które pomimo tego zdołały zachować swą ciągłość i tożsamość. W tekstach artykułów oraz piosenek punkowych lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku można zauważyć pewną kontynuację świadcząca o obecności struktur długiego trwania, które istnieją niejako pod powierzchnią zmieniających treściowo i jakościowo form, ukazując zależności trwałe i niezmiennie¹⁹. Łączą się one z istnieniem pewnych struktur mentalnych, wyrażających się w grupowaniu zjawisk i elementów rzeczywistości społecznej wokół osi na zasadzie opozycji binarnych tworzonych zgodnie z logiką anarchistycznego światopoglądu: wolność / brak wolności, spontaniczność / brak spontaniczności, autentyczność / sztuczność, życie / śmierć, struktura / brak struktury, patriarchy / matriarchy, humanizacja / dehumanizacja itp. Owe kategorie opozycji znajdują swe miejsce w tekstach piosenek oraz artykułach opisujących i oceniających zjawiska zachodzące w świecie społecznym. Mimo zmian zachodzących w formach aktywności, będących rezultatem dopasowania się grupy do zmieniających się warunków społecznych, ogólna zasada strukturyzacji i kategoryzacji zjawisk jest nadal zachowana i przekazywana za pomocą kodów kulturowych, symboli, znaków, specyficznych dla analizowanej grupy. Jej członkowie posiadają swoisty słownik i kompletną teorię społeczną dla zrozumienia swoich własnych praktyk²⁰. Odwołując się do słów C. Geertza, można stwierdzić, że owe działania—kody—symbole służą grupie w utrwalaniu wiedzy o życiu, jej przekazywaniu oraz są nośnikami wyobrażeń o świecie i stosunku do niego. Działają niczym program, za pomocą którego dostrzega się, ujmuje strukturalne podobieństwa między zespołami procesów, działań, reakcji, jednostek, grup w świecie²¹. Dzięki temu działania podejmowane przez alternatywne środowiska nadal mają swój pierwotny sens i znaczenie, komunikując o stosunku podmiotów podejmujących działania do otaczającej rzeczywistości. Współistnienie dawnych i nowych form aktywności zapewnia kontynuację, zrozumienie i narrację pomiędzy nimi. Wczesniejsze techniki i nowe przeplatają się wzajemnie i uzupełniają. Jedne i drugie biorą udział w ustanawianiu i reprodukowaniu symboli, za pomocą których strukturyzuje się i ocenia rzeczywistość. Korzystając z dostępnych środków, jakich dostarcza rzeczywistość społeczna, aktorzy za pomocą podejmowanych działań wyrażają stosunek do dominującej kultury. Squatting, street art, graffiti, naklejki, manifestacje, działalność w imię zasady *Do it yourself*, niezależne koncerty, centra kultury alternatywnej, plakaty, wystawy, alternatywny teatr, akcje *Ford Not Bombs*, strony internetowe, wygląd zewnętrzny jawią się jako forma politycznej aktywności i zaangażowania oraz jeden z wielu sposobów komunikowa-

¹⁹ C. Levi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Warszawa 2000, s. 253; B. Olszewska-Dyoniżiak: *Zarys antropologii kultury*. Kraków 1996, s. 107.

²⁰ M. Żakowski: *Street art i indywidualizacja. W stronę tożsamości awangardowej*. „Kultura Popularna” 2006, nr 2 (16), s. 76.

²¹ C. Geertz: *Racjonalność jako system kulturowy*. W: *Racjonalność i styl myślenia*. Wybór E. Mokrzyckiej. Warszawa 1992, s. 507.

nia społecznej krytyki oraz oceny kondycji współczesnego społeczeństwa (cywilizacji). Będąc komunikatem, są jednocześnie jedną z metod reprodukcji i ciągłości krytycznych treści. Tym samym działania te mogą być wymierzone zarówno w porządek społeczny oparty na scentralizowanej władzy w PRL, jak i w porządek, w którym dominuje kapitał i konsumpcja. Stosowane środki – jak zauważa Maciek Żakowski – służą osłabieniu promowanych w kulturze dominującej pojęć, praktyk, znaczeń, a poprzez stosowane symbole (np. „A” wpisane w okrąg) podkreślają wspólnotowość stawiających opór wszelkim formom władzy i dominacji²². Korzystając z niektórych symboli krytykowanej rzeczywistości (symbol dolara, krzyż, godło, skróty nazw instytucji – NATO, USA, EU, SHELL itd.) oraz kojarzonych z nią postaci-symboli policjanta, żołnierza, księdza, biznesmena, polityka, dokonuje się ich dekompozycji oraz zmiany (tj. osłabienia) znaczenia. Działania te wpisane są w rozmaite formy (alternatywnej) komunikacji oraz strategii wynikających z poczucia, że oto współczesne społeczeństwo znalazło się w sytuacji komercjalizacji oraz monopolizacji masowych środków komunikacji przez grupy uprzywilejowane politycznie lub ekonomicznie.

²² Tamże, s. 70.

Alternative culture – identity – communication

S u m m a r y

A social group functioning in Polish reality after 1989 combining features of punk and neoanarchism subcultures, associated with “anarcho-punk”, is combined with joint symbols, values and more or less direct social relations, interactions or social bonds. Despite some secondary local differences and ethnic as well as national flavour, neoanarchist environments and punk subcultures are treated as certain imagined communities constituting a peculiar point of view and “tool” for their participants, through which they perceive, interpret and evaluate the world surrounding them, behaviours or their or others actions. At the same time they are a “product” of “late post-modernism” and “mirror” in which the specificity and condition of the contemporary culture reflect and break. People connected with anarcho-punk through the network of mutual interactions within movement, both the direct and indirect ones, and thanks to numerous contacts with social system external to them very often use other fields of culture and human activity, among others decomposing the elements of popular culture in order to create their own system of references and meanings. Intergroup communication and jointly taken forms of activity play an important role in the process of identity gain or the choice of lifestyle as well as evaluation of socio-cultural reality. They are the means of conveying symbols, patterns of thoughts, myths enabling the interpretation of the world. Thus, they guarantee the “reproduction” of an anarchist discourse. Participants joining the actions within the movement do not only use the already-existing system of meanings, but also modify it and adjust to the changing socio-culture background. Such socially created and ap-

proved system of symbols do not only guarantees the continuity of the movement, but also serves the formation of new values, strategies or social practices which serve the group and their members to create new meanings, a critical description and working out the strategy serving the opposition in the light of dominating discourses, structures or centres of power. Thanks to symbols, repeated, interpreted, redefined constantly anew, the movement members give sense to their actions, valorize and structure the world surrounding them, define their own place in the world, interpreting their own experiences and direct their actions.

Alternative Kultur – Identität – Kommunikation

Zusammenfassung

Die in Polen nach 1989 funktionierende gesellschaftliche Gruppe, die die Eigenschaften der Subkulturen Punk und Neuanarchismus in sich verbindet und mit dem Terminus „Anarcho-Punk“ assoziiert ist, ist durch gemeinsame Symbole, Werte, mehr oder weniger direkte Interaktionen und Gesellschaftsbande verbunden. Trotz den bestimmten zweitrangigen lokalen Unterschieden und dem ethnischen und nationalen Kolorit werden neuanarchistische Kreise und Punkkreise als gewisse vorgestellte Gemeinschaften betrachtet, welche ihren Mitgliedern entsprechende Mittel geben, damit sie die umgebende Welt als auch ihr eigenes Benehmen und die Verhaltensweise von anderen Menschen wahrnehmen, interpretieren und beurteilen können. Die oben genannten Bewegungen sind ein spezifisches „Produkt“ der „späten Modernität“ und ein „Spiegel“, in dem sich die ganze Spezifität und der Zustand der gegenwärtigen Kultur abspiegeln. Dank der gegenseitigen Interaktionen innerhalb ihrer Bewegung und dank den Kontakten mit Außenwelt machen sich die mit anarchistischer Kultur und mit Punkkultur verbundenen Personen auch andere Kulturgebiete und andere Formen der menschlichen Aktivität zunutze, indem sie u.a. manche Elemente der populären Kultur verändern, um das eigene System von Bezugspunkten und Bedeutungen zu erschaffen. Die Identität, der bestimmte Lebensstil und die Beurteilung von der soziokulturellen Wirklichkeit werden dank der in der Gruppe geführten Kommunikation und der gemeinsamen Tätigkeit gebildet. Sie sind die Träger von den Symbolen, Denkschemata und Mythen, die die Interpretation der Welt möglich machen. Sie sichern also, dass ein anarchistischer Diskurs „reproduziert“ wird. Das geltende Bedeutungssystem wird von den Mitgliedern der Bewegung nicht nur ausgenutzt, sondern auch modifiziert und an die sich verändernden soziokulturellen Umstände angepasst. Das gesellschaftlich gebildete Symbolsystem lässt die Kontinuität der Bewegung bewahren und hilft neue Werte, Strategien und soziale Praktiken erschaffen, die der ganzen Subkultur und deren Anhängern ermöglichen, neue Bedeutungen herauszuarbeiten, die Wirklichkeit kritisch zu beschreiben und zu beurteilen und gegen vorherrschende Diskurse, Strukturen und Gewaltzentren Widerstand leisten.

Jan Kajfosz

Uniwersytet Śląski
Katowice

Zabawka jako tekst kultury

Celem prezentowanego tekstu jest próba odpowiedzi na pytanie o miejsce zabawki w procesie poznawania przez człowieka świata, który z natury rzeczy jest zmienny. Można przyjąć, że o zabawce generalnie mówi się w dwu podstawowych sensach: po pierwsze, jako o przedmiocie, który „został zaprojektowany i wyprodukowany dla zabawy”, po drugie, jako o przedmiocie, który „może być wykorzystywany jako przedmiot zabawy”. Zakwestionowanie różnicy między czynnością zabawową i niezabawową czy różnicy między udawaniem a faktycznym doznawaniem – dokonane przez Johana Huizingę¹ – doprowadziło niejako do rozmycia się pojęcia zabawki. Zabawką w drugim, szerszym sensie, może być bowiem właściwie wszystko: przedmiot konkretny (naturalny lub artefakt) bądź abstrakcyjny, czyli idea. Może nią być samochód, budynek, przedsiębiorstwo, człowiek albo grupa ludzi. Źródłem zabawy i związanej z nią przyjemności może być państwo, widziane z perspektywy swego przywódcy, uzależnione od jego pomysłów i eksperymentów; może nim być przedmiot badań w nauce, w tym nawet cała ludzkość czy uniwersum postrzegane z perspektywy swego teoretyka, dla którego próby zrozumienia owych zjawisk (pojęciowego ich określenia i systematycznego uchwycenia) stają się źródłem ludycznej przyjemności.

Przedmiotem niniejszych rozważań będzie zabawka w pierwszym, węższym sensie, ograniczonym ponadto do przedmiotu, który służy do zabawy dziecięcej.

¹ J. H u i z i n g a: *Homo ludens*. Praha 2000, s. 69–109.

Tak rozumiana zabawka ma być tu zinterpretowana jako środek poznania, czyli jako coś, co mediuje między świadomością człowieka a otaczającą go rzeczywistością.

Metodologiczną podstawę niniejszych rozważań stanowią elementy fenomenologii i semiotyki. Kluczową kategorią fenomenologii jest teoria intencjonalności, u podstaw której stoi zakwestionowanie oczywistego w pozytywistycznej nauce rozróżnienia między postrzegającym podmiotem i postrzeganym przedmiotem. Teoria intencjonalności podważyła obiektywny status przedmiotu, a razem z nim całego świata w tym sensie, że odkryła jego zależność od stanu postrzegającej go świadomości, jego zależność od podmiotu². Za sprawą fenomenologii upowszechnił się pogląd, że kształt świata w jakimś stopniu zawsze jest zależny od doświadczeń i przyzwyczajzeń postrzegającego go człowieka; zależy od stanu jego wiedzy, od stosowanych przez niego strategii odkrywania, wynajdywania i segregowania (systematyzowania) różnego rodzaju „faktów”; podobne strategie mają charakter przyzwyczajeniowy i mogą się między sobą, przynajmniej do pewnego stopnia, różnić. Strategie poznawczego i działaniowego panowania nad rzeczywistością, która przy dokładniejszym jej rozpatrzeniu jawi się jako radykalna różnorodność i zmienność, uznawane są w fenomenologii za integralny element ludzkiej świadomości, a razem z nią – za integralny element współkształtowanego przez nią świata.

Stwierdzenie, że świat jako kosmos zbudowany został według pewnych zasad, którymi kieruje się ludzka świadomość, związane jest również z perspektywą semiotyczną. Zasady, według których budowany jest świat, rozumiany jako doświadczana rzeczywistość (czyli: zawartość ludzkiej świadomości), nazwać można też porządkiem znaczeniowym albo systemem znaków, inaczej – kodem. Za podstawowy kod, czyli klucz, według którego rzeczywistość układana jest w sensowną całość, czyli w kosmos, uznać trzeba język naturalny oraz kulturę rozumianą jako symboliczny system. Język i kultura są wielopoziomowymi, potencjalnie nieskończonymi i powiązаныmi ze sobą systemami znaków³, mających społeczny charakter w tym sensie, że ukształtowały się w trakcie dziejów określonej społeczności językowo-kulturowej⁴, a jej członkowie nigdy nie mogą w pełni owych systemów, których są nosicielami, opisać; nigdy nie mogą w pełni refleksyjnie ich ująć, nigdy nie mogą osiągnąć nad nimi pełnej kontroli⁵.

² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle a.d. Saale 1922, s. 64–78.

³ Zob. J. Kajfosz: *O relacyjnym i wielopłaszczyznowym charakterze obrazu świata*. W: „Literatura Ludowa”, nr 4–5 (47). Wrocław 2003, s. 65–78.

⁴ L. Weisgerber: *Muttersprache und Geistesbildung*. Göttingen 1929, s. 86–87, 98–99.

⁵ L. Wittgenstein: *Filosofická zkoumání*. Praha 1998, s. 26–27 (§ 27), 56 (§ 87); K.O. Apel: *Transformation der Philosophie*. Bd. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Main 1991, s. 117–118; E. Heintel: *Einführung in die Sprachphilosophie*. Darmstadt 1991, s. 111–126.

Podstawowym elementem omawianych tu systemów znakowych, w którym język styka się z kulturą, jest stereotyp, czyli uproszczony obraz rzeczywistości związany z pojęciem (albo innym rodzajem znaku), któremu towarzyszy jednoznaczna treść wartościująca. Ze względu na to, że uniwersum różnego rodzaju stereotypów (czyli: uproszczonych obrazów rzeczywistości towarzyszących znakom) bierze udział w budowie kosmosu – w budowie porządku rzeczy, w ramach którego człowiek żyje, można mówić o świecie jako o „obrazie świata”, świat zawsze bowiem jest syntezą przeddoświadczeniowej rzeczywistości i systemów znakowych, które pozwalają poznawczo ją ogarnąć, umożliwiają postrzegać ją jako kosmos, czyli świat. Dzięki stereotypowi człowiek od samego początku wie, jak należy się obchodzić z napotykanymi przez siebie rzeczami czy stanami rzeczy. Niejako „automatycznie”, bez zastanawiania się, wie, że pies szczeka, gryzie i pilnuje swego domu (choć zapewne istnieją psy, które nie szczekają, nie gryzą i nie pilnują domów), że samochód służy do jeżdżenia, chodnik do chodzenia, dom do mieszkania, słońce do świecenia itp.⁶ W tym sensie jakkolwiek doświadczany stan rzeczy od samego początku jest syntezą tego, co przedpojęciowe, i tego, co pojęciowe: zauważone jabłko jest od samego początku syntezą tego, co szczególne, i tego, co ogólne; przedmiotowi „jabłko” od samego początku towarzyszy pojęcie i związana z nim wiedza-recepta, która podpowiada człowiekowi, jak należy obchodzić się z jabłkami⁷.

Upraszczenie rzeczywistości, czyli jej udostępnianie człowiekowi za pośrednictwem systemów znakowych (w tym języków jako systemów pojęciowych), nazwać można kategoryzacją, rozumianą jako „pojęciowa obróbka” rzeczywistości, polegająca na tym, że nieskończenie różnorodne i zmienne aspekty bytu przyporządkowane zostają do ograniczonej liczby stosunkowo trwałych znaków i towarzyszących im uproszczonych obrazów, czyli stereotypów⁸. Nieskończenie różnorodny i zmienny byt zostaje w ten sposób rozgraniczony (podzielony) oraz w miarę unieruchomiony, co sprawia, że staje się dla człowieka poznawczo uchwytne⁹.

W niniejszym opracowaniu rozpatrywana jest rola zabawki w procesie kategoryzacji, w procesie językowego i kulturowego przyswajania sobie rzeczywistości przez człowieka, w procesie, który w ramach nauk społecznych nazwać można enkulturacją. Proces ten polega na przyswajaniu sobie określonego obrazu świata, rozumianego jako rzeczywistość społeczna, czyli na uczeniu się reguł funkcjonowania w ramach określonej rzeczywistości społecznej, w tym sensie

⁶ M.A. K r a p i e c: *Język i świat realny*. Lublin 1985, s. 185.

⁷ Zob. P.L. B e r g e r, T. L u c k m a n n: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa 1983.

⁸ K.O. A p e l: *Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft*. In: *Sprache – Schlüssel zur Welt. Festschrift für Leo Weisgerber*. Hrsg. H. G i p p e r. Düsseldorf 1959, s. 17.

⁹ J. M a c k i e w i c z: *Kategoryzacja a językowy obraz świata*. W: *Językowy obraz świata*. Red. J. B a r t m i ń s k i. Lublin 1999, s. 52–53.

społecznej, że czynny udział w jej kształtowaniu biorą język i kultura jako esencjalne systemy znakowe, stanowiące dobro ogółu. Pod tym względem można pokusić się o interpretację zabawki jako specyficznego rodzaju znaku, który reprezentuje określony stan rzeczy i pozwala poznawczo go ująć.

Zabawka – jak każdy inny element kultury – jest znakiem w tym sensie, że reprezentuje coś różnego od siebie. Każda zabawka reprezentuje jakiś kontekst, wywołuje określony ciąg skojarzeń, jest elementem semiozy. Istnieją ponadto zabawki, które zostały specjalnie wyprodukowane w celu reprezentowania rzeczy otaczających człowieka. Takie zabawki posiadają edukacyjną funkcję, uczą bowiem, jak obchodzić się z przedmiotami, które są przez nie reprezentowane (zastępowane). Tego typu zabawki można – w myśl dokonanej przez Peirce'a systematyzacji znaków według ich związku z reprezentowanym przez siebie przedmiotem – nazwać znakami ikonicznymi¹⁰ albo wręcz zabawkami ikonycznymi.

Specyfika zabawki ikonicznej polega na tym, że jest ona w jakiś sposób podobna do przedmiotu, który reprezentuje. Owo podobieństwo ma z reguły upraszczający charakter. Zabawka ikoniczna stanowi uchwytny wzór (prototyp, model) reprezentowanego przez siebie przedmiotu, jest jego zmaterializowanym uproszczeniem. Ludyzm i estetyka zabawki ikonicznej polegają na reprezentowaniu rzeczywistości względem niej zewnętrznej, na przekazywaniu treści różnej od niej samej. Taką zabawką jest np. lalka, która reprezentuje dziecko, wymaga zatem obchodzenia się z nią jak z dzieckiem – lalki są ubierane, wożone w wózkach, karmione, noszone na rękach itp. Cynowy żołnierz reprezentuje z kolei żołnierza, w związku z czym wymaga osadzenia go w kompanii, razem z którą mógłby walczyć, albo wymaga czynnej pomocy w walce z nieprzyjacielem ze strony bawiącego się nim małego człowieka. Samochodzik reprezentuje samochód, wymaga więc osadzenia go na jeźdni czy w warsztacie samochodowym, samochody służą przecież do jeżdżenia, a jeździ się po drogach. Zabawka ikoniczna nie tylko pozwala poznawczo ująć reprezentowany przez siebie przedmiot, ale umożliwia też ujęcie znaczeniowe (m.in. czasoprzestrzenne) kontekstów, w których taki przedmiot najczęściej się pojawia. Podobne konteksty łączą się razem w jeden obraz świata, czyli w świat rozumiany jako społecznie (językowo i kulturowo) konstruowana rzeczywistość. Zabawkę ikonyczną (i nie tylko) należy w tym sensie uznać za w miarę bezpieczne i proste w obsłudze medium, pozwalające w prosty i bezpieczny sposób poznawać świat, skądinąd skomplikowany i niebezpieczny.

Oprócz zabawek ikonicznych, których ludyczność polega na reprezentowaniu rzeczywistości poza nimi, istnieją jeszcze innego rodzaju zabawki, których lu-

¹⁰ T.A. Sebeok: *Indexikalität*. In: *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce*. Hrsg. U. Wirth. Frankfurt am Main 2000, s. 90–109.

dyczność niekoniecznie opiera się na funkcji reprezentowania czegoś innego. Za taką zabawkę uznać można np. rozpowszechnionego niegdyś na Śląsku Cieszyńskim – zapewne nie tylko tam – „bąka”. Ludyczność związana z tą zabawką polega na napędzaniu ruchami nitki zawieszzonego na niej guzika, który kręci się raz w jedną, raz w drugą stronę, wydając dźwięk podobny do brzęczenia bąka; stąd nazwa zabawki. Podobna zabawka może (a nawet musi) wywoływać różnego rodzaju skojarzenia (brzęczący bąk, ubranie zapinane na guziki, zakład krawiecki itd.). Zabawa z „bakiem” niekoniecznie musi jednak polegać na reprezentowaniu czegokolwiek poza nim. W pełni wystarcza fascynujący ruch samego guzika.

Inny jest przypadek drewnianego konika, który w trakcie zabawy przeistacza się w rzeczywistego konia, galopującego po łące, ciągnącego powóz albo prowadzonego za lejce. Konik bardzo często jest na biegunach lub na kółkach, co pozwala symulować jego ruch, który stanowi kluczową – definicyjną – cechę konia; koń służy przecież do jeżdżenia, podobnie jak samochodzik, który w trakcie zabawy przeistacza się w rzeczywiste auto.

W tym miejscu ponownie warto przypomnieć tezę J. Huizingi, że podczas zabawy czynność, która jest udawana, w paradoksalny sposób przeistacza się w czynność jak najbardziej rzeczywistą, pozostając jednocześnie sama sobą¹¹. W dziecięcej zabawie wyraźnie wyczuwalne są ślady magii rozumianej jako archaiczny sposób doznawania świata, oparty na metamorficznej tożsamości postrzeganych zjawisk¹². Amorficzny kawałek drewna może być strzelbą, by w mgnieniu oka przemienić się w samochód, a w zależności od potrzeby chwili w coś jeszcze innego. Ulegające metamorfozie lalki przemieniają się w rzeczywiste dzieci, których „matki” ubierają je w różnego rodzaju ubranka, karmią itp. Mówiąc inaczej: w dziecięcej zabawie nie tylko zabawka ikoniczna, lecz każda zabawka może się transformować w cokolwiek. Nawet jeżeli w przypadku zabawki ikonicznej kierunek podobnej metamorfozy ustalony jest niejako z góry przez jej formę, bawiący się człowiek nie do końca musi to respektować, np. lalka w określonych okolicznościach może zostać samolotem.

Zabawka ikoniczna zawsze jest mniej lub bardziej podobna do reprezentowanego przez siebie przedmiotu: drewniany konik jest podobny do żywego konia, samochodzik do rzeczywistego samochodu, a lalka do żywego dziecka. Uwzględniając charakter danego podobieństwa, można przeprowadzić systematyzację zabawek ikonicznych i na jej podstawie orzekać, czy chodzi o zabawki kultury

¹¹ Charakterystyczny dla zabawy sposób postrzegania jest jednocześnie charakterystyczny dla magicznego myślenia: „[...] w wyobrażeniach zbiorowych umysłowości pierwotnej przedmioty, osoby, zjawiska mogą być, w sposób dla nas niezrozumiały, jednocześnie sobą samym i czymś innym niż one same”. A. D o b o s z: *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*. Poznań 2002, s. 34, za: L. L é v y - B r ü h l: *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. Warszawa 1992, s. 104–105.

¹² A. D o b o s z: *Tożsamość metamorficzna...*, s. 41–93.

tradycyjnej czy też o zabawki noszące znamiona modernizmu, a nawet ponowoczesności. Przyjmujemy, że podobna systematyzacja może – na zasadzie analogii – posiłkować się systematyzacją dokonywaną w ramach teorii twórczości słownej¹³. Analogia między zabawką i np. opowiadaniem czy bajką może opierać się na tym, że zarówno sama zabawka, jak i opowiadanie z semiotycznego punktu widzenia są tekstem, czyli postrzeganą sekwencją znaków (albo znaczeń), które w trakcie mniej lub bardziej świadomego wnioskowania¹⁴ układane są w jedną znaczeniową całość¹⁵. Kilka odpowiednio połączonych ze sobą kawałków szmatki daje razem lalkę, pajacyka, misia, podobnie jak kilka skoncentrowanych wokół jednego bohatera zdarzeń układa się w jeden świat przedstawiony, czyli w jedną przekazywaną przez tekst historię.

Twórczość słowną można podzielić na dwie podstawowe kategorie: teksty folkloru oraz teksty literackie. Podstawowym kryterium rozróżniania tych dwóch podstawowych typów twórczości słownej jest łatwa zrozumiałość tekstu w ramach środowiska jego funkcjonowania oraz jego powtarzalność w postaci różnych wariantów; innymi kryteriami są jeszcze np. nietrwałość i anonimowość. Tekst folkloru jest w środowisku swego funkcjonowania – w porównaniu z tekstem literackim – łatwo zrozumiały (relatywnie prosty), a zarazem powtarzalny (relatywnie stabilny). Cechuje go zatem stereotypowy charakter¹⁶, polegający m.in. na powtarzalności zawartych w tekście schematów pojęciowych, konstrukcji znaczeniowych czy wzorców zachowań, które w wyraźny sposób korespondują z rzeczywistością społeczną nosicieli danego tekstu. Nawet jeżeli w folklorze świat przedstawiony zbudowany jest według własnych reguł i różni się z tego względu od bezpośrednio doświadczanego świata, jak np. w bajce, światy przedstawione folkloru można uważać za swoiste odzwierciedlenie i uproszczenie rzeczywistości, w której żyje człowiek. Dlatego żywy folklor może w ramach społeczności swych nosicieli odgrywać rolę kluczowego medium enkulturacji – folklor uczy człowieka, jak wygląda rzeczywistość i jak należy się z nią obchodzić, jak należy się w niej poruszać.

Teksty folkloru cechują funkcje, oprócz wielu innych, poetycka i poznawcza. Funkcja poetycka polega na wyzwalaniu w odbiorcy doznania estetycznego, specyficznego przeżycia, które może być związane z różnymi płaszczyznami znaczeniowymi tekstu i które może się przekładać np. na śmiech, zdziwienie czy prze-

¹³ C. Geertz: *Interpretacje kultur: wybrane eseje*. Praha 2000, s. 19; Tenże: *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Kraków 2003, s. 28.

¹⁴ U. Eco: *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*. London 2000, s. 76–77.

¹⁵ Zabawka jest znakiem, bo reprezentuje coś poza sobą, a jednocześnie tekstem (czyli: sekwencją znaków), bo jest rozpoznawana na podstawie swych części składowych. Przykładowo, lalka jest znakiem, bo reprezentuje dziecko (albo dorosłą osobę), ale jednocześnie jest tekstem, bo składa się na nią sekwencja takich elementów-znaków, jak ręce, nogi, głowa, oczy itp.

¹⁶ J. Ługowska: *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław 1981, s. 16.

rażenie. Funkcja poznawcza polega zaś na przekazywaniu informacji o świecie. Pod tym względem folklor integruje świat w jedną sensowną, w miarę uproszczoną i nieruchomą całość (w kosmos) w tym sensie, że daje człowiekowi poczucie – czasami złudne – bezsprzecznego usystematyzowania faktów i dobrej orientacji w otaczającej go rzeczywistości¹⁷. Mimo że narracja jest fantastyczna, zawsze upieczone ciasto w koszyku Czerwonego Kapturka przygotowane zostało do jedzenia, a wino do picia; z kolei do walki ze smokiem najlepiej nadaje się miecz albo inne ostre narzędzie; ze smokami walczą królewicze, księżniczki zaś czekają na wyzwolenie; pasierbice znoszą maltretowanie ze strony złej macochy, za co w przyszłości bywają nagrodzone.

Teksty literackie z reguły odróżniają od tekstów folkloru pewne mniej lub bardziej widoczne znamiona awangardy, choćby w tym sensie, że to, co indywidualne, często góruje tu nad tym, co społeczne, czyli powszechne (proste) i powtarzalne (strukturalnie niezmiennie albo zmieniające się tylko powoli). Teksty literackie cechują różnego typu „ataki” na zastany porządek rzeczy, próby unaczyniania i przewycięzania estetycznych przywyczajeń, pokonywania rozpowszechnionych wzorców poetyckich itp.¹⁸ Różnego rodzaju awangardy literackie charakteryzuje jedna wspólna cecha, a mianowicie transgresja, równoznaczna z wprowadzeniem w zastaną rzeczywistość swoistego chaosu. Naruszanie zastanego porządku świata może np. polegać na jego parodiowaniu. Ma to miejsce nie tylko w literaturze, ale również w filmie; można tu przypomnieć globalnie rozpowszechnione kreskówki typu *The Simpsons* czy też popularne *Scary Movie*, tworzone z myślą o widzu dorosłym. Otaczająca człowieka rzeczywistość zamiast być tu podtrzymywana w swej konstrukcji, ulega swoistej „dekonstrukcji”. To samo dzieje się w „tekstach” przeznaczonych dla dzieci – w ponowoczesnej bajce *Shrek* olbrzymi, buchający ogniem smok okazuje się być smoczyką, która zakochuje się w gadatliwym osiołku, a zaklęta księżniczka, która wyglądem przypomina Barbie (prototyp piękna), w chwili swego wyzwolenia przeistacza się w stworzenie podobne do świnki Piggy z rewii Muppetów.

Twórczość słowną (i nie tylko słowną) generalnie można – po dokonaniu pewnych abstrakcji – podzielić na dwa rodzaje tekstów¹⁹: teksty wyraźnie stereotypowe, upraszczające i potwierdzające zastany porządek rzeczywistości, w związku z czym człowiek może być za ich pośrednictwem w ową rzeczywi-

¹⁷ J. Kajfosz: *Kultura magiczna w folklorze narracyjnym (na przykładzie Wisły)*. W: „Literatura Ludowa”, nr 6 (49). Wrocław 2005, s. 88–89.

¹⁸ M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński: *Zarys teorii literatury*. Warszawa 1986, s. 21–22.

¹⁹ Dwa rodzaje tekstów, o których tu mowa, trzeba rozumieć jako pewne wyidealizowane typy. Można bowiem spotkać się, po pierwsze, z różnego rodzaju tekstami przejściowymi, po drugie, ze stereotypowością i awangardą na różnych płaszczynach znaczeniowych tekstu, przy czym często trudno rozstrzygnąć, które płaszczyzny znaczeniowe powinny stanowić kryterium podobnej typologii, a które nie.

stość łatwo wprowadzany; oraz teksty, które nie tyle upraszczają i potwierdzają zastany porządek rzeczywistości, ile go komplikują i podważają, co pozwala na nabranie pewnego dystansu do świata jako świata kształtowanego przez własne „milczące” (czyli: nieuświadomiane) poznawcze, interpretacyjne i działaniowe nawyki, uwarunkowane przez własny język i kulturę. Teksty drugiego typu uznać można w tym sensie za medium odkrywania konwencjonalnego i przygodnego charakteru własnych poznawczych i działaniowych przyzwyczajęń. Obydwa wyidealizowane tu typy tekstów artystycznych ważne są pod względem poznawczym: niektóre typy tekstów wprowadzają człowieka w określony obraz świata, inne zaznajamiają go z jego granicami²⁰.

Podobnego rozróżnienia można dokonać wśród zabawek ikonicznych: na podstawie charakteru podobieństwa zabawki do reprezentowanego przez nią przedmiotu można orzec, czy dana zabawka potwierdza zastany porządek rzeczywistości, czy – na odwrót – podważa go. Zabawkę pierwszego typu – charakterystyczną dla kultury typu tradycyjnego – cechuje podobieństwo do reprezentowanego przedmiotu, które polega na tym, że jest ona jego uproszczeniem: drewniany konik jest zminiaturyzowanym uproszczeniem rzeczywistego konia, samochodzik jest zminiaturyzowanym uproszczeniem rzeczywistego samochodu, modelem samochodu. Tradycyjny ptaszek ze Stryszawy na Żywiecczyźnie jest zmaterializowanym prototypem ptaka: przypomina wróbla, ma dziób i dwa skrzydła. Lalka z kolei wygląda tak, jak powinna wyglądać typowa postać ludzka: ma dwie nogi, dwie ręce, oczy itp. Pluszowego misia, który przypomina bardziej ludzką postać, aniżeli zwierzę chodzące na czterech łapach, też można zaliczyć do zabawek kultury tradycyjnej; miś jest wyidealizowanym modelem nie tyle niedźwiedzia, co człowieka; chodzi tu o przejaw obecnego w kulturze pod różnymi postaciami antropomorfizmu. Ikoniczna zabawka tego typu umożliwia człowiekowi, podobnie jak stereotyp, rozeznanie się w rzeczywistości, upraszcza ją bowiem i unieruchamia, ucząc m.in., jak należy się z rzeczywistością obchodzić. Taka zabawka jest bezpośrednim środkiem budowania kosmosu, czyli porządku świata, w który człowiek w trakcie enkulturacji wchodzi, potwierdzając w ten sposób jego wyłączość.

Zabawka – podobnie jak literatura czy sztuka w ogóle – posiada swoją historię. W zabawkarstwie, tak jak w literaturze, czy innych dziedzinach kultury, pojawiają się – chronologicznie – coraz to nowsze sposoby relacjonowania świata, które w końcu syntetycznie mieszają się albo określają się wzajemnie względem siebie. W tym sensie można dziś spotkać się m.in. z zabawkami ikonicznymi, których podobieństwo do reprezentowanego przez nie przedmiotu – także przed-

²⁰ Według Rolanda Barthes'a mit – rozumiany jako stereotyp, czyli uproszczona konstrukcja znaczeniowa, która żeruje na rzeczywistości stanowiącej skądinąd radykalną różnorodność – może być skutecznie naruszany tylko przez poezję, czyli przez niekonwencjonalny tekst, aktualizujący znaczenia słów i uzależniający je od kontekstu do tego stopnia, że porusza się na granicy zrozumiałości. R. B a r t h e s: *Mitologie*. Warszawa 2000, s. 266–267.

stawiających go ikonicznych zabawek kultury typu tradycyjnego – polega nie tyle na uproszczeniu, ile na jego zamierzonym zniekształceniu. Przykładem mogą być przeróżne „potworki” w sklepach z zabawkami, które tylko do pewnego stopnia przypominają ludzką postać, gdyż różnią się od niej z reguły niestandardową ilością kończyn, oczu itp.; można by tu przywołać różnego rodzaju „nieładne” lalki – pomarszczone, wyłysiałe lub z demonicznym, mrozącym krew w żyłach spojrzeniem, jak choćby lalka Chucky, znana za sprawą horroru o identycznym tytule, która już na pierwszy rzut oka zdaje się ucieleśnieniem zła. Zderzenie nietradycyjnej formy zabawki z zastaną konwencją staje się bardzo często – podobnie jak w dowcipie²¹ – źródłem śmiechu: lalki-brzydulki na półkach współczesnych sklepów z zabawkami parodiują idealne kształty Barbie, skarykaturowane czarownice budzą sympatię, fosoforyzujące szkielety zapraszają do zabawy. Zabawki, które „dekonstruują” zastany porządek rzeczywistości, wprawiają w wesołość nie tak dzieci, jak dorosłych, którzy za ich pośrednictwem odkrywają nieoczywistość własnych poznawczych konwencji. Podobnego typu zabawki – analogicznie jak teksty literackie, filmy czy gry komputerowe – umożliwiają odkrywanie własnej rzeczywistości jako rzeczywistości kształtowanej przez różnego rodzaju nieuświadomiane nawyki poznawcze i działania, mające – przynajmniej do pewnego stopnia – przygodny charakter.

Dla uchwycenia transformacji zachodzących w zabawkarstwie można by posłużyć się rozwiązaniami zaproponowanymi przez Michaela Fleischera, który – według tego, na ile trwałe są struktury pojęciowo-wyobrażeniowe uczestników określonego porządku kulturowego, na ile trwały jest związek owych struktur z odpowiednimi wzorami działania oraz na ile owe struktury pojęciowe (i korespondujące z nimi wzory zachowań) podatne są na zmiany idące w parze ze zmiennością sytuacji – rozróżnia paradygmatyczne (bardziej skostniałe) i relacyjne (bardziej elastyczne) typy kultur²². Gdyby zrozumieć świat dziecięcej zabawy jako swoisty subsystem kultury, będący jej zminiaturyzowanym odwzorowaniem w tym sensie, że za jego pośrednictwem człowiek wprowadzony jest w jej porządek, można by stwierdzić, że tradycyjne zabawkarstwo, wykazujące cechy paradygmatycznego kodu kulturowego, zostało uzupełnione zabawkarstwem niosącym znamiona relacyjnego kodu kulturowego.

Zabawki, które zamiast upraszczać rzeczywistość i uczyć człowieka panujących w niej reguł komplikują ją i zniekształcają, stają się tak samo ważnym przewodnikiem po ponowoczesnym świecie, jak klasyczne zabawki ikoniczne. Zabawki naruszające porządek rzeczy zdają się przygotowywać człowieka do życia w świecie, którego nieodzowną cechą jest metamorfoza polegająca na nie-

²¹ K.D. Kadłubiec: *Górnicy śmiech*. Wrocław 1999, s. 42, 51–58.

²² M. Fleischer: *Die polnische Diskurslandschaft. Über paradigmatische und relationale Kulturtypen*. In: *Cultural Semiotics: Facts and Facets*. Ed. P. Grzybek. Bochum 1991, s. 137–159.

ustannym naruszaniu zastanej taksonomii. Spektakularnym przykładem takiego typu zabawki może być transformer²³, czyli robot albo cyborg („maszyno-człowiek”), posiadający zdolność przekształcania się w samochód albo pojazd kosmiczny. Transformera cechuje tożsamość metamorficzna, która w tym przypadku nie opiera się na magii, lecz na domniemanych możliwościach techniki²⁴. Nietradycyjna zabawka wprawia w ruch ustabilizowane wyobrażenie o świecie, destruktywizuje ład, potwierdzony przez przyzwyczajenie, zwalniające od trudu i ryzyka poznawania i porządkowania świata²⁵. Nietradycyjna zabawka przygotowuje człowieka na funkcjonowanie w „płynnej” rzeczywistości²⁶, w ramach której transgresja polegająca na nieustającym naruszaniu zasad taksonomii jest jedynym automatyzmem, do którego człowiek ma prawo się przyzwyczaić. Współczesne zabawkarstwo przygotowuje człowieka do życia w „rozciągliwym” kosmosie, którego integralne elementy mogą równie dobrze potwierdzać jego granice, jak i je podważać czy poszerzać.

²³ Zob. www.hasbro.com/transformers/; www.transformertoys.net; www.thetransformers.info, www.robotmaster.co.uk itp.

²⁴ Por. A. D o b o s z: *Tożsamość metamorficzna...*

²⁵ P. K o w a l s k i: *Monstra i porządek natury. O pewnym wątku w chronografii Andrzeja Komonickiego*. W: „Literatura Ludowa”, nr 6 (49). Wrocław 2005, s. 129.

²⁶ Zob. Z. B a u m a n: *Tekutá modernita*. Praha 2002.

A toy as a text of culture

S u m m a r y

The article is devoted to the role of a toy in the process of getting to know the world by man in the process of enculturation. What constitutes the center of author's attention is a toy programmed and made for children's play, especially the toy, the aim of which is to represent something different – most often the thing which for man playing it, because of his/her low height, little experience and limited opportunities, is physically not available directly or often even dangerous (e.g. a dangerous car represented by a little car understood as its miniaturized model). A similar representation bases on the analogy, which allows for naming a given type of toy an iconic toy. It helps people to relatively safely get to know the world which is dangerous and difficult to grasp. The iconic toy in this sense serves to get familiarized with the world. Within the culture of a traditional type the iconicity of toy boils down to the analogy based on simplification. The culture toy of a traditional type is always distinguished by “essential” (in other words typical) object features it represents. Thus, it is somehow a counterpart of the prototype in the cognitivist theory in the sense that it is an idealized image of the thing represented. It is also its functional equivalent if one assumes that its task is to simplify and cognitively make available the world which, on account of its diversity and changeability, is cognitively intangible. Thus the aim of the traditional toy is to give the reality specific borders and accustom man to it, which is a condition of a cognitive ruling over the world. In the contemporary culture apart from iconic toys the analogy of which to the ob-

ject they represent is based on simplification appear toys, the analogy of which to the represented object bases on "deformation" (e.g. an anthropomorphic monster with a non-standard number of eyes, limbs, etc.). From the cognitive point of view, similar toys do not confirm the world borders. On the contrary, they constantly disturb them, thus violating models, types and typologies. The function of similar toys in the enculturation process may lead to preparing man to functioning in the "fluid" modernity (Z. Bauman), which is characterized by instability of the cosmos borders in that that the very borders are prone to possible revisions and changes.

Verbal play, developing in the situation of direct presence of the sender and receiver are extremely precious for retaining the identity of a child living in a multicultural environment. Spontaneous relations during play not only integrate the peer environment, but also give the sense of safety resulting from the belief that the remaining participants of the communication act have an analogical system of values, represent similar views and have a similar sense of aestheticism. A said word is the symbol of the living and dynamic culture which fulfills the needs of the group in a natural way. In the system of culture shaped in such a way foreign ethnic influences can only enrich it and bring about its interethnic specificity.

Ein Spielzeug als ein Kulturtext

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel ist der Rolle eines Spielzeuges bei Erkennung der Welt von dem Menschen im Prozess der Enkulturation gewidmet. Der Verfasser schenkt seine Aufmerksamkeit vor allem dem für den kindlichen Zeitvertreib entworfenen und hergestellten Spielzeug, dessen Aufgabe ist, dem kleinen Menschen die seinem Alter unzugänglichen oft sogar gefährlichen Dinge (z.B. ein kleiner Wagen als ein Kleinmodell des wirklichen, gefährlichen Wagens) zu vertreten. Solche Vertretung fußt auf die Ähnlichkeit, was die Spielzeugart ein *ikonisches Spielzeug* nennen lässt. Es hilft dem Menschen, die gefährliche und erfassungsschwere Welt relativ gefahrlos erkunden. In dem Sinne dient das ikonische Spielzeug der Weltzähmung. In der traditionellen Kultur lässt sich das Ikonische des Spielzeugs auf die auf Vereinfachung beruhende Ähnlichkeit zurückzuführen. Ein traditionelles Spielzeug ist zwar immer durch „essentielle“ (anders: typische) Eigenschaften des von sich vertretenden Gegenstandes gekennzeichnet. Es ist sozusagen ein Äquivalent eines Prototyps in kognitivistischer Theorie, indem es ein idealisiertes Bild von dem vertretenen Ding darstellt. Es ist auch sein funktionales Äquivalent, wenn man annimmt, dass ein Spielzeug die Aufgabe hat, dem Kind die differenzierte und erkenntnisunbeständige Welt zu vereinfachen und zu erkunden. Ein traditionelles Spielzeug sollte die Grenzen der Wirklichkeit abstecken und den Menschen daran gewöhnen, was seine Erkenntnisherrschaft über die Welt bedingt. Neben dem ikonischen Spielzeug erscheinen in gegenwärtiger Kultur auch Spielzeuge, die dem von sich vertretenen Ding mittels „Verformung“ ähnlich sind (z.B. ein kleines anthropomorphisches Ungeheuer mit anormaler Anzahl von Augen, Gliedmaßen u.dgl.) Kognitiv gesehen sind solche Spielzeuge nicht im Stande, die Weltgrenzen zu bestätigen, ganz umgekehrt – sie missachten diese Grenzen ständig, anerkannte Vorbilder, Typen und Typologien dabei verletzend. Ihre Funktion lässt sich zur Zeit der Enkulturation darauf zurückzuführen, dass sie den Menschen auf das Leben in „flüssiger“ Modernität (Z. Bauman) vorbereiten, welche durch unbeständige (eventuellen Revisionen und Änderungen ausgesetzte) Weltallgrenzen gekennzeichnet ist.

Rastislava Stoličná

Uniwersytet Śląski
Katowice

Tworzenie się kultury kulinarnej Europejczyków

Wśród niezbędnych do życia: jedzenia, ubioru i schronienia pożywienie zawsze lokowało się na pierwszym miejscu. Gdy posiadamy dostateczną ilość żywności, wówczas głód postrzegamy jako pozytywne odczucie, skłaniające do biesiady i czerpania przyjemności z jedzenia. Jeżeli jednak cierpimy na niedostatek pożywienia i odczuwamy głód, wpływa to na nas niekorzystnie. Przez znaczną część dziejów ludzkości naprzemienne występowanie okresów urodzaju i głodu było zjawiskiem naturalnym. Głód towarzyszył przednówkom, nieurodzajom i wojnom. W ślad za nim pojawiały się choroby, epidemie i śmierć („Od powietrza, głodu, ognia i wojny zachowaj nas Panie”). Nadmiar pożywienia, charakterystyczny dla współczesnego kręgu kultury Zachodu, jest zjawiskiem nowym, okupionym jednak otyłością i poważnymi problemami zdrowotnymi.

Pożywienie i związane z jedzeniem zwyczaje przynoszą wiele informacji na temat kultury; więcej, niż można by było z pozoru oczekiwać. Rodzinny obiad może badaczowi dostarczyć informacji np. o sytuacji socjalnej rodziny w danej społeczności, o porze roku, warunkach klimatycznych danego terenu. Na podstawie pojawiania się pewnych pokarmów na stole można np. wnioskować, iż rodzina obchodzi jakąś uroczystość lub – gdy stół jest skromny – pości. W pożywieniu została zakodowana kulturowa pamięć ludzi, związana z mitologicznym

i religijnym pojmowaniem świata, które nadało pewnym potrawom, jedzeniu i pićiu znaczenie symboliczne, z niektórych zaś czyniąc tabu.

„Wszystko, czego dotknęły moje córki, przemieniło się w ziarno, czyste wino i oliwę” – stwierdza król Anios w jednym z dzieł Owidiusza. Przytoczone słowa przypominają nam, że kultura starożytna Greków i Rzymian oparta była na gospodarowaniu na roli. Najistotniejsze były zboża, winogrona i oliwki – trzy płody o znaczeniu spożywczym i kulturowym, które stały się znakiem identyfikacyjnym tej cywilizacji. Pewne znaczenie miała tu również hodowla owiec, a w krainach przybrzeżnych również rybołówstwo. Na tych podstawach wyrastał śródziemnomorski system kulinarny, posiadający wyraźne cechy wegetariańskie, oparty na kaszach, chlebie, winie, jarzynach, a tylko uzupełniany mięsem i serami.

Mocno odmienne pod względem pokarmowym były wartości uznawane przez „barbarzyńców”, ludy zamieszkujące w owym czasie północną i środkową Europę. Różne plemiona celtyckie i germańskie hołdowały dzikiej przyrodzie, łowiąc zwierzęta i zbierając dziko rosnące rośliny. Ich główną wartością kulinarną nie mógł więc być chleb, lecz mięso. „Nie pracują w polu, a jedzą głównie mleko, sery i mięso” – pisał Cezar o Germanach. Nie pito tu wina, lecz mleko i liczne gatunki kwaśnych napojów, poprzedników piwa. Do maszczenia potraw i gotowania nie używano oleju roślinnego, lecz tłuszczu zwierzęcego. Oczywiście, podział na wegetariańską – cywilizacyjną strefę oraz strefę proteinową (mięsną) – barbarzyńską nie był nigdy aż tak jednoznaczny. Również Germanie jedli potrawy zbożowe, głównie kaszę owsianą, natomiast Rzymianie spożywali wieprzowe mięso.

Wyraźna różnica między kulturą kulinarną tych właśnie terenów Europy, zapoczątkowana w starożytności, istnieje w europejskiej pamięci kulturowej po dziś dzień i należy do czynników ich identyfikacji i odrębności. Głęboka przepaść oddzielała starożytny Rzym od barbarzyńców – tworzyła granicę między dwoma światami z ich wartościami, ideologiami i rzeczywistością produkcyjną. Pokonanie tej bariery zdawało się niemożliwe. Nawet długie wieki wspólnej historii nie wystarczyły do zatarcia różnic, które do dziś są wyraźnie zauważalne.

Do zbliżenia dochodziło w ramach stopniowo zachodzących procesów integracji i wzajemnej asymilacji, które zaczęły się w V–VI stuleciu, a rozwijały w wiekach następnych. Po upadku cesarstwa rzymskiego i opanowaniu jego terytorium przez barbarzyńców, doszło, oczywiście, do częściowego połączenia starożytnej kultury rzymskiej z mentalnymi i produkcyjnymi modelami świata barbarzyńskiego. Wartością pokarmową *par excellence* stało się mięso. Różne podręczniki poświęcone pożywieniu opisują, począwszy od VI wieku, w jaki sposób mięso należy piec, opiekać, gotować, dusić, a podczas kampanii wojennych jak powinno zachować się je w stanie surowym. Ówczesni lekarze uważali mięso za najbardziej naturalne pożywienie dla człowieka: „Czyż człowiek sam nie jest z mięsa?”

Mięso było szczególnie wysoko cenione w kulturze elitarniej warstwy panującej. Uważano je za symbol mocy, za medium służące uzyskaniu energii ży-

ciowej, dzielności, waleczności, czyli tych wszystkich własności, na których opierała się prawowitość ówczesnej władzy. Celtycka i germańska tradycja ukazywała konsumenta wielkiej ilości mięsa jako pozytywnego człowieka, który tym zachowaniem wyraża zwierzęcą wyższość nad gatunkiem ludzkim. Nieprzypadkowo więc w tych społeczeństwach powszechnie nadawano imiona ludzkie zaczerpnięte ze świata zwierząt. Wystarczy tu przypomnieć tylko tych wszystkich Niedźwiedzi i Wilków, od których aż roi się w źródłach historycznych i w literaturze. Zwłaszcza na terenach, gdzie barbarzyńskie wpływy były silniejsze, utożsamiano postać dzielnego wojownika z wyobrażeniem mężczyzny potrafiącego pochłonąć olbrzymie ilości jedzenia i picia. Arystofanes miał rację, gdy twierdził, że „barbarzyńcy za mężczyznę uważają tylko takiego, który potrafić zjeść całą górę [jedzenia]”. Bohaterowie znani nam z mitologii germańskiej i eposów rycerskich są silni, zdrowi i nienasyceń. „Nie ma tu nikogo, kto by jadł szybciej niż ja” – mówi Loki z islandzkiej sagi i wzywa obecnych, aby założyli się z nim nad tacą wypełnioną mięsiwem. Kiedy Karol Wielki zobaczył wyczyn jednego ze swych współbiedników, który zaciekle rzucił się na sporą ilość kości, obierał je z mięsa, wysysał z nich szpik i rzucał na kupę pod stół, wtedy bez wahania stwierdził, iż człowiek ten musi być walecznym wojownikiem, i przyrównał go do króla Lombardii Adalgisa, o którym mówiono, że „jest jak lew, który targa swą zdobycz”. Niejedzenie mięsa było znakiem upokorzenia i wyłączenia ze społeczności „silnych”. Zakaz spożywania mięsa połączony z zakazem noszenia broni stanowił u Gotów karę za zabójstwo biskupa.

Panowanie chleba – symbolu cywilizacji rolniczej – byłoby poważnie ograniczone, gdyby Europa powolnie, z przekonania i z przymusu, nie chrystianizowała się. Chrześcijaństwo, które zrodziło się i rozwijało jako świadectwo i dziedzictwo kultury hebrajskiej, w ramach cywilizacji śródziemnomorskiej podwyższyło do roli kulinarnych symbolów swojego kultu produkty tworzące materialną i ideologiczną podstawę tej właśnie kultury. Chleb i wino, po długotrwałych sporach, zostały uznane za poświęcone pokarmy – *sacrum*, jako obraz i narzędzie cudu eucharystii, podobnie jak olej potrzebny do celów liturgicznych w obrzędach chrześcijańskich. Wskutek wyboru tych elementów pożywienia chrześcijaństwo jednoznacznie związało się z systemem wartości kulturowych starożytnej kultury greckiej i rzymskiej, a zarazem poniosło je dalej jako symbole nowej religijnej ideologii. Szczególnie chleb i wino stopniowo uzyskiwały wysoki status w środkowej i północnej Europie, gdzie były trudniejsze do zdobycia („Chleba naszego powszedniego daj nam Panie”).

Wraz z szerzeniem się chrześcijaństwa na tych terenach zakładano winnice i intensyfikowano uprawę pszenicy i żyta – zbóż, z których mąka służyła do wypieku dobrego jakościowo chleba. Ta nowa kulinarna kultura nie od razu ugruntowała się wśród młodych chrześcijan. Byli poganie dość opornie zamieniali swoje ulubione piwo na wino, niechętnie także rezygnowali z obżerania się mięsem. Doszło do pomyślnego pojednania między piwem i winem, które zaczęto konsu-

mować razem, aż wreszcie uzyskały one status niezbędnych napojów Europejczyków. Chleb i mięso – *panes et carnes* – spożywano zależnie od możliwości i smaku wraz z winem lub piwem. Z czasem na obszarze większości kontynentu europejskiego doszło do symbiozy obydwu kultur kulinarnych. Ten nowy model odżywiania się można nazwać rzymsko-barbarzyńskim.

Stopniowo zmieniało się także podejście do samego spożywania pokarmów. W kulturze greckiej i rzymskiej jedzenie było przyjemnością, ale nieutożsamianą z żarłocznością; hojnie częstowano, lecz bez zbytej wystawności. Odmienne sytuacja kształtowała się w kulturze barbarzyńskiej, która preferowała obżarstwo i nadużywanie alkoholu¹, co stanowiło wyraz jej identyfikacji, manifestowanej przez siłę, dzielność i wojowniczość.

Przeciwieństwa w kwestii pożywienia na terenach Europy śródziemnomorskiej i kontynentalnej można było odnaleźć także w obrębie Kościoła katolickiego. Szczególnie w kręgach kościelnych w północnej części Europy jadano nader obficie. Przepisy kulinarne dla kleru za normalne uznawały takie porcje jedzenia, które rzymska kuria nie wahała się nazwać „pantagruelskimi”. W roku 1059 synod laterański orzekł, że ustanowione w IX wieku przydziały żywniowe dla kanoników są odpowiednie „raczej dla nienasyconych cyklopów niż dla wstrzemięźliwych chrześcijan”. W tych czasach w niektórych klasztorach na północ od Alp obowiązywały już twardsze i ściślejsze reguły żywniowe, a mnisi potępiali swoich współtowarzyszy z innych klasztorów, którzy stawiali jedzenie na pierwszym miejscu, zamiast wyrzekać się pożywienia i praktykować posty wymagane od duchowieństwa².

Terminy postów i ich treść, traktowane jako wyraz osobistej ofiary składanej Bogu, w chrześcijaństwie były ustanawiane już w początkowych etapach szerzenia się religii. Najważniejszy był post związany z rocznicą śmierci Chrystusa – chodzi tu o Wielki Piątek. Ta forma postu, trwająca początkowo czterdzieści godzin, podczas których ciało Chrystusa spoczywało w grobie, stopniowo przedłużała się do czterdziestu dni, na pamiątkę czasu spędzonego przez Jezusa na pustyni i Jego postu. Ten czterdziestodniowy post – *quadragesima* – był wprowadzony już w czasach apostołskich. Podczas jego trwania wierzący jedli tylko wieczorem owoce, jarzyny i chleb. Przez cały ten czas zakazane było spożywanie mięsa i produktów pochodzących od zwierząt ciepłokrwistych – mleka, sera i jajek. Ścisły post wprowadzono również w adwencie i w czasie tzw. suchych dni. Nazywano je tak z powodu nakazu spożywania tylko suchego chleba, ewentualnie owoców. Suche dni obchodzono w każdym kwartale – po dniu św. Łucji w grudniu, po pierwszej postnej niedzieli na wiosnę, po św. Janie w lecie

¹ W czasach Herodota, a może i wcześniej, Scytowie nadczarnomorscy kupowali wino od Greków i pili je nierozcieńczone wodą. Z tamtych to zapewne czasów pochodzi grecki zwrot przysłowiowy – „Pijany jak Scyta”.

² M. M o n t a n a r i: *Hlad a hojnost. Dějiny stravování v Evropě*. Praha 2003, s. 12–13.

i jesienią po święcie Podwyższenia Krzyża. Praktykowano również ściśle posty, nazywane „wigilią”, przed Bożym Narodzeniem, przed Białą Sobotą, przed Zmartwychwstaniem i sobotą świętojańską. Kościół wprowadził również posty jednodniowe, powtarzające się regularnie w środy i piątki, później też w soboty.

Wprowadzane posty miały różny charakter. Obowiązywały trzy rodzaje postów: post ilościowy (*ieiunium naturale*) – wierzący mogli spożywać pokarmy raz dziennie; post powściągliwości (*ieiunium semiplenum*) – podczas niego zakazywano konsumpcji mięsa zwierząt ciepłokrwistych i zup mięsnych, natomiast inne potrawy zwierzęce nie były już zakazane; post ścisły (*ieiunium plenum*) – obowiązywał w Środę Popielcową, w piątki i soboty w okresie czterdziestodniowego postu przed Wielkanocą, w tzw. suche dni i podczas niektórych wigilii.

Posty bywały tak surowe, że podczas ich trwania stosowano inny porządek gotowania potraw i ich spożywania. Gotowano w dokładnie wyszorowanych i wyparzonych garnkach glinianych, a używane łyżki zamieniano na nowe. Podczas postu maszczono potrawy jedynie olejami roślinnymi³.

Po rozłamie Kościoła katolickiego na część wschodnią – ortodoksyjną, prawosławną, i zachodnią – rzymskokatolicką, doszło do przemian w praktykowaniu postów. Ortodoksyjny Kościół wschodni w zasadzie do dziś zachował wszelkie postanowienia związane z postami. Ich surowość przejawia się m.in. nawet w nieużywaniu oliwy w czasie wielkich postów, a to dlatego, że niegdyś tłoczono ją przez żołądek zwierzęcy, tym samym była więc zanieczyszczona. Oliwę uznawano za afrodyzjak, więc także z tych powodów jej użycie w tym okresie nie było odpowiednie, gdyż podczas postu ludzie powinni byli ograniczać życie seksualne. Symbolika religijna we wschodnim odłamie chrześcijaństwa wywierała wpływ również na inne elementy kultury kulinarnej. We czwartek przed Wielkanocą zabijano jagnięta i malowano jajka na czerwono, co symbolizuje niewinną ofiarę i krew Chrystusa. W Wielki Piątek tradycyjnie przygotowywano zupę z soczewicy, będącej symbolem łez Matki Boskiej. Rozbicie skorupki jajek w poranek wielkanocny symbolizuje z kolei otworzenie grobu Chrystusa. Na Zmartwychwstanie piecze się zwykle przygotowany jedynie z mąki i wody rytualny chleb ofiarny – prosoforę. W centralnej części jego zdobień występuje jagnię – symbol niewinności Jezusa, znajduje się tam także Matka Boska z aniołami. Dwie prosofory składa się na ołtarz w cerkwi w charakterze ofiary: jedna składana jest w intencji zdrowia rodziny i przyjaciół, druga natomiast za spokój zmarłych⁴.

W kościele rzymskokatolickim posty były stopniowo łagodzone i skracane, a od 1966 roku praktykuje się je jedynie w Środę Popielcową na początku czterdziestodniowego okresu postu przed Wielkanocą i w Wielki Piątek na pamiątkę ukrzyżowania Jezusa. Jednak nawet współcześnie, zwłaszcza starsi ludzie zachowują jeszcze inne pierwotne terminy postów, np. w każdy piątek, podczas wigilii

³ M. Úlehlová-Tilschová: *Česká strava lidová*. Praha 1945, s. 321–329.

⁴ I. Barer, T. Stein: *You eat, what you are*. Toronto 1979, s. 205–237.

święta Bożego Narodzenia, w Biała i w Wielka Sobotę. Oficjalnie całkowiec od nakazu przestrzegania postu odstapili protestanci, mimo że Luter i Kalwin polecali je, a wśród ortodoksyjnych wierzących sa one jeszcze dzisiaj praktykowane⁵.

Poprzez wprowadzenie postów do życia Europy chrześcijańskiej zaczęła się zasadniczo zmieniać rownie jej kultura kulinarna. Rok wyraźnie dzieli się na dni postne i dni niepostne, w ktore można było spożywać mięso, sloninę, łoj, smalec – produkty zakazane w dni postne. Podczas postów dozwolone było spożywanie jedynie zwierzat zimnokrwistych, głownie ryb. Gdyby policzy wszystkie dni postne w sredniowieczu, okazałoby się, że obejmowały one prawie połowę roku. W praktyce oznaczało to, że chrześcijanie niebęący członkami elitarnych warstw społecznych zostawali konsumentami pożywienia o wyraźnie wegetariańskim charakterze, tym samym realizowali model kulinarny starożytnej cywilizacji rzymskiej. Do jej głównych składników należały zboża, kasze, placki, chleb, rośliny strzczkowe, ewentualnie inne jarzyny i przetwory mleczne. Szlachta oraz zamożne duchowieństwo w okresie, gdy obowiazywa zakaz jedzenia mięsa zwierzat ciepłokrwistych, konsumowali ryby słodkowodne i morskie, raki, aby i małże.

Nie od razu jednak ryby stały się symbolem postu. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa występowaa silne tendencje, by ich nie je w dni postne, jednak stopniowo zaczynano tolerowa ich spożycie w funkcji postnego jadła. Aż do IX–X wieku nie ma informacji o tym, by ryby i zwierzęta wodne można było spożywać w okresach postu, zapewne dopiero później zwyczaj ten rozszerz się na większo terytoriów Europy chrześcijańskiej. Zakazywano jedynie spożywania dużych zwierzat morskich, np. delfinów i wielorybów, ktorych mięso przypominało smakiem mięso zwierzat ladowych. Mięso zwierzat wodnych w coraz większym stopniu uzyskiwaa kulturowy charakter pokarmu postnego. Stało się ono głownie symbolem postnej diety klasztornej, z ktorej wykluczono nawet mleko, przetwory mleczne i jajka. Ryby coraz bardziej były określane w opozycji do mięsa. Jadłospis podzieli się na menu mięsne i rybne, nie wolno było miesza obu rodzajów potraw, ktorych kulturowe konotacje były przeciwstawne, a ich granic nie można było przekracza.

Rozszerzanie się chrześcijaństwa zatem w znaczym stopniu wpłynęło na uzupełnienie „kultury mięsa” „kultur ryby”. Jednak upłynęło jeszcze wiele stuleci, zanim ryby stały się codziennym elementem pożywienia. Największym problemem by transport ryb, ktore szybko się psuły. Zwyczaj konserwowania ryb poprzez suszenie, wędzenie, solenie lub moczenie w oleju upowszechni się głownie dzięki zwiększonemu popytowi na nie. Dlatego od XII wieku nastapil w Europie wzrost sprzedaży solonych śledzi z Morza Bałtyckiego. Rosło rownie spożycie ryb słodkowodnych. Posty stanowiły też główny powód zakładania licznych stawów hodowlanych⁶. W Europie srodkowej, głownie w Czechach i w południowej

⁵ P. Fieldhouse: *Food and Nutrition. Customs and Culture*. Kent 1986, s. 142–145.

⁶ M. Montanari: *Hlad a hojnost...*, s. 79–83.

części Polski, rozwinęła się hodowla karpia. Od XV wieku w handlu rybnym dominowały dorsze z Oceanu Atlantyckiego. W postaci solonej i suszonej zaczęły pojawiać się często na stołach warstw ludowych.

Stopniowo w kulturze europejskiej powstawała opozycja między postem a tym, co jest jego przeciwieństwem, symbolizowanym przez mięso. W średniowieczu opozycja ta stanowiła nie tylko wątek literacki, ale pojawiała się również w malarstwie. Znany jest np. traktat *Walka postu z karnawalem* oraz obraz Pietera Bruegela (Chłopskiego) poświęcony temu samemu tematowi. Głównym ich celem było zwrócenie uwagi na to, że post jest niezwykle surowy przede wszystkim dla biednych, którzy nie mogą, jak osoby bogate, pozwolić sobie zamiast mięsa na inne smakołyki⁷.

Kalendarz chrześcijański określił terminy obchodzenia swoich największych świąt – Bożego Narodzenia i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, a przed nimi wprowadził długie posty, zarzucając natomiast pierwotny cykl doroczny, połączony z dawnymi obrzędami pogańskimi. Europejczycy jednak nie porzucili tak szybko pierwotnych rytuałów, pełnych magii. Było wręcz odwrotnie. Z coraz bardziej wzrastającego napięcia pomiędzy „czasem mięsa” i „czasem postu” stopniowo wykrystalizowała się w kulturze ludowej huczna, głośna, a niekiedy też rozwiązała uroczystość, którą w środkowej Europie znamy jako *fašiangy*, *fašiang*⁸ lub *masopust*. Jest to obrzęd – w całym świecie chrześcijańskim posiadający podobny przebieg – zawierający elementy kontrastujące z nauką Kościoła.

Termin i charakter mięsopustu (karnawału) z wielkim prawdopodobieństwem stanowi pamiątkę obchodzenia początku nowego roku, który w starożytnym Rzymie aż do 153 roku p.n.e. rozpoczynany był w dniu 1 marca. Posiadało to tamże swoje uzasadnienie, gdyż w południowej Italii w tym czasie rozpoczynała się wiosna. Z tradycji antycznej, w której mity charakteryzowały się już dojrzałą formą teizmu, a bogowie byli personifikowani i utożsamiani z ich symbolami, do ludowych obchodów nadejścia wiosny przeniesiono również zasadę przedstawiania bóstw wegetacji, pomysłności i urodzaju; stąd wywodzi się całe bogactwo masek używanych w tradycyjnych pochodach karnawałowych.

Tradycja hucznego i wesołego obchodzenia karnawału stopniowo dojrzała i krystalizowała się, niosła ze sobą echa kultury starożytnego Rzymu oraz jednocześnie mieszała się z kulturą barbarzyńców – Celtów, Germanów, Słowian. Dopiero średniowieczna kultura zdołała te elementy spoić w jedną całość. W tamtych czasach życie ludzkie przebiegało pod silnym wpływem konwencji, reguł i sankcji, które ograniczały je pod wieloma względami. Karnawał zaś był dla Europejczyków czasem radości, w którym mogli naruszyć normy zachowań, stano-

⁷ Tamże, s. 51.

⁸ Z niemieckiego *Fasching* ‘karnawał’.

wił zatem swoisty „wentyl”⁹. W miastach średniowiecznych tradycje karnawałowe utrzymywały głównie cechy masarży. Podczas obchodów na pierwszym planie znajdowało się mięso, w symbolicznym znaczeniu *carnalis*¹⁰, czyli cielesność, grzeszność, przyziemność. Sama nazwa *carnevale* oznacza pożegnanie z mięsem, natomiast *carnem levare* – wynieść mięso. W przeszłości właśnie podczas karnawału odbywała się większość wesel, zabaw tanecznych i inicjacyjnych. Podczas tych obchodów, za maską, łamano zasady i zakazy w zachowaniu, ulice były pełne ludzi, muzyki, głośnej zabawy, mięsa i alkoholu, co przez resztę roku było niemożliwe¹¹.

Pierwotne huczne uroczystości mięsne połączone z karnawałem zachowały się aż do czasów współczesnych w różnych miastach i okolicach. W przestrzeni miejskiej możemy je spotkać np. w krajach niemieckojęzycznych; we Włoszech najbardziej znany jest karnawał wenecki¹².

Na Słowacji *fašiangy* zachowały się miejscami aż do XX wieku, głównie w kulturze wiejskiej. Najwięcej rytualnych przejawów świąt kumulowało się podczas „ostatków” – trzech ostatnich dni *fašiangy*. Zwyczajowo w ostatnią niedzielę *fašiangy* chodziły grupy młodych przebierańców ubranych w maski. Były wśród nich tradycyjne postaci: koza, turoń, niedźwiedź, *slameník*, cygan, baba z dzieckiem. Grając i śpiewając chodzono od domu do domu, tańczono z gospodarzami, otrzymując w zamian kiełbasę, słoninę, jajka, kołaczki i pieniądze. Po obejściu wsi młodzież w którymś z domów lub w karczmie urządzała wspólną zabawę. Jedzono podczas niej jajecznicę na słoninie, gotowaną kiełbasę, pieczywo smażone na tłuszczu – *pampúšky*, *šišky*, *fánky*, *krepne*, pito również alkohol. Po obrzędowym pochowaniu basa, czyli zabawie i dobrym jedzeniu, zaczynał się czterdziestodniowy post, podczas którego prawdziwie religijni chrześcijanie nawet nie tknęli mięsa¹³.

Równie tradycyjne obchody *masopustu* w Czechach oraz *fašanku* na Morawach kulturowane są do dziś w niektórych wiejskich społecznościach. Używane podczas tych zabaw maski związane są z płodnością, pomyślnością i wegetacją; do kategorii masek zapewniających urodzaj należą te wytworzone ze słomy, maski z kapeluszami, do których przymocowane zostały zabite kury, lub maski mające na kapeluszach girlandy z kolorowych kwiatów, ozdobionych zielonym jałowcem, symbolizującym oczekiwanie na przyście wiosny. Pojawiają

⁹ J. Langhammerová: *Lidové zvyky. Výroční obyčaje Čech a Moravy*. Praha 2004, s. 11–18.

¹⁰ Od łacińskiego *caro* ‘kawałek lub porcja mięsa’, w przenośni – ‘mięso’. *Słownik łacińsko-polski do użytku szkół średnich*. Wyd. 2. Oprac. B. Kruczkiewicz. Lwów–Warszawa 1925, s. 113.

¹¹ D.R. Moser: *Fastnacht–Fashing–Karneval*. Graz–Wien–Köln 1986, s. 56–58.

¹² Jednak najokazalsze karnawały odbywają się w karaibskiej części kontynentu amerykańskiego, organizowane przez potomków byłych niewolników afrykańskich już od XVIII wieku.

¹³ R. Stoličná–Mikolajová: *Kuchyňa našich predkov*. Bratislava 2001, s. 103–111.

się też wówczas maski zwierzęce, np. *kobyła*, *klibna*, *kůň*, *kozlik*, *medvěd*, *brůna*. Symbolem karnawału jest smażone na oleju lub maśle okrągłe pieczywo – *koblihy*¹⁴.

Poprzez stopniowe mieszanie się pierwotnych „barbarzyńskich” rytuałów z ideologią chrześcijańską krystalizowała się europejska kulinarna kultura, a w niej głównie rola mięsa i tłuszczu. W chrześcijańskim kręgu kulturowym mięso uzyskiwało konotacje właściwe mu obecnie. Jego spożycie stało się nieodłącznym elementem obchodów wszystkich świąt i uroczystości (na równi z alkoholem). Na stole nie brakowało też innych potraw, ale mimo to mięso podczas uczt zajmowało pozycję dominującą.

W opisach historycznych poświęconych biesiadowaniu najwięcej uwagi odnosi się do wołu pieczonego na ruszcie, pieczonych prosiąt czy wieprzów, wyrobów z sarniny, bażantów, kuropatw, łabędzi, bekasów, kapłonów, gęsi, kaczek, kur i drobnego ptactwa. Mięso przez całe średniowiecze jedzono samo lub położone na kawałku chleba czy placka. Krajało się je i wkładało do ust za pomocą noża¹⁵. W ucztach organizowanych w grodach, zamkach, później w pałacach przy porcjowaniu mięsa pomagali specjaliści, słudzy, podobnie jak przy nalewaniu wina. Podczas uroczystych okazji, wesel, chrzcin czy pogrzebów panowie pozwalali jeść mięso nawet swoim poddanym. Zwykle dawano im do upieczenia wołu, któremu złożono rogi. Pieczenie wołu stanowiło rytuał, który wykonywali mistrzowie kucharscy. Niektórzy z nich wstawili się prawdziwymi cudami sztuki kucharskiej. We wnętrznościach wołu upiekli nawet barana, w nim małe cielę, a w cielątku – kapłona. Wielkim powodzeniem w pańskiej kuchni cieszyły się wyroby mięsne: kiełbasy, kaszanki, pasztety, szynki, galarety. W tradycyjnej rodzinie patriarchalnej mięso zwyczajowo dzieliła głowa rodziny, przy czym najlepsze kawałki dostał ojciec i synowie¹⁶. Nawet u najbiedniejszego rolnika nie mogło być mowy o uczcie weselnej bez mięsa. W najgorszym wypadku goście dostawali wnętrzności, a mięso jadła jedynie para małżeńska. Ze Słowacji pochodzi wiele informacji o tym, iż jeszcze na początku XX wieku wielu rolników wołało zadłużyć się tylko po to, by mogli zorganizować wesele według obowiązujących norm, czyli z dostatkami mięsiwa, kołaczy i alkoholu¹⁷.

Ten wysoki status kulinarny, a zarazem kulturowy – jako symbol uroczystości i dobrobytu, mięso zachowało w świadomości Europejczyków po dziś dzień. Trudno sobie wyobrazić, by mogło go brakować na jakiegokolwiek uczcie, przyjęciu, raucie, bankiecie czy uroczystości.

Wspólna konsumpcja pożywienia należy do najbardziej podstawowych ludzkich właściwości – w sposób symboliczny i rzeczywisty wyraża pokój i przyjaźń

¹⁴ J. Langhammerová: *Lidové zvyky...*, s. 11–39.

¹⁵ Widelec zaczął wchodzić w użycie dopiero w XVI wieku.

¹⁶ R. Van Dülmen: *Kultura a každodenní život v raném novověku*. I, Praha 1999, s. 71–78.

¹⁷ R. Stoličná-Mikolajová: *Kuchyňa našich predkov...*, s. 103–111.

oraz komplementarność pomiędzy współbiednikami. Podczas uczt i uroczystych obiadów oferowane jest mięso jako wyraz istotnej i nieodłącznej normy kulinarnej, co wynika z roli, którą przypisała mu nasza kultura. Dla Europejczyków mięso było i jest symbolem dobrobytu i przyjemności kulinarnej.

Z języka słowackiego przetłumaczyli
Agnieszka Pieńczak i Zygmunt Kłodnicki

Formation of the culinary culture of the Europeans

S u m m a r y

Food and habits connected with it provide a lot of information on the subject of culture. The cultural memory of people, connected with a mythological and religious understanding of the world giving certain dishes, food, drinks a symbolic meaning and some that of taboo, was encoded in eating. The ancient culture of Greeks and Romans was based on farming. Harvest, grapes and olives – three produces of food and cultural role, and the identification symbol of this civilization were the most important. On such basis grew the Mediterranean culinary system which possessed visible vegetarian features, completed with meat and cheese. Nutritionally, the values accepted by “barbarians”, population inhabiting northern and southern Europe at this time, were much different. Different Celtic and German tribes upheld wild nature, fishing animals and collecting widely growing plants. Their main culinary value was not bread but meat. A significant difference between a culinary culture of particular areas of Europe, initiated in ancient times, has existed in the cultural memory till now and belongs to the factors of their identification and separateness. Christianity which was born and grew as the evidence and heritage of Hebrew culture, within the Mediterranean civilization, relegated the role of the products forming a material and ideological basis for this culture to the role of culinary symbols of the cult. By a gradual mixing of “barbarian” rituals with Christian ideology the European culinary culture was crystallised, including mainly the role of meat and fat. In a Christian cultural circle meat had connotations it has nowadays. A common food eating in a symbolic and real way expresses peace and friendship, as well as complementariness between co-feasters. During feasts and ceremonial dinners meat is offered being the symbol of prosperity and culinary pleasure for Europeans.

Die Entstehung von kulinarischer Kultur der Europäer

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Nahrung und die mit dem Essen verbundenen Sitten geben viele Informationen über die Kultur. In der Kost ist das mit mythologischer und religiöserer Auffassung der Welt verbundene Kulturgedächtnis der Menschen verschlüsselt. Solche Auffassung gab manchen Speisen, dem Es-

sen und Trinken, symbolische Bedeutung, andere Speisen dagegen belegte sie mit einem Tabu. Die Kultur der alten Griechen und Römer fußte auf die Landwirtschaft. Am wichtigsten waren Getreide, Weintrauben und Oliven – drei Bodenprodukte mit Konsum- und Kulturbedeutung, welche zum Kennzeichen der Zivilisation wurden. Auf der Grundlage entstand das vegetarische, mit Fleisch und Käse ergänzte kulinarische Mittelmeersystem. Die damals das Nord- und Mitteleuropa bewohnenden „barbarischen“ Völker dagegen hatten eine völlig andere kulinarische Kultur. Verschiedene keltische und germanische Volksstämme mochten lieber Fleisch als Brot, denn sie huldigten der wilden Natur, indem sie wilde Tiere jagten und Wildpflanzen sammelten. Ein deutlicher Unterschied zwischen der kulinarischen Kultur von den einzelnen Gebieten Europas, der noch im Altertum erschien, besteht im europäischen Gedächtnis bis zum heutigen Tage und gehört zu Faktoren, die für die Identifizierung und Eigentümlichkeit der Gebiete entscheidend sind. Das als ein Zeugnis und Erbe der hebräischen Kultur entstandene Christentum hat im Bereich der Mittelmeerszivilisation die die materielle und ideologische Grundlage ihrer Kultur bildenden Produkte zu kulinarischen Symbolen ihres Kultes gemacht. Dank der allmählichen Vermischung von ursprünglichen „barbarischen“ Ritualen mit christlichen Ideen wurde die europäische kulinarische Kultur entwickelt, und Fleisch und Fett gewannen an Bedeutung. Gemeinsame Mahlzeiten drücken auf symbolische und wirkliche Weise Frieden, Freundschaft und eine Wechselbeziehung zwischen den einzelnen Tischgenossen aus. Das während eines Festmahls servierte Fleisch ist für die Europäer ein Symbol des Wohlstandes und des kulinarischen Genusses.

Anna Drożdż

Uniwersytet Śląski
Katowice

Współdziałanie społeczne podczas obrzędu weselnego w Polsce – rodzaje pomocy i kierunki zmian

Wstęp

Podjmując prace nad przygotowaniem kolejnych tomów „Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego”, które dotyczyły odpowiednio: *Pomocy wzajemnej oraz Zwyczajów i obrzędów weselnych*¹, żywiej zainteresowałam się problematyką współdziałania społeczności wiejskiej, w szczególności podczas obrzędu weselnego. Opracowanie materiałów terenowych i płynące z nich wnioski pozwoliły stwierdzić, że jest to zjawisko wielowymiarowe i wieloaspektowe. W większości opracowań dotyczących wesela dokonywane są analizy obrzędu weselnego, uwzględniające przede wszystkim funkcje: dramatyczną, artystyczną, ludyczną itp. tegoż zjawiska. W podobny sposób postrzegano uczestnictwo członków

¹ „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. Red. Z. Kłodnicki. T. 7: A. Drożdż: *Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka*. Wrocław–Cieszyn 2002, 375 s.; „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”. Red. Z. Kłodnicki. T. 8: A. Drożdż, A. Pieńczak: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 1: *Od załotów do ślubu cywilnego*. Wrocław–Cieszyn 2004, 448 s.

społeczności wiejskiej w tej uroczystości. Na plan pierwszy wysuwała się rola i funkcja symboliczna, następnie – rytualna, dramatyczna, folklorystyczna. Opisy dotyczyły tego, co było jawne, widoczne, bez wnikania w strukturę obrzędu, gdyż cechą rejestrowanych zachowań jest właśnie jawność i reprezentatywność. Obrzęd weselny złożony jest z szeregu czynności, w których uczestniczą zarówno jednostki, jak i całe grupy ukryte za kulisami rozgrywającej się akcji. W dużej mierze są to działania, dzięki którym możliwe staje się zorganizowanie całej uroczystości. W tym kontekście należy rozpatrywać współdziałanie społeczne. Niemniej jednak zaledwie w niewielkim stopniu odnotowywano pomoc wzajemną jako jedną z funkcji przypisywanych członkom społeczności wiejskiej uczestniczącym w obrzędzie weselnym.

Odkrycie ukrytych, drugoplanowych funkcji zaangażowania członków społeczności w weselu wzbogaca naszą wiedzę o tym obrzędzie o kolejny aspekt, którego charakter nie jest jednorodny, lecz złożony.

Celem niniejszego opracowania jest omówienie złożoności zagadnienia dotyczącego współpracy społeczności wiejskiej w Polsce podczas kolejnych etapów wesela oraz wskazanie w ich ramach pewnych prawidłowości².

Podstawę źródłową stanowią informacje zawarte w tekstach etnograficznych dziewiętnastowiecznych i tych powstałych w pierwszej połowie XX wieku, głównie w monumentalnej pracy Oskara Kolberga, rejestrującej kulturę tradycyjną w nieomal całej Polsce, oraz w powstałym kilkadziesiąt lat później tekście Feliksa Olesiejuka, dotyczącym obrzędu weselnego w Lubelskiem³. Kolejne źródło wiedzy na temat obrzędu weselnego stanowią dotychczas nieopracowane materiały terenowe z badań „Polskiego Atlasu Etnograficznego”. Informacje zawarte w kwestionariuszach przedstawiają obraz zjawiska w drugiej połowie XX wieku, natomiast wypowiedzi starszych informatorów zawierają opisy wesel z pierwszej połowy tegoż stulecia, a nawet z przełomu XIX i XX wieku, co umożliwi ich porównanie z informacjami zawartymi w starszej literaturze.

Rodzaje pomocy wzajemnej występującej podczas obrzędu weselnego

Do współdziałania społecznego dochodziło niemal we wszystkich sytuacjach życiowych mieszkańców wsi. Była to nie tylko reakcja na określoną sytuację go-

² Podstawową trudność stanowiła jakość zebranych materiałów – notacje dotyczące współdziałania były zwykle lakoniczne, niejako wprowadzone do tekstu „przy okazji” prezentacji istotniejszego wydarzenia rozgrywającego się podczas obrzędu.

³ Wiadomości w nim zawarte opisują zachowania charakterystyczne dla okresu badań kolbergowskich.

spodarczą, ale przede wszystkim wyraz istniejących więzi społecznych w danej grupie. Według Kazimierzy Zawistowicz-Adamskiej⁴, która poświęciła współdziałaniu społecznemu obszerną pracę, „wzajemność świadczeń jest tedy przejawem więzi społecznej, wynika z poczucia solidarności zbiorowej, nie opiera się na konkretnej kalkulacji. Ten, kto okazuje pomoc w potrzebie, częstokroć nie wie, czy i kiedy ją w zamian otrzyma. Ten, kto ją otrzymuje, zaciąga dług wdzięczności i gotów jest w przyszłości odwdziżyć się w taki lub inny sposób”⁵. Różnorodne opisy współdziałania społecznego pozwoliły wyróżnić dwa jego podstawowe rodzaje⁶:

„I. Pomoc i współpraca mające zastosowanie w w a r u n k a c h z w y k ł y c h [wszystkie wyróżnienia – K.Z.-A.] mieszczących się w ramach przeciętnego, unormowanego życia wiejskiego.

II. Pomoc okazywana jednostce, bądź też czynności wykonywane dla wspólnego dobra gromady w w y p a d k a c h s z c z e g ó l n y c h, wyraźnie wykraczających poza utarty bieg zdarzeń”⁷.

Wyjątkowy status posiadało współdziałanie w czasie szczególnym dla jednostki; jego zróżnicowane przejawy można było zaobserwować m.in. podczas wesela. Uczestnicy wesela udzielali pomocy podczas każdej fazy uroczystości. Podejmowane działania pomocowe miały wymiar praktyczny lub symboliczny charakter. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z pomocą polegającą na wykonywaniu określonych prac na rzecz domu weselnego⁸. Już podczas pierwszych etapów wesela w związanych z nimi pracach aktywnie uczestniczyli sąsiedzi, krewni, niezrędko również osoby obce. Pomoc przy pracach przygotowawczych, m.in. przy przysposobieniu domu czy sali, w której ma odbyć się uczta, przy wykonywaniu wszelkiego typu ozdób niezbędnych w czasie obrzędu, w końcu uczestnictwo w przyrządzaniu potraw ukazuje, jak dalece rozwinięta była współpraca. Uczestnictwo osób trzecich nie ograniczało się tylko do fazy początkowej wesela. Szczególnie ważną rolę podczas uczty weselnej odgrywali „urzędnicy weselni”⁹. W tym

⁴ K. Zawistowicz-Adamska: *Granice i horyzonty badań kultury wsi w Polsce*. Warszawa 1976, s. 214.

⁵ Przytoczony cytat jest jednym z wielu głosów traktujących o więzi społecznej i współdziałaniu społecznym jako jednym z przykładów omawianego zjawiska.

⁶ Sądzę, iż podział zaproponowany przez K. Zawistowicz-Adamską – jeden z bardziej ogólnych – stanowi dobrą podstawę do dokonywania głębszych i bardziej szczegółowych analiz tego zagadnienia.

⁷ K. Zawistowicz-Adamska: *Pomoc wzajemna i współdziałanie w kulturach ludowych*. W: „Prace i Materiały Etnograficzne”. T. 8/9. Łódź–Lublin 1950/1951, s. 16.

⁸ Jan P. Dekowski określa to mianem „funkcji usługowej”. Zob. J.P. Dekowski: *Udział i rola społeczności wiejskiej w zwyczajach weselnych Polski środkowej*. W: „Łódzkie Studia Etnograficzne”. T. 14. Łódź 1974, s. 5–54.

⁹ „Urzędnikami weselnymi” nazywam osoby odgrywające określoną rolę podczas wesela i wypełniające obowiązki wynikające z teje roli; są nimi m.in. starosta, starościna, družbowie i drużny.

czasie przejmowali oni obowiązek przynoszenia potraw i napojów, obsługiwali gości weselnych oraz koordynowali całe przedsięwzięcie.

Zaangażowanie osób trzecich równie często wyrażało się w postaci przekazywanych przez nie darów. Wszelkiego typu obdarowywanie przyszłej panny młodej, pana młodego lub – w późniejszych etapach – młodej pary było wyrazem więzi i formą współdziałania najbardziej widoczną. Wspieranie różnego rodzaju środkami materialnymi towarzyszyło wszystkim etapom uroczystości. Najczęściej przynoszono naturalia, które miały posłużyć do przygotowania uczyty weselnej. Produkty przynoszono do domu weselnego osobiście lub – częściej – organizowano kwesty przedślubne, podczas których wręczano dary przyszłej panie młodej. Kolejnym przejawem pomocy było organizowanie składkowych poprawin lub kolejnych dni wesela. W przeszłości szczególnie moment wesela stanowiły oczepiny panny młodej, podczas których miało miejsce obdarowywanie. Składano wówczas dary na potrzeby młodych małżonków¹⁰.

Zaangażowanie ludności wiejskiej przybierało także inne postaci. Często były one reakcją na potrzeby, które rodziły się w konkretnych sytuacjach. Do nich zaliczyć można użyczenie domów i pomieszczeń w zagrodach na potrzeby wesela. W obejściach sąsiadów lub krewnych zostawiano wozy i konie gości przybyłych z dalszych okolic, nierzadko izby w ich domach służyły jako miejsce zabawy weselnej, powszechnie udzielano noclegu uczestnikom wesela. Rodziny państwa młodych mogły również liczyć na pomoc, gdy zabrakło stołów, ław bądź naczyń.

Zaangażowanie społeczności wiejskiej okazywało się szczególnie ważne w przypadku wesela osób ubogich i sierot. Uczestnictwo współmieszkańców wsi było niezbędne podczas organizacji uroczystości. Współmieszkańcy wsi zaopatrywali dom weselny w produkty potrzebne do przygotowania potraw oraz wykonywali różne prace związane z przygotowaniem uroczystości. Pomoc taka mogła być bądź spontanicznym działaniem indywidualnych rodzin, bądź czynnością zorganizowaną odgórnie. W drugim przypadku za organizację odpowiadały osoby pełniące określone funkcje i posiadające autorytet (dziedzic, wójt, rodzice chrzestni).

Cechą charakterystyczną wskazanych przykładów współpracy jest praktyczność. Ich główna funkcja polega na wsparciu w postaci daru / pracy domu weselnego, tak by możliwe było zorganizowanie wesela. Czynności wykonywane przez osoby trzecie na rzecz domu weselnego posiadały znaczenie jasne i łatwo zrozumiałe dla odbiorcy. Ich przesłaniem było również przekazanie czytelnego sygnału akceptacji konkretnej sytuacji oraz sympatii względem rodziny organizującej wesele, przejawiające się w postaci określonych form współpracy.

Zaangażowanie społeczności wiejskiej przybierało również formę, w której wyróżnikiem była funkcja symboliczna wykonywanych czynności, przy jednocze-

¹⁰ Powszechnie przekazywano im pieniądze i naturalia. W literaturze odnotowano także przypadki wręczania płótna oraz dobytku. Jako dar przynoszono również czepek dla młodej mężatki.

snym występowaniu podrzędnej funkcji praktycznej. Do tej grupy można zaliczyć obowiązki wykonywane przez „urzędników weselnych”. Ich obowiązki obejmowały m.in. czynności związane z zapraszaniem na wesele w imieniu pana młodego, dbanie o porządek podczas uczty weselnej, sprawowanie pieczy nad jedzeniem i napojami alkoholowymi podawanymi do stołu, obsługiwanie gości weselnych. Podwójnego charakteru można się doszukiwać także w zadaniach wypełnianych przez drużny: chodzenie z panną młodą w celu zaproszenia gości, uczestnictwo w kweście przedślubnej, przygotowywanie wianków i różgi weselnej. Te same cechy posiadały prace wykonywane przez wybrane starsze kobiety; dotyczy to regionów, gdzie wypiekany jest tzw. *korowaj* – tradycyjne ciasto weselne¹¹. Należy wspomnieć tu również o obowiązkach starościen i innych matron, które dokonując aktu oczepin, obdarowywały młodą mężatkę czepkami. Analożyczna sytuacja dotyczy zaangażowania dziedzica i jego rodziny. Z wyekscerpowanych materiałów taki charakter mają następujące zachowania: wsparcie materialne, uczestnictwo w przygotowywaniu panny młodej do ślubu oraz wręczanie jej symbolicznych darów, jakimi były czepce.

Tego typu współdziałanie rodzi trudności interpretacyjne. W przypadku czynności, w których na plan pierwszy wylania się wymowa symboliczna, nie jest jednoznaczne, iż zaniknie charakter praktyczny czynności. Bardzo często obie cechy występują obok siebie, jednak cecha symboliczna w tych przypadkach dominuje. Przykładem tegoż może być pomoc w ubieraniu panny młodej do ślubu. Za symbolicznym charakterem tych czynności przemawiają różnego rodzaju wierzenia i zachowania magiczne: sadzanie przyszłej mężatki na dzieży¹² lub na poduszce¹³, przestrzeganie zasady, by w jej stroju nie było węzłów¹⁴ itp. Dobór osób również mógł być podyktowany względami rytualnymi. Na podstawie przeanalizowanych materiałów można wyróżnić dwie grupy osób predestynowanych

¹¹ Proszone o pomoc kobiety nazywano korowajnicami.

¹² Miało to miejsce w Kieleckiem (od Pińczowa, Buska): „Tymczasem Pannę młodą pozostałe drużny ubierają do ślubu, zasadzają na dzieży od chleba, rozplatają warkocze, stroją w kwiaty i wstążki” (O. K o l b e r g: *Dzieła wszystkie. Kieleckie*. Cz. 1. T. 18. Kraków 1885, s. 66).

¹³ Zapis taki odnajdujemy m.in. w pracy Aleksandra Oleszczuka dotyczącej obrzędowości weselnej na Podlasiu: „W niedzielę rano przed wyjazdem do ślubu, przychodzą do panny młodej drużny i starsza swachna. Stawiają stołek na środku izby [...]. Na stołek układają poduszkę, żeby panna młoda, po zamążpójściu miała miękkie życie. Na tej poduszce siada panna młoda. Drużny zaczynają ją ubierać do ślubu”. A. O l e s z c z u k: *Ludowe obrzędy weselne na Podlasiu*. W: „Archiwum Etnograficzne”. T. 1. Lublin–Łódź 1951, s. 81–82.

¹⁴ Pisze o tym Wiktor Schramm dla okolic Sanoka: „W ubraniu panny młodej nie mogło być żadnego węzełka; musiano tak ją ubrać, aby niczego nie wiązać” (W. S c h r a m m: *Ludowe obrzędy weselne we wsiach doliny Hoczewki i Tarnawki ziemi sanockiej*. W: „Archiwum Etnograficzne”, nr 17. Wrocław 1958, s. 62). W powiecie myślenickim znana była inna forma symboliczna: „Pierwsza drużna i starościna wkładały na nią poszczególne części garderoby w większych odstępach czasu, aby uniknęła zbyt częstych porodów (Wiśniowa, Węglówka, Skomielna Czarna)”. I. S k o w r o n e k: *Zwyczaj i obrzędy rodzinne*. W: *Monografia powiatu myślenickiego*. T. 2: *Kultura ludowa*. Red. R. R e i n f u s s. Kraków 1970, s. 239.

do wykonania tego zadania: pierwszą stanowią kobiety zamężne, starsze, doświadczone – zapewne w ich towarzystwie dziewczyna była zapoznawana z tajnikami życia małżeńskiego, natomiast w skład drugiej grupy wchodzi druhny, przedstawicielki grupy niezamężnych, z którymi panna młoda żegnała się – był to ostatni moment, kiedy kobietę postrzegano jako pannę. Istnieją jednakże przesłanki, które przemawiają za charakterem praktycznym tego typu współdziałania: po pierwsze, współdziałanie miało miejsce przede wszystkim w przeszłości (o czym świadczy prezentowany niżej materiał), po drugie, pomoc była powszechna w czasach, gdy do ślubu kobiety zakładały tradycyjny strój ludowy. Na niektórych terenach tradycyjny weselny strój ludowy kobiecy był bardzo bogaty, składał się z wielu elementów, toteż ze względów praktycznych pomoc osób trzecich była konieczna¹⁵. Można zauważyć – uwzględniając obie strony tego działania – iż przeważa jego funkcja symboliczna, jednak nie jest to równoznaczne z zarzuceniem / wyparciem / brakiem funkcji praktycznej. Wręcz przeciwnie, strona praktyczna jest obecna, jednak odgrywa rolę drugorzędną. To zepchnięcie na dalszy plan jednej z funkcji przez inną przemawia za dwoistością charakteru tej pomocy.

W taki sam sposób można rozpatrzeć pozostałe przykłady współdziałania należącego do tej grupy. Szersze spojrzenie na współdziałanie społeczne prowadzi do konstatacji, iż zjawisko to bardzo rzadko ma charakter jednoznacznie określony – pojedynczy, a często złożony – binarny, co można ująć w formie tabeli.

Binarność działań, podejmowanych podczas obrzędu weselnego, przejawia się w tym, że zaangażowanie społeczności wiejskiej niemal za każdym razem można rozpatrywać jako działanie symboliczne i praktyczne jednocześnie, ze wskazaniem, w niektórych przypadkach, na przewagę jednego lub drugiego (przez zaznaczenie plusem w kolumnie drugiej lub czwartej).

Tabela 1

Formy i charakter współdziałania w obrzędowości weselnej

Formy współdziałania	Charakter współdziałania		
	symboliczny	dwoisty (binarny)	praktyczny
1	2	3	4
Pomoc osób trzecich przy zapraszaniu gości weselnych	+	+	
Obdarowywanie panny młodej przed weselem		+	+
Przynoszenie produktów spożywczych i/lub potraw przez sąsiadów i krewnych		+	+
Pomoc w przygotowaniu potraw do uczyty weselnej			+

¹⁵ Pośrednio taki wniosek może sugerować także zapis Anieli Chmielińskiej w okolicach Łowicza: „Gdy po rozplecinach rozejdą się goście, pannę młodą ubierają do ślubu [...], mozolna to praca, trwa godzin parę”. A. Chmielińska: *Książacy (Łowiczanie)*. Kraków 1925, s. 92.

cd. tab. 1

Formy współdziałania	Charakter współdziałania		
	symboliczny	dwoisty (binarny)	praktyczny
Pomoc w przygotowaniu tradycyjnego pieczywa weselnego kołacza – <i>korowaja</i>		+	+
Pomoc w pracach związanych z ozdabianiem sali weselnej i domu weselnego			+
Pożyczanie naczyń i mebli			+
Wyplatanie wianka dla panny młodej przez kobiety uczestniczące w weselu	+	+	
Przygotowanie różgi weselnej przez kobiety uczestniczące w weselu	+	+	
Ubieranie panny młodej poza domem rodzinnym	+	+	
Ubieranie panny młodej przez osoby trzecie	+	+	
Wstępowanie uczestników wesela do karczmy po ślubie kościelnym		+	+
Pomoc przy roznoszeniu potraw i obsłudze gości weselnych podczas uczyty		+	+
Udostępnianie pomieszczeń na potrzeby wesela przez sąsiadów i inne osoby niespokrewnione z młodą parą			+
Obdarowywanie panny młodej podczas obrzędu oczepinowego		+	+
Obdarzanie panny młodej czepcami	+	+	
Udział gości weselnych w organizowaniu kolejnych dni wesela i poprawin		+	+
Zaangażowanie dworu w trakcie kolejnych etapów wesela	+	+	
Obdarzanie panny młodej przez uczestników wesela podczas kolejnych etapów uroczystości		+	+

Tendencje i kierunki zmian w obrębie współdziałania

Obrzęd weselny w swych konkretnych przejawach, takich jak pomoc wzajemna podczas kolejnych jego etapów, nie jest i nigdy nie był formą statyczną, przekazywaną z pokolenia na pokolenie w niezmienionej postaci. Porównanie materiałów dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych pozwoliło wyróżnić zmiany, jakim podlegało współdziałanie. Procesy te zmierzały w dwóch kierunkach. Zarówno w przypadku zjawisk, w których dominowała rola symboliczna, jak i tych, które charakteryzowały się znaczeniem praktycznym podejmowanych działań mamy do czynienia ze zmianą oraz zanikiem. W przypadku obu proce-

sów można prześledzić pewne prawidłowości, którym podlegały omawiane formy współdziałania.

W przeszłości obrzęd weselny był wydarzeniem niezwykle ważnym w życiu jednostki. Umożliwiał przejście młodego człowieka z jednej grupy społecznej – w tym przypadku grupy osób stanu wolnego, do drugiej grupy, następnej – osób zamężnych / żonaty. Prawidłowe przeprowadzenie obrzędu, z uwzględnieniem wszystkich norm i tradycji panujących w danej społeczności, gwarantowało akceptację związku przez grupę społeczną. Jednym z warunków prawidłowego przebiegu zaślubin było aktywne uczestnictwo mieszkańców wsi. Zaangażowanie to mogło przybierać postać symboliczną i praktyczną. Zmiany, które w tym przypadku obserwujemy, polegają na malejącym znaczeniu symbolicznej wymowy całego przedsięwzięcia. Powszechne w drugiej połowie XIX wieku współdziałanie symboliczne kilkadziesiąt lat później zaczęło tracić swój sens i uległo zapomnieniu. Wypłatanie różgi i wianka, liczne zabiegi wykonywane przez „korowajnice” w trakcie wypieku ciasta weselnego, ubieranie panny młodej przez wyznaczone do tego celu osoby – były to zajęcia, w których sens symboliczny decydował o potrzebie ich wykonywania. W czasie, gdy zanikał rytualny charakter wesela, coraz bardziej stawało się ono bowiem wydarzeniem ludycznym, działania te traciły rację istnienia.

Przechodzenie od formy symbolicznej do formy ludycznej można zaobserwować także w przypadku obrzędu oczepin. W przeszłości oczepiny odgrywały niezwykle ważną rolę – w ich trakcie dziewczynę oficjalnie włączano do grona kobiet zamężnych. Podczas tego wydarzenia rola uczestników wesela przybierała charakter zarówno symboliczny – kobiety czepiące dziewczynę oraz kobiety obdarowujące czepkami, jak i praktyczny – osoby przeprowadzające składkę „na czepiec” oraz osoby obdarowujące. Współdziałanie o charakterze symbolicznym zostało zarzucone zupełnie, natomiast wybrane elementy działań o charakterze binarnym (symboliczno-praktycznym) – te, które mają zastosowanie praktyczne – przetrwały, zachowane, lecz już w postaci zabawowej. Ludyczny charakter został nadany składce towarzyszącej oczepinom¹⁶, jednocześnie zarzucono cały obrzęd oczepinowy.

Zmiana roli wesela jako wydarzenia obrzędowego angażującego całą społeczność wiejską w uroczystość rodzinną o charakterze zabawowym spowodowała, iż rezygnowano z organizowania go w domu, coraz częściej natomiast zaczęto korzystać z ofert remiz czy restauracji. Pociągnęło to za sobą zarzucenie określonych obowiązków wykonywanych przez „urzędników weselnych” i inne wyznaczone do tego celu osoby. Pomoc okazywana w przeszłości przez współmieszkańców wsi zastąpiono pracą osób wynajętych.

¹⁶ Składka towarzysząca oczepinom została zachowana, prawdopodobnie dlatego, że stanowi ona często istotne wsparcie dla panny młodej. Taką przyczyną pozwoliła utrzymać tę formę z zachowaniem jej charakteru ograniczonego już tylko do pomocy.

Przemiany, które występowały w obrębie współdziałania społecznego w czasie wesela, zachodziły dwutorowo. Rozpatrując współdziałanie o charakterze binarnym, możemy mówić o stopniowym przechodzeniu z form dawniejszych – rytualnych czy symbolicznych, w formy o osłabionym ładunku znaczeniowym, a więc ludyczne, zabawowe. Inaczej zmiany przebiegały w przypadku działań o charakterze praktycznym lub binarnym o przeważającej roli praktycznej. Działania, których zasadniczym znaczeniem było wsparcie rodziny przygotowującej wesele, częściej utrzymywały się w swej niezmienionej formie. Przemiany, które nastąpiły w tym zakresie, spowodowane były przede wszystkim nowymi prądami i modami płynącymi z większych ośrodków miejskich. W tym przypadku zmiana dotyczyła całego obrzędu weselnego, co miało wpływ na zarzucenie współdziałania w tym zakresie.

Zakończenie

W niewątpliwie złożonej strukturze obrzędu weselnego podstawową rolę odgrywa grupa społeczna. Zaangażowanie większej liczby osób decydowało o usankcjonowaniu zawieranego związku i o akceptacji zakładanej rodziny. To również dzięki grupie możliwy stał się sens rytualny podejmowanych działań. Rytuał przejścia traciłby sens, gdyby nie dopuszczono do niego (pośrednio lub bezpośrednio) osób najbliższych i współmieszkańców wsi¹⁷. W sposób niezwykle trafny obrazuje to Cezaria Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejowiczowa¹⁸ w następującym opisie: „Najdobitniej zaś ważność znaczenia, jaką na wsi zachowały obrzędy, w których **społeczeństwo** udziela młodej parze swego błogosławieństwa, maluje fakt, który miał miejsce pod Radoszkowicami, w pow. wilejskim. Za przykładem panienki ze dworu poszła dziewczyna wiejska, biorąc cichy ślub w cerkwi bez urządzania wesela. Wywołało to w całej wsi wielkie zgorzsenie i traktowanie związku jako poniekąd nieważnego, a tym samym zasługującego na potępienie. Młodą parę uważano za skompromitowaną w oczach otoczenia, ponieważ **nie ujawniła ona swego pobrania się wobec społeczeństwa, nie uświęciła go godami, a tym samym nie uzyskała aprobaty ogółu** [wyróżn. – A.D.]”.

Uczestnictwo grupy w czasie zaślubin można rozpatrywać także na poziomie współdziałania. Wstępne analizy różnego rodzaju opisów wesel wskazują na zale-

¹⁷ Na temat rytuału przejścia zob. więcej: A. van Gennep: *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Warszawa 2006, s. 208.

¹⁸ C. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz-Jędrzejowiczowa: *Ze studiów nad obrzędami weselnymi ludu polskiego*. Cz. 1: *Forma dramatyczna obrzędowości weselnej*. W: *Łańcuch tradycji. Teksty wybrane*. Wybór L. Mróz, A. Zadrożyńska. Warszawa 2005, s. 120.

dwie marginalne znaczenie tych działań. Jednak już bliższe przyjrzenie się wszelkim przejawom pomocy – zarówno materialnej, w postaci darów, jak i w formie działań – otwiera przed obserwatorem całą skalę aspektów roli grupy oraz jej znaczeń podczas wesela. To ukryte znaczenie uczestnictwa społeczności – często przesłonięte gestami i zachowaniami bardziej spektakularnymi, widowiskowymi – w większości stanowi podstawową zasadę zaistnienia obrzędu. Interpretacja współdziałania oraz przemian zachodzących w jego obrębie umożliwia przesłanie funkcji obrzędu weselnego w szerszym kontekście życia społecznego.

**Social cooperation during the wedding ceremony in Poland –
types of help and directions of changes**

S u m m a r y

The article raises the issue of social cooperation during the wedding ceremony in Poland in the second half of the 19th century. In the majority of works devoted to the wedding we come across the analysis in which the authors pay attention to above all the dramatic, ludic, etc. function of the very phenomenon. The participation of the members of the village community in this ceremony was perceived in a very similar way. In the foreground were the ritual, dramatic and folklore role and function. The wedding ceremony is though a series of actions in which participate both individuals and whole groups hidden behind the curtains of the action going on. On a large extent these are the actions thanks to which it is possible to organize the whole ceremony. In this context one should look into social cooperation. The exploration of the hidden and secondary functions of the engagement of the community members in the wedding enriches our knowledge on this ceremony.

Help given by wedding participants took place during each stage. The easiest division of this problem to be suggested is a division from the point of view of a practical or, in the second case, a symbolic nature of the actions undertaken.

The wedding ceremony in its concrete manifestations such as mutual help during its subsequent stages has not been a static form, transmitted from one generation to another in an unchanging form. A comparison of the 19th century and 20th century materials allowed for distinguishing changes cooperation underwent. The very processes went in two directions. Both in the case of phenomena in which the symbolic role was dominant and the ones which were characterized by a practical importance of the actions taken we encounter changes and loss.

The analysis of violence manifestations given at the wedding time shows the observer the whole scale of aspects and meanings of the role of the group at the time of the wedding. This hidden importance of the participation of the community, often densely veiled with gestures and more spectacular behaviours largely constitutes the basic principle of the ceremony. The interpretation of cooperation and changes happening in its area enable the examination of the functions of the wedding ceremony in a wider context of social life.

Gesellschaftliche Betätigung während der Hochzeit in Polen – Hilfemittel und Änderungsrichtungen

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Artikel betrifft eine gesellschaftliche Betätigung bei der Hochzeitszeremonie in Polen in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jhs. In den der Hochzeit gewidmeten Monografien interessieren sich ihre Autoren meistens für dramatische Funktionen und Vergnügungsfunktionen des Hochzeitsfestes. Auf ähnliche Weise wurde die Teilnahme von der Dorfgemeinschaft an dem Brauch betrachtet, sie spielte vor allem eine dramatische, rituelle, mit der Folklore verbundene Rolle. Der Hochzeitsbrauch besteht aber aus mehreren Tätigkeiten, an denen sowohl die einzelnen Menschen, wie auch ganze, hinter den Kulissen der sich abspielenden Handlung versteckte Menschengruppen beteiligt sind. In hohem Maße sind es die der Veranstaltung des Festes dienenden Tätigkeiten. Die Entdeckung der Nebenrollen von den einzelnen Mitgliedern der Dorfgemeinschaft an der Hochzeit könnte unser Wissen über diesen Brauch erweitern.

Die von den Hochzeitsteilnehmern geleistete Hilfe fand in jeder Stufe des Festes statt und hatte entweder praktischen oder symbolischen Charakter.

Sowohl die Hochzeitszeremonie selbst, wie auch die wechselseitige Hilfe dabei hatten keine unveränderte, von Geschlecht zu Geschlecht überlieferte Form. Man hat die vom 19. und 20. Jh. stammenden Quellen verglichen, um die Richtungen von den Änderungen, denen die gesellschaftliche Betätigung an der Hochzeit unterlag, festzustellen. Die Bedeutung von der Betätigung beruht oft auf Gesten und visuellen Effekten, welche die Grundlage des ganzen Brauches darstellen. Die Interpretation der gesellschaftlichen Hilfe bei der Hochzeit lässt die Funktion des Brauches im weiteren Kontext des Gesellschaftslebens untersuchen.

Agnieszka Pieńczak

Uniwersytet Śląski
Katowice

**Żywotność praktyk magicznych
na przykładzie sposobów ochrony dzieci
przed urokiem
(przygotowano z materiałów
„Polskiego Atlasu Etnograficznego”)**

Wstęp

W niniejszym artykule zaprezentowane zostaną wyniki badań – prowadzonych w ramach prac nad „Polskim Atlasem Etnograficznym” (dalej: PAE) – obrazujących żywotność praktyk magicznych dotyczących sposobów zabezpieczania dzieci przed urokami. Odnotowano je podczas badań terenowych prowadzonych w latach siedemdziesiątych XX wieku w 338 wsiach stanowiących punkty badawcze, zlokalizowanych na terenie całego kraju. Artykuł zawiera próbę analizy kartograficznej zebranych danych pod względem funkcjonowania zjawiska. Oparto się na porównywalnych materiałach, względnie jednolitych, zebranych w całej Polsce, mniej więcej w jednakowym czasie, z użyciem identycznego kwe-

stionariusza badawczego¹. W opracowaniu nie uwzględniono literatury etnograficznej i etnologicznej poświęconej analizowanemu zagadnieniu.

Wcześniej nie prowadzono badań etnologicznych związanych z tradycyjną obrzędowością narodzinową na tak szerokim obszarze badawczym, pomimo że była ona tematem podejmowanym w pracach ludoznawczych i etnograficznych już co najmniej od XIX wieku. Informacje na ten temat odnajdujemy m.in. w *Dzielałch wszystkich* Oskara Kolberga, najczęściej w formie krótkich wzmianek, zamieszczonych na marginesie różnorodnych zagadnień, głównie przy okazji opisów tradycyjnych chrzcin, wierzeń, przesądów, zachowań i praktyk magicznych. Liczne opisy występują także w innych pracach, głównie o charakterze przyczynkarskim (np. w rocznikach „Wisły”, „Materiałach Antropologiczno-Archeologicznych i Etnograficznych”, w „Zbiorze Wiadomości do Antropologii Krajowej”). Generalnie w okresie do wybuchu I wojny światowej prowadzono głównie badania amatorskie. Materiały dotyczące obrzędowości urodzinowej zbierano wtedy w różnym czasie, na różnych obszarach, z użyciem często odmiennych metod badawczych – dlatego najczęściej są trudno porównywalne.

Pierwsze poważniejsze opracowania naukowe, mające charakter obszerniejszych monografii tematycznych, zaczęły powstawać dopiero w okresie międzywojennym². Po II wojnie światowej informacje o obrzędowości rodzinnej znajdujemy w różnych pod względem zawartości i zasięgu terytorialnego monografiach³.

¹ W tym celu wykorzystano kwestionariusz-notatnik zatytułowany *Zwyczaję, obrzędy i wierzenia urodzinowe* (red. J. G a j e k). Materiały te są zdeponowane w Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego w Zakładzie Etnologii i Geografii Kultury Uniwersytetu Śląskiego. Stanowią one jedynie fragment bogatych zasobów Archiwum dotyczących tradycyjnej kultury ludowej w Polsce (więcej na ten temat zob. Z. K ł o d n i c k i: *Polski Atlas Etnograficzny – historia, stan obecny, perspektywy*. „Lud”, T. 85: 2001, s. 239–275.

² J.S. B y s t r o ń: *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka*. Kraków 1916; T e n ż e: *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*. Lwów 1926; H. B i e g e l e i s e n: *Matka i dziecko: w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*. Lwów 1927; T e n ż e: *U kolebki, przed ołtarzem, nad mogiłą*. Lwów 1929; A. F i s c h e r: *Etnografia słowiańska*. Lwów–Warszawa 1932; S. D w o r a k o w s k i: *Zwyczaję rodzinne w powiecie wysoko-mazowieckim*. Warszawa 1935.

³ Zob. np. J.S.B. B y s t r o ń: *Etnografia Polski*. Warszawa 1947; W. G a j - P i o t r k o w s k i: *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*. „Prace i Materiały Etnograficzne”. T. 26. Wrocław 1967; R. K u k i e r: *Zwyczaję urodzinowe z terenu Krajny Złotowskiej*. „Lud”, T. 49: 1965, s. 400–402; J. L i g ę z a: *Kultura ludowa Górnego Śląska*. Opole 1966; W. Ł ę g a: *Ziemia chełmińska*. „Prace i Materiały Etnograficzne”. T. 17. Wrocław 1961; M. T a r k o: *Zwyczaję i obrzędy narodzinowe*. W: *Kultura ludowa Wielkopolski*. Red. J. B u r s z t a. T. 3. Poznań 1967, s. 89–124; J. P a w ł o w s k a: *Dolnośląska wieś Prace w powiecie milickim w latach 1945–1960*. „Prace i Materiały Etnograficzne”. T. 25, cz. 2. Wrocław 1968; A. S z y f e r: *Ludowe zwyczaję, obrzędy, wierzenia i wiedza*. W: *Kultura ludowa Mazurów i Warmiaków*. Red. J. B u r s z t a. Wrocław–Warszawa 1976, s. 407–440; K. K w a ś n i e w i c z: *Zwyczaję i obrzędy rodzinne*. W: *Etnografia Polska. Przemiany kultury ludowej*. Red. J. B u r s z t a. T. 2. Wrocław 1981, s. 89–126; B. P a b i a n: *Dziedzictwo kulturowe Częstochowskiego. Wierzenia, zwyczaję i obrzędy rodzinne*. Wrocław 2005; D. S i m o n i d e s: *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaję i obrzędy rodzinne w XIX w.* Opole 1988; T a ż: *Mądrość ludowa. Dziedzictwo kulturowe Śląska Opolskiego*. Wrocław 2007.

W wielu tych pracach ukazana została żywotność różnych elementów obrzędowości urodzinowej, brakuje natomiast obrazu ich zróżnicowania przestrzennego. Wynika to z faktu, iż badania prowadzono w różnym okresie, według różnych kryteriów oraz z wykorzystaniem odmiennych metod badawczych.

Wiejskie poglądy na temat istoty uroku

Urok – w niektórych częściach Polski zwany również „przyrokiem”, „zadaniem” czy „ociotowaniem” – związany był z powszechną wiarą w magiczną siłę oczu niektórych osób, powodującą negatywne konsekwencje dla życia zarówno ludzi, jak zwierząt oraz roślin. Osoby te, z reguły nieświadomie, rzucały spojrzenia przenikające innych na wskroś, oczyma określanymi jako „złe”, „szkodliwe”, „paskudne”, „nie dobre”, „nieładne”, „ostre”, „bystre”, „silne”, „hipnotyzujące”. Zdolność tę z reguły przypisywano zawistnym, ciekawskim i kłótliwym członkom społeczności wiejskiej. Sądzono, że rzucono urok w momencie, gdy „ktoś długo gapi się i głośno zachwyca”⁴; „[gdy] wszystko oglądają i zachwycają się”⁵. Osoby rzucające urok nie wyróżniały się w szczególny sposób spośród innych, stąd też – przestrzegano – nie zawsze można było odpowiednio wcześniej zabezpieczyć się przed ich negatywną działalnością. Z pewnością zwracano uwagę na nietypowe cechy fizyczne (zrosnięte brwi, rzadkie rzęsy, zielone, czerwone lub ciemne, głęboko osadzone oczy albo – przeciwnie – „wybaluszone”, także ciemne „gwiazdki” widniejące na białku gałki ocznej) oraz odmienne zachowania (spuszczanie wzroku, nieustanne stanie przy oknie itd.).

Zgodnie z wierzeniami mieszkańców wsi dziecko nabywało umiejętności zauroczania wskutek niewłaściwych zachowań swoich rodziców, a także innych osób. Powszechnie za takowe zachowanie uznawano ponowne, po dłuższej przerwie przystawienie dziecka do matczynej piersi. Mawiano w ten sposób – znacznie rzadziej – również o dziecku urodzonym w Wielki Piątek lub podczas pierwszej kwadry księżyca („na młodziu”). Podobne konsekwencje groziły dziecku, gdy zostawiano jego pieluszki na noc na dworze, szczególnie przed chrztem. Gdy rodzice chrzestni, udając się do chrztu, nie zdążyli odmówić pacierza lub ksiądz w kościele źle przełożył stulę, wówczas dziecko mogło – jak głoszono – w późniejszym okresie, już jako dorosłe, „uroczyć”.

W wyniku zauroczenia dziecko dostawało gorączki, zaczynało gwałtownie płakać, dorosłego mocno bolała głowa, a nawet odczuwał inne dolegliwości.

⁴ Biskupice, ok. Słubice (brak pochodzenia informacji).

⁵ Suliszewo Drawskie, ok. Drawska Pomorskiego (informację podali osadnicy z Lipy, ok. Przemyśla, i wsi Gołędzkie, ok. Kutna).

„Zbladnął, rzygał – bo go ktoś urzekł”⁶; „jest to zawrót głowy i występują poty i słabość, jakby człowiek zemdłał”⁷, „jak silny urok to będzie, tak pod piersiami cisko, że człowiek nie wytrzyma”⁸; „taka ciota starała się przybliżyć do człowieka i ugryźć go niepostrzeżenie. Takie rany się nie goiły, należało leczyć u znachora”⁹. Również rośliny i zwierzęta w wyniku złego spojrzenia nagle marniały. „Mogą podziałać wzrokowo na bydło, nie tylko na ludzi. Albo konie też uroczą”¹⁰. Zwierzęta gwałtownie się pociły, aż do wystąpienia piany. Ich mięso nie nadawało się do spożycia, było gąbczaste, bez smaku. Świnie gryzły się wzajemnie, krowy traciły mleko, a niekiedy – podobnie jak inne zauroczone zwierzęta – zdychały.

Sposoby ochrony dzieci przed urokiem – funkcjonowanie zjawiska w latach siedemdziesiątych XX wieku

Tematyka związana z praktykami apotropeicznymi stosowanymi w celach ochrony dzieci przed urokiem została już wstępnie opracowana metodą etnogeograficzną w formie map¹¹, które w tym artykule zostaną wykorzystane do szcze-

⁶ Stare Kotkowice, ok. Prudnika.

⁷ Wojsławice, ok. Myszkowa.

⁸ Ogrodziska, ok. Lubina (brak pochodzenia informacji).

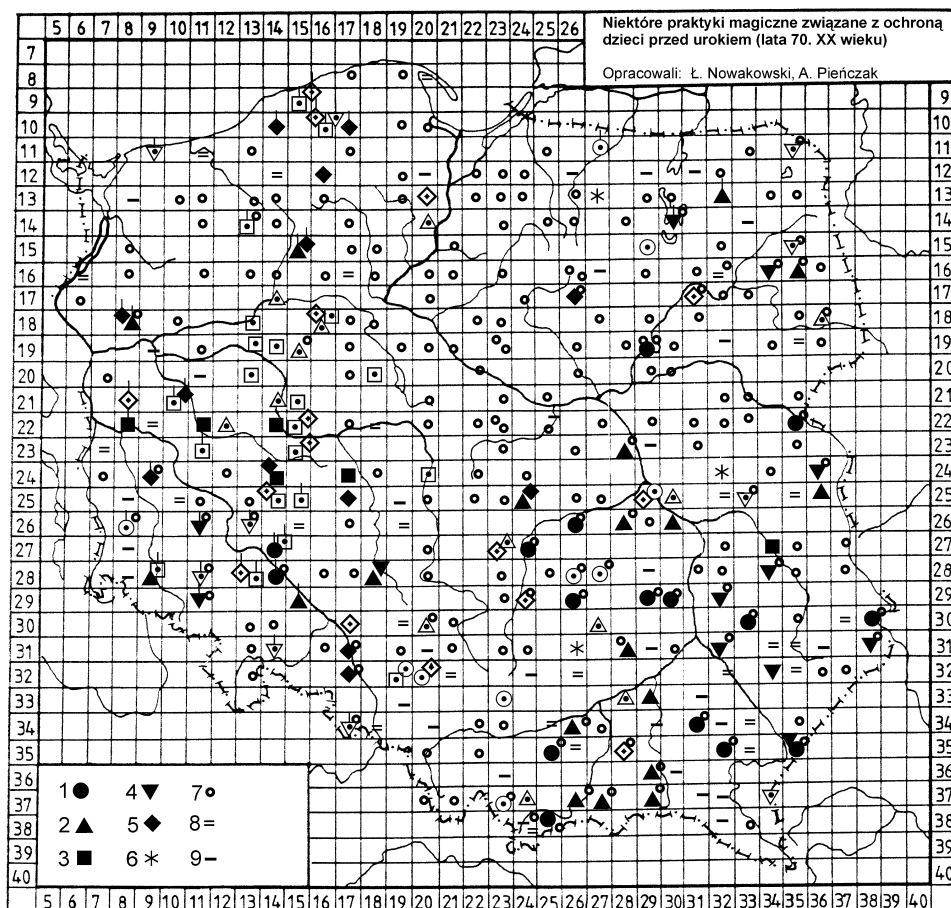
⁹ Kowalewo, ok. Kościana.

¹⁰ Starczówek, ok. Ząbkowic Śląskich (informację podała osoba pochodząca z Podlesia, ok. Buczacza).

¹¹ W 2006 roku na podstawie badań PAE powstała praca licencjacka *Zabezpieczenie dzieci przed urokiem w tradycyjnych społecznościach wiejskich w Polsce według materiałów Polskiego Atlasu Etnograficznego* (przygotowana pod kierunkiem Zygmunta Kłodnickiego). Łukasz Nowakowski dokonał w niej podstawowego przeglądu różnorodnych sposobów ochrony dziecka przed urokiem oraz sposobów odczyniających (w formie komentarza i kilkunastu map). Siedem z nich dotyczy wykorzystania praktyk apotropeicznych:

- ochrona przed urokami za pomocą wstążki lub przez noszenie odzieży na wywrót (mapa 1.),
- ochrona przed urokami za pomocą spluwania i przez niepokazywanie dziecka (mapa 2.),
- ochrona przed urokami za pomocą płótna lub rzeczy jaskrawych (mapa 3.),
- ochrona przed urokami za pomocą soli lub przez noszenie różańca (mapa 4.),
- ochrona przed urokiem za pomocą węgla przypiętego do odzieży oraz informacje o tym, że chroniono tylko bydło (mapa 5.),
- ochrona przed urokami za pomocą ziół i przez żegnanie się (mapa 6.),
- ochrona przed urokami za pomocą wstążki, wody, koralu (mapa 7.).

Praca nie zawiera jednak dokładniejszej analizy zjawiska pod względem rozmieszczenia geograficznego i zmienności zjawiska (co też nie było jej głównym celem).



Objaśnienia znaków:

Przed urokami zabezpieczano dziecko:

- 1 – stosując praktyki z użyciem nieczystości (spluwanie),
- 2 – izolując je (zasłanianie płótnem, nie pokazywano osobom obcym),
- 3 – za pomocą ziół (np. wszywano je w ubranie, okadzano dziecko dymem, kąpano je w wywarze),
- 4 – za pomocą odwracania odzieży na lewą stronę,
- 5 – stosując przedmioty sakralne i wykonując gesty wotywnie (np. kładziono przy nim różaniec, medalik, kropiono je święconą wodą, czyniono nad nim znak krzyża),
- 6 – używano środków profilaktycznych; brak konkretnej odpowiedzi,
- 7 – inne odpowiedzi (np. zawiązywanie czerwonej wstążeczki lub kokardki [powszechne], noszenie jaskrawych elementów stroju, stosowanie soli, węgla),
- 8 – brak tradycji,
- 9 – brak odpowiedzi.

U w a g i:

1. Mapę opracowano na podstawie badań terenowych prowadzonych w latach siedemdziesiątych XX wieku przez Pracownię Polskiego Atlasu Etnograficznego.

2. Mapa dotyczy stanu zjawiska w latach siedemdziesiątych XX wieku.

3. Punkty z pionową kreską oznaczają informacje pochodzące od ludności napływowej (przesiedlency z Kresów Wschodnich i osadnicy z różnych stron Polski).

4. Punkty wypełnione kropką w środku oznaczają informacje odnoszące się do przeszłości.

Mapę opracowano na podstawie odpowiedzi na pytania zawarte w kwestionariuszu PAE nr 7, *Zwyczaj, obrzędy i wierzenia urodzinowe*, oprac. J. Gajek:

XVI. Niektóre zwyczaje związane z wychowaniem dziecka:

86. Zbadać i zapisać – w jaki sposób, przy pomocy jakich środków chronią, względnie dawniej chroniły matki dziecko przed:

- a) urokiem? to znaczy przed „złym spojrzeniem”? Jak chronią dziewczynki? Jak chronią chłopców?
- b) czy znają wyraz „urok” względnie inne określenie uroku?
- c) w czym wyrażają się środki apotropeiczne i profilaktyczne? w ubiorze? w ozdobach? we wszywaniu w odzież ziół lub innych środków apotropeicznych, inne formy?
- d) w jaki sposób „odczynniają” uroki?

gółowej analizie, zarówno pod względem żywotności, jak i zróżnicowania przestrzennego badanego zjawiska (zob. również tabelę dotyczącą funkcjonowania praktyk magicznych chroniących dziecko przed urokami), posłużą więc do wzbogacenia stanu badań nad analizowanymi praktykami magicznymi.

Z badań atlasowych przeprowadzonych w latach siedemdziesiątych XX wieku wynika, iż w badanych społecznościach lokalnych znano i praktykowano różne sposoby chroniące dzieci przed urokiem (wskazuje na to syntetyczna mapa)¹². Niektóre z nich stosowano pojedynczo, inne współwystępowały ze sobą (stwierdzono synkretyzm praktyk pogańskich i chrześcijańskich, np. spluwanie i kreślenie nad dzieckiem znaku krzyża świętego).

Na podstawie danych zebranych w całej Polsce owe praktyki apotropeiczne można zaklasyfikować do kilku podstawowych grup:

- praktyki związane z wykorzystaniem elementów w intensywnym kolorze: przywiązywanie dziecku lub w jego najbliższym otoczeniu czerwonej wstążki, korali, noszenie jaskrawych elementów odzieży,
- praktyki izolacyjne: zakaz pokazywania dziecka osobom obcym, zakrywanie go płótnem,
- praktyki związane z wywracaniem odzieży na lewą stronę,
- praktyki związane z użyciem nieczystości: spluwanie,
- praktyki związane z wykorzystaniem przedmiotów sakralnych i gestów wotywnych: kładzenie w pobliżu dziecka różnych dewocjonaliów, np. różańca, medalika; wykonywanie nad nim znaku krzyża świętego, kropienie święconą wodą
- pozostałe praktyki: różnorodne zastosowanie ziół, soli, węgla drzewnego.

Praktyki związane z wykorzystaniem elementów w intensywnym kolorze

Podczas badań terenowych prowadzonych na terenie całej Polski stwierdzono, że w celu apotropeicznym wiązano lub przypinano dziecku wstążeczkę lub kokardkę, najczęściej w kolorze czerwonym. „Od uroku to dziecko nosiło wstążkę czerwoną albo korale czerwone”¹³. W ten sposób chroniono zarówno dziewczynki, jak i chłopców. Zwyczaj ten występował na terenie całego kraju (na mapie zasięg rozproszony, świadczący o jego powszechności w Polsce).

¹² Większość z tych praktyk stosowano również w celach odczyniających, jednak z powodu zbyt dużej liczby danych pozyskanych podczas badań atlasowych nie będą one rozpatrywane w tym artykule.

¹³ Kozietyły, ok. Grójca.

Informacje świadczące o funkcjonowaniu tego zjawiska współcześnie lub dawniej pozyskano łącznie z 206 miejscowości, co stanowi 77% ogółu przebadanych wsi. Był to również najczęściej praktykowany w latach siedemdziesiątych XX wieku zabieg magiczny, związany z ochroną przed urokami, znany zarówno we wsiach autochtonicznych, jak i zamieszkałych przez ludność napływową (łącznie 123 wsie). Natomiast zanik tego zjawiska odnotowano w pozostałych 83 wsiach.

Zastępczą formą apotropeiczną było noszenie przez dzieci jaskrawych elementów odzieży, np. czerwonej czapki lub czegoś czerwonego we włosach. Ten zwyczaj znano zaledwie w 2% wszystkich przebadanych miejscowości; w kilku z nich stosowano te zabiegi jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku. Analizowane zjawisko tworzy na mapie zasięg o charakterze krawędziowym, świadczącym nie tylko o jego reliktowym charakterze, ale również o dawnej powszechności.

Równie rzadko odnotowano stosowanie koralu przez mieszkańców wsi w celach apotropeicznych (w nieco ponad 2% ogółu przebadanych miejscowości). Informacje na ten temat tworzą na mapie niewielkie skupiska zlokalizowane we wschodniej Polsce, co świadczy zapewne o dłuższym utrzymywaniu się tych treści na tym terenie aniżeli w innych częściach kraju. Stąd też w znacznie większym stopniu stosowała ten zabieg ludność autochtoniczna. Na ziemiach zachodnich zjawisko to praktykowano już tylko w jednym punkcie badawczym zamieszkanym przez ludność napływową.

Praktyki o charakterze izolacyjnym

Mieszkańcy wsi wierzyli również, iż celu ochronnym nie powinno się pokazywać dziecka osobom obcym, szczególnie podejrzanym o rzucanie uroków. „Jeżeli matka uważa, że osoba może uroczyć, nie pokazuje dziecka”¹⁴; „zarówno chłopców, jak i dziewczyny starają się zakryć przed ludźmi posiadającymi złe spojrzenie”¹⁵; „nie pokazywano dziecka, jak ktoś się dziwował”¹⁶. Dane dotyczące funkcjonowania tej formy praktyki izolacyjnej odnotowano zaledwie w 10% badanych miejscowości, znajdujących się głównie w południowo-wschodniej części Polski, sporadycznie zaś – w wyniku przesiedleń – na ziemiach zachodnich. W kilkunastu punktach badawczych na terenie południowo-wschodniej Polski zwyczaj utrzymał się – jak stwierdzono – do lat siedemdziesiątych XX

¹⁴ Szerzyny, ok. Jasła; Horodyszczce, ok. Włodawy; Dąbrówka, ok. Pisz.

¹⁵ Kopisk, ok. Białegostoku; Laskowo, ok. Złotowa.

¹⁶ Suków, ok. Radomia.

wieku; w zachodniej części kraju następowało jego stopniowe zarzucanie przez członków społeczności wiejskiej.

Inny zwyczaj o charakterze izolacyjnym polegał na zakryciu dziecka płótnem, co miało chronić je przed „urocznym” spojrzeniem. Stosowano go w przypadku wejścia do izby osoby podejrzanej o rzucanie uroków. Wypowiedzi informatorów na ten temat były jednak z reguły lakoniczne. Mówiono jedynie: „zasłaniano białym płótnem”¹⁷; „nakrywano czerwonym płótnem”¹⁸; „zakrywali twarz dziecka szmatą”¹⁹. Wierzenie to odnotowano w niewielkiej liczbie badanych punktów atlasowych (około 3% wszystkich wsi), zamieszkanym zarówno przez ludność rdzenną, jak i napływową. Posiada ono charakter zanikający, reliktowy, o czym świadczy wyjątkowo rozproszony zasięg jego występowania. Jedynie w kilku miejscowościach stwierdzono żywotność tego przekonania podczas prowadzenia badań terenowych.

Praktyki związane z odwracaniem odzieży na lewą stronę

Do innej grupy praktyk można zaliczyć odwracanie odzieży na lewą stronę: „Należy koszule dziecka na wywrót przekręcić²⁰; koszulę i majtki na lewą stronę [...] i w ten sposób ubierano”²¹. Zabieg ten stosowano w niewielu miejscowościach autochtonicznych i napływowych, w których przeprowadzono badania terenowe (ponad 6% ogółu wsi), zlokalizowanych głównie wzdłuż wschodniej granicy Polski – tam zjawisko to praktykowano jeszcze w kilku wsiach. O noszeniu odzieży odwróconej na lewą stronę w celach apotropiecznych pamiętano na ziemiach zachodnich głównie tylko już z potrzeby poszanowania tradycji.

Praktyki związane z użyciem nieczystości

Dziecko chroniono przed urokami również poprzez wykorzystanie niektórych nieczystości, w tym przypadku śliny. Z reguły czyniono to w ściśle określony sposób, wypowiadając przy tym odpowiednie gesty i formuły słowne. „Jak zo-

¹⁷ Kaława, ok. Międzyrzecza.

¹⁸ Smogolice, ok. Stargardu Szczecińskiego.

¹⁹ Poświętne, ok. Bolesławca.

²⁰ Wisznów, ok. Hrubieszowa.

²¹ Kalwaria Paławska, ok. Przemyśla.

baczą urokliwą kobietę, to spluwają”²²; „trzy razy na psa urok lub na psa urzyk”²³; „jak ktoś zobaczy dziecko po raz pierwszy, to spluć na psa urok, ażeby nie urzekł”²⁴; „dawniej trzy razy spluwano za słońcem we wspak”²⁵; „jak ktoś chwali, to ojciec powinien się obrócić i trzy razy spluć”²⁶. Informacje na temat stosowania tegoż sposobu pochodzą z blisko 8% badanych miejscowości, głównie ze wsi zamieszkałych przez rodzimą ludność, zlokalizowanych w południowo-wschodniej Polsce i sporadycznie na ziemiach zachodnich. Następuje stopniowe zanikanie zwyczaju spluwania w celach ochronnych, co widać również w zachodniej części kraju.

Praktyki związane z wykorzystaniem przedmiotów sakralnych i gestów wotywnych

W celach ochronnych wykorzystywano niekiedy przedmioty o charakterze sakralnym, które kładziono w pobliżu dziecka, np. pod poduszkę. „Różaniec na szyi chroni przed urokiem”²⁷; „medalik z wizerunkiem świętego”²⁸; „dziecko musi mieć święte przy sobie, aby zepsucie go nie sięgnęło”²⁹. Dane na ten temat pozyskano z nieco ponad 6% badanych miejscowości atlasowych, częściej ze wsi zamieszkałych przez autochtonów. Znajdują się one przeważnie w zachodniej i częściowo północno-wschodniej części kraju, tworząc zasięg o charakterze rozproszonym, wskazujący na stopniowe zanikanie zjawiska na analizowanych terenach (pomimo jego względnej żywotności).

Niekiedy nad dzieckiem kreślono również znak krzyża. Praktyka ta w połączeniu z innymi metodami, np. kropieniem święconą wodą, zabezpieczała przed urokami, szczególnie w wieku niemowlęcym. Dziecko „trzeba było przeżegnać”³⁰; „musiało trzy razy się przeżegnać, dotknąć pięścią czoła i za każdym razem spluć”³¹. Przekonanie to znane było, przeważnie w przeszłości, w zachodniej części kraju, wśród ludności zarówno autochtonicznej, jak i napływowej.

²² Futoma, ok. Rzeszowa.

²³ Borszowice, ok. Jędrzejowa.

²⁴ Modliszewice, ok. Końskich.

²⁵ Wola Korzeniowa, ok. Szydłowca.

²⁶ Pawłów Trzebnicki, ok. Trzebnicy.

²⁷ Łączyn, ok. Ostrołęki.

²⁸ Kozłowo, ok. Nidzicy.

²⁹ Gryżliny, ok. Olsztyna.

³⁰ Skórcz, ok. Starogardu.

³¹ Wieszowa, ok. Tarnowskich Gór.

Uzyskany na mapie zasięg świadczy o stopniowym zarzucaniu tej praktyki apotropeicznej.

Pozostałe praktyki

Ludność wiejska dawniej wierzyła, że przed urokami chronią dziecko niektóre zioła, „czarcie łajno”³² czy „czarcie źebro”. Zioła te wykorzystywano w różnorodny sposób. Okadzano „wiankami, wianki kładli na ogień”³³; „myli się w czarcim źebrze”³⁴; „wkładano różne kwiaty, święcone zioła”³⁵. Dane na ten temat pozyskano z prawie 8% wszystkich przebadanych miejscowości. Pod względem geograficznym tworzą one niesłychanie zwarty zasięg występowania, świadczący o żywotności zjawiska i jego regionalnym charakterze, w zasadzie ograniczającym się głównie do obszaru Wielkopolski. W większości przypadków podkreślano zarzucanie stosowania ziół w celach zabezpieczających, o czym świadczą liczne relacje badanych osób.

W celach ochronnych wykorzystywano również sól. „Zawiązywano odrobinę soli w koszulę dziecka, zwłaszcza wyjeżdżającego poza wieś”³⁶. Sól wkładano dziecku w ubranie, do kołyski lub sypano nią po głowie. Zwyczaj ten jest wciąż praktykowany w kilku wsiach północno-wschodniej Polski oraz na ziemiach zachodnich, co podała ludność napływowa (ponad 2% ogółu wsi). Uzyskany zasięg może również wskazywać na zarzucanie tego rodzaju praktyk na terenie Polski.

Dziecko przed urokami miał chronić także węgiel drzewny stosowany w różnych postaciach. Dane na ten temat pochodzą jedynie z kilku wsi północno-wschodniej Polski. „Zawiązywali w koszulenku węgielek”³⁷, najlepiej wyciągnięty prosto z pieca³⁸. Niekiedy wodę z węglem wylewano poza granice gospodarstwa, co miało zapewnić mieszkańcom i całemu otoczeniu ochronę przed czarami³⁹.

³² Prokopów, ok. Pleszewa.

³³ Wójcin, ok. Mogilna.

³⁴ Nowa Wieś, ok. Moniek; Kowalewo, ok. Kościana.

³⁵ Dębница Kaszubska, ok. Słupska.

³⁶ Pomigacze, ok. Białegostoku.

³⁷ Nowoberezowo, ok. Hajnówki.

³⁸ Zalesie, ok. Siemiatycz.

³⁹ Nowa Wieś, ok. Moniek.

Tabela 1

Funkcjonowanie praktyk chroniących dziecko przed urokami
Dynamika zjawiska w latach siedemdziesiątych XX wieku

Praktyki odnotowane podczas badań terenowych	Dana praktyka jest znana i praktykowana (% z ogółu, czyli 338 wsi)	Dana praktyka znana była jedynie w przeszłości (% z ogółu, czyli 338 wsi)
Zawiązywanie czerwonej wstążeczki lub kokardki	28 (a) 8 (n)	18 (a) 6 (n)
Wieszanie koralii	poniżej 1 (a) poniżej 1 (n)	ponad 1 (a) –
Noszenie jaskrawych elementów odzieży	poniżej 1 (a) poniżej 1 (n)	– poniżej 1 (n)
Zakaz pokazywania dziecka osobom obcym	3 (a) poniżej 1 (n)	3 (a) –
Zakrywanie dziecka płótnem	poniżej 1 (a) poniżej 1 (n)	poniżej 1 (a) poniżej 1 (n)
Noszenie odzieży na lewą stronę	2 (a) poniżej 1 (n)	2 (a) 2 (n)
Spluwanie	4 (a) poniżej 1 (n)	2 (a) poniżej 1 (n)
Kładzenie w pobliżu dziecka różańca lub medalika	2 (a) 1 (n)	2 (a) 1 (n)
Wykonywanie nad dzieckiem znaku krzyża świętego	– poniżej 1 (n)	2 (a) –
Kropienie dziecka wodą święconą	poniżej 1 (a) –	1 (a) poniżej 1 (a)
Stosowanie ziół	poniżej 1 (a) poniżej 1 (n)	4 (a) 2 (n)
Stosowanie węgla	poniżej 1 (a) –	– –
Stosowanie soli	2 (a) poniżej 1 (n)	– –

W tabeli użyto skrótów: (n) – na oznaczenie „wsi zamieszkałych przez ludność napływową”; (a) – na oznaczenie „wsi zamieszkałych przez ludność autochtoniczną”.

Podsumowanie

Dane zebrane podczas badań atlasowych wskazują na daleko posunięty proces zaniku dawnych zachowań magicznych. Ich zestawienie na mapach pozwala mimo to na wnioskowanie etnogeograficzne dotyczące żywotności owych praktyk. Uzyskane obrazy wskazują, z jednej strony, na reliktowy charakter analizo-

wanych zjawisk, a z drugiej – na ich dawną powszechność na terenie Polski. Za sięgi rozproszone i krawędziowe świadczą o stopniowym zarzucaniu takich praktyk, jak stosowanie jaskrawych elementów odzieży (z wyjątkiem używania czerwonej wstążeczki, również na ziemiach zachodnich), soli czy węgla. We wschodniej i południowo-wschodniej części kraju pewne praktyki zachowały się dłużej aniżeli na innych obszarach, takie jak izolowanie dziecka przed wzrokiem osób obcych, noszenie odzieży odwróconej na lewą stronę, stosowanie koralików, spluwanie w celach apotropeicznych. Inne praktyki wystąpiły jedynie w północno-wschodniej części kraju, gdzie jeszcze podczas badań chroniono przed urokami za pomocą soli i węgla. Teren ten często określany jest jako najbardziej zachowawczy pod względem tradycyjnej kultury ludowej. Natomiast praktyki o proveniencji chrześcijańskiej, związane z wykorzystaniem przedmiotów sakralnych, znano przeważnie w zachodniej części Polski, co może potwierdzać teorię dotyczącą przyjmowania nowszych prądów kulturowych z zachodnich terenów europejskich, upowszechniających się początkowo m.in. na terenie Śląska czy Wielkopolski.

Praktyki ochronne zabezpieczające dziecko przed rzuceniem uroku należą już do zanikających elementów kultury ludowej badanych w latach siedemdziesiątych XX wieku społeczności lokalnych. Stosowanie zachowań apotropeicznych przed działaniem „urocznych” oczu straciło na znaczeniu wskutek przemian społeczno-kulturowych wsi, w istotny sposób wpływających na tradycyjną mentalność.

**Topicality of magic practices on the basis of the ways of preventing children from spell
(prepared on the basis of the materials from the Polish Ethnographic Atlas)**

S u m m a r y

The article presents the results of the research works of the Polish Ethnographic Atlas, presenting the topicality of magic practices concerning the ways of preventing children from spell. It constitutes an attempt of a cartographic analysis of data collected in the 1970s in 338 research points situated Poland wide.

Atlas studies showed that the communities under investigation knew and practised different ways of preventing children from spell. These involve for example practices connected with using of elements in an intensive colour, isolative practices (ban on showing a child to strangers and covering it with cloth), practices concerned with turning the clothes inside out, practices combined with using impurity (spitting), practices connected with using sacred objects and votive gestures.

The images on maps point to the relict nature of analysed magic practices on the one hand, and their former popularity in Poland (scattered and edged scope prove it). The maps show that some practices were maintained longer in the eastern and south-eastern Poland than in other areas. The very territory is often defined as the most conservative in terms of the traditional folk culture.

Die Lebendigkeit von magischen Praktiken am Beispiel von verschiedenen Methoden des Kinderentzauberns (nach dem Polnischen Ethnografischen Atlas)**Z u s a m m e n f a s s u n g**

Im vorliegenden Artikel werden die Ergebnisse der Forschungsarbeiten von dem Polnischen Ethnografischen Atlas präsentiert, die die Lebendigkeit von den magischen Schutzmaßnahmen gegen Verhexung der Kinder zeigen sollten. Dazu gehören u. a. die mit Anwendung der Elemente in intensiven Farben verbundene Maßnahmen, Isolierung (das Verbot, ein Kind den Fremden zu zeigen und es mit Leinen zu verdecken), Drehen der Kleidung auf links, Gebrauch von Unrat (Spucken), Gebrauch von sakralen Gegenständen und danksagenden Gesten.

Die an den Karten geschilderten Bilder deuten einerseits auf einen rudimentären Charakter der untersuchten magischen Maßnahmen und andererseits auf deren ehemalige Allgemeinheit in Polen hin (davon zeugen dispergierte Reichweiten und Randreichweiten). Aus den Karten folgt auch, dass manche Praktiken in Ost- und Südpolen länger als auf anderen Gebieten Polens erhalten geblieben sind. Hinsichtlich der traditionellen Volkskultur werden diese Regionen als das konservativste Gebiet Polens betrachtet.

Janusz Spyra

Uniwersytet Śląski
Katowice

Rajskie są okolice Cieszyna, czyli jak dr František Sláma cieszyńskich Cyganów sądził

Śląsk Cieszyński, leżący przez wieki na skrzyżowaniu kilku sąsiadujących krajów i regionów, zawsze był regionem pogranicznym, zróżnicowanym pod względem religijnym, etnicznym, narodowym i społecznym, a co za tym idzie – także kulturowym. Badacze poświęcili temu wiele uwagi, ich badania wciąż jednak pomijają fakt, że nielicznym, ale istotnym elementem społeczności cieszyńskiej byli też Romowie, w dawnych czasach zwani tu, jak wszędzie, Cyganami. Nie uwzględniają ich w swoich pracach historycy, nie zajęli się nimi dotąd także etnologowie, pomijając powierzchowną rejestrację postaci Cygana w podaniach i baśniach ludowych. Większe zainteresowanie losami Romów sprowadzonych po 1945 roku ze Słowacji do pracy w śląskim przemyśle przejawiali uczeni czescy, zwłaszcza z uniwersytetu w Ostrawie¹. Wcześniejszym okresem zajmuje się jedy-

¹ W polskiej części Śląska Cieszyńskiego zasadniczo Romowie nie mieszkają, natomiast po czeskiej osiedlono w czasach komunistycznych ich znaczną liczbę, sprowadzając ich ze Słowacji do pracy w miejscowym przemyśle. Por. N. P a v e l ě í k o v á: *Romské obyvatelstvo na Ostravsku 1945–1989*. Ostrava 1999 i dalsze prace tej autorki.

nie Ctibor Nečas². W języku polskim w zasadzie nikt o cieszyńskich Cyganach nie pisał.

Obecność Romów (Cyganów) w zróżnicowanym społeczeństwie Śląska Cieszyńskiego przed I i II wojną światową była zjawiskiem oczywistym. Choć nie traktowano ich jako równorzędnych obywateli kraju nad Olzą, jednak pośrednio ich akceptowano³. W prasie roiło się od doniesień o kolejnych „przestępstwach” popełnionych przez Cyganów oraz o uciążliwościach „cygańskiej plagi”, ale pisało o nich niewiele. Wiedza przeciętnego mieszkańca Śląska Cieszyńskiego na temat Romów sprowadzała się więc do przekazywanych stereotypów oraz powierzchownych opinii, powstałych na skutek przeważnie sporadycznych osobistych kontaktów⁴. Polski czytelnik mógł na ich temat przeczytać jedynie kilka zdań zanotowanych przez miłośnika przeszłości regionu, Roberta Zanibala. W części poświęconej różnym grupom miejscowej społeczności znajdujemy taki fragment: „Cygani. w naszym księstwie istnieją dwie rodziny cyganów. W Kocobędzu przy Cieszynie i w Skoczowie. Włóczą się po całym Księstwie i nawet za granicę. Trudnią się kowalstwem i kradzieżą, lecz gdzie się ich nocuje, nie skradną nic. Wajda cygański⁵ w Skoczowie [jest] nadzwyczaj biegły w wyszywaniu złotem. Kościół parafialny posiada dwie chorągwie jego własnej pracy. Jako mieszczanin stroi się też na kształt mody francuskiej i ze rzadka wychodzi w las”⁶.

Krótką notatką Zanibala zasadniczo odpowiada sytuacji z drugiej połowy XIX wieku, kiedy to Cyganie od ponad stu lat na stałe przebywali na Śląsku Cieszyńskim. Pierwsi notowani byli na terenie księstwa cieszyńskiego już w XVI wieku, ale do końca XVIII stulecia pojawiali się tu tylko sporadycznie, co niewątpliwie łączyło się z coraz surowszymi rozporządzeniami antycygańskimi⁷, obowiązującymi w krajach Królestwa Czeskiego, do których należało także księstwo cieszyńskie. W czasach Marii Teresy i Józefa II dążenie do całkowitej eliminacji Cyganów zastąpione zostało próbami ich przymusowego osiedlenia i „ucy-

² Por. C. Nečas: *Romové na Moravě a ve Slezsku (1740–1945)*. Brno 2005, tamże dalsze prace tego autora.

³ Przykładem jest zdanie zaczerpnięte z najważniejszego organu polskiego obozu narodowego, którego redakcja w ogniu polemiki z tzw. ślązakowcami napisała, że każdy mieszkaniec Śląska musi być jakiegś narodowości, jest więc „albo Polakiem, albo Czechem, albo Niemcem lub Żydem, lub Cyganem”. „Gwiazdka Cieszyńska” 1909, s. 79.

⁴ Wyjątkiem był cieszyński księgarz Jerzy Kotula, który spisał na podstawie rozmowy (rozmów) z Cyganem Balaszem krótki słowniczek cygańskich słów. Por. M. Bogus: *Kotulowie i ich działania oświatowe na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX w.* Ostrava 2006, s. 155.

⁵ Przypisek na marginesie: „jest to wójt cyganów, to jest najwyższy, czyli starszy”.

⁶ Biblioteka Śląska, Oddział Zabytkowy Biblioteki Śląskiej, rękopis w Książnicy Cieszyńskiej w Cieszynie, sygn. 134: R. Zanibal: *Księstwa Cieszyńskiego powieści, osobliwości, lud i jego obyczaje, śpiewy itd.*, s. 162–163. Rękopis opublikował „Głos Ziemi Cieszyńskiej” – fragment o Cyganach ukazał się w numerze 49 z 1975 roku.

⁷ E. Procházková: *Perzekuce romských kočovníků v českých zemích v 18. století. (Na základě ortelních manualů pražského apelačního soudu)*. V: „Sborník archivních prací”, číslo 42. Praha 1992, s. 307–409.

wilizowania”. W ramach tej akcji w niektórych gminach Śląska Cieszyńskiego osiedlono kilkanaście cygańskich rodzin z Moraw, nadając im statut tzw. tolerowanych Cyganów (podobnie jak w przypadku ludności żydowskiej). Zostali zobowiązani do posiadania stałego zajęcia. Na władze państwowe i kościelne nałożono obowiązek dopilnowania, by wszyscy uczęszczali na nabożeństwa, a dzieci do szkoły⁸. Zdecydowana większość miejscowych Cyganów nosiła nazwisko Buriński (Burianski), pozostali należeli do rodzin Balasz (Balazs) i Ferko, sporadycznie także Bongelai. W drugiej połowie XIX wieku jedynie osoby z tych rodzin posiadały prawo legalnego pobytu w gminach regionu. Dzięki temu wytworzyło się wśród nich poczucie odrębności od swoich pobratymców z sąsiednich krajów oraz wyraźny uczuciowy związek z lokalną „małą ojczyzną”. Sytuacja uległa zmianie po I wojnie światowej, kiedy Śląsk Cieszyński został podzielony pomiędzy Polskę i Czechosłowację, a jeszcze bardziej – po 1945 roku.

Pośród autorów czeskich jako pierwszy o cieszyńskich Cyganach pisał przed ponad stu laty, na podstawie własnych z nimi kontaktów, František Sláma (1850–1917), czeski działacz narodowy⁹, znany pisarz i publicysta, autor książek przybliżających społeczności czeskiej odległy dla niej Śląsk, zawierających także sporą dawkę materiałów etnograficznych. Duże znaczenie miał jego dziennik podróży po Śląsku Austriackim (w skład którego wchodził także Śląsk Cieszyński)¹⁰. W latach 1882–1888 F. Sláma pracował jako sędzia sądu obwodowego w Cieszynie (w 1885 roku także, krótko, w Jabłonkowie). Początkowo pełnił funkcję adiunkta sądowego. Jak sam żartobliwie pisał, najczęściej sądził kobiety, które pokłóciły się na targu¹¹. Cyganie, aresztowani za drobne kradzieże i brak „papierów”, zapewne także stanowili często jego klientelę.

Najwięcej uwagi F. Sláma poświęcił im w artykule, który powstał zapewne w 1886 roku, a opublikowany został w roku następnym¹². Ważny jest podtytuł tegoż tekstu, utwierdzający nas w przekonaniu, że swoją wiedzę na temat Ro-

⁸ C. Nečás: *Romové na Moravě a ve Slezsku...*, s. 29–43.

⁹ Ostatni biogram: J. Pleškot: *Sláma František. V: Biografický slovník Slezska a severní Moravy. Sešit 11. Red. M. Myška. Ostrava 1998, s. 131–132. Por. V. Ficek: František Sláma, vydavatel lidové četby. V: „Slezský sborník”, číslo 48. Opava 1950, s. 417–432. W języku polskim: V. Ficek: *Franciszek Sláma (1850–1917) – budzieliel świadomości narodowej polskiego i czeskiego ludu. „Zaranie Śląskie”, z. 30: 1967, s. 504–517.**

¹⁰ F. Sláma: *Vlastenecké putování po Slezsku. Obrazy národopisné, historické a kulturní z rakuského i pruského Slezska. Praha [1886].* I tutaj wspomina o Cyganach, opisując np. cieszyńskie więzienie, w którym więźniowie wykonywali pewne prace na rzecz fabryki mebli giętych J. i J. Kohnów w Cieszynie. Powołując się na personel więzienia, twierdzi, że w pewnym okresie stale brakowało politory, notorycznie wypijali ją bowiem odsiadujący wyroki Cyganie, jako że zawierała alkohol. Tamże, s. 159; por. s. 451–452.

¹¹ Wyczerlenie F. Slámy na sprawy Cyganów być może wiązało się z faktem, że długo przebywał na Słowacji i na Węgrzech, gdzie w Peszcie studiował prawo.

¹² F. Sláma: *O cigánech na Těšinsku. Dle vlastních zkušeností. „Slovanský sborník” 1887, číslo 6, s. 123–127. Przedruk w: Tenże: Povidky a črty z Těšinska. Sv. 2. Olomouc 1924, s. 210–221 (korzystam z tegoż wydania).*

mów autor czerpał z osobistych z nimi kontaktów. Niewątpliwie były to kontakty jednoznacznie asymetryczne – kontakty sędziego, przedstawiciela prawa z podsądnymi. Artykuł F. Slámy nie jest próbą prezentowania dziejów Romów, wszak ani autor, ani Cyganie niewiele na ten temat wiedzieli. Tekst składa się z luźnych uwag autora, który na początku polemizuje z przekonaniem, że Cyganie nie posiadają domu¹³. Ich domem – przyznaje – nie jest konkretna miejscowość, ale cały Śląsk Cieszyński, jego lasy, strumienie i góry, które traktują jako swoją własność. Czują się bowiem mieszkańcami Śląska Cieszyńskiego¹⁴ na równi z innymi, szczególnie zaś w porównaniu z innymi, „obcymi” Cyganami, przybywającymi tu np. z Węgier¹⁵. Jedynie ci „obcy” dokonują kradzieży – zdaniem miejscowych – całe zaś odium spada na nich. Jak ironizuje Sláma, „nasi” Cyganie nie kradną, oni tylko biorą. Odrębność cieszyńskich Romów dotyczyła także języka. Według cieszyńskiego sędziego miejscowi Cyganie używali własnej „ciganštiny”, różnej od mowy Cyganów z sąsiednich krajów, choć nie na tyle, aby nie potrafili się porozumieć. Kilka słów „cygańskich” Sláma zapisał w swoim artykule oraz w późniejszych powiastkach¹⁶. Odnotował, że znali oni również języki słowiańskie (o niemieckim nie wspomina), chociaż używali wszelkich możliwych form językowych. Z kilkunastu wyrazów wtrąconych w powiastkach Slámy wynika, że posługiwali się cieszyńską gwarą, co nie dziwi, wszak musieli umieć porozumiewać się z miejscową ludnością.

Konstatacje czeskiego autora wskazują więc na decydujący podział, istniejący także na terenie Śląska Cieszyńskiego, a mianowicie na Cyganów wędrownych, z różnych plemion, oraz osiadłych. Podział ten w drugiej połowie XIX wieku umacniały przepisy obowiązujące w Austro-Węgrzech. Kwestie te były bardzo skomplikowane, na ziemiach polskich istniała np. bardzo wielka różnica pomiędzy Cyganami osiadłymi w Karpatach (Bergitka Roma) a pozostałymi¹⁷.

F. Sláma dość jednoznacznie i surowo ocenia źródła utrzymania cieszyńskich Cyganów. Jego zdaniem utrzymują się oni wyłącznie z kradzieży, w czym osiągnęli mistrzostwo. Cieszyński sędzia trochę mija się z prawdą; sam pośrednio przyznaje, że najczęstszą przyczyną problemów Cyganów z prawem jest usta-

¹³ Zwraca jednak uwagę, że brak w ich języku słowa oddającego pojęcie „mieszkać”, są tylko odpowiedniki „siedzę” („Me besawa”) oraz „zostanę” („me ačava”). Zob. przyp. 16.

¹⁴ W opowiadaniu *Ciganův křest* Sláma prezentuje parę cieszyńskich Cyganów, którzy jakiś czas przebywają na Węgrzech, ale kiedy ma przyjść na świat ich dziecko, postanawiają wrócić, bo „nowy Jurek musi być Ślązakiem... Już mnie do Cieszyna ciągnęło”. F. Sláma: *Povídky a črty z Těšínska*. Sv. 2..., s. 144–145.

¹⁵ Autor opisał widziane przez siebie zdarzenie z okolic Jabłonkowa, kiedy rozmawiał z miejscowym Cyganem, a drogą na targ zmierzała grupa węgierskich Cyganów z końmi. Ani jego rozmówca, ani „Węgrzy” nie pozdrowili się, nawzajem się ignorując. F. Sláma: *O cigánech na Těšínsku...*, s. 213.

¹⁶ „Me besawa” – siedzę; „me ačava” – zostanę; „bagó” – tytoń; „sobás” – ślub. F. Sláma: *Povídky a črty z Těšínska*. Sv. 1. Olomouc 1924, s. 37, 105, 130, 133, 134.

¹⁷ Por. J. F i c o w s k i: *Cyganie w Polsce*. Warszawa 1989, s. 52–54.

wa o włóczęgostwie z 1873 roku, na mocy której często żandarmi aresztowali Cyganów jedynie za obozowanie w lesie albo przemieszczanie się po publicznych drogach bez wymaganych dokumentów¹⁸. Niewątpliwie zdarzały się przypadki przywłaszczenia cudzej własności, ale – jak podkreślają różni autorzy – nigdy w miejscu, gdzie udzielono im gościny. Podstawą przyznania Cyganom pewnego miejsca w lokalnej społeczności była swoista wymiana usług. Znaczna część osiadłych tu od dawna rodzin cygańskich posiadała w miarę stabilne zajęcia, m.in. trudniła się kowalstwem czy kotlarstwem, inni otrzymywali wynagrodzenie za drobne usługi, takie jak naprawa kotłów czy innych przedmiotów metalowych, czasami podejmowali pracę fizyczną przy robotach publicznych, a nawet w fabrykach. Cyganki wróżyły, oferując pewnego rodzaju pewność rzeczy przyszłych, tak potrzebną każdemu człowiekowi. Jednostronnemu obrazowi sposobów zdobywania środków do życia przeczą też materiały dotyczące tzw. tolerowanych Cyganów, a potem tych, którzy otrzymali oficjalne prawo pobytu na Śląsku Austriackim. Wśród nich znaczną część stanowiły osoby osiadłe w swoich wioskach od lat, utrzymujący się głównie z pracy jako kowale i kotlarze, sporadycznie jako muzycanci.

Cenne, choć skrótowe, są uwagi F. Slámy na temat stroju cieszyńskich Cyganów. Powtarzając obiegowe przekonania o urodzie młodych Cyganki i ich „zaangażowaniu” w miłości, cieszyński sędzia podkreśla, że ubierają się kolorowo, jaszkrawo, a ich ubrania składają się z wielu zszytych razem kawałków, korale i nauszники zaś zdobią całe ciało. Mężczyźni lubują się w „modrych” kabatach, wąskich spodniach, wysokich butach, a w kapeluszach noszą pióra. Dzieci natomiast biegają, jak chcą, prawie półnagie. Cieszyńscy Cyganie nominalnie byli katolikami, ale sakramentami i naukami Kościoła specjalnie się nie przejmowali, bywali w świątyniach jedynie wtedy, gdy widzieli w tym osobistą korzyść. Prawie wszyscy – zdaniem Slámy – żyli w „divokém manželství”, czyli w związku ustanowionym zgodnie z cygańskim zwyczajem, którego zawarcie sprowadzało się do jedynej formalności: spotkania całego cygańskiego taboru, aby uczcić nowy związek (często zresztą nietrwały). Cygańskie wesela („sobaš”) z reguły odbywały się w lesie, na ziemi, bez stołów, naczyń i sztuców, a uczta polegała na konsumpcji dużej ilości mięsa oraz trunków, zwłaszcza wódki¹⁹. Powszechnym

¹⁸ F. Sláma: *O cigánech na Těšinsku...*, s. 214. Autor twierdzi, że w przeciwieństwie do węgierskich Cyganów (parających się także muzyką, wróżeniem, a nawet handlem), cieszyńscy Cyganie nie posiadają koni, bo by ich podejrzewano, że je ukradli (Tamże, s. 213).

¹⁹ W jednym z omawianych niżej opowiadań znajdujemy krótki opis cygańskiego wesela jednego z bohaterów Adama Buriańskiego, na którym obecnych było 30 Cyganów, którzy śpiewali i tańcowali „sobaš”, racząc się upieczoną świnią, oczywiście ukradzioną. Ślubu nie udzielał duchowny („bo czyż my tego sami nie potrafimy”). Sprowadzał się on do słów wypowiedzianych przez zainteresowanego: „Tyś moja”, na co jego wybranka pytała: „A co dasz?” „Tu masz trzy świnie”, „To jest mało”, „Jutro będzie jeszcze koza”. F. Sláma: *Rajské jest okolí Těšina*. V. Tenž: *Povídky a črty z Těšinska...*, Sv. 1, s. 37.

zwyczajem było palenie tytoniu; za pomocą „bago”, jak twierdzi cieszyński sędzia, można było wydobyć od cygańskich podsądnych informacje, do których wcześniej nie chcieli się przyznać.

Na czele cieszyńskich Cyganów stał ich własny wajda (wojewoda) w Skoczowie²⁰. Nie była to, oczywiście, funkcja nadawana przez państwo. Wybierał go ogół Cyganów, którzy nie mieli wobec niego żadnych finansowych zobowiązań (Sláma wysuwa przypuszczenie, że być może musieli mu oddawać część zysku z zyskowej kradzieży). Kiedyś wajda sądził i godził zwaśnionych Cyganów, teraz – jak twierdzi Sláma – jest to pusty tytuł, bo oni rządzą się sami swoimi prawami i emocjami. Przykłady, które podaje, są jednak tak powierzchowne²¹, że należy uznać, że cieszyński sędzia o kompetencji cygańskiego wajdy nie miał żadnego pojęcia²². Sláma podkreśla zwartość cygańskiej społeczności względem nie-Romów. Odwołuje się w tym miejscu do przykładu, który podobno zjednoczył wszystkich Cyganów przeciwko młodej Cygance, Paulinie Burińskiej, jako że „sprzeniewierzyła się” zasadom cygańskości i związała z „gadziowskim” młodzieńcem (nie-Cyganem), nawet go „cygańskim sposobem”, czyli z kradzieży, utrzymywała. Jej macierzysta banda dostarczyła ją w końcu do więzienia (pod warunkiem, że ukarany zostanie także jej kochanek), ponieważ jednak jej członkowie nie posiadali stosownych dokumentów, sami także trafili do więzienia za naruszanie przepisów ustawy o włóczęgostwie²³. W tym przypadku relację Slámy podeprzeć można dodatkowymi źródłami. Jak donosiła prasa w maju 1884 roku, dwaj Cyganie dostarczyli do sądu powiatowego w Cieszynie młodzieńca z Dębowca pod zarzutem włóczęgostwa. Okazało się, że sami podpadają pod ten sam paragraf, a przyczyną awersji do młodzieńca był fakt, że ten związał się z młodą Cyganką, z którą włóczył się od wsi do wsi i z którą współżył, co dla Cyganów było zniewagą²⁴. Możliwe, że sędzią, który zajmował się akurat tą sprawą, był sam František Sláma, wszak motyw miłości Cyganki i młodego „gadzio” wykorzystał potem w jednej ze swoich powiastek²⁵. Był zresztą przekonany, że „związki krwi” pomiędzy Cyganami a przedstawicielami miejscowej ludności róż-

²⁰ W latach, kiedy Sláma był sędzią w Cieszynie, cygańskim wajdą był Józef Buriński ze Skoczowa, z zawodu kowal.

²¹ Podaje przykład sporu dwóch Cyganów o uczucia Mariany Burińskiej. Konflikt zakończył się pobiciem kobiety przez poprzedniego partnera oraz jej odejściem wraz z nowym partnerem do innego cygańskiego taboru. F. Sláma: *O cigánech na Těšinsku...*, s. 215–216.

²² W jednej z opowiadań Sláma wykorzystuje postać cygańskiego wajdy, który przybywa na wesele jednego z Cyganów, a potem nakazuje ukarać chłostą jednego z nich za kradzieży, kalające dobre imię Cyganów. F. Sláma: *Cigánova svatba. V: Povídky a črty z Těšinska...*, Sv. 1, s. 135–136.

²³ F. Sláma: *O cigánech na Těšinsku...*, s. 217–218. Sam wspomina, że sprawa miała miejsce przed dwoma laty, czyli w 1884 roku.

²⁴ *Zigeuner als Wächter des Gesetzes*. „Silesia”, Nr. 66: 1884, s. 4.

²⁵ Nie udało mi się odszukać w zbiorach Archiwum Państwowego w Cieszynie akt tej sprawy sądowej ani innych, które dr Sláma być może prowadził przeciwko Cyganom.

nej płci zdarzały się również wcześniej, czego dowodzić miała znaczna liczba Romów o stosunkowo jasnej karnacji.

Ślăma niewiele potrafi powiedzieć na temat wewnętrznych stosunków panujących w cygańskich rodzinach. Wie, że rodzicielska troska cygańskich matek, noszących dzieci w płachtach na plecach, często przejawia się w surowym traktowaniu potomstwa, włącznie z biciem, cygańskie dzieci od dzieciństwa przyzwyczajane są bowiem do trudnych warunków, w jakich przyjdzie im potem żyć²⁶. Nie umieją czytać i pisać, bo nie chodzą do szkół, a zakładanie szkół dla cygańskich dzieci nie przyniosło pozytywnych rezultatów²⁷. Ślăma nie wiedział zapewne, że już w pierwszej połowie XIX wieku władze państwowe i kościelne, także na Śląsku Cieszyńskim, włożyły wiele wysiłku, aby Cyganów „ucywilizować”, m.in. nauczyć dzieci czytać i pisać, bywało zatem, że te jakiś czas do szkół uczęszczały.

Prawie wszyscy cieszyńscy Cyganie – zdaniem Ślămy – należeli do rodów Buriański, Balasz i Bongelai²⁸, co powodowało problemy z identyfikacją poszczególnych osób. Sami między sobą używali przezwisk. Cieszyński sędzia podaje przykład trzech Paulin z rodu Buriańskich, które zwano Kočka, Bobo i Prajzok (tę ostatnią z powodu zażyłości z Cyganem z pruskiej części Śląska). Problem identyfikacji był dla władz na tyle istotny, że opracowując listy Romów, którzy posiadali oficjalne prawo pobytu na Śląsku Cieszyńskim (czy szerzej: Austriackim), nakazywano rejestrować także ich przezwiska²⁹. Sprawę komplikował fakt, że Cyganie, we własnych oczach porządni katolicy, z wielu chrześcijańskich świętych preferowali tylko niektórych, nadając swoim synom najczęściej imiona Józef, Jan, Jerzy, Adam, a córkom imiona Anna, Maria, Ewa i Paulina. Problemem urzędów, zwłaszcza kiedy potrzebowały ustalić tożsamość konkretnego Cygana, było też określenie jego miejsca pochodzenia. Ustawa o włączęństwie nakazywała bowiem po odbyciu kary odstawienie delikwentów do gmin, w których posiadali tzw. prawo przynależności (*Heimatrecht*). Na Śląsku Cieszyńskim w kilku gminach przyznano Cyganom prawo przynależności³⁰. Ślăma nie potrafi podać

²⁶ Twierdzi, że jeśli dziecko urodziło się w zimie, było przez rodziców kąpane w zimnej wodzie i sadzane w śniegu, jeśli w lecie – pozostawiano je w upalnym słońcu.

²⁷ Co nie dotyczyło jednak Śląska Cieszyńskiego.

²⁸ Tu się F. Ślăma myli, bo trzecim najczęściej spotykanym na Śląsku Cieszyńskim rodem była rodzina Ferko, mająca swoją siedzibę w okolicach Zabrzegu. Nazwisko „Bongelai” jest spotykane sporadycznie.

²⁹ Przykładowo, w spisie z 1910 roku przydomki noszą następujące osoby: Antoni Balasz („Maniok”, „Ryba”) oraz Marianna Balasz z Czechowic („Maniok”); Jan Dominik Buriański („Stefko”); Jan Balasz z Istebnej („Lizo”) oraz kilku Cyganów z Ligotki Alodialnej: Józef Buriański („Koscia”); Marianna Buriański („Koril [recte „Kori”] = blind”, czyli ślepa); Antoni Buriański („Antos”) i Joanna Buriański („Bansa”). ZAO, ZVSI inv. č. 1548, karton 1367. Spis ukazał się także drukiem w urzędowym „Amtsblatt der kk Bezirkshauptmannschaft Bielitz, Nr 6: 1910, s. 87.

³⁰ Wymienia: Nawsie, Istebną, Bukowiec, Łomną, Jabłonków, Skoczów, Zabłocie i inne. F. Ślăma: *O cigánech na Těšínsku...*, s. 219, p. 3. Dodajmy, że także: Zabrzeg, Czechowice, Kocobędz, Dolne Międzyrzecze, Mosty k. Jabłonkowa i Ligotka Alodialna.

nawet przybliżonej liczby Cyganów na Śląsku Cieszyńskim. Z powodu wędrownego trybu ich życia oraz unikania, w miarę możliwości, jakichkolwiek kontaktów z urzędami lub celowego wprowadzania ich w błąd władze rzeczywiście miały problem z ustaleniem liczby członków tej grupy etnicznej. Poprzestano na opracowaniu list Cyganów posiadających prawo przynależności, traktując innych, zwłaszcza wędrownych, koczujących, jako włóczęgów, których starano się usunąć z terytorium Śląska Cieszyńskiego. Przed cieszyńskie sądy z tego właśnie powodu trafiała znaczna część Romów. Zdaniem Slámy główną przyczynę pobytu w więzieniu wielu cieszyńskich Cyganów stanowiła jednak ich naturalna skłonność do kradzieży. Wielka ich skłonność do kręactwa i skrywania wielu ciemnych sprawek pod płaszczem oszustwa i kłamstwa uzasadnia potoczne określanie mijania się z prawdą właśnie mianem „cyganienia”. Cieszyński sędzia zaznacza, że z kolei zabójstwa dokonywane przez nich zdarzają się rzadko.

W artykule Františka Slámy wiele spraw potraktowanych zostało bardzo powierzchownie. W wielu kwestiach autor powtarza obiegowe stereotypy. O większości spraw ważnych dla samych Romów cieszyński sędzia nie miał po prostu żadnej wiedzy. Jednak w przeciwieństwie do działaczy swego czasu František Sláma odczuwał w stosunku do Cyganów nieskrywaną sympatię, o czym najlepiej świadczą jego opowiadania. Powstawały one i były publikowane w różnych okresach. Po śmierci autora zebrano je w zbiorze *Povídky a črty z Těšínska*³¹. Pierwsza z opowiadań – *Rajskie są okolice Cieszyna*³² – oparta jest na schemacie dochodzenia przez sędziego do wiedzy o tym, w jaki sposób pewne przedmioty przemieściły się ze swego właściwego miejsca w inne oraz jaki był w tym udział Cyganów. W sfabularyzowanej wersji Sláma powtarza tu wiele stwierdzeń ze swojego artykułu. Śledztwo w tym przypadku dotyczy przypadkowo odkrytego „skarbu” kradzionych rzeczy w lasu w Końskiej, co koresponduje ze zniknięciem kozy, która została na miejscu skonsumowana, oraz okradzeniem gospody w Trzyńcu i kupieckiego kramu w Oldrychowicach. Złodziej zostawił odcisk pięty na prochu, przez co podejrzenie padło na Józefa Grycza z Lesznej, znanego z kradzieży oraz z bratania się z Cyganami, związanego z Cyganką Pauliną Buriańską. Opowiadanie pełne jest różnych facecji. To za ich pomocą Grycz stara się zdjąć z siebie podejrzenie o kontakty z Cyganami, także z Pauliną, a wmieszać do sprawy inne, zupełnie przypadkowe osoby. Sprawy nie wyjaśniło doprowadzenie do sędziego wszystkich znanych żandarmom czterech Paulin z rodu Buriańskich. Dopiero aresztowanie kilku Cyganiek, widzianych w owych dniach

³¹ F. Sláma: *Povídky a črty z Těšínska*. Sv. 1 (*Ze zápiskův soudce*), Sv. 2 (*Zvoňte na mraky a jiné črty*)... Są to 3. i 4. część dzieł zebranych Slámy, wydanych przez jego syna (*Spisy Dr. Fr. Slámy*. Díl 1–8. Olomouc 1922–1929). Por. V. F i c e k: *Bibliografie prací Františka Slámy*. V: „Slézský sborník”, číslo 48. Opava 1950, s. 503–508. Korzystam w niniejszym artykule z edycji z 1924 roku.

³² Po raz pierwszy opublikowana w zbiorze *Ze zápiskův soudce* (Praha [1888]). Por. F. Sláma: *Povídky a črty z Těšínska...*, Sv. 1, s. 5–38 (*Rajské jest okolí Těšína*).

w pobliżu miejsc przestępstwa, uruchomiło efekt łańcuchowy. Stary przywódca „bandy” Cyganów, by zdjąć z nich podejrzenie, zobowiązał się dostarczyć do sądu poszukiwaną Paulinę Buriańską (bo to wielki grzech, że chodzi z nie-Cyganem), co sfinalizowano jeszcze tego wieczora. W trakcie przesłuchania Pauliny sędzia-narrator podziwia w duchu jej urodę i świeżość. Jednak „nieelegancko” uzyskuje od niej informacje o zaszłych wydarzeniach, wykorzystując jej złość na Cyganów, którzy ją uwięzili. Do więzienia, poza Gryczem, trafili więc Cyganie, którzy wydali Paulinę, nieświadomi, że ta zna ich tajemnice³³. Autor ewidentnie więc wykorzystuje w swojej opowieści motyw Cyganki, przedkładającej związek z chrześcijańskim młodzieńcem nad więzy z rodzimym taborem, choć przekształca go w dowolny sposób. Lokuje sprawę w 1886 roku, dwa lata po zdarzeniu, choć podając dokładne dane i daty dokonanych kradzieży (12–14 czerwca 1886 roku), sugeruje, że posługiwał się materiałami sądowymi, może związanymi z jakimiś innymi aktami kradzieży.

Następne trzy „cygańskie” opowiadania *Slámy* utrzymane są w konwencji przesłuchania sądowego, którego bohaterem jest Jurek Buriański, Cygan, świeżo wypuszczony z więzienia, który zaraz po raz kolejny trafia przed sędziowskie oblicze. W pierwszej opowieści, zatytułowanej *Cygańska spowiedź*³⁴, Buriański, który przed tygodniem opuścił mury więzienia, znów został złapany na gorącym uczynku, na kradzieży konia w samo południe w Ustroniu. Spotykając się z nim kolejny raz zaledwie po pół roku, sędzia poznał Cygana na tyle, że jest w stanie do protokołu podać jego najważniejsze dane³⁵, zna też doskonale źródła utrzymania swego podsądnego, który podobno kiedyś pracował cztery tygodnie u chłopca w Istebnej (po sprawdzeniu okazało się, że tylko dwie godziny, po czym zniknął wraz z kopaczką, którą miał obrabiać kartofle). Do szkoły nie chodził, podobnie jak jego matka, która jednak umiała liczyć do pięciu (jej syn tylko do trzech), za to za ostatnią sprawę siedział niewinnie, bo to nie on, ale Daniel Buriański ukradł świnie Żydowi. Rozsierdzony sędzia urządził przesłuchiwanemu Cyganowi rodzaj spowiedzi, obiecując na koniec „bago”, czyli tytoń jako nagrodę. Opowiadanie ma więc formę pytań i odpowiedzi „jak na spowiedzi”. Buriański gotów jest opowiedzieć wszystko, co wie, o wszelakich winach wszystkich Cyganów i wszystkich innych ludzi, tylko nie o swoich. Dowiadujemy się więc, że Jurek

³³ Opowiadka kończy się rozbudowaną facecją z udziałem Pauliny oraz Adama Buriańskiego, jedyne z poszukiwanych Cyganów, który uniknął początkowo kary, bo schronił się na pruskim Śląsku. Szantażowany (dla żartu) przez jednego z chłopów, iż ten wyda go żandarmom, którzy go powieszają, odpląca mu się w taki sposób, że kilkakrotnie udaje wisielca, czym zmusza śmiertelnie przestraszonego chłopca do sprzedaży chałupy i opuszczenia miejsc, w których straszy go wiszący Cygan.

³⁴ Po raz pierwszy pod tytułem *Zpověď cikánova* ukazała się w czasopiśmie „Hlas národa” z 31 maja 1887 roku. Por. F. Sláma: *Povídky a črty z Těšínska...*, Sv. 1, s. 105–125 (*Cigánova zpověď*).

³⁵ Podać np. wyznanie, jako że podsądny jest katolikiem, ale od chrztu w kościele nie był, chyba jedynie w tym celu, by sięgać do cudzych kieszeni.

Buriański żył w „divokim manželstvi” z Pauliną Balasz, czego akurat szczerze żałuje, bo okazała się fałszywa i porzuciła go dla Daniela Buriańskiego. Pobił więc rywala dotkliwie, a tydzień później próbował ukraść mu buty, zresztą wcześniej skradzione przez Daniela w Skoczowie. Spowiedź oscyluje więc wciąż wokół piątego przykazania, zmierzając do niepodważalnego faktu złapania Jurka przez żandarmów na ukradzionym koniu, wraz z drugimi spodniami, które zabrał ze stajni. Bohater opowiadki z zarzutu kradzieży usiłuje się wyłgać, powołując się na często powtarzany przez Cyganów motyw opowieści o tym, jak to spał na drzewie w obawie przed szukającym zemsty Danielem, a wystraszony przez konia, spadł prosto na niego. Został więc „ukradziony” przez konia, a nie odwrotnie. To jednak sędziego nie przekonało. Drugich spodni, koronnego dowodu w sprawie kradzieży, podsądny zdążył się pozbyć, dając je rzekomo w więzieniu innemu Cyganowi. W rzeczywistości jednak, jak ustalono³⁶, podrzucił je z zemsty swemu rywalowi Danielowi Buriańskiemu, którego tej samej nocy aresztowano w okolicy Frydku za zupełnie inną kradzież.

Do kradzieży jako nieodłącznego elementu „cygańskiego życia” nawiązuje Słama w kolejnym opowiadaniu *Cygańskie wesele*³⁷. Tym razem Jurek Buriański trafia przed oblicze sędziego za kradzież kozy proboszcza w Skalicy, a postraszony przez sędziego i rzekomo głęboko przejęty wizją Sądu Ostatecznego (zwłaszcza aniołami dmącymi w trąby) wyznaje wszystko „jak na spowiedzi”, choć w jego relacji sprawy, oczywiście, miały zupełnie inny przebieg, niż wskazują na to zarzuty. Proboszcz straszyl go dniem sądnym, zwłaszcza za życie w niesakramentalnym związku z kobietą. Buriański więc, przecież „porzondny” katolik, obiecuje dopełnić sakramentu, wyrażając przekonanie, że odpuszczona mu będzie krowa, którą „musi” ukraść, by zapłacić za ślub. Wobec takiego argumentu proboszcz zobowiązuje się udzielić mu ślubu za darmo i jeszcze dodać kozę na koszty wesela. Cygan ze swoją Cyganką stawili się dwa razy na nauce przedmałżeńskiej u proboszcza, jednak na ślubie w kościele już się nie pojawili, znikła za to i koza proboszcza, i krowa w Bukowcu, a w Wojkowicach pieniądze, słonina i inne rzeczy. Według Buriańskiego wszystkiemu winne były przepisy, jako że dla ważności ceremonii proboszcz musiał najpierw uzyskać potwierdzenie tożsamości przyszłego nowożeńca, pisał więc na Węgry, aby uzyskać oświadczenie o jego przynależności gminnej. Tak długo nie chciał czekać zaproszony na ślub

³⁶ By to wyjaśnić sędzia i spowiednik w jednej osobie potrzebował nieco czasu, zajęło go wyjaśnianie kolejnej podejrzonej sprawy, jako że Cygan kilka tygodni wcześniej sam zjawił się w więzieniu, aby odsiedzieć za chałupnika Kalitę wyrok 24 godz. więzienia za kradzież siekiery sąsiada. Buriański wyjaśniał, że to on podrzucił siekiere sąsiada do stodoły Kality, czuł się więc też zobowiązany odbyć za niego karę, więc „pożyczył” jeszcze od niego ubranie, bo w innym nikt by mu nie uwierzył.

³⁷ Ukazała się w czasopiśmie „Hlas národa. Nedělní listy” z 14 października 1888 roku. Przekładował go potem „Opavský týdeník” 1888, číslo 98 i 100. Por. F. S l á m a: *Povídky a črty z Těšínska...*, Sv. 1, s. 126–137 (*Cigánova svatba*).

cygański wajda ze Skoczowa, który po trzech dniach oczekiwania w Skalicy stwierdził, że chrześcijański „sobáš” trwa za długo, toteż trzeba młodej parze urządzić prawdziwy, cygański. Ferko Balasz (Balazs), czarny charakter tego opowiadania, ukradł więc krowę i inne rzeczy, oczywiście bez wiedzy wajdy i innych Cyganów, zawstydzając tym Jurka Buriańskiego, do którego obowiązków należało przecież zapewnienie odpowiedniej oprawy na własnym weselu. Podsądny zmuszony był zatem poprosić proboszcza o przekazanie obiecanej kozy niejako „awansem”, a ponieważ proboszcz spał, jego zezwolenie zostało zrealizowane bez jego wiedzy. W ten sposób Jurek Buriański, całkowicie wbrew swojej woli, zamiast chrześcijańskiego sakramentu wziął ze swoją wybranką ślub „po cygańsku”, za to na koszt katolickiego proboszcza. Za wszystkie popełnione przy tej okazji kradzieże odpowiedzialny był Ferko Balasz, skazany za to przez wajdę na karę chłosty, bo przyniósł „nam Cyganom” hańbę. Wykonawcą mianowano Buriańskiego, który starał się przekonać sędziego, że Ferko sam prosił, aby zmazać swoje przewiny, by wymierzona kara była surowa. To jednak sędziego nie przekonało, jako że Ferko trafił do szpitala, wszak Buriański miał z nim dawne jeszcze porachunki³⁸.

W trzeciej powiastce – *Cygański chrzest*³⁹ – Jurek Buriański właśnie opuścił więzienie w Mirowie (na Morawach; gdzie nauczył się dobrze mówić po czesku). Pokusa kradzieży gęsi Żyda Glesingera okazała się silniejsza niż szczerze na pewno obietnice zerwania z kradzieżą. Tym razem, zanim dowiemy się, kto ukradł gęsi oraz inne przedmioty w Żukowie koło Cieszyna, dowiadujemy się o perypetiach sercowych naszego bohatera – jego partnerka, imieniem Paulina, porzuciła go, kiedy odsiadywał karę. Związała się z Jankiem Buriańskim z Kocobędza, któremu wmówiła – na tyle był głupi, według relacji podsądnego – że dziecko, będące owocem jej związku z Jurkiem, będzie jego potomkiem. W opowiadaniu Cygana dominuje motyw przygotowań do chrztu dziecka, które się jeszcze nie narodziło. Wiadomość o jego mających nadejść narodzinach przynosi rodzicom wrona (zamiast bociana). Dobry ojciec udał się więc do proboszcza w Jabłonkowie, deklarując chęć ochrzcenia swego dziecka, jest przecież dobrym katolikiem⁴⁰. Roztoczył przed sędzią wizję swojej troski o przyszłe losy dziecka, przed którym rzekomo, jak to w cygańskim zwyczaju, położył smyczek i krajcar. Dziecko złapało krajcar, ku smutkowi ojca, bo oznaczać to miało, że zostanie złodziejem, a ojciec chciałby, aby było muzykantem. Dramatu z powodu dokonania złego wyboru jednak nie było, bo dziecko jeszcze nie przyszło na świat, a osta-

³⁸ Także w tym przypadku Sláma dołączył w końcu opowiadania powiastkę o babie, którą Cygan omamiał tak bardzo, że sama potłukła wszystkie swojej jajka, szukając w nich pieniędzy.

³⁹ F. Sláma: *Povídky a črty z Těšínska...*, Sv. 1, s. 138–150 (*Ciganův křest*).

⁴⁰ Z tej okazji miał odmówić za swoje grzechy 100 „ojczenaszków”, za drugim razem prosił – deklarując, że pomodli się 500 razy – aby Pan Bóg nad jego dzieckiem się zmiłował i dał mu takie piekło, żeby było jako niebo, z kolei za trzecim razem zapowiadał, że zaraz dziecko przyniesie do chrztu, jednak proboszcz go wypędził, podejrzewając, że chce coś z probostwa ukraść.

teczenie okazało się dzieckiem jego rywala Janka Buriańskiego, na którego nasz bohater usiłował rzucić także odpowiedzialność za własne kradzieże.

Opowiadki Slámy składają się na pewien obraz cygańskiego życia. Traktują o najważniejszych momentach w życiu Cyganów (małżeństwo, spowiedź, wesele). Jest to wizja literacka, napisana z „przymrużeniem oka”, z pozycji narratora, który wykonuje swoje zadania przedstawiciela prawa, sędziego. Udziela reprimend trafiającemu po raz kolejny za drobne wykroczenia do aresztu, a potem więzienia Cyganowi, z którym – można by pomyśleć – zdążył się zaprzyjaźnić. Sláma swoich bohaterów szkicuje bardzo ciepło. Jednak całościowy obraz jest bardzo schematyczny i stereotypowy. O małżeństwie, weselach czy życiu rodzinnym Romów nie znajdujemy w jego pracach informacji, które wykraczałyby poza obiegowe przekonania. Jego opowiadki zasadzają się na motyw kradzieży i związanych z nią komplikacji. Znaczna część fabuły oparta jest na powtarzanych wielokrotnie motywach, w które Sláma po prostu „ubiera” swoich bohaterów⁴¹.

Mimo tego opowiadania Františka Slámy są ciekawym i cennym wyrazem zainteresowania tematyką cieszyńskich Romów w drugiej połowie XIX wieku, w czasach, kiedy ich obecność w cieszyńskim krajobrazie była celowo niedostrzegana przez miejscowe elity. Niejednokrotnie przedrukowywane „cygańskie” opowiadania Slámy docierały do szerokich warstw, zwłaszcza czeskiej społeczności na Śląsku Austriackim, kształtując w nich obraz Romów może niezbyt pozytywny, ale też niegroźny i swojski⁴².

⁴¹ W niniejszym opracowaniu nie chodzi o śledzenie wykorzystanych motywów. Tytułem przykładu można wskazać opublikowaną w pierwszym numerze „Tygodnika Cieszyńskiego” opowiadkę o Cyganie, który złapany na kradzionym koniu tłumaczy, że chciał go jedynie obejść, ale koń mu na to nie pozwalał. Postanowił go więc przeskoczyć, a wtedy koń się podźwignął i go poniósł. „Tygodnik Cieszyński” 1848, nr 1, s. 8.

⁴² W 1891 roku trzy „cygańskie” opowiadania Slámy ukazały się razem w formie broszury jako dodatek do wydawanej przez niego serii wydawniczej „Slezská kronika”. W 1890 i 1898 roku opowiadania Slámy o Cyganach opublikowano też po słowacku (zob. V. F i c e k: *Bibliografie prací Františka Slámy...*, s. 506–507).

Paradisal are Cieszyn areas or how doctor František Sláma tried Cieszyn gypsies

S u m m a r y

The article discusses literary works by František Sláma (1850–1917), a Czech national activist, writer and columnist working as a judge of the district court in Cieszyn between 1882 and 1888, devoted to gypsies (the Romany people). It covers four short stories created at this time and reprinted several times also translated into Slovak and the article devoted to Gypsies in Cieszyn

Silesia. The leading themes of subsequent stories are baptism, wedding, confession and love between a young gypsy girls and a young non-gypsy boy. In the last one the author used a real event though it is above all based on the knowledge he had thanks to his contacts with gypsies as a judge. However, he colours his plot with motives taken from different sources. The author bases on a fairly stereotyped vision of the Romany life, the basis of which is to include petty thefts as a result of which they are constantly tried and from which they try to free themselves through lies, excuses or, “gypsying” Sláma wrote about gypsies in the article (“On gypsies in Cieszyn”) published in the magazine “Slovansky sbornik” in 1887. Both in the article and short stories Sláma presents the Romany people with friendliness, through which he shapes their image, perhaps negative, but familiar.

**So paradiesisch ist die Gegend von Cieszyn (Teschen),
oder wie Dr. František Sláma über die Teschener Zigeuner Gericht hielt**

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im vorliegenden Artikel werden die den Zigeunern (Roma) gewidmeten literarischen Werke von František Sláma (1850–1917), dem tschechischen Nationalaktivisten, Schriftsteller und Publizisten besprochen, der in den Jahren 1882–1888 als Richter des Kreisgerichtes in Teschen tätig war. Es ist hier die Rede von vier damals entstandenen Erzählungen, die noch mehrmals, auch auf Slowakisch übersetzt, nachgedruckt waren und von dem den Zigeunern im Teschener Schlesien gewidmeten Artikel. Die Hauptmotive der genannten Erzählungen sind: Taufe, Hochzeit, Beichte und die Liebesbeziehung zwischen einer jungen Zigeunerin und einem jungen Nicht-Zigeuner. Das letzte Motiv wurde dem wirklichen Geschehnis entnommen; der Autor hat dabei seine Kenntnisse ausgenutzt, die er als Richter dank den Kontakten mit Zigeunern erworben hatte. Sláma beschönigt aber seine Fabel mit den aus verschiedenen anderen Quellen stammenden Motiven. Er schildert eine ziemlich stereotype Vorstellung vom Leben der Zigeuner, die von kleinen Diebstählen leben sollten, infolge deren sie unaufhörlich vor Gericht erscheinen mussten und von denen sie sich mittels Ausflüchte (Gauern) freimachen wollten. Die meisten Informationen über Zigeuner findet man in dem in der Zeitschrift „Slovanský sbornik“ im Jahre 1887 veröffentlichten Artikel „O cigánech na Těšinsku“, wo František Sláma mit ausdrücklicher Zuneigung ein zwar nicht ganz positives, aber doch vertrautes Bild von den Zigeunern zeichnet.

Maciej Kurcz

Uniwersytet Śląski
Katowice

Północnosudańskie wsie nad Nilem u progu przemian

Od wieków na kształt i lokalizację osiedli ludzkich północnego Sudanu miały wpływ warunki ekologiczne. To one sprawiły, iż wszelka egzystencja na tym obszarze była zdeterminowana odległością od Nilu – rzeki, której Sudańczycy, tak jak ich północni sąsiedzi, zawdzięczali wszystko. Nie inaczej jest i dziś; mimo nowoczesnych inwestycji i rozwiązań technicznych tylko w sąsiedztwie rzeki człowiek znajduje optymalne warunki do życia oraz do uprawy roślin. W dalszym ciągu mieszkańcy doliny Nilu muszą tłoczyć się w jego pobliżu. W rezultacie na całej długości doliny występuje bardzo duża gęstość zaludnienia. Patrząc ze szczytu jakiegoś wzniesienia, można często ulec złudzeniu, że ciąg wiosek po obu brzegach rzeki nie ma końca, a jedna łączy się w drugą. Schemat zawsze jest ten sam: pośrodku Nil, a na obu jego brzegach pas intensywnej zieleni, który nagle przechodzi w wiejską zabudowę, by w końcu zniknąć bez śladu w pejzażu pustyni.

Choć osadnictwo w tych stronach zawsze było ściśle związane z doliną rzeczną, to jednak nie należy zapominać, iż nie jest niezmiennie w czasie. Pas osadniczy tego zakątka doliny Nilu charakteryzuje pewna dynamika. Za sprawą piasków pustyni, a w szczególności działalności rzeki wiejska zabudowa jest w nieustannym ruchu. Nil zmieniając swoje koryto, przybliża się lub oddala od wsi. Bywa również, iż rzeka przecina osadę na pół. Naturalnie szczególnie podat-

ne na ten fenomen są wyspy na Nilu, które za sprawą działalności rzeki często tak szybko powstają, jak i szybko znikają. Od najdawniejszych czasów wyspy te były nader chętnie obierane na miejsca osad czy pól uprawnych¹. Wiele takich dawnych wysp połączyło się z jednym bądź drugim brzegiem, a pamięć o ich przeszłości zachowana została co najwyżej w lokalnych toponimach².

Krajobrazem wsi północnosudańskiej interesowano się niezmiernie rzadko i w niewielkim zakresie. Wynikało to z wielu czynników, choćby z chronicznej politycznej niestabilności Sudanu. Jeżeli już dochodziło do prób ukazania tamtejszych realiów kulturowych, to koncentrowano się w nich na ogół na poszukiwaniu starożytnych – archaicznych elementów, zupełnie ignorując natomiast zmiany, jakie zachodzą tutaj w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Niniejszy artykuł jest próbą naszkicowania przeobrażeń kulturowych, które dokonały się w tym zmarginalizowanym i zacofanym zakątku Afryki.

Prezentowany materiał stanowi wycinkowy rezultat prac terenowych, prowadzonych przeze mnie w latach 2000, 2001 2003 i 2004 w północnym Sudanie, w południowej części „Krainy Dongoli”, w kilku sąsiadujących ze sobą środowiskach wiejskich³. Badania te – dotyczące przeobrażeń kulturowych obserwowanych w różnych aspektach życia codziennego – realizowane były wspólnie z działającymi w Sudanie polskimi archeologami, przy finansowym wsparciu KBN.

Pola uprawne w opisywanym rejonie zaczynają się parę metrów od rzeki i ciągną od kilkuset metrów do kilku kilometrów w głąb lądu, na przemian pasami pól i gajów palmowych, dodatkowo podzielonych wałami i kanałami. Wioska zaczyna się tam, gdzie kończą się pola uprawne.

Sudańczycy, podobnie jak inni mieszkańcy dawnego Orientu, starają się żyć razem, w zwartej i ciasnej zabudowie⁴. Liczba domostw waha się od kilkudziesięciu do kilkuset, w zależności od rzeźby terenu i arealu ziemi uprawnej. Odcinek doliny Nilu między III a IV kataraktą jest stosunkowo szeroki i łagodny, idealnie nadający się pod osadnictwo i intensywną uprawę roli⁵. We wsi Banganarti

¹ Wyspy na Nilu to swego rodzaju nisze kulturowe, na których – za sprawą naturalnych warunków – mogły rozwijać się kultury nad wyraz jednorodne w czasie. W rezultacie miejsca te mogą stanowić wspólny obiekt zainteresowania archeologa i etnografa.

² Jednym z takich miejsc jest wieś Tangasi, obecnie leżąca na prawym brzegu, ale kiedyś będąca wyspą. Okoliczni mieszkańcy nadal nazywają ją *Tangasi Dżezira* – Wyspa Tangasi.

³ Idąc w górę rzeki, napotykamy kolejno wsie: ed Ghaddar, Bukibul – Hammur, Sinada-Banganarti.

⁴ Od najdawniejszych czasów z powodów politycznych i ekologicznych mieszkańcy Orientu, inaczej aniżeli Europejczycy, zmuszeni byli trzymać się razem – żyć w ciasnej i zwartej zabudowie. Zwyczaj ten silnie zakorzenił się w mentalności i kosmologii muzułmanów.

⁵ Inaczej jest już kilkadziesiąt kilometrów w górę rzeki. W okolicy wioski el Barsa dolinę pokrywają ciemne, granitowe wzgórza, które gwałtownie opadają w kierunku rzeki. Tamtejsze osadnictwo nie stanowi już tak systematycznego i jednolitego ciągu. Mieszkańcy wiosek zmuszeni są w małych grupach zagospodarowywać skalisty i stromy odcinek doliny Nilu. Dla podróżujących w górę rzeki krajobraz ten stanowi preludium przed skalistą krainą IV katarakty.

domy, jak na tamtejsze warunki, są stosunkowo luźno rozplanowane, na lekko opadającym prawym brzegu doliny Nilu. Podobnie zabudowa kształtuje się w miejscowości ed Ghaddar – kilka kilometrów w dół rzeki. Obie wioski należą do stosunkowo ludnych⁶. Zdarza się również, iż kilka ulic biegnie prostopadłe do biegu rzeki – prawdopodobnie zamieszkiwanych przez grupę krewnych. Gdyby nie piasek i nieregularna siatka dróg można byłoby we wsi poruszać się samochodem. Sylwetka wiejskiej zabudowy przedstawia się raczej płasko, bez akcentów pionowych. Domy są również wyłącznie parterowe⁷. Z rzadka i to od niedawna monotonię tę „zakłóca” minaret czy antena telewizyjna.

Transport i komunikacja

Szlak komunikacyjny łączący poszczególne osady nie przebiega przez środek wsi, ale raczej jej obrzeżem. To tam znajduje się prowizoryczna droga, szeroka na tyle, by mógł przejechać nią samochód. Współcześnie ta newralgiczna część wioski powoli staje się nową osią, wokół której organizuje się życie; tu lokuje się sklepy, warsztaty, szkołę, targ czy meczet. Widać to szczególnie po drugiej stronie Nilu, gdzie na obrzeżach dawnego osadnictwa powstaje nowoczesna, asfaltowa droga. Komunikacja samochodowa wewnątrz osady jest praktycznie niemożliwa i to nie tylko za sprawą ciasnych, nieregularnych ulic, ale także dużego zapiaszczenia. Aby więc dojechać do celu, trzeba długo kluczyć po wsi, wielokrotnie odkopując pojazd z grząskiego piasku. Nadal jedynym pewnym środkiem lokomocji pozostają zwierzęta: osły, wielbłądy, rzadziej konie, które bez trudu przewiozą człowieka na swoim grzbiecie przez labirynt wiejskich uliczek, nawet

⁶ Ludność Banganarti liczy około 1600 mieszkańców. Ed Ghaddar zamieszkuje natomiast prawie 5000 ludzi. Sąsiednie wsie (Sinada, Hamur, Bukibul) nie są już tak ludne i mają po kilkaset mieszkańców, co raczej należy uznać za normę. Banganarti rozrosło się na skutek postępującej zagłady niegdyś ludnej wyspy Tangasi. Jedna z wielkich powodzi pod koniec XX wieku ostatecznie przypieczętowała ten proces. Na wyspie – obecnie już półwyspie – pozostała garstka mieszkańców. Zdecydowana większość przeniosła się do pobliskiego Banganarti. Tam też przeniesiony został z wyspy targ. Mimo iż znajduje się on w Banganarti, nazwano go *suk Tangasi*. Liczba mieszkańców ed Ghaddar jest również następstwem zjawiska migracji. Wioska ta od XVII/XVIII wieku zaludniała się uciekinierami z sąsiedniej Starej Dongoli – najznamienitszego ośrodka tej części Sudanu. Miasto to ostatecznie wyludniło się na początku XX wieku. Większość mieszkańców osiedliła się w ed Ghaddar, gdzie znalazła lepsze od Dongoli warunki do uprawy roślin. Na wzrost ludności obu wiosek wpłynęły także fale migracji byłych nomadów (Hauauir i Kababisz). Zwłaszcza w ed Ghaddar tworzą oni bardzo liczną diasporę.

⁷ Dach nie jest tutaj – inaczej niż w innych mużułmańskich krajach – użytkowany przez człowieka w postaci tarasu i rzadko kto odważy się na nim stanąć.

zaprzężone w mały, dwukołowy wóz (*kar*), żartobliwie nazywany tu także *arabija* – samochodem⁸.

Ruch dalekobieżny odbywa się zasadniczo w trzech kierunkach: do Chartumu, Karimy i Dongoli. Pierwszy kierunek zawsze wiąże się z przeprawą na lewy brzeg Nilu i z dotarciem do miejscowości ed Debba. Przeprawa promowa na tym odcinku doliny nie następuje problemów i możliwa jest w trzech miejscach oddalonych od siebie o kilka kilometrów. Największe znaczenie ma przeprawa w miejscowości Argi, położonej dokładnie naprzeciw ed Debby – swoistego regionalnego dworca samochodowego⁹. Obecnie na drugą stronę rzeki przepłynąć się można blaszaną łodzią napędzaną silnikiem spalinowym, (mieszczącą kilkadziesiąt osób) lub częściej dużym promem mogącym zabierać na pokład samochody. Częstotliwość kursowania transportu rzeczno-kołowego nie jest regularna. Najczęściej działa on w czasie targów – stanowiących tradycyjną przyczynę wzmożonej ruchliwości lokalnych społeczności. Wtedy najłatwiej dostać się na przeprawę, gdyż kieruje się tam cały ruch samochodowy. Furgonetki dowożą ludzi do promu i tam czekają do popołudnia, aż zaczną się powroty. Najtrudniej o przeprawę w czasie świąt. Zdarza się, że ruch promowy zamiera czasowo w czasie zimy, gdy rzeka osiąga niski poziom.

Wyprawa na drugi brzeg zawsze łączy się z mniejszym lub większym oczekiwaniem, toteż w miejscach przepraw, w cieniu drzew lub pod prowizorycznymi konstrukcjami z patyków zainstalowały się jedna lub dwie kawiarenki. Gdy do brzegu dobiega wreszcie prom, najpierw na pokład wprowadzane są samochody i zwierzęta, dopiero później stopniowo zapełnia się on ludźmi. Nie obowiązuje tutaj limit pasażerów – płynie każdy, kto tylko zdoła wsiąść na pokład. Koniec załadunku ogłasza kapitan uderzeniem metalowym prętem w element konstrukcji statku. Wtedy często jeszcze jakiś zdesperowany śmiałek próbuje wskoczyć na pokład. Prom zawraca i wyrusza w kierunku przeciwnego brzegu, gdzie dopływa po około dwudziestu minutach. Na drugim brzegu podróżni udają się na targ w ed Debbie, skąd „złapać” mogą transport w każdym kierunku Sudanu, w szczególności do aglomeracji chartumskiej.

⁸ Zaprzęga się w niego osła, rzadziej konia. Wóz ten wykonany jest z drewna, z wyjątkiem obręczy kół oraz części oznaczonej do przewożenia towarów, wyłożonej cienką blachą. Przestrzeń między obręczami kół połączona jest deską, która tworzy dodatkową przestrzeń do załadunku.

⁹ Ed-Debba to współcześnie jeden z najważniejszych ośrodków południowej części Dar Dongola. W tym właśnie miejscu wszelki transport przed lub po przyjeździe z pustyni Bajuda zatrzymuje się na drodze do Chartumu. W przeszłości miejsce to również było przystankiem w czasie podróży na zachód, do Sudanu Centralnego. W najbliższym czasie do tej osady ma dotrzeć asfaltowa droga, którą będzie można dojechać do Meraui oraz Chartumu. Ze względu na komunikacyjną funkcję tego miejsca rozwinął się tutaj okazały targ, wielobranżowy targ, doprowadzona została elektryczność, a nawet powstało prowizoryczne lotnisko. Wszystko to sprawiło, że ta niegdyś skromna osada, przystanek karawanowy stał się miasteczkiem z prawdziwego zdarzenia.

Innym znacznym ośrodkiem tej części doliny Nilu jest Karima¹⁰, położona ponad sto kilometrów w górę rzeki, na przedpolu IV katarakty. Podróż w tym kierunku nie wymaga przepłynięcia się na drugi brzeg Nilu, gdyż miejscowość ta leży na prawym brzegu rzeki, tak jak obszar moich badań. Jednak droga wzdłuż prawobrzeżnego Nilu jest niezmiernie trudna i wyczerpująca. Mniej więcej od okolic el Barsy samochód nie może już poruszać się obrzeżami wsi z powodu skalistych granitowych wzgórz. Zmuszony jest do kluczenia wśród wioskowej zabudowy i po polach uprawnych, przez co pokonanie kilkukilometrowego dystansu zajmuje niekiedy parę godzin. Z tego powodu miejscowi kierowcy wybierają drogę na przeciwległym brzegu, gdzie częściowo istnieje już asfaltowa szosa do Meraui (naprzeciw Karimy), lub decydują się na podróż skrótem pustynnym. Drugi wariant jest bardziej komfortowy oraz najmniej czasochłonny. Wymaga jednak sporych umiejętności kierowcy oraz nienagannego stanu technicznego pojazdu, dlatego nie każdy miejscowy szofer podejmuje się przejazdu tą trasą.

Bez wątpienia istotną rolę gospodarczą odgrywa również Dongola (Nowa), położona ponad sto kilometrów w dół Nilu. Niegdyś znajdowała się tutaj, podobnie jak w Karimie, siedziba administracji kolonialnej, a nade wszystko ważny port rzeczny i przystanek na szlaku karawanowym, łączącym Sudan i Egipt. Obecnie ośrodek ten nadal pełni kluczową funkcję, jeżeli chodzi o administrację centralną (stolica prowincji), a za sprawą targu, działającego przez cały tydzień, silnie oddziałuje ekonomicznie na pobliską okolicę, w tym wsie będące w polu mojego zainteresowania. Szczególne kontakty handlowe wydają się łączyć Dongolę ze wsią ed-Ghaddar. Lokalni kupcy udają się tam na zakupy dwa razy w tygodniu przed miejscowymi dniami targowimi. To czas wzmożonej komunikacji między poszczególnymi osadami. W tym okresie najłatwiej i najtaniej można podróżować po najbliższej okolicy. Z tego też powodu wzrasta wtedy mobilność mieszkańców tych stron.

Jeszcze nie tak dawno, bo do końca lat 70., ogromne znaczenie w tym regionie miała komunikacja rzeczna. W Sudanie z powodu skalistych progów rzecznych (katarakt), inaczej niż w Egipcie, ten rodzaj transportu był możliwy tylko na pewnych odcinkach. W tej części Sudanu komunikacja rzeczna możliwa była między Karimą a okolicami Nowej Dongoli, w zależności od pory roku i poziomu rzeki. Trasę tę obsługiwały statki parowe, będące w znakomitej większości spuścizną po czasach kondominium brytyjsko-egipskiego. Statki zatrzymywały się w każdej wsi, do której trzeba było dostarczyć towar i pasażerów. Był to na tyle skuteczny sposób transportu, iż na nim oparte było nawet funkcjonowanie pocz-

¹⁰ To stosunkowo nowy ośrodek, zawdzięczający w zdecydowanej mierze swoje istnienie linii kolejowej biegnącej z Chartumu na północ. W czasach kondominium stał się również ważnym ośrodkiem o charakterze administracyjnym. Do czasu upowszechnienia transportu samochodowego znajdował się tutaj ważny port rzeczny.

ty¹¹. W latach 70. komunikacja rzeczna zaczęła powoli podupadać. Nie zahamowało tego procesu nawet przeniesienie tutaj, po powstaniu jeziora Nasera, części tamtejszej floty. Mocno wysłużone statki uległy naturalnemu wyeksploatowaniu i dewastacji. Do ostatecznego upadku transportu rzeczno-żeglarskiego przyczyniły się lata niskiego poziomu rzeki, a w szczególności intensywny rozwój innego środka lokomocji – samochodu. W Karimie nad brzegiem rzeki można jeszcze podziwiać pozostałości dawnej floty rzecznej tego regionu.

Współcześnie cały transport – zarówno dalekobieżny, jak i lokalny – opiera się na ruchu samochodowym, który zastąpił dawny transport karawanowy i rzeczny, mimo że infrastruktura drogowa w tej części Sudanu północnego prawie nie istnieje, a pojazdy eksploatowane są w ekstremalnych warunkach pustyni. Najpopularniejszym środkiem lokomocji jest furgonetka (*pickup*) z napędem na cztery koła. Składa się ona z szoferki z trzema miejscami oraz z otwartej przestrzeni bagażowej, na której często wznosi się różnorakie konstrukcje mające zapewnić komfort i bezpieczeństwo przewożonym pasażerom. Są one niejednokrotnie arcydziełami stolarskiego czy ślusarskiego fachu. W każdej wsi kilku gospodarzy posiada na własność takie właśnie maszyny. Na co dzień służą one jako lokalne taksówki na targ lub na miejsce przeprawy promowej, na specjalne zaś zamówienie gotowe są zawieźć pasażera lub towar do Karimy lub Chartumu. Ze względu na wszechstronne zastosowanie i swoisty „głód komunikacyjny” posiadanie samochodu zawsze oznacza pewny interes. W ciągu lat niektórzy kierowcy dorobili się niemałych majątków i należą we wsi bez wątpienia do grupy ludzi majątnych. Wielu zarobione pieniądze zainwestowało, przez co mały, rodzinny interes urósł do rozmiarów prężnie rozwijającego się przedsiębiorstwa, mającego do dyspozycji kilka samochodów i kierowców zaangażowanych nie tylko z kręgu rodziny. Podobnie stało się z kupcami, którzy zdobyli się na wysiłek kupna własnego samochodu, a teraz z łatwością i przede wszystkim z dużym zyskiem handlują na okolicznych targowiskach. Proces ten doprowadził do jeszcze większej polaryzacji grupy kupieckiej północnego Sudanu oraz komercjalizacji lokalnego rynku.

Na trasach dalekobieżnych ruch obsługują raczej duże autobusy czy coraz popularniejsze minibusy. Transport tego typu jest najtańszy. Wymaga jednak w znakomitej większości przypadków dotarcia do miejsc takich jak ed-Debba. Transport samochodowy wpłynął korzystnie na wiele sfer życia mieszkańców tych stron. Bez wątpienia ożywczo oddziałuje na rozwój handlu. Odkąd upowszechnił się ruch samochodowy, zwiększyła się mobilność mieszkańców tego regionu. Najbardziej jest to odczuwalne na trasach lokalnych, w szczególności w miejscach organizowania targów. Niemniej jednak dla wielu ten sposób podróżowania jest zbyt drogi (bilet do Chartumu kosztuje kilkadziesiąt dolarów).

¹¹ Po upadku transportu rzeczno-żeglarskiego przestała także docierać w te strony poczta. Dopiero od kilku lat jest to znów możliwe. Punkt pocztowy znajduje się na targu w ed Ghaddar.

Również przeprawa na drugą stronę rzeki to nadal nie lada wyprawa – odbywa się ją kilka razy do roku, a w przypadku kobiet zaledwie kilka razy w ciągu życia.

Materiały i techniki budowlane

Od zamierzchłej starożytności po dziś dzień w Sudanie podstawowymi budulcami są cegły mułowe, glina i kamień. Do wznoszenia domów używana jest przede wszystkim surowa cegła, suszona na słońcu – jeden z najstarszych materiałów budowlanych na świecie. Wyrabia się ją z ziemi, wody, z niewielkim dodatkiem różnego rodzaju elementów roślinnych¹². Modelowana jest ręcznie za pomocą drewnianych form. Nazywa się ten specjalny rodzaj materiału „cegłą mułową” lub „cegłą zieloną” – *tub abdar*. Proces produkcyjny jest mało skomplikowany i czasochłonny. Najpierw ziemia i piasek mieszane są z wodą, później ewentualnie dodawana jest sieczka roślinna i znów wszystko miesza się z wodą. W niektórych przypadkach – w celu uzyskania lepszej twardości – mieszankę pozostawia się na pewien czas, by mógł dokonać się proces fermentacji. Zwykle jednak wlewa się masę ziemną do drewnianych form, z których po wyschnięciu wyciąga się gotowy budulec. Dobrze, jeśli jeszcze cegła suszy się na słońcu przez kilka tygodni.

Budowanie polega na układaniu cegły na cegle, dodatkowo przy użyciu mieszanki wody, błota i drobnych kamieni jako spoiwa (*muna*). Budowlę z takich komponentów cechuje raczej mała wytrzymałość na warunki klimatyczne, zwłaszcza deszcz i wiatr. Dlatego konstrukcję pokrywa się warstwą zaprawy z tego samego rodzaju materiału i równocześnie barwi lokalnie pozyskiwanym minerałem (*dir*)¹³, nadając jej jednolitą kompozycję i kolorystykę, w efekcie również znacznie podnosząc estetykę. Czynność ta jest nadzwyczaj mało skomplikowana. W jednym pojemniku rozrabia się wodę z ziemią, do drugiego natomiast wlewa się wodę. Budowniczy najpierw nakłada warstwę błota na ścianę, a następnie mokrą dłonią rozprowadza je po powierzchni. W użyciu pozostaje także mieszanka masy ziemnej o odpowiednich proporcjach: mułu, piasku, ilów i wody. Materiał ten jeszcze wzmacnia się różnymi dodatkami, takimi jak sieczka czy wapno. Najczęściej z tego budulca wznosi się mury, ogrodzenia oraz zabudowania inwentarskie. Z mułowej masy wylepia się również podłogi, zarówno pomieszczeń, jak i podwórza. We wnętrzu starych domów można natomiast spo-

¹² Sieczkę do budulca dodaje się tutaj w minimalnej ilości z powodu termitów.

¹³ Mineral ten, przypominający rodzaj wapna, występuje w okolicy w kilku odmianach: białej, różowej i żółtej. Zasadniczo na tych barwach zasadza się kolorystyka nubijskiego domostwa.

tkać podłogi wysypane piaskiem. W najbogatszych i zupełnie nowoczesnych domostwach wykonywane są już podłogi cementowe.

Nadal jednak, jeżeli popatrzymy na budownictwo mieszkalne z perspektywy środowiska, dawne sposoby są bezkonkurencyjne. To one zmuszają budownicze- go do wykorzystania konkretnych, występujących lokalnie i ciągle tych samych materiałów oraz do tworzenia według tych samych, znanych sobie technik. Nie- małe znaczenie ma również tani koszt budulca – jest on z oczywistych względów łatwo dostępny, prosty w wykonaniu i zastosowaniu. Nie wymaga nadzwyczaj- nych budowlanych umiejętności – każdy może wznieść swój dom własnymi siłami, z pomocą sąsiadów i rodziny. W rezultacie można budować dużo i tanio. Inną zaletą miejscowego budulca jest możliwość dowolnego kształtowania budo- wanych konstrukcji. Jest on słabym przewodnikiem ciepła, dzięki czemu wnętrza budynków pozostają chłodne latem.

Lokalni budowniczowie, i dawniej, i dziś, dysponowali również innymi mate- rialami, takimi choćby jak kamień. Na terenie północnego Sudanu spośród wy- stępujących tamże rodzajów kamienia największe znaczenie zawsze miały granit i piaskowiec. Oczywiście, wykorzystanie tych materiałów determinowane jest lo- kalną bazą surowcową oraz umiejętnościami miejscowych majstrów. Nic obecnie nie wskazuje, iż te ostatnie były w tym rejonie duże. W znakomitej większości obserwowanych przeze mnie przypadków współczesnego użycie kamienia docho- dziło do reużycia gotowych już elementów, pochodzących z rozbiórki okolicz- nych zabytków. Wszędzie, gdzie jest to możliwe, kamienia używa się chętnie jako wzmocnienia fundamentów – dolnych partii murów, które wyżej wznoszone są z cegły. Kamień występuje również zamiennie z drewnem w różnego rodzaju de- talach architektonicznych (nadproża okien i drzwi czy w filarach). Nigdzie nie stosuje się go jako budulca całych domów¹⁴.

Od niedawna można również zaobserwować wykorzystanie innych mate- rialów oraz nowych technik budowlanych – stosowane są nowocześnie wypalane cegły (*tub ahmar* – cegła czerwona), cement czy wapno. Można się w nie zaopa- trzyć na targu lub w większej wsi. Nie są one jednak zbyt rozpowszechnione ze względu na cenę i obce techniki budowlane, nie do końca opanowane przez miejscowych majstrów. Domy wystawiane za pomocą tych materiałów okazują się także mniej komfortowe, źle sprawdzają się w klimacie gorącym, bo powo- dują, iż w pomieszczeniach panuje duchota i upał. Niemniej jednak tak kon- struowane domy nie należą już do rzadkości. Zazwyczaj za pomocą czerwonej cegły wznosi się zasadniczą część domostw – sypialnie czy werandę, resztę zaś (mury, kuchnie, pomieszczenia gospodarcze) przy użyciu cegły mułowej lub zie-

¹⁴ W Nubii kamień jako budulec jest nie mniej stary od cegły. Największą perfekcję w sztuce kamieniarskiej osiągnięto w okresie kuszyckim, kiedy to w całym północnym Sudanie przy zastoso- waniu tego materiału powstało wiele monumentalnych obiektów. Nawet wtedy jednak kamień zare- zerwowany był dla największych budowlanych przedsięwzięć. Od okresu chrześcijańskiego użycie kamienia w budownictwie stopniowo maleje.

mi. Ściany z cegły czerwonej pozostawia się z reguły bez tynku czy dekoracji, być może, by zademonstrować nowoczesność i bogactwo właściciela. Z łatwością można je dostrzec wśród wiejskiej zabudowy, na tle której wyglądają jednak śmiesznie i nieestetycznie. Przy użyciu nowoczesnych technik i materiałów wznosi się obecnie również meczety, szkoły i zabudowania targowe.

W budownictwie bardziej powszechny charakter ma metal. Wykorzystuje się go zwłaszcza do produkcji okiennic, drzwi, stropów czy filarów podtrzymujących dach. Metal ma również zastosowanie w produkcji różnego rodzaju sprzętów domowych – łóżek, krzeseł i stolików; powoli zastępuje drewno. W tamtejszych warunkach metal okazuje się niezwykle praktycznym i wytrzymałym materiałem, jest choćby odporny na wszytkożerne termyty. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat użycie metalu do produkcji drastycznie wzrosło, ceniony jest on bowiem za wytrzymałość, ponadto uchodzi tamże za przejaw nowoczesności. W rezultacie każda wieś posiada swojego ślusarza, który otrzymuje wiele zamówień i należy do grona najbogatszych w danej miejscowości.

W Sudanie północnym w zabudowie dominują płaskie dachy. Tradycyjną i nader popularną formą przykrycia obejścia są maty – powiązane łądygi palmowe, układane na przemian w kilku warstwach. Odpowiednio długie i podcięte łądygi palmy starannie układa się jedna obok drugiej, a następnie wiąże się je sznurkiem lub drutem. Na nie kładzie się warstwę sitowia i błota. W końcu wierzchnią część dachu zalepia się *zibala* – warstwą hydrofobową, będącą mieszkanką sfermentowanych odchodów oślich i wody. Całość podtrzymuje strop z kilku belek z drewna akacjowego lub palmowego oraz filary z tych samych materiałów¹⁵. Belki układa się często na murze na ceglach lub podpórkach z mułu, które po nałożeniu dachu tworzą przestrzeń, pełniącą rolę świetlików – wentylatorów. Tak skomponowany dach jest nadzwyczaj skuteczną ochroną przed słońcem i deszczem. Nawet te najlepiej wykonane trzeba reperować co roku, po każdej porze deszczowej. Oczywiście, tak wykonywane dachy zapewnia się tylko najważniejszym pomieszczeniom w domu. Cała reszta (np. zadaszone partie podwórza czy budynek na wodę) zabezpieczona jest zazwyczaj tylko warstwą sitowia czy łądyg palm. Użycie drewna w budownictwie zawsze wiąże się ze sporym wydatkiem, dlatego ten surowiec gromadzi się zawczasu. Drewno bardzo szybko zastępowane jest w budownictwie metalem. Z reguły każdy nowo budowany dach jest już wsparty na metalowych rurach czy szynach. Innego nowoczesnego materiału do pokrywania dachu – blachy cynkowej – w ogóle nie spotyka się w wiejskich domach¹⁶, choć jest dostępna na większych targach¹⁷.

¹⁵ Drewniane filary oraz nadproża są często pięknie i bogato dekorowane motywami geometrycznymi.

¹⁶ W przeciwieństwie do miast, gdzie blacha używana jest często jako dodatkowe wzmocnienie i uszczelnienie domowego dachu.

¹⁷ M. K u r c z: *Wiejska zagroda północnego Sudanu*. „Lud”, T. 87: 2003, s. 269–272.

Zagroda

Nie najlepszym miejscem dla ulokowania domu jest skraj wsi, zarówno od strony pól uprawnych (ze względu na ilość insektów, a przede wszystkim roznoszących malarię komarów), jak i od strony obrzeża pustyni (z uwagi na zimny lub gorący wiatr niosący w każdym przypadku tumany piasku). Najdogodniejsze jest miejsce wewnątrz wsi, a najbardziej atrakcyjne i prestiżowe są okolice meczetu – serca każdej z wiosek. Współcześnie pojawiają się jednak nowe aspekty, komplikujące ten spójny dotychczas obraz. Każda wieś w sposób naturalny rozbudowuje się. Bogatsi i ambitniejsi mieszkańcy uciekają od gęstej, wiejskiej zabudowy, by wystawić obszerny i komfortowy dom. Również pojawienie się głównej arterii komunikacyjnej, umożliwiającej ruch samochodowy spowodowało, iż miejsce znajdujące się w jej pobliżu wydaje się najdogodniejsze do zabudowy mieszkalnej.

Najprostszy dom to budynek wzniesiony na planie prostokąta, z dwoma wejściami po obu jego stronach – jednym dla kobiet, drugim dla mężczyzn¹⁸. Pozbawiony jest on właściwie przestrzeni mogącej pełnić funkcję podwórza. Zdarza się, że pośrodku, między dwoma częściami domu, znajduje się zadaszona nisza, otwarta od frontu – miejsce służące do pracy i wypoczynku. Bogatsze obejście jest pewnego rodzaju rozwinięciem wspomnianego planu. Przede wszystkim posiada ono charakterystyczne podwórze (*hosh*). Początkowo ów element może mieć symboliczny charakter, przez wyłożenie przestrzeni przed domem masą ziemną i pobielenie zgodnie z kolorystyką zagrody lub przez postawienie z dwóch stron ogrodzenia. Dalszym rozwinięciem tego schematu jest budowa czworobocznego, wysokiego na 2–3 metry muru. Wystawia się go od frontu lub otacza nim przestrzeń wokół całego obejścia. W pierwszym przypadku dzieli się podwórze na dwie nierówne części dodatkowym murem, by oddzielić kobiety od mężczyzn. W drugim wariantcie segregacja płci zachowana zostaje poprzez oddanie kobietom tylnej części domu-podwórza, przednia zaś należy do mężczyzn i przeznaczona jest dla gości.

W dalszych etapach aranżacji wygląd domu komplikuje się. Dzieje się tak za sprawą liczby domowników czy zamożności i gustu gospodarza. Rzadko nowożeńcy zaraz po ślubie przeprowadzają się do swojego domu, choć byłoby to sytuacją idealną. Domy zazwyczaj rozrastają się, podwórze rozszerza się lub dzieli na kolejne kwatery. Wzdłuż muru powstają pomieszczenia o różnorodnych funkcjach. W ten sposób bardzo często domy nubijskie są rozbudowane i projektowane według indywidualnych potrzeb, w rezultacie znacznie różnią się od siebie.

¹⁸ Dziewiętnastowieczni podróżnicy po Sudanie: Burckhardt i Ensor wspominali nubijskie domy jako okrągłe, małe chaty z mułu lub kamieni – wydawały się wierniejsze afrykańskiemu światu aniżeli muzułmańskim obyczajom. Podobno i te tradycje, jak twierdzi Wenzel, do niedawna można było spotkać w rejonie Batn el Hadziar. M. W e n z e l: *House Decoration in Nubia*. London 1972, s. 16.

Jednak pomimo tego rozbudowanego układu typowy dom sudański robi wrażenie niezwykle ubogiego.

We wsi ed Ghaddar, zamieszkałej w większości przez Nubijczyków, fronty domów zwrócone są na południe. Natomiast we wsi Banganarti (ludność Bedarija) domostwa zorientowane są na wschód. W obu wsiach w wielu domach, zwłaszcza tych niedawno wybudowanych, coraz częściej główne wrota znajdują się od strony ulicy. Nad tradycją powoli biorą górę względy praktyczne.

Przy każdym z domów znajdują się jeszcze obejścia dla zwierząt. Z reguły przylegają one od zewnątrz do muru otaczającego dom. Nie musi być to zresztą pomieszczenie w dosłownym tego słowa znaczeniu, a jedynie ogrodzenie, z kilku powbijanych w ziemię pni palmy. Niekiedy w sąsiedztwie domu stoi okrągły, rzadziej czworoboczny gołębnik, często przypominający małą wieżę. W ścianach ma wlepione fragmenty pozbawionych dna naczyń ceramicznych, najczęściej wylewów, tu pełniących rolę otworów.

Dla każdego gospodarza niezmiernie istotne jest to, gdzie może on podejmować gości. W przeciętnym wiejskim domu temu celowi służy zadaszona część podwórza lub w zimie męska sypialna. Zamożniejsi mieszkańcy starają się jednak o osobną izbę dla recepcji gości, sytuowaną często poza zagrodą. Budynek taki prawie zawsze składa się z obszernego pomieszczenia oraz z zadaszonej, otwartej na zewnątrz werandy. Wnętrze izby jest szczelnie wypełnione łózkami, materacami i poduszkami. Po ciężkiej pracy albo w letnie upalne popołudnie gospodarz wraz z gośćmi lub sąsiadami może odpocząć i pogawędzić. Na werandzie natomiast zasiada się na matach, by wspólnie spożyć posiłek lub napić się herbaty. Te wolno stojące izby gościnne stanowią częsty element wielu północnosudańskich wsi. Nierzadko jest ich w osadzie kilka. Mają one swojego właściciela, lecz służą nie tylko jemu, ale także wszystkim okolicznym gospodarzom jako miejsca wspólnych spotkań i odpoczynku. W wioskach, w których nie ma takich budynków, ich funkcję wydają się pełnić okoliczne sklepy, w których koncentruje się męskie życie towarzyskie¹⁹.

Meczet

Meczet znajduje się w miejscu, w którym zagęszczenie domów rozszerza się w formę małego placu, często ogrodzonego niewysokim murem²⁰. Meczet to

¹⁹ Więcej na temat zagrody północnosudańskiej zob.: M. K u r c z: *Wiejska zagroda północnego Sudanu...*

²⁰ Miejsce to również służy do odprawiania modłów czy organizowania różnego rodzaju zebrań, w szczególności w czasie letnich wieczorów. Dlatego też otacza się je niewysokim murem, traktując jako integralną część sanktuarium.

niepozorny, prostokątny budynek z płaskim dachem. Odróżnia się on od zwykłych wiejskich domów nowoczesnym wykonaniem (beton i cegła, odpowiednia kolorystyka elewacji) oraz coraz częściej strzelistym minaretem, który na tle płaskiego krajobrazu wsi odgrywa rolę drogowskiego. Nierzadko zaopatrzone jest w elektryczne oświetlenie, dzięki jakiemuś pobliskiemu generatorowi, a wtedy z reguły posiada również nowoczesną aparaturę nagłaśniającą. W jego sąsiedztwie znajduje się zadana konstrukcja służąca do przechowywania dzbanów na wodę do rytualnej ablucji, czasem także mała, wolno stojąca izdebka, w której kilka razy w tygodniu odbywają się lekcje z recytacji Koranu. Każda wieś posiada taki meczet, ufundowany z publicznych pieniędzy. Nie tak dawno jeszcze meczety były budowane znacznie skromniej – z mułu i kamieni, nakryte dachem z sitowia²¹. We wnętrzu panował półmrok, podłoga wysypana była piaskiem, ściany pokryte cytatami z Koranu, a jedynym elementem tak naprawdę wskazującym na nadzwyczajną rangę miejsca był *mihrab* – wnęka w ścianie, wskazująca w każdej muzułmańskiej świątyni kierunek Mekki. Te tradycyjne meczety wydają się być już opustoszałe i zapomniane. Nadal jednak są sanktuariami, miejscami świętymi, w których człowiek zawsze może się pomodlić, a często w czasie świąt religijnych zapełniają się one ponownie wiernymi.

Każda wioska posiada przynajmniej jeden meczet; nierzadko bywa, iż jest ich więcej (tak jak w Banganarti – aż cztery, czy ed Ghaddar). Często zdarza się, że gmina buduje specjalne miejsce do sprawowania modłów na terenie wioskowej nekropolii – szczególnie takiej, jak Stara Dongola – gdzie znajdują się groby czcigodnych mistyków. Jeżeli w danej miejscowości rezyduje świętobliwy szejch i znajduje się tam jego szkoła, to pewne jest, że będzie miał on także swój własny meczet.

Miejscem sprawowania modłów jest również konstrukcja lub częściej wydzielone pole z kamieni, z prowizorycznie zaznaczonym *mihrabem*. Te polowe sanktuaria budowane na cmentarzach, obrzeżach osad, pustynnych drogach czy pastwiskach znane są dobrze całej transsaharyjskiej Afryce. Miejsce to pełni taką samą funkcję, jak meczet; ściśle respektuje się jego obrzeże – żaden muzułmanin nie przestąpi go w przypadkowym miejscu oraz bez uprzedniego zdjęcia obuwia.

Podstawowym przeznaczeniem meczetu są modły, w szczególności te wspólne, piątkowe, które ściągają całą męską część lokalnej społeczności. Modlitwa nie jest jednak jedynym przeznaczeniem meczetu, podobnie jak w przypadku tychże budowli w innych obszarach świata. Zapewne z powodu reprezentatywności i funkcjonalności meczety stają się często miejscami różnego rodzaju zebrań, komunikatów, podobnie jak chrześcijańskie parafialne kościołki, które zwykle pełniły zarówno funkcje religijne, jak i społeczne. To w nim wspólnie decyduje się o losach społeczności, celebryje się uroczystości religijne i rodzinne czy omawia i załatwia interesy. Po ciężkim dniu w polu wreszcie po prostu odpoczywa się i prowadzi towarzyskie pogawędki.

²¹ J.S. Trimmingham: *Islam in the Sudan*. London 1965, s. 122.

Warsztaty

Każda wieś posiada swoich rzemieślników wytwarzających sprzęty codziennego użytku. Nie muszą być oni zawodowcami, a jedynie dorywczo, w wolnym czasie zajmują się produkcją węgla drzewnego czy łóżek. Miejszem pracy jest ich dom, gdzie pod drzewem lub *rakubq*²² pracują nad wyrobem różnych przedmiotów. Szczególnie wielu wiejskich twórców zajmuje się stolarką i produkuje z drewna akacji łóżka, taboreciki czy moździerz²³. Wiele takich domowych manufaktur należy także do kobiet. Zajmują się one wyplataniem z liści palmy *dum* różnego rodzaju przykrywek, mat, koszyków czy małych miotełek. Kiedyś sprzęty te produkowane były jedynie na potrzeby własne lub rodziny. Obecnie kobiety, być może z biedniejszych rodzin lub z niższych warstw społecznych, uczyniły ze swych tradycyjnych umiejętności mały biznes, sprzedając swoje robótki po wiejskich targach. Od zawsze kobiety zajmowały się również produkcją wielkich zasobowych dzbanów. Mają one nadal podstawowe zastosowanie w magazynowaniu wody pitnej. Na terenie moich badań najbliższe takie manufaktury znajdowały się w targowej miejscowości ed Debba i wsi el Gaba, na przeciwnym brzegu Nilu.

W każdej wiejskiej społeczności funkcjonuje również ślusarz. Jego warsztat to wolno stojąca, mała szopa, wypełniona po sufit najróżniejszym żelastwem, z którego za pomocą spawarki zasilanej prądem z generatora ślusarz wykonuje rozmaite konstrukcje, znajdujące powszechne zastosowanie we współczesnej sudańskiej zagrodzie.

Od kilku lat stałym elementem każdej wioski jest także piekarnia. Kiedyś zakład taki należał do rzadkości i znajdował się, co najwyżej, w okolicy wiejskiego targowiska. Jest to wolno stojący zakład – mała izdebka oraz kopułowy piec, otoczone niewysokim ogrodzeniem, lub zaadaptowana do wypieku chleba część domu z dodatkowym wejściem od ulicy. W wiejskiej piekarni wypieka się charakterystyczny dla całego północnego Sudanu okrągły bochenek. Pakuje się go i sprzedaje następnie po kilka sztuk w foliowym worku. W pieczywo można zaopatrzyć się rano lub wieczorem, bezpośrednio w zakładzie lub – częściej – kupić je od terenowego pracownika, który przemierza wiejskie uliczki na grzbiecie osła, co pewien czas hałasując ręcznym dzwonkiem. Inną okazją do zakupu chleba jest jarmark, na który ściąga wielu okolicznych piekarzy.

²² Prowizoryczna konstrukcja składająca się z patyków i sitowia.

²³ Stolarz wybiera i odmierza na rosnącej na swoim podwórzu akacji odpowiedni fragment drzewa. Ścina, a następnie tnie go na mniejsze kawałki, odpowiadające poszczególnym częściom szkieletu krzeselka. Małą siekierą dokonuje ostatecznej obróbki materiału, po której zbija razem poszczególne elementy łóżka czy taboretu. Na koniec pozostaje mu tylko wyplecenie i naciągnięcie siedziska.

Skomercjalizowane piekarnie prawie zupełnie wyeliminowały domowy wypiek chleba, choć w przeciętnej zagrodzie nadal przy jednej ze ścian podwórza zobaczyć można gliniany, kopulasty piec. Jest on jednak używany co najwyżej w czasie świąt, a przez pozostałą część roku przechowuje się tu różne rupiecie. W przeciwieństwie do chleba kobiety nadal w domach wypiekają *kisrę*²⁴, stanowiącą, tak jak chleb, zasadniczy element każdego posiłku.

Pewnego rodzaju zmianę, jeżeli chodzi o przetwórstwo zboża, znamionuje pojawienie się w każdej wsi zmechanizowanych młynów.

Sklep

Sklep zdążył już na stałe wpisać się w realia życia wioski północnosudańskiej²⁵. Najczęściej ulokowany jest przy głównej arterii komunikacyjnej, na targu czy w okolicy meczetu. Rzadko jest wolno stojący, najczęściej zajmuje małą izbę dobudowaną do zagrody, jedyne pomieszczenie w domu otwarte bezpośrednio na ulicę. Jest często tak mały, iż drewniana lada sprzedawcy znajduje się zaraz za progiem, a klient dokonuje sprawunków, stojąc na zewnątrz, tylko pod prowizorycznym zadaszeniem. Z reguły jednak w sklepie jest miejsce na łóżko czy kilka krzeseł, na których sklepikarz skraca sobie czas oczekiwania na klienta. Produkty poustawiane są na drewnianych regałach pokrywających szczelnie jedną ze ścian aż po sam sufit. Półki zapełnione są standardową gamą²⁶ podstawowych produktów pierwszej potrzeby²⁷. Niektóre sklepiki mają swoją specjalizację (np. tytoń czy napoje chłodzące). Zdecydowanie rzadziej można kupić w nich płody rolne – w nielicznych można dostać cebulę, bób, pszenicę i sorgo. W dalszym ciągu podstawowym miejscem zakupu tych produktów jest lokalny targ. Oferowany asortyment uzupełniany jest kilka razy w tygodniu na miejscowym targu. Sklep jest czynny nie w jakimś określonym przedziale czasu. Klient może przyjść, kiedy zechce, przecież właściciel mieszka za ścianą. Wyjątkiem jest

²⁴ Placek mączny z sorgo lub prosa – obowiązkowy dodatek do wszystkich posiłków. Od dobrej *kisry* zależy m.in. sława wiejskiej gospodyni.

²⁵ W każdej wsi znajduje się już kilka małych sklepików. Ze względu na to, że wymagają one małych nakładów inwestycyjnych, z każdym rokiem ich liczba systematycznie rośnie. Ambicją prawie każdego mężczyzny jest posiadanie samochodu i własnego sklepiku. Od wieków mieszkańcy tych stron słynęli, obok rolnictwa, także ze smykałki do interesów.

²⁶ Większość sklepików oferuje te same produkty. Wynika to zarówno ze stałego i określonego zapotrzebowania klientów, jak i dostępnego na lokalnych targach towaru. Pewne różnice występują pomiędzy poszczególnymi wsiami, widoczne w szczególności w napojach chłodzących i słodyczach, co jest rezultatem prężnego działania półlegalnego importu z Egiptu bądź Libii.

²⁷ Baterie, nafta, węgiel drzewny, pasta do zębów, szczoteczki do zębów, mydło, atrament, długopisy, klapki, przyprawy, cukier, oliwa, ryż, makaron, herbata, kawa, słodycze, pepsy-cola.

dzień targowy. Wtedy każdy sklepikarz udaje się na targ. Zazwyczaj posiada tam swój stragan.

Jeżeli przez miejscowości przebiega linia telefoniczna, to zawsze punkt świadczący usługi telefoniczne znajduje się w lokalnym sklepiku – często na targu lub w pobliżu meczetu²⁸. Przy okazji zakupów czy oczekiwania na telefon wiejski sklep staje się bardzo ważnym miejscem spotkań okolicznych mieszkańców, w głównej mierze mężczyzn, ale coraz częściej również kobiet, które często dokonują sprawunków w wiejskich sklepikach, w przeciwieństwie do targów, gdzie nie wypada im raczej robić zakupów²⁹. Dla mężczyzn natomiast miejsce to pełni funkcję klubu, w którym pod wieczór, po powrocie z pola, można usiąść, porozmawiać czy posłuchać radia. Przed sklepem, w świetle lampy naftowej lub ostatnio jarzeniówki, na rozłożonych matach popija się herbatę, pali fajkę wodną lub papierosy oraz spożywa wspólnie kolację. W 2004 roku we wsi pojawiły się odbiorniki telewizyjne. Oczywiście, znaleźć je można było w dwóch wiejskich sklepikach. Każdego wieczoru przed telewizorem zasiadała tam cała męska część wioski. Sklep północnosudański zasługuje w pełni na miano wiejskiego klubu, miejsca spotkań i rozrywki okolicznej ludności. Zastąpił on w tym względzie meczet.

Targ

Podstawową rolę ekonomiczną nadal odgrywa, pomimo pojawienia się wiejskich sklepików, plac targowy – miejsce, w którym można zaopatrzyć się w żywność i sprzedać nadwyżkę plonów ze swojego gospodarstwa. Prowincjonalne jarmarki (nie tak jak te organizowane w miastach) nie mają charakteru stałego. Zapełniają się kupującymi i sprzedającymi raz lub dwa razy w tygodniu. W okolicy znajduje się zawsze przynajmniej jeden, często dwa lub nawet trzy – każdy organizowany w innym dniu tygodnia. W rezultacie nierzadko targ odbywa się prawie codziennie w innej miejscowości, ale zawsze gdzieś w pobliżu.

Z reguły każda znacniejsza wioska posiada swój plac targowy, usytuowany zawsze na otwartym powietrzu przy głównym szlaku komunikacyjnym, w pobliżu ujęcia wody. Nieopodal mieszczą się główny wioskowy meczet i inne ważne publiczne instytucje (komisariat policji, sąd, szpital). Niektóre wiejskie targi zostały

²⁸ Na obszarze moich badań telefon stał się w ciągu ostatnich kilku lat stosunkowo powszechnie dostępny. W okolicznych wsiach znajduje się po kilka punktów, w których można skorzystać z telefonu. Z każdym rokiem przybywa ich coraz więcej. Wzrasta również jakość tego typu usług.

²⁹ Dokonywanie sprawunków na targu jest czynnością typową męską. Nie znaczny to jednak, iż na wiejskim jarmarku nie pojawiają się kobiety. Kilka razy do roku kobieta w asyście męża lub brata udaje się na targ na wielkie zakupy. Nic dziwnego, iż taka wyprawa to zawsze powód wielkiej ekscytacji i odświętnego ubioru.

otoczone solidnymi, ceglanymi lub betonowymi budynkami, stałymi murowanymi straganami, przez co zyskały nowocześniejszą oprawę³⁰. Obwarowany, czworoboczny plac targowy podzielony jest na sektory rzędami sklepików i punktów usługowych. Jedna jego połowa należy do sprzedawców warzyw, owoców i mięsa, na drugiej zaś oferuje się produkty przemysłu i rzemiosła. Poza obrębem budynków targowych znajduje się jeszcze plac, na którym handluje się zwierzętami – miejsce najbardziej żywiołowych interesów i targów, w szczególności w czasie gorączkowych zakupów przedświątecznych.

Handel odbywa się na prowizorycznych straganach skonstruowanych z patyków lub po prostu w palmowych koszach, na matach albo workach po cukrze. Tylko rzeźnicy mają do dyspozycji betonowe, opatrzone solidnym dachem kramy. Zaraz obok nich, pod dachem ustawionych jest kilkanaście dzbanów wypełnionych wodą. Woda – choćby ze względów sanitarnych – ma kolosalne znaczenie dla istnienia jarmarku. Dlatego w jego pobliżu znajduje się główne ujęcie wody lub zasobna w wodę studnia.

Na czas jarmarku otwierane są liczne sklepiki, zwracające uwagę hałaśliwą muzyką. Oferują one w ten dzień, obok podstawowych wyrobów przemysłu i rzemiosła, zimną pepsicolę³¹. W jednym lub dwóch pomieszczeniach targowych instalują się także restauracyjki serwujące kawę lub herbatę, ale przede wszystkim tradycyjną potrawę z bobu (*ful*), przy której należycie można uczcić czy przypieczętować interes. Liczne, małe kawiarenki ulokowane są w zadaszonych niszach pomiędzy ciągiem jarmarcznych pomieszczeń. Można w nich napić się herbaty, kawy lub zapalić fajkę wodną, przede wszystkim jednak pogawędzić w męskim gronie, częstokroć kilka razy podczas trwania całego targu. Przyrządzaniem napojów w takich prowizorycznych herbaciarniach zajmują się wyłącznie kobiety – zwykle w dojrzałym wieku i z niższych warstw społecznych, jak mnie zapewniało. Zawód ten, choć stanowiący źródło gotówki (będącej wciąż stosunkowo rzadkim środkiem płatniczym), nie cieszy się dobrą reputacją, choćby z tego powodu, iż łączy się z przebywaniem wśród obcych mężczyzn³². Kobieta ma do dyspozycji charakterystyczny blaszany rożen opalany węglem drzewnym, trochę większy od tego spotykanego w zwykłej kuchni, czajnik dużych rozmiarów, pojemnik do parzenia kawy oraz zestaw szklaneczek i słoiczek na przyprawy.

³⁰ Bez wątplenia do tego nowego typu placów targowych należy targowisko we wsi Banganarti.

³¹ Najlepiej zaopatrzone sklepy, zwłaszcza te znajdujące się w obrębie placu targowego, posiadają lodówko-zamrażarki. Z powodu braku elektryczności są to specjalne urządzenia, niewymagające stałego podłączenia do prądu.

³² W każdej wsi istnieje wyspecjalizowana grupa kobiet, które prowadzą małe kawiarenki na okolicznych targach. Tradycyjnie drobnym handlem i usługami zajmowały się kobiety wywodzące się z rodzin emigrantów z Afryki Zachodniej – tzw. *Fellata*. Z czasem jednak profesja ta przyjęła się także wśród rdzennej ludności północnego Sudanu, choć nadal nie darzy się jej dobrą reputacją, a kobiety parające się tym zajęciem rekrutują się raczej z „gorszej” części wioskowej społeczności: potomków byłych niewolników, rozwódek czy biedaków.

W pozostałych budynkach targowych ulokowano różnorakie warsztaty rzemieślnicze i magazyny. Zawsze w jednym z takich pomieszczeń na czas trwania targu rezyduje przedstawiciel policji i lokalnej administracji. W pobliżu miejsc wjazdowych na targ parkują samochody – charakterystyczne pickupy, dalekobieżne, wielkie ciężarówki marki Bedford oraz zdecydowanie liczniejsze osły i wielbłądy okolicznych mieszkańców.

Choć tak zagospodarowany targ nie należy do rzadkości, jednak wiele sudańskich jarmarków wygląda znacznie bardziej prymitywnie. W miejscowości Affat kilkudziesięciu kupców handluje po prostu towarami rozłożonymi na matkach lub wprost na ziemi, sprzedając tylko to, co w danej okolicy wyrosło. Choć kupcy handlujący określonymi produktami trzymają się razem, nie ma tu wyraźnego podziału na sektory. W rezultacie nie można się oprzeć wrażeniu chaosu. Targ ten posiada jeden murowany sklep z instalacją elektryczną oraz jedną herbaciarnię w cieniu rozłożystej akacji. Woda tradycyjnie zmagazynowana jest w kilku dzbanach, niedbale osłoniętych przed słońcem dachem z sitowia.

Zaraz po wschodzie słońca targ powoli zapełnia się kupcami. W znakomitej większości pochodzą oni z najbliższej okolicy. Przyjeżdżają tu, by spieniężyć lub wymienić nadwyżkę produktów ze swojego gospodarstwa. Są jednak też tacy kupcy, których określić możemy jako profesjonalistów – podróżują z targu na targ. Bywają wśród nich drobni sprzedawcy artykułów przemysłowo-gospodarczych, jak i przedstawiciele bliżej lub dalej położonych, komercyjnych gospodarstw rolnych, oferujących głównie nowe w tych stronach owoce lub warzywa; cieszące się coraz większą popularnością: pomidory, ziemniaki, banany czy grejpfruty. Co zaciejsi handlowcy zajmują miejsca w ciągu jarmarcznych budynków.

Stopniowo targ zaczyna zapełniać się kupującymi, którzy docierają z okolicy na pakach furgonetek. Około godziny 10–11 wszyscy na pewno są już na miejscu. Nie jest to jednak czas najlepszych zakupów, raczej tylko rozglądania się, a przede wszystkim czas rozmów oraz spotkań. Przez chwilę można ulec złudzeniu, iż nikt nie przybył tutaj, by coś kupić lub sprzedać, a jedynie spotkać się i pogawędzić, najlepiej rozsiadając się wygodnie na macie w którejś z targowych kawiarenek. Nikt się nie spieszy. Prawdziwe zakupy zaczynają się koło południa. Nagle okazuje się, że każdy przybył tutaj, by coś sprzedać lub kupić. Słychać gwar targowania i radość zawieranych transakcji.

W godzinach popołudniowych każdy wiejski targ stopniowo wyludnia się, a objuczone zwierzęta i samochody wyruszają w drogę powrotną do domu. W ciągu tygodnia miejsce to, choć położone w newralgicznym punkcie osady, jest opustoszałe. Jediną oznaką jego handlowej rangi są śmieci pozostawiane tutaj na pastwę wiatru i pustyńi³³.

³³ Wszystkie śmieci we wsi wyrzucane są na ulicę. Z biegiem lat wysypiska urastają do sporych rozmiarów pagórków. Do czasu, gdy odpadki miały charakter organiczny, ich akumulacja nie

Znaczenia orientalnego targu nie da się przecenić. Jest to miejsce, w którym aktualizuje się cała „wielobarwność” lokalnej społeczności – jej struktura społeczna, ludyczność czy sytuacja ekonomiczna. Targ to cotygodniowe święto, w którym uczestniczy cała męska część okolicznych wiosek, nie tylko by coś kupić lub sprzedać, ale także by spotkać się i porozmawiać.

Szpital

We wsi Banganarti w niedalekim sąsiedztwie placu targowego, ale już na pustynnej równinie, znajduje się szpital. Położony jest na stosunkowo dużym obszarze. Podobnie jak inne publiczne instytucje składa się z kilku budynków rozplanowanych wokół placu. Dodatkowa przestrzeń dookoła zabudowań otoczona została drucianym ogrodzeniem. Główne wejście skierowane jest w stronę wsi i strzeżone przez stróża. Od frontu znajduje się również izba przyjęć oraz apteka. Jak przystało na instytucję państwową szpital wzniesiony został przy użyciu nowoczesnych materiałów – betonu i wypalanej cegły. Największy ruch panuje tu w dni targowe, kiedy to przy okazji zakupów ludzie spoza miejscowości najczęściej udają się z wizytą do doktora. Wtedy to czynna jest apteka oraz pojawia się dyżurny lekarz.

Placówki tego typu nadal należą na prowincji sudańskiej do rzadkości. Szpital lokuje się w ważniejszych miejscowościach, leżących na skrzyżowaniu uczęszczanych szlaków, tam, gdzie odbywają się targi. W szpitalu rzadko rezyduje na stałe dyplomowany lekarz. Zdarza się, że spędza on w nim kilka miesięcy lub pojawia się w czasie targowisk. Na co dzień natomiast zastępuje go jeden z miejscowych mieszkańców, pobieżnie przeszkolony w lekarskim fachu. Mimo wciąż małej liczby wiejskich punktów medycznych i niskiego profesjonalizmu ich pracowników, opieka zdrowotna w tym zakątku doliny Nilu systematycznie poprawia się. Przede wszystkim w wiejskich ambulatoriach i na targach można kupić większość podstawowych leków. Usytuowanie placówek medycznych w miejscach organizowania targów sprawia, iż są one stosunkowo łatwo dostępne. Nie bez znaczenia również w tej kwestii jest rozwój transportu samochodowego.

była duża i nie nastroczała kłopotów. Odkąd jednak w użyciu pojawiły się produkty, opakowania czy sprzęty z tworzyw nieulegających łatwemu rozkładowi, krajobraz wiejski miejscami przypomina wysypisko śmieci.

Szkoła

We wsiach północnosudańskich współistnieją dwa rodzaje szkół – szkoła koraniczna oraz szkoła publiczna. Szkoła koraniczna, nazywana *halua* (*khalwa*)³⁴, dobrze znana jest prawdziwemu muzułmaninowi jako miniony filar podstawowego – religijnego wykształcenia wyznawcy islamu. Prowadzona przez *feki* (l.mn. *fukara*) uczyła Koranu oraz języka arabskiego. W Sudanie ten typ szkoły rozpowszechnił się za sprawą sufickich mistrzów, dla których po dziś dzień jest to jeden ze sposobów na życie³⁵. Powód jest oczywisty – prestiż płynący z prowadzenia takiej placówki zawsze stawia prowadzącą ją osobę na szczycie w hierarchii danej społeczności³⁶. Różnego rodzaju mistycy stawali się nauczycielami *halua*, gdyż była to najbardziej honorowa profesja oraz łatwy sposób na dostatnie życie. Tak też jest dzisiaj, z tą różnicą, że liczba tych szkół zdecydowanie zmalała. Nadal jednak prestiż, a nawet nadnaturalna łaska związana z tradycyjną, religijną wiedzą oferowaną przez *szejchów* – mimo pojawienia się publicznej edukacji – stanowią powody dużej atrakcyjności owych szkół.

Szkoła koraniczna zwykle znajduje się przy zagrodzie *szejcha* lub w sąsiedztwie meczetu. To najczęściej mała lepianka, z jednym lub dwoma pomieszczeniami. Wyróżnia ją widoczna z oddali zielona flaga zatknięta na dachu. Podłoga wysypana jest piaskiem, na którym w czasie lekcji układa się maty. Przy jednej ze ścian znajduje się miejsce zaślane matą i dywanikiem lepszego gatunku – zarezerwowane dla mistrza. Za jego plecami na ścianie wisi sztandar z religijną inskrypcją oraz kilka pamiątek po czcigodnych przodkach (rózaniec, łaska, zdjęcie, metalowy czajniczek). W innej części sali do filaru przyłączone są powrozy z licznymi powiązаныmi kolorowymi szmatkami – znak życzeń ludzi proszących świętobliwego mistrza o pomoc.

W okolicy ed Ghaddar znajduje się jeszcze szkołka koraniczna. Mieści się ona jednak poza osadą, na pustynnej równinie. Jest to rozbudowany kompleks stosunkowo luźno rozplanowanych budynków, spełniających wielorakie funkcje (sala wykładowa, meczet, sypialnia, pomieszczenia gospodarcze). Szkoła ta posiada własne ujęcie wody, przy którym uprawia się kilka grządek ziemi. Uczniowie tej szkołki mieszkają wraz ze swym mistrzem, łącząc naukę z pracą. W wielu zakątkach Sudanu nadal, choć nie tak jak kiedyś, modne jest, wręcz zalecane, by chłopcy po skończeniu siódmego roku życia wyruszali po nauki do jednego ze znamienitszych *szejchów*. Wtedy zamieszkują oni wraz z mistrzem, a za gościnę

³⁴ *Halua* (*khalwa*) pierwotnie oznaczała „miejsce odosobnienia”, kojarzone z bytowaniem muzułmańskiego mistyka. W Sudanie – za sprawą roli sufickich mistrzów w procesie islamizacji – termin ten wiąże się z ośrodkiem wiedzy religijnej, w znakomitej większości ze szkołką uczącą sztuki zapamiętywania i recytacji Koranu. Obecnie pobierają w niej naukę głównie dzieci obu płci.

³⁵ J.S. Trimmingham: *Islam in the Sudan...*, s. 98–104.

³⁶ Tamże, s. 117.

i nauki odpłacają mu różnego rodzaju pracami. *Halua* w ed Ghaddar należy właśnie do grona takich szkół. Cieszy się dużą renomą i podobno ściągają do niej chłopcy nie tylko z całego Sudanu, ale także z zagranicy.

Halua z feki na czele przez wiele wieków miała monopol na wychowanie sukańskich chłopców. Dopiero wraz z okupantami egipskimi i brytyjskimi pojawiły się alternatywne wobec niej szkoły związane z meczetami lub administracją publiczną. Ostatecznie los tradycyjnych szkółek przypieczętował stopniowy i opieszwały, ale nieuchronny rozwój edukacji publicznej, która w całości przejęła ich funkcje, jednocześnie stwarzając zupełnie nowe perspektywy³⁷. Ten proces szczególnie dotknął najbardziej rozwiniętą dolinę Nilu północnego Sudanu. Obecnie szkoła publiczna stanowi stały element krajobrazu niemal każdej, nawet najmniejszej wioski tego regionu kraju³⁸. Każda posiada mniej lub bardziej wykwalifikowanych pedagogów uczących zarówno przedmiotów świeckich, jak i tych związanych z wiarą.

Szkoła w młodych wsiach znajduje się z reguły w niedalekim sąsiedztwie meczetu³⁹. Rozplanowana jest na dużym placu zamkniętym zwartym ciągiem czterech prostokątnych budynków. Na dłuższych bokach, naprzeciw siebie znajdują się sale wykładowe, z kolei na krótszych ulokowany jest pokój dyrektora oraz brama wejściowa z pokojem woźnego. Od wewnątrz szkolne pomieszczenia opatrzone są często w małe zadaszone werandy, na których dzieci spędzają wolny czas pomiędzy zajęciami. Pośrodku placu, pod zadaszoną konstrukcją znajdują się dzbany z wodą. W niektórych szkołach mieści się jeszcze mały „sklepek” – kobieta na macie sprzedaje słodczyce i przybory szkolne.

Choć sala wykładowa posiada wiele otworów okiennych, to w jej wnętrzu panuje przyjemny w tym klimacie półmrok. Rzadko, z powodu upału i pustynnego wiatru, żelazne okiennice otwierana są na oścież. Uczniowie siedzą w rzędach po trzy, cztery osoby, na metalowych, rzadziej drewnianych ławkach z podnoszonym blatem, pod którym mają miejsce na podręcznik i przybory szkolne. Naprzeciw dzieci ustawione jest metalowe krzesło nauczyciela, a na ścianie odlana

³⁷ Szkoły koraniczne ulegają marginalizacji, ale nie wydaje się, iż mogą zniknąć wkrótce z krajobrazu północnego Sudanu. Jedną z przyczyn ich wciąż utrzymującej się popularności jest włączenie przez nie w większym niż dotychczas zakresie w swój system edukacyjny dorosłych kobiet – najgorzej wykształconej grupy, którą często ominęła zarówno publiczna, jak i tradycyjna oświata. Jedną z takich szkół koranicznych spotkałem w miejscowości Affat. Codziennie lekcję recytacji Świętej Księgi pobierało tam kilkanaście kobiet w średnim wieku. W przeciwieństwie do zajęć z chłopcami, nauczyciel wysłuchiwał i komentował odpowiedzi swoich uczennic, nie widząc ich, za prowizorycznym parawanem z płóciennych worków. Więcej na ten temat zob. M. K u r c z: *Żywot zgodny z wiarą i obyczajem*. „Lud”, T. 89: 2005.

³⁸ W wiosce Banganarti znajdują się nawet dwie placówki tego typu.

³⁹ Na skutek działalności przyrody osadnictwo doliny Nilu pozostaje w ciągłym ruchu. Współcześnie, gdy wieś zmuszona jest przenieść się w inne miejsce, budynki takie jak szkoła, meczet czy targ raczej lokuje się razem; nie w środku, ale na obrzeżach wioski, gdzie przebiega arteria komunikacyjna. Przykładem tegoż jest wieś Banganarti.

z betonu tablica. Ściany sali lekcyjnej są gęsto pokryte różnego rodzaju zapiskami. Na jednej z nich wisi odręcznie narysowana na kawałku papieru mapa Sudanu, na innej – lista angielskich czasowników nieregularnych.

Szkoły publiczne w każdej z badanych przeze mnie wsi są inwestycjami stonkowo niedawnymi. We wszystkich przypadkach wybudowane zostały z nowoczesnych materiałów – czerwonej cegły, betonu i żelaznych detali architektonicznych. Jak na te warunki są schludne i porządnie utrzymane.

Cmentarz i grobowiec świętego

Wiejski cmentarz to nieodzowny element krajobrazu sudańskiej wioski. Jest zawsze wyraźnie odseparowany od osadnictwa, ulokowany tam, gdzie kończy się wieś, a zaczyna pustynia. Za sprawą jednakowej orientacji, cmentarz robi wrażenie bardzo jednolitego i symetrycznego. Mogiły wyglądają niemal tak samo. Charakteryzuje je niezwykła prostota. Wszystko tak, jak nakazują muzułmańska tradycja i realia życia w tych stronach. Zwykła wiejska mogiła – niewielkie, podłużne usypisko kamieni i piasku, zorientowane większymi, osadzonymi pionowo kamieniami na dwóch jego krańcach – wydaje się nadal taka, jaką przed wiekami widział Burckhardt⁴⁰. Oznaką nowych czasów jest natomiast coraz częstsze umieszczanie na grobie małej tabliczki lub kamiennej płyty informującej o pochowanym w nim człowieku. Zdarza się również, iż mogiła otoczona jest niewysokim metalowym ogrodzeniem. Na każdym grobie znaleźć można zasuszoną gałązkę palmy⁴¹, przyniesioną tu przez rodzinę w czasie świąt. Obok znajduje się stare, na wpół potłuczone naczynie na wodę⁴². Niekiedy na grobie można dostrzec słodczyce (cukierki lub daktyle) lub muzułmański różaniec⁴³.

Nierozzerwalnie związane z wiejskim cmentarzem jest grób miejscowego świętego. Może on mieć monumentalny charakter – stożkowej kopuły (*kubby*). Częściej jest po prostu zbudowany z czterech lichych ścian z wetkniętym między kamienie białym proporczykiem. Miejsca te są sanktuariami, w których okoliczni

⁴⁰ J.L. Burckhardt: *Travels in Nubia*. London 1987, s. 32.

⁴¹ To bardzo stary i wieloznaczny symbol tego zakątku świata. W starożytnym Egipcie gałązka palmy wyrażała długowieczność, w szczególności niekończące się życie. Dlatego też niesiono ją w trakcie procesji pogrzebowej czy składano na sarkofagu lub mumii.

⁴² Poinformowano mnie, iż wodę tę pozostawia się dla ptaków. B.W. Blackman zanotowała, iż ptaki te to dusze zmarłych. Ta sama autorka podaje, iż w dawnym Egipcie wierzono, że dusze męczenników wcielają się w ptaki o zielonej barwie (B.W. Blackman: *The Fellahin of Upper Egypt. Their religious, social and industrial life to-day with special references to survivals from ancient times*. London, 1927, s. 121).

⁴³ Tradycja składania na grobach różnych przedmiotów, najczęściej związanych z pożywieniem oraz religią, to pewna reliktozna forma iście archaicznego traktowania zmarłych.

mieszkańcy składają swoje prośby i podziękowania. Niekiedy w bezpośrednim sąsiedztwie grobowca świętego znajduje się kilka grobów – otoczonych ogrodzeniem – ludzi zacnych i poważanych w danej okolicy.

Na co dzień nekropolie są opustoszałe, nie są bowiem, jak u nas, przedmiotem specjalnej atencji i troski. Nie można tylko na nich nic ruszać czy niszczyć. Cmentarz to przestrzeń święta. Każdy, kto przechodzi w jego sąsiedztwie, odmawia krótką okazjonalną modlitwę za zmarłych. Sudańczycy udają się na groby bliskich tylko w święta religijne. Wtedy to odludny cmentarz zamienia się w gwarną i kolorową okolicę. W innym czasie raczej nie odwiedza się tych miejsc, zresztą zgodnie z islamskim obyczajem. Przy grobach częściej niż tylko w święta pojawiają się kobiety, które tradycyjnie uważają się za opiekunki tak żywych, jak i zmarłych członków rodziny⁴⁴.

Cmentarz dla miejscowej społeczności wiejskiej funkcjonuje jako granica – w sensie dosłownym i metaforycznym – oddzielająca wieś od złowrogiej i niebezpiecznej pustyni.

Osiedla dawnych koczowników

Od kilkudziesięciu lat trwałym elementem wiejskiej zabudowy w północnym Sudanie stały się także osiedla dawnych koczowników. Tworzą one bardzo luźną, prowizoryczną oraz liczebnie małą zabudowę na rubieżach osad rolników, wyraźnie od niej odseparowaną – na pustyni przy jakiejś okresowej *uadi*. Domostwo należące do jednej rodziny składa się z dwóch, trzech chat zbliżonych do czworoboku (izba męska, kobieca i kuchnia). Ściany i dach zrobione są ze szczelnie poukładanego i powiązanego chrustu. Chata pozbawiona jest zupełnie otworów okiennych, światło przebija przez szpary i prześwity w ścianach. Podłogę wyściela piasek, w upalne dni skrapiany wodą dla ochłody. Co najwyżej domostwo przywódcy danej grupy może posiadać jedną lepioną izbę, poprzedzoną od frontu niewielką przestrzenią wylaną mułem i pobieloną – najbardziej zbliżając się do zabudowy rolników. Do rodziny koczowników należy zawsze mały inwentarz zwierzęcy; kilka wielbłądów i owiec. Trzyma się je w prowizorycznych obórkach (*zeribah*), zbudowanych z nieregularnych ciernistych patyków. Zdarza się, że do jednej z chat przylega mały gołębnik. Źródłem wody jest pobliska studnia, ogrodzona niewielkim mułowym murkiem, dwoma belkami lub starą oponą, należąca do jednej lub kilku rodzin.

Osadnictwo dawnych koczowników stanowi pewnego rodzaju syntezę sposobów bytowania grup wędrownych oraz rolników; widać w nim próbę imitacji w stylu tradycyjnej, wiejskiej zagrody.

⁴⁴ M. Kurcz: „Żywi święci” ich groby. „Lud”, T. 86: 2002, s. 105–131.

Urządzenia publiczne związane z wodą

Z reguły każda wioska w tej części doliny Nilu posiada ustabilizowany dostęp do wody pitnej. Dzieje się tak za sprawą wioskowych pompowni wody, które za pomocą mechanicznych urządzeń na ropę pozyskują wodę znajdującą się stosunkowo głęboko pod powierzchnią gruntu. Woda ta jest przepuszczana przez specjalny metalowy zbiornik, umieszczony kilkanaście metrów nad ziemią, a następnie rozprowadzana po domach za pomocą gumowych węży. Każdy w ten sposób napełnia swoje dzbany na wodę, co dzień lub co kilka dni, w zależności od okolicy. We wsiach, w których działa ten system, nie brakuje wody⁴⁵. W rezultacie nie tylko zmieniła się kondycja życia we wsi, a często też jej krajobraz. Część wody, mimo publicznych zakazów, wykorzystywana jest przez gospodarzy do zakładania i pielęgnowania miniogródków⁴⁶. Stanowią one powód do dumy każdego gospodarza. Tak oto na domowym podwórzu, ale także przed zagrodą zobaczyć można drzewa i zieleń. Znajdujące się na ulicy ogródki obudowuje się niewysokim murkiem, aby ochronić roślinę przed piaskiem. Także w dobrym tonie jest umieszczanie przed domem lub sklepem kilku dzbanów na wodę, przykrytych prowizorycznym dachem. Każdy przechodzień może w tym miejscu ugasić pragnienie i odpocząć. Oczywiście, świadczy to o tym, że w pobliżu mieszka zaможny i dobroduszny gospodarz.

Co bogatsi mieszkańcy nie tylko z reguły zakładają plantację palm czy mały ogródek w sąsiedztwie swojego domostwa, ale instalują własną pompę, dzięki czemu dysponują niezależnym i nieograniczonym dostępem do wody. Pompy te, w przeciwieństwie do kolektywnego punktu poboru wody, czerpią wodę znajdującą się zaraz pod powierzchnią gruntu. W tych wsiach zasadniczo nie buduje się już studni, z wyjątkiem enklaw zamieszkałych przez byłych koczowników.

W rejonach, w których nie ma jeszcze kolektywnych pompowni wody, ich funkcję nadal muszą spełniać studnie. Wtedy we wnętrzu wsi znajduje się kilka studni, jedna na kilka rodzin. Otoczone są konarami palmy, małym murkiem czy obecnie, coraz częściej, niewysokim betonowym podestem. Wodę ze studni wydobywa się raz lub dwa razy dziennie, w zależności od potrzeb, za pomocą plastikowych kanistrów powiązanych sznurem. Jak przystało na muzułmańską krainę czynność ta należy do kobiet⁴⁷. Do domu wodę nosi się w charakterystyczny sposób na głowie.

⁴⁵ Ze względu na stan techniczny tych urządzeń czy też pustylny klimat często dochodzi do awarii i przerw w dostarczaniu wody do domów.

⁴⁶ W ogródkach tych rosną kolorowe kwiaty, krzewy, warzywa czy po prostu kwitnie trawa.

⁴⁷ Pozyskanie wody i chrustu to jedyny powód, dla którego kobieta opuszcza dom w ciągu dnia. Nie dziwi więc, że wykorzystuje je do celów towarzyskich, by przy pobliskiej studni spotkać się i pogawędzić z sąsiadkami. Nie wszystkie jednak kobiety mogą korzystać z tego przywileju. Po wodę raczej udają się młode dziewczynki i kobiety dojrzałe. Natomiast młode kobiety myślące

Zakończenie

Północnosudańskie wsie u progu XXI wieku ulegają przemianom modernizacyjnym w wielu aspektach codziennego życia. Ich wygląd, układy przestrzenne, funkcja poszczególnych elementów oraz technologie budowlane czy po prostu różne dziedziny życia codziennego są zaledwie częścią procesów transformacji kulturowej, jakie możemy zaobserwować także w tym, niegdyś ubogim i izolowanym, zakątku Afryki muzułmańskiej. Zaskakuje przy tym dynamika i wielokierunkowość tego zjawiska.

Zmiany te uległy intensyfikacji, odkąd do władzy doszli fundamentaliści z Narodowego Frontu Islamskiego. Ugrupowanie to nie odżegnuje się od zdobyczy technicznych zachodniej cywilizacji. Wręcz przeciwnie – stara się, aby rewolucja obyczajowa szła w parze z postępem. Islamiści być może uważają, iż tylko w ten sposób nie podziela losu poprzedników i zdołają utrzymać się przy władzy. Sudan pod tym względem nie jest wyjątkiem ani w Afryce, ani poza tym kontynentem. Wiele reżimów decyduje się bowiem na częściową demokratyzację, ograniczającą się zazwyczaj jedynie do sfery ekonomicznej, resztę pozostawiając w okowach autorytaryzmu.

Trudno ocenić, czy owe modernizacyjne zmiany okażą się trwałe i doprowadzą do poprawy jakości życia Sudańczyków. Z całą pewnością uruchomiły one procesy psychospołeczne, których już zatrzymać się nie da. Problem ten wymaga jednakże głębszych, prowadzonych w szerokim horyzoncie czasowym i wieloaspektowym ujęciu prac terenowych

Aktualna sytuacja w Sudanie północnym znacznie odbiega od potocznego wyobrażenia Polaków na jego temat – kraju okrutnych mahdystów, a w ostatnich latach miejsca krwawych antagonizmów etnicznych oraz zakamuflowanych praktyk niewolniczych. W Sudanie istnieją obszary, na których życie przynajmniej dotychczas toczy się normalnym rytmem.

o zamążpójściu lub spodziewające się dziecka raczej nie wykonują tego typu czynności, narażone byłyby bowiem na kontakt z obcymi, to z kolei mogłyby okazać się źródłem choćby uroku „złego oka”.

North Sudan villages on the River Nile on the verge of changes

S u m m a r y

The realities of rural life of North Sudan described in this article by no means come from the region of particular cultural features and high existence standard. They represent an above-average

cultural situation of rural areas in the valley of the Central Nile. All the more they seem to be important and interesting for the researchers of this part of Africa these days.

The northern part of Sudan is still little known, especially when it comes to modern times. Despite that, however, we realize that also in this part of the African continent have been undergoing great modernization changes which to a large extent and often irreversibly transform life and landscape of this place. The author, by means of presenting particular elements of village topography and everyday life, tries to outline the current existence image of this place in Africa, at the same time, putting an emphasis on changes taking place. The material presented in this article mostly comes from the author's own field studies conducted in Sudan between the third and fourth cataracts.

Nordsudanesische Dörfer am Nil an der Schwelle der Umwandlungen

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die im vorliegenden Artikel geschilderten Realien des Dorflebens im Nordsudan betreffen keineswegs eine Region mit hohem Kultur- und Lebensniveau. Sie spiegeln den durchschnittlichen Kulturzustand von den im Tal des Mittelnils liegenden Dorfgebieten wider und sind für die Erforscher von Afrika umso mehr wichtig und interessant.

Der Nordteil der Arabischen Republik von Sudan und besonders seine Gegenwart ist immer noch wenig bekannt. Doch man ist dessen bewusst, dass auch der Bereich des afrikanischen Kontinentes den großen Modernisierungsumwandlungen unterliegt, welche das Leben und die Landschaft der Gegend gründlich und oft unumkehrbar verwandeln. Die einzelnen Elemente der dörflichen Topografie und des Alltags darstellend versucht der Verfasser, das heutige Bild des Teils von Afrika zu schildern, dabei die dortigen Umwandlungen hervorzuheben. Der Verfasser bedient sich meistens der Ergebnisse seiner eigenen Felduntersuchungen, die er im Sudan zwischen des dritten und vierten Nilkataraktes durchgeführt hat.

Janusz Kamocki

Uniwersytet Śląski
Katowice

Orientalna grupa polska

Podczas mych wędrówek, w pewnym podzwrotnikowym azjatyckim kraju muzułmańskim miałem problemy z uzyskaniem zgody na dalszą podróż na interesujące mnie tereny. Przekonywano mnie, że to podróż niebezpieczna, na którą władze nie mogą się zgodzić, bo jeśli zginę, to one będą moralnie odpowiadać za los swego gościa, że będzie im wstyd przed ambasadą, a w ogóle dostanie się na te tereny jest niemożliwe...W czasie dyskusji wyjmowałem z kieszeni jakieś papiery tak, by „przypadkiem” pod nogi miejscowego dygnitarza wysypał się plik fotografii. Podniósł i całe towarzystwo zdumione zaczęło je oglądać. Był tam cmentarz, niewątpliwie muzułmański, z grobami obsypanymi śniegiem. Był meczet, również w zimowej, śnieżnej scenerii. Gdzie te zdjęcia zostały zrobione? Od razu wyjaśniłem:

- W moim kraju.
- Jak to w Polsce? Przecież Polska jest krajem katolickim.
- Oczywiście. A czy w waszym kraju są też katolicy?
- Naturalne, że są.
- Jeśli więc w kraju muzułmańskim mogą żyć katolicy, to dlaczego w katolickiej Polsce nie mogą żyć muzułmanie?

Przyznano mi rację. Padło tylko pytanie, czy w Polsce muzułmanie są prześladowani. Oburzyłem się i wygłosiłem wykład o polskich Tatarach. Wspomniałem o szwadronie tatarskim w jednym z polskich pułków kawalerii; co prawda ten szwadron, podobnie zresztą jak cały 13. Pułk Ułanów, istniał tylko do 1939 roku, ale o tym szczególnie już nie mówiłem. I nagle wszystkie problemy

znikły. Skoro pochodzę z kraju, który takim zaufaniem obdarza swych muzułmańskich obywateli, że pozwala im służyć we własnej jednostce wojskowej, to byłoby wprost nieprzyzwoite uniemożliwianie mi dotarcia na teren moich badań etnograficznych. Zaproponowano mi nawet eskortę wojskową, za którą jednak grzecznie podziękowałem.

Dla kilku moich tatarskich przyjaciół przywiozłem z tej wyprawy w upominek muzułmańskie różańce. Jeden dostała Dżanett Dżabogi-Skibniewska, Tatarka polska, w 1939 roku biorąca czynny udział w obronie Gdyni, żołnierz AK, porucznik Wojska Polskiego na Zachodzie.

Dnia 13 grudnia 1936 roku żołnierze nowo utworzonego tatarskiego szwadronu 13. Pułku Ułanów składali uroczystą przysięgę na Koran. W 60 lat później odnowili tę przysięgę ostatni z żyjących żołnierzy tego szwadronu. Muzeum Azji i Pacyfiku w ich święto pokazało tę, tak mało znaną, a tak silnie związaną z historią Polski grupę spolonizowanych synów Azji.

Tatarzy zaczęli przybywać na ziemię Wielkiego Księstwa Litewskiego na przełomie XIV i XV wieku. W Koronie osadził ich w nagrodę za czyny bojowe Jan Sobieski. W Polsce dostawali wolność wyznawania swej wiary i ziemię do osiedlania się pod warunkiem służby zbrojnej i stawania na każde wezwanie do obrony przybranej ojczyzny. Podczas wyprawy wiedeńskiej stanowili przyboczną straż królewską. Bronili Polski w konfederacji barskiej, podczas powstania kościuszkowskiego, w wojnach napoleońskich jeden ich szwadron wszedł w skład gwardii cesarskiej. Gdy Rosjanie zakazali używania języka polskiego w czasie kazań w meczetach i w napisach na kamieniach grobowych, często obchodzono ten zakaz, zapisując polskie teksty alfabetem arabskim¹. W wojnie polsko-bolszewickiej bronili świeżo odzyskanej wolności. W ciągu wieków całkowicie spolonizowali się, przejęli język polski i wrosli w polską kulturę kresową, wiele rodzin przyjęło chrześcijaństwo. W okresie międzywojennym, gdy nazwa „Litwa” przestała oznaczać ziemię dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego, a stała się jedynie nazwą etnicznego państwa litewskiego, zarzucili tradycyjną nazwę „Tatarzy litewscy”. Chociaż w okresie międzywojennym mieszkało ich w Polsce tylko około 6 tysięcy, pragnęli podtrzymać tradycję tatarskiego rycerstwa – na ich usilne prośby w roku 1936 w 13. Pułku Ułanów został stworzony osobny szwadron tatarski, z własnymi odznakami.

Gdy po pierwszej wojnie światowej Polska odzyskała niepodległość, przed Tatarami, a raczej przed tą połową środowiska tatarskiego, która znalazła się w Polsce – z około 11 tysięcy na terenach Polski zostało niecałe 6 tysięcy, reszta pozostała na sowieckiej Białorusi i na Litwie, wyłonił się trudny problem określenia własnej narodowości. Dalej czuli się zobowiązani do służby wojskowej w szeregach wojsk Rzeczypospolitej – gdy wybuchła wojna bolszewicka, po wydaniu

¹ S. K r y c z y Ń s k i: *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. W: „Rocznik Tatarski”. T. 3. Warszawa 1938, s. 261–262.

odezwy zaczynającej się od słów: „Do wszystkich wiernych wyznawców Koranu”², utworzyli własny pułk, później, już w wolnej Rzeczypospolitej, utrzymywali tradycję jazdy tatarskiej w I „tatarskim” szwadronie 13. Pułku Ułanów Wileńskich. Byli niewątpliwie wiernymi obywatelami Rzeczypospolitej. Ale kim są „polscy Tatarzy” – grupą etniczną czy etnograficzną? osobną narodowością czy Polakami tatarskiego pochodzenia?

Zajmujący się tym problemem etnografowie, na mniejszą skalę socjologowie³, stwierdzili, że dzisiejsi polscy Tatarzy są niewątpliwie polską grupą etnograficzną – mimo swego orientalnego pochodzenia są Polakami, aczkolwiek różnią się od reszty polskiej społeczności swym pochodzeniem i religią. Wojciech Janicki określa ich jako grupę etnograficzno-wyznaniową⁴. Ale nie od samego początku było to jasne. Według spisu ludności dokonanego w okresie powstawania państwa polskiego na terenie Wileńszczyzny na około 1500 żyjących tam Tatarów jako Polacy określiło się jedynie 38%, narodowość tatarską podało nieco ponad 49%, białoruską – 5%, rosyjską – 4%, a litewską – 0,5%, niewielka zaś grupa określiła się jako „tutejsi”⁵. Natomiast według spisu ludności z 1921 roku w województwie białostockim na 441 zamieszkujących tam muzułmanów 354 (80,5%) określiło się jako Polacy, 7 (1,5%) – jako Białorusini, 2 (0,5%) – jako Rosjanie, a 78 osób (17,5%) podało inną, nieuwzględnioną w spisie, narodowość – najprawdopodobniej tatarską⁶. Również w pracach pisanych przez tatarskich autorów nie zawsze jednoznacznie określano etniczność Tatarów, np. O. Najman Mirza-Kryczyński w roku 1932 zastanawiając się, „czy usprawiedliwiony jest byt Tatarów litewskich jako odrębnej grupy etnicznej”⁷, kwestionował to, stwierdzając, Tatarzy ci jako obywatele polscy wyznający islam mają wielką misję do spełnienia: „[...] ponieważ religia jest źródłem kultury, Tatarzy litewscy, których macierzystym językiem od kilku stuleci jest język polski, są jednak powołani do odegrania swoistej roli kulturalnej wśród narodu polskiego, przyswajając mu te kulturalne wartości, które są zawarte w islamie”⁸.

² „Przegląd Islamski” 1937, nr 1–3, s. 5–6.

³ Z. Jasiewicz, M. Gawęcki, D. Penkala: *Tatarzy w Białostockim jako grupa etnograficzna*. W: „Sprawozdania Wydziału Historii i Nauk Społecznych Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk” nr 93 za rok 1975. Poznań 1977, s. 37–49; Z. Jasiewicz: *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna*. W: „Lud”. T. 64. Wrocław–Poznań 1980, s. 145–157; J. Kamocki: *Tatarzy polscy jako grupa etnograficzna*. W: „Rocznik Tatarów Polskich”. Gdańsk 1993, s. 43–47; K. Warmińska: *Tatarzy polscy: tożsamość religijna i etniczna*. Kraków 1999.

⁴ W. Janicki: *Tatarzy w Polsce – naród, grupa etniczna czy „ludzie pogranicza”?* „Czasopismo Geograficzne”, T. 71: 2000, z. 2, s. 173–188.

⁵ A. Miśkiewicz: *Tatarzy Polscy*. Białystok 1993, s. 160.

⁶ *Pierwszy powszechny Spis Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 30 września 1921 roku*. T. 19: *Województwo Białostockie*. Warszawa 1927, s. 76–77.

⁷ O. Najman Mirza-Kryczyński: *Ruch nacjonalistyczny a Tatarzy Litewscy*. W: „Rocznik Tatarski”. T. 1. Wilno 1932, s. 5.

⁸ Tamże, s. 11.

Olgierd Kryczyński jako prezes rady centralnej Związku Kulturowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej w wywiadzie dla wileńskiego „Słowa” zaprzeczył, jakoby Tatarów polskich należałoby traktować jak mniejszość narodową. Twierdził, że stoją oni mocno na gruncie państwowości polskiej i nie posiadają żadnych celów państwowotwórczych⁹. Jesienią 1939 roku zmienił zdanie, toteż gdy Sowieci przekazali Wilno Litwinom, należał do grupy, która – bez żadnego upoważnienia od społeczności tatarskiej – podpisała w jej imieniu deklarację lojalności wobec władz okupacyjnych¹⁰.

Kim więc są polscy Tatarzy? Jak interpretować zacytowane tu zdanie z pierwszego tomu „Rocznika Tatarskiego”? Przypuszczam, że najbliższą prawdy interpretacją będzie chęć zaznaczenia pewnej swej odrębności w ramach narodu polskiego, odrębności koniecznej dla utrzymania tego, co dla polskich Tatarów było najcenniejsze, ich narodowego dziedzictwa – religii. W tym znaczeniu „naród tatarski” wchodził w skład społeczności narodowej polskiej, jak ongiś w skład tejsze społeczności wchodziło pojęcie „narodu szlacheckiego”.

Wiązało się to także z powszechnie używaną nazwą „Tatarzy litewscy”. Historycznie określała ona Tatarów zamieszkujących na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego (na ziemiach Korony osiedlił ich dopiero Jan III). Nazwa ta rozposzechniła się w okresie zaborów, gdy zachodziła potrzeba odróżnienia tychże Tatarów od innych grup tatarskich, zamieszkujących Rosję. Z tą nazwą społeczność tatarska weszła do odrodzonej Rzeczypospolitej. Jednak w zmienionej rzeczywistości politycznej nazwa „Litwa” przestała być określeniem części Rzeczypospolitej Obojga Narodów, odnosiła się natomiast do odrębnego państwa, wrogiego Polsce i wysuwającego wobec niej pretensje terytorialne (m.in. do ziem zamieszkałych przez Tatarów). W literaturze tatarskiej obok nazwy „Tatarzy litewscy” często spotyka się określenie „Tatarzy polscy”, zresztą znane już co najmniej w pierwszej połowie XIX wieku¹¹. Autorzy tatarscy, jak np. Stanisław Kryczyński, często zaznaczają, że nazwa „Tatarzy litewscy” może być używana jedynie w znaczeniu historycznym; konsekwentnie swe dzieło historyczne zatytułował *Tatarzy Litewscy*¹², poświęcone zaś współczesności – *Tatarzy Polscy*¹³.

Była też niewielka, lecz bardzo hałaśliwa, grupa Tatarów złożona głównie z tatarskiej inteligencji wileńskiej skupionej wokół pisma „Życie Tatarskie”, redagowanego przez Stefana Tuhan Baranowskiego, wzywająca, by Tatarzy „przenieśli gorące uczucia, jakie żywią względem Polaków, na Litwinów, ponieważ to oni

⁹ „Słowo”, 4 X 1932.

¹⁰ Zob. A. A. Miśkiewicz, J. Kamocki: *Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni*. Kraków 2004, s. 93.

¹¹ Określenia „Tatarzy polscy” użył np. Adrian Krzyżanowski na łamach „Kurier Warszawskiego” (nr 305 z 16 XI 1845).

¹² S. Kryczyński: *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. W: „Rocznik Tatarski”. T. 3. Warszawa 1938.

¹³ T e n ż e: *Tatarzy polscy*. W: „Rocznik Ziemi Wschodnich”. Warszawa 1938, s. 105–121.

są ich prawdziwymi współplemieńcami”¹⁴. Natomiast zupełnie nie przyjęły się propozycje odrodzenia się narodowości tatarskiej wśród Tatarów polskich, przychodzące zresztą spoza ich społeczności¹⁵.

Kres wszelkim wątpliwościom położyła druga wojna światowa. Ziemie zamieszkałe przez polskich Tatarów znalazły się pod okupacjami litewską i sowiecką – tylko nieliczne jednostki, zwłaszcza należące do kręgu tatarskiej inteligencji wileńskiej skupionej koło „Życia Tatarskiego”, poszły na współpracę z okupantami, pozostali, wbrew stanowisku kolaborującego z Litwinami dr. Jakuba Szynekowicza, w okresie międzywojennym muftiego, czyli zwierzchnika religijnego muzułmanów polskich, twardo opowiedzieli się za polskością. Wywożeni za swą polskość na Syberię, przebijali się do oddziałów Armii Polskiej dowodzonej przez generała Andersa, a po wojnie większość z nich zdecydowała się na expatriację na tereny pozostawione Polsce. Nie było to łatwe – Sowietom nie chcieli uznać Tatarów polskich za Polaków, próbowali ich skłonić do pozostania na terenach republik sowieckich – litewskiej i białoruskiej, bądź grozili „repatriacją” w rejon Kazania, na tereny sowieckiego Tatarstanu.

Doświadczenia wojenne utrwaliły poczucie polskości w środowisku tatarskim. Gdy w roku 1979 prowadziłem badania w Bohonikach, tylko jeden człowiek spośród należących do gminy muzułmańskiej w tej miejscowości deklarował inną niż polska narodowość. Uznawał się za Turka, gdyż uważał Turcję za jedyny prawdziwie kraj muzułmański. Nie był on jednak poważnie traktowany przez resztę swej społeczności.

Inaczej potoczyły się losy tych polskich Tatarów, którzy nie expatriowali się i pozostali na swoich ziemiach – wśród nich nastąpiła silna litwinizacja bądź białorutenizacja. Tej ostatniej sprzyjał fakt, że część Tatarów posługiwała się na co dzień językiem białoruskim.

Po drugiej wojnie światowej tylko garść Tatarów żyjących od 300 lat na Podlasiu pozostała na swych dotychczasowych terenach i mogła w miarę możliwości kontynuować tradycyjny tryb życia. Według danych statystycznych przed wojną rolnictwem zajmowało się 43% społeczności tatarskiej, ogrodnictwem – 6%, garbarstwem – aż 20%. Chłopi tatarscy we wsiach podlaskich nadal byli rolnikami. Od swych chrześcijańskich sąsiadów różnili się jedynie tym, że nie hodowali świń, Natomiast wśród tatarskich drobnomieszczan z Sokółki wciąż dominowali garbarze. Było to tradycyjne rzemiosło tatarskie, gdyż skóry zwierzęce pochodzą z gospodarki rolnej, wszelkie zatem prace wiążące się z ich obróbką w jakiś sposób wiążą się z rolnictwem, czyli zajęcie się nimi nie jest hańbiące dla szlachcica. Jeszcze dziś w Sokółce funkcjonują ostatnie warsztaty garbarskie.

¹⁴ A.A. Miśkiewicz, J. Kamocki: *Tatarzy słowiańszczyzną obłaskawieni...*, s. 93.

¹⁵ Avas Ishaki: *Narodowe zadanie polskich Tatarów*. W: „Rocznik Tatarski”. T. 1. Wilno 1932, s. 195–199.

Tatarzy podlascy stanowili najbardziej wysuniętą na zachód i najmniej konserwatywną część całej społeczności tatarskiej. Tatarzy expatriowani z Kresów znaleźli się w zupełnie nowym środowisku, niesprzyjającym zachowaniu tradycji. Na Kresach po sąsiedzku współżyli z ludnością polską i białoruską; kontakty te były tak bliskie, że ciężarne kobiety tatarskie, polskie, białoruskie, a nawet żydowskie zgodnie pielgrzymowały na muzułmański cmentarz w Łowczycach do grobu Kontusia – wstawiennictwo tego lokalnego świętego muzułmańskiego miało bowiem zapewnić lekki poród oraz narodzenie się zdrowego dziecka. Niejednokrotnie ludność białoruska, gdy modły w cerkwiach nie pomagały na zmianę pogody, ofiarowywała imamowi barana na złożenie błagalnej ofiary.

Oczywiście, w nowych warunkach, w otoczeniu ludzi, którzy nie znali tej swoistej tradycji kresowej ekumenii, dla których podejrzana była nawet nazwa „Tatarzy”, tradycje odrębności nie miały szans przetrwania. Toteż nagle wzrosła rola Bohonik, przed wojną jednej z 19 muzułmańskich parafii, teraz jednej z dwu zachowanych w Polsce (teoretycznie jednej z trzech, ale parafia warszawska, nieposiadająca zresztą meczetu, służyła głównie dyplomatom i studentom z krajów muzułmańskich, a nie polskim Tatarom). Mała wieś podlaska stała się centrum religijnym, miejscem pielgrzymek Tatarów z całej Polski – tu odbywały się główne uroczystości religijne, tu można było bez problemów składać tradycyjne ofiary z barana w święto Kurban Bajram.

Wśród Tatarów przesiedlonych na nowe tereny zanikła również znajomość języka białoruskiego, którym wcześniej znaczna ich część posługiwała się na równi z polskim. Jak piszą Piotr Borawski i Aleksander Dubiński: „Na początku XX wieku jeden z etnografów badający folklor litewskich muzułmanów zauważył, że mieszkańcy tatarskich zaścianków w domu posługują się językiem białoruskim, natomiast poza domem, w obecności obcych, starają się mówić tylko po polsku. Bowiem język polski kojarzył się tym zagrodowcom z tradycją szlachecką i odróżniał ich od sąsiednich chłopów białoruskich. W ich świadomości przetrwała tradycja przynależności do polskiego stanu szlacheckiego”¹⁶.

Z czasem zmieniła się geografia zasiedlenia Tatarów na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Inteligencja tatarska osiedliła się głównie w Gdańsku i w Elblągu. Kolejna parafia powstała w Gorzowie Wielkopolskim. Tatarzy z różnych miejscowości zaczęli ściągać do Białegostoku, który stał się dla nich niejako substytutem dawnego Wilna. Obecnie w tym mieście mieszka ich prawie 2 tysiące, czyli około połowy polskich Tatarów. Tu powstało główne centrum tatarskie. Białostocka gmina muzułmańska objęła swą opieką opuszczony meczet w Kruszynianach. To skupienie w jednej miejscowości większej liczby wyznawców islamu sprzyja rozwojowi ich życia duchowego. Początkowo nie było ono zbyt wielkie – nawet więcej imamowie słabo znali Koran, nie istniały też możliwości wysyłania kandyda-

¹⁶ P. B o r a w s k i, A. D u b i ń s k i: *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*. Warszawa 1986, s. 136.

tów na imamów na studia. Jednakże po otwarciu granic zaczęli przyjeżdżać do Polski nauczyciele religii, początkowo z Bośni, następnie z krajów arabskich. Młodzi ludzie pogłębiają znajomość swej wiary, częściej przestrzegają jej wymagań. Powstała nawet wśród nich grupa dążąca do oczyszczenia tatarskiego islamu z różnych nieortodoksyjnych naleciałości. Wychodzą tatarskie czasopisma („Rocznik Tatarów Polskich”, „Świat Islamu”, „Życie Tatarskie”). Często występuje artystyczny zespół młodzieżowy „Buńczuk”, łączący własny podlaski folklor z folklorem Tatarów krymskich. Nawiązanie kontaktów z krajami arabskimi ułatwiło pielgrzymki do Mekki – bardzo rzadko przez polskich Tatarów wykonywany obowiązek każdego muzułmanina.

Do Polski, w której dotychczas jedynymi wyznawcami islamu byli polscy Tatarzy, przybywają ich współwyznawcy z innych krajów, głównie arabskich. Z jednej strony wnoszą większą znajomość arabskiego, który jest językiem liturgii, z drugiej – często patrzą krytycznie na polski islam, w którym kobiety przykrywają głowy chustami wyłącznie podczas nabożeństw w meczecie, a często nawet kierują gminami muzułmańskimi, jak chociażby największą z nich – białostocką. Występuje pewien dystans pomiędzy przybywającymi do polski Arabami a polskimi muzułmanami, którzy pozostają wierni swej tradycji. Jak mówią: „tam inna cywilizacja, inna kultura. My mamy kulturę kresową, nowogrodzką. Byliśmy tam wtopieni, a oni przyjeżdżają z innych krajów, kontynentów i sporo nie rozumieją. Dla nich nasze tatarskie tradycje zupełnie są im obce”¹⁷. Liczba tych przybyszów znacznie przekroczyła liczbę polskich wyznawców islamu, co przyczyniło się do wznowienia instytucji muftiego jako zwierzchnika religijnego i gwaranta autokefalii islamu Tatarów polskich.

Odpowiadając na pytanie, kim są dzisiaj polscy Tatarzy, trzeba stwierdzić, że stanowią jedną z licznych polskich grup etnograficznych, aczkolwiek grupę nietypową. Zasadniczo polskie grupy etnograficzne żyją w układzie terytorialnym, pozaterytorialne są w Polsce jedynie grupy społeczne. Ale polskich Tatarów nie sposób zaliczyć do jakiegokolwiek konkretnej grupy społecznej – możemy spotkać wśród nich przedstawicieli wszystkich grup. Owszem, lata wojny i po wojnie spowodowały, że wiele polskich grup etnograficznych znalazło się w rozproszeniu – dotyczy to zwłaszcza kresowian, do których należy zaliczyć również polskich Tatarów. To rozproszenie wynika z okoliczności zewnętrznych – na nowych terenach ich tradycje albo zanikają, albo rozwijają się w nowych warunkach, tworząc nowe wartości kulturowe i nowe grupy etnograficzne, będące tylko częściowo kontynuacją dawnych. Inaczej ma się rzecz z Tatarami. Do niedawna ich osady rozciągały się od Mińska i Wilna po Bohoniki pod Białostokiem, a dziś – od Bohonik po Szczecin. Wtopili się całkowicie w społeczność polską, pozostając wierni swojej religii, a przez to odróżniając się od reszty społeczeństwa tylko tymi formami życia, które od religii są bezpośrednio uzależnione, czyli m.in. obrzędo-

¹⁷ K. W a r m i ń s k a: *Tatarzy polscy...*, s. 131.

wością rodzinną i doroczną, aczkolwiek wielowiekowe współzycie ze społecznością chrześcijańską spowodowało zatarcie się niektórych różnic i niejako „spolonizowanie ich”. Dziś w ich domach, co prawda ku oburzeniu niektórych bardziej ortodoksyjnych imamów, można w czasie Wielkanocy zobaczyć pisanki, a w okresie Bożego Narodzenia choinkę; jej obecność tłumaczona jest zwykle chęcią wyrównania szans dzieci chrześcijańskich i muzułmańskich na otrzymywanie podarunków; wyjątkowo tylko spotkałem się ze stwierdzeniem, że jeśli chrześcijanie obchodzą dzień narodzenia Jezusa jako Syna Bożego, to im, muzułmanom, wolno obchodzić dzień narodzin proroka Jezusa.

W wielu przypadkach, zwłaszcza wśród Tatarów podlaskich (jedynych rzeczywistych autochtonów tatarskich na terenie dzisiejszej Polski), tradycja tatarska ma bądź do niedawna miała jeszcze jeden, dodatkowy wymiar – stanowy, który na Podlasiu do dziś się liczy. Tatarzy przybyli do Polski jako wojownicy, otrzymali swobody i ziemię za obowiązek służby wojskowej, a że obowiązek występowania zbrojnego w obronie kraju w zasadzie miała tylko szlachta, byli uważani za szlachtę przez polskich i białoruskich chłopów podlaskich, choć w rzeczywistości tylko część z nich miała naprawdę przywileje szlachty polskiej. Tatarzy cenią sobie tę tradycję. Odejście od tradycji tatarskiej jest przez nich często traktowane jako odejście od tradycji szlacheckiej, czyli jako pewnego rodzaju zdeklasowanie. Z tego względu w niektórych rodzinach utrzymywane są nieraz tradycje religijne, choć rodziny te już całkowicie od religii odeszły. Zdarza się więc, że na uroczystości religijne do Bohonik czy Kruszynian przyjeżdżają Tatarzy, którzy wprawdzie są ateistami, lecz nie chcą przez zerwanie ze swą grupą utracić we własnych oczach statusu szlacheckiego.

Część Tatarów, którzy do Armii Polskiej na Wschodzie doszli przez Syberię, po wojnie nie chciała wrócić do kraju znajdującego się pod sowiecką okupacją. Niewielka społeczność tatarska w Polsce ma zatem dziś swoje „kolonie” w Stanach Zjednoczonych, w Kanadzie, w Anglii i w Australii. Trudno przewidzieć, jak długo przetrwają w nich polskie i tatarskie tradycje. Abu Bekir, ostatni ze słynnego tatarskiego rodu Bielaków, ożenił się z Australijką i jego synowie są już protestantami. A przecież ten ród był niemal uosobieniem Tatarów polskich.

Cóż, bogata jest kultura polska. Trzeba zgodzić się z opinią Marszałka Piłsudskiego, który twierdził, że Polska jest jak obwarzanek – najwartościowsze elementy są na Kresach. Tatarzy polscy należą do polskiej kultury kresowej. W bogatej polskiej kulturze narodowej tworzą jej najbardziej orientalny element.

An oriental Polish group

S u m m a r y

An unquestionable phenomenon is the fact of existing in Poland, the country of the tradition of "the bulwark of Christendom", a small community of Muslim Tatars who settled down as defenders of Polish eastern borders also against their Tatar and Turkish co-believers. The very group has been totally Polonised, however, maintained its own religion. They remained faithful to Poland, also in the 19th century when Poland stayed under rules. As a recognition of their patriotism, a special unit of cavalry, maintaining the tradition of Polish Tatar army, was created in the inter-war period in the Polish army. Unfortunately, the number of Polish Tatars in the 20th century has decreased significantly. After the World War I and gaining independence out of 11 000 Polish Tatars, half of them was beyond Poland (in Lithuania and Soviet Bielorrussia), and after the World War II, when their main headquarters were in the areas occupied by Soviets, many of them were expatriated into the remaining Polish territories, settling down, among others, in the area of north-eastern Poland that was closest to their settlement so far. They recreated here their social and religious life in which, however, they clearly underlined a religious autocefaly of Polish Tatars and a certain separateness of their Islam from the one of an Arabic type. In a rich bunch of the Polish national culture, Polish Tatars create the most oriental flower.

Orientalische polnische Gruppe

Z u s a m m e n f a s s u n g

Ein unbestrittenes Phänomen ist die in Polen, dem als „Bollwerk des Christentums“ bekannten Land, lebende kleine Gruppe von moslemischen Tataren, die sich hier als Verteidiger der östlichen Grenzen Polens vor ihren tatarischen und türkischen Mitbekennern angesiedelt haben. Diese Gruppe hat sich völlig polonisiert, ihre eigene Religion dabei bewahrend. Die Tataren blieben dem polnischen Land auch im 19.Jh. treu, als Polen annektiert war. Um ihren Patriotismus richtig zu ehren, wurde in den Zwischenkriegsjahren in polnischer Armee eine Sonderabteilung der Kavallerie gegründet, die die Tradition der polnischen tatarischen Truppen fortsetzen sollte. Die Anzahl der polnischen Tataren hat sich im 20.Jh. leider verkleinert. Nach dem ersten Weltkrieg als Polen ihre Unabhängigkeit wiedererlangen hatte, befand sich die Hälfte von 11 Tausend polnischer Tataren außerhalb der polnischen Grenzen, in Litauen und im sowjetischen Weißrussland. Nach dem zweiten Weltkrieg als ihre Hauptsitze den von den Russen annektierten Gebieten gehörten, haben sich viele Tataren auf anderen Gebieten Polens, vor allem im Nordostpolen angesiedelt. Sie stellten dort ihr gesellschaftliches und kulturelles Leben wieder her, doch sie betonten sehr deutlich die Autokephalie der polnischen Tataren und eine gewisse Eigenart ihres Islams im Vergleich zu dem des arabischen Volkes. In der ganzen Vielfalt der polnischen Nationalkultur sind polnische Tataren ein zumeist orientalisches Element.



Materiały informacyjne

Prace badawczo-naukowe Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie Śląskim oraz ich wyniki próbowano konfrontować z dociekaniem innych ośrodków naukowych. W związku z tym organizowano konferencje interdyscyplinarne, o których informacje zamieszczono w zestawieniu tabelarycznym.

Profil oraz zakres naukowych dociekań profesorów prowadzących seminaria doktorskie i magisterskie znajduje odbicie w pracach badawczych absolwentów naszego kierunku i studentów. Prezentowany tu spis dysertacji doktorskich z lat 2003–2007, a także prac magisterskich z lat 2000–2008 to nie tylko rezultat osiągnięć dydaktycznych Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej, ale także obraz szerokich zainteresowań człowiekiem i jego kulturą.

Konferencje naukowe zorganizowane

Tytuł konferencji	Miejsce i czas
<i>Przemiany tożsamości kulturowej społeczności pogranicza – przykład badawczy Śląska Cieszyńskiego</i> (konferencja ogólnopolska z udziałem gości zagranicznych)	Cieszyn 4–5 grudnia 1995 roku
<i>Ekologia przestrzeni kulturowej – przykład badawczy Ziemi Rybnickiej</i> (konferencja ogólnopolska)	Rybnik 18 kwietnia 1996 roku
<i>Etnologia i antropologia kulturowa a badanie kultur regionalnych i regionalizmu w społeczeństwach nowoczesnych</i> (konferencja ogólnopolska z udziałem gości zagranicznych)	Cieszyn 23–25 października 1996 roku
<i>Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych</i> (konferencja ogólnopolska)	Cieszyn 22–23 października 1997 roku
<i>Kultura w przestrzeni</i> (konferencja międzynarodowa)	Cieszyn 21–23 października 1998 roku
<i>Humor, zabawa i zabawka na pograniczach kulturowych i etnicznych</i> (konferencja ogólnopolska)	Cieszyn 21–22 października 1999 roku
<i>O funkcjach folkloru we współczesności</i> (konferencja międzynarodowa)	Cieszyn 7–8 listopada 2000 roku
<i>Dziedzictwo kulturowe współczesnej Europy – jedność w różnorodności</i> (konferencja ogólnopolska)	Cieszyn 14–16 listopada 2000 roku

w latach 1995–2010

Organizatorzy
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii i Zakład Nauk Społecznych w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Związek Komunalny Ziemi Cieszyńskiej
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Rybnickie Centrum Kultury i Urząd Miasta Knurów
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii, Zakład Nauk Społecznych w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Komitet Nauk Etnologicznych PAN <p>współpraca:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu • Dom Europejski Cieszyn–Ustroń
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Komisja Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska PAN, Oddział w Katowicach • Komisja ds. Polsko-Czeskich i Polsko-Słowackich PAN, Oddział w Katowicach
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Internationale Europäische Ethnographische Arbeitsgruppe Bonn (Niemcy)
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Muzeum Zabawkarstwa w Kielcach
<ul style="list-style-type: none"> • Studenckie Koło Naukowe Etnologów, sekcja folklorystyczna • Katedra Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Katedra Folklorystyki i Regionalistyki, Uniwersytet Konstantego Filozofa w Nitrze (Słowacja)
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie

Tytuł konferencji	Miejsce i czas
<i>Folklor – folklorizm – kultura masowa</i> (studencka konferencja międzynarodowa)	Cieszyn 4–5 grudnia 2001 roku
<i>Pogranicza kulturowe i pogranicza etniczne w Środkowej Europie</i> (konferencja ogólnopolska z udziałem gości zagranicznych)	Cieszyn 7–9 czerwca 2002 roku
<i>Przejawy i formy aktywności twórczej w społecznościach lokalnych i regionalnych na pograniczach kulturowych i etnicznych</i> (konferencja ogólnopolska z udziałem gości zagranicznych)	Cieszyn 23–24 października 2002 roku
<i>W kręgu inspiracji Stanisława Hadyny: etniczność i interetniczność w tradycji kulturowej Śląska</i> (konferencja ogólnopolska)	Cieszyn 25 października 2002 roku
<i>Współczesne problemy polskiej mniejszości narodowej na Śląsku Cieszyńskim w Republice Czeskiej (Zaolzie)</i> (konferencja międzynarodowa z udziałem gości zagranicznych)	Cieszyn 3 grudnia 2002 roku
<i>Miasto jako przestrzeń kontaktu kulturowego i etnicznego</i> (konferencja ogólnopolska).	Cieszyn 23–24 października 2003 roku
<i>Cieszyńskie spotkania folklorystyczne. W kręgu inspiracji Stanisława Hadyny: tradycja i innowacja jako dwa aspekty trwałości i dynamiki dziedzictwa kulturowego na Śląsku</i>	Cieszyn 29 października 2003 roku
<i>V Seminarium Krajobrazowe „Kultura i przestrzeń” – półwiecze prac nad Polskim Atlasem Etnograficznym</i> (konferencja ogólnopolska z udziałem gości zagranicznych)	Cieszyn 5–6 czerwca 2004 roku
<i>Współczesne przejawy ludyzmu w społecznościach miejskich. Cieszyńsko-kieleckie seminarium ludyczne: współczesne zabawy – współczesne zabawki</i> (konferencja ogólnopolska)	Cieszyn 21 października 2004 roku
<i>W kręgu inspiracji Stanisława Hadyny: o różnych odmianach współczesnego folkloru</i> (konferencja ogólnopolska z udziałem gości zagranicznych)	Cieszyn 4 listopada 2004 roku
<i>Etnologia i folklorystyka w działalności ośrodka cieszyńskiego – na dziesięciolecie istnienia</i> (konferencja ogólnopolska połączona z posiedzeniem Komitetu Nauk Etnologicznych PAN)	Cieszyn 17 czerwca 2005 roku
<i>Problemy ekologii kulturowej w badaniach społeczności miejskich i podmiejskich</i> (konferencja ogólnopolska)	Cieszyn 19–21 października 2005 roku

Organizatorzy
<ul style="list-style-type: none"> • Studenckie Koło Naukowe Etnologów, sekcja folklorystyczna oraz Katedra Folklorystyki i Regionalistyki, Uniwersytet Konstantego Filozofa w Nitrze (Słowacja) • Studenckie Koło Naukowe Etnolingwistów oraz Katedra Kulturoznawstwa, Uniwersytet M. Curie-Skłodowskiej w Lublinie
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Polskie Towarzystwo Ludoznawcze we Wrocławiu
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii w Instytucie Nauk Społecznych i Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Komisja Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska PAN, Oddział w Katowicach • Międzynarodowa Organizacja Sztuki Ludowej – sekcja polska w Lublinie
<ul style="list-style-type: none"> • Katedra Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie
<ul style="list-style-type: none"> • Katedra Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej w Instytucie Etnologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • przedstawiciele rządu, sejmu, senatu, władz wojewódzkich, powiatowych i lokalnych z Republiki Czeskiej i Rzeczypospolitej Polskiej
<ul style="list-style-type: none"> • Katedra Etnologii w Instytucie Etnologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Komisja Etnologii Miasta przy Komitecie Nauk Etnologicznych PAN • Katedra Etnologii w Uniwersytecie Łódzkim
<ul style="list-style-type: none"> • Katedra Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej w Instytucie Etnologii, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Zespół Pieśni i Tańca „Śląsk” • Stowarzyszenie „Profilia”
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Edukacji Regionalnej i Dziedzictwa Kulturowego w Instytucie Etnologii i Folklorystyki, Uniwersytet Śląski w Katowicach • Rada Samorządu Studenckiego Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie
<ul style="list-style-type: none"> • Instytut Etnologii i Folklorystyki, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie • Muzeum Zabawkarstwa w Kielcach • Centrum Zabaw i Zabawek Towarzystwa Rozwoju Zabawkarstwa w Kielcach
<ul style="list-style-type: none"> • Katedra Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej w Instytucie Etnologii i Folklorystyki, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Filia w Cieszynie
<ul style="list-style-type: none"> • Instytut Etnologii i Folklorystyki, Uniwersytet Śląski w Katowicach • Komitet Nauk Etnologicznych PAN
<ul style="list-style-type: none"> • Instytut Etnologii i Folklorystyki, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski w Katowicach • Komisja Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska PAN, Oddział w Katowicach • Muzeum Górnictwa Węglowego w Zabrze

Tytuł konferencji	Miejsce i czas
<i>Spotkania z kulturami – Indie dalekie i bliskie</i> (konferencja ogólnopolska)	Cieszyn 24 kwietnia 2006 roku
<i>Polska – Słowacja. Pogranicze kulturowe i etniczne</i> (konferencja z udziałem gości zagranicznych)	Mszana Dolna 21 września 2007 roku
<i>Problemy społeczno-kulturowe współczesnego miasta</i> (konferencja ogólnopolska z udziałem gości zagranicznych)	Cieszyn 23–24 października 2007 roku
<i>Tożsamość etniczna i kulturowa Śląska w procesie przemian</i> (konferencja z udziałem gości zagranicznych)	Cieszyn 19–20 września 2008 roku
<i>Historie kuchenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze</i> (konferencja ogólnopolska)	Cieszyn 19–20 czerwca 2009
<i>Pedagogika a etnologia i antropologia kulturowa. Wspólne obszary badań</i> (konferencja ogólnopolska)	Cieszyn 18 listopada 2009
<i>Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim. W 1200-lecie Cieszyna</i> (konferencja międzynarodowa)	Cieszyn 21 kwietnia 2010

Organizatorzy
<ul style="list-style-type: none"> • Studenckie Koło Naukowe Etnologów, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski w Katowicach • Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski w Katowicach
<ul style="list-style-type: none"> • Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski w Katowicach • Polskie Towarzystwo Ludoznawcze we Wrocławiu
<ul style="list-style-type: none"> • Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski w Katowicach • Komisja Etnologii Miasta przy Komitecie Nauk Etnologicznych PAN • Komisja Studiów nad Przyszłością Górnego Śląska PAN, Oddział w Katowicach
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Antropologii Pogranicza i Społeczności Lokalnych oraz Zakład Etnologii i Geografii Kultury w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski w Katowicach
<ul style="list-style-type: none"> • Zakład Etnologii i Geografii Kultury w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski w Katowicach.
<ul style="list-style-type: none"> • Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski w Katowicach. • Instytut Nauk o Edukacji, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski w Katowicach.
<ul style="list-style-type: none"> • Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie • Kongres Polaków w Republice Czeskiej.

Opracował
Grzegorz Odoj

Prace doktorskie

Autor	Tytuł pracy	Stopień naukowy
Rok		
Grzegorz Odoj	<i>Tożsamość kulturowa społeczności małomiasteczkowej. Przypadek Sławkowa</i>	doktor nauk humanistycznych w zakresie etnologii
Rok		
Alicja Kujawska	<i>Kult świętych a tradycja nadawania imion na Górnym Śląsku</i>	doktor nauk humanistycznych w zakresie etnologii
Kinga Czerwińska	<i>Sztuka ludowa na pograniczach kulturowych – wybrane zagadnienia. Przykład Śląska Cieszyńskiego</i>	doktor nauk humanistycznych w zakresie etnologii
Rok		
Agnieszka Pieńczak	<i>Rola i znaczenie swata w polskiej społeczności wiejskiej</i>	doktor nauk humanistycznych w zakresie etnologii
Grzegorz Studnicki	<i>Idee anarchizmu a kultura młodzieżowa. Formy działania, ich ciągłość i zmiana na przykładzie polskiej subkultury młodzieżowej punk w latach 80. i 90. XX wieku</i>	doktor nauk humanistycznych w zakresie socjologii
Magdalena Szyndler	<i>Folklor wokalny mniejszości polskiej na Zaolziu na tle uwarunkowań społeczno-kulturowych Śląska Cieszyńskiego</i>	doktor nauk humanistycznych w zakresie muzykologii

(2003–2007)

Uczelnia, na której stopień doktora został uzyskany	Promotor	Recenzent
2003		
Wydział Historyczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu	prof. UŚ dr hab. Irena Bukowska-Floreńska	prof. zw. dr hab. Anna Szyfer prof. zw. dr hab. Ryszard Kantor
2005		
Wydział Historyczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu	prof. UŚ dr hab. Irena Bukowska-Floreńska	prof. dr hab. Michał Buchowski prof. dr hab. Władysław Baranowski
Wydział Historyczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu	prof. UŚ dr hab. Irena Bukowska-Floreńska	prof. zw. dr hab. Ryszard Kantor dr hab. prof. UAM Andrzej Brencz
2006		
Wydział Historyczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu	prof. UŚ. dr hab. Zygmunt Kłodnicki	prof. dr hab. Mirosława Drozd-Piasecka prof. UAM dr hab. Andrzej Brencz
Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach	prof. dr hab. Halina Rusek	prof. dr hab. Tadeusz Paleczny prof. zw. dr hab. Wojciech Świątkiewicz
Wydział Historyczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu	prof. dr hab. Bogusław Linette	prof. zw. dr hab. Alojzy Kopiczek dr hab. Bożena Muszkalska

Autor	Tytuł pracy	Stopień naukowy	
Rok			
Magdalena Szalbot	<i>Miejskie przestrzenie ludyczne. Etnologiczne studium miejskich przestrzeni zabawowych ze szczególnym uwzględnieniem przypadku miast średniej wielkości z pogranicza polsko-czeskiego Cieszyna i Czeskiego Cieszyna</i>	doktor nauk humanistycznych w zakresie etnologii	
Katarzyna Marcol	<i>Folklor słowny dzieci na pograniczu etnicznym. Przykład Śląska Cieszyńskiego</i>	doktor nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa	
Anna Drożdż	<i>Współpraca społeczności wiejskiej w Polsce podczas kolejnych etapów wesela jako przykład współdziałania społecznego</i>	doktor nauk humanistycznych w zakresie etnologii	

Uczelnia, na której stopień doktora został uzyskany	Promotor	Recenzent
2007		
Wydział Historyczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu	prof. zw. dr hab. Ryszard Kantor	dr hab. prof. UŚ Irena Bukowska-Floreńska prof. zw. dr hab. Anna Szyfer
Wydział Filologii Uniwersytetu Opolskiego	dr hab. prof. UO Teresa Smolińska	prof. zw. dr hab. Dorota Simonides prof. zw. dr hab. Karol Daniel Kadłubiec
Wydział Historyczny Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu	prof. UŚ dr hab. Zygmunt Kłodnicki	prof. dr hab. Mirosława Drozd-Piasecka prof. UAM Andrzej Brencz

Opracował
Grzegorz Odoj

Prace magisterskie

Autor	Promotor	Rok
Aleksandra Chlubek	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Kinga Czerwińska	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Grzegorz Granek	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Gabriela Hałas	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Arkadia Homa	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Angelika Kułach	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Anna Sidzina	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Magdalena Supik	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Marta Włodarska	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Edyta Buda	prof. Daniel Kadłubiec	
Monika Garaj	prof. Daniel Kadłubiec	
Jolanta Jarema	prof. Daniel Kadłubiec	
Joanna Mańko	prof. Daniel Kadłubiec	
Małgorzata Paul	prof. Daniel Kadłubiec	
Radosław Schejbal	prof. Daniel Kadłubiec	
Joanna Szczypa	prof. Daniel Kadłubiec	
Agnieszka Szymula	prof. Daniel Kadłubiec	
Piotr Tomczyk	prof. Daniel Kadłubiec	
Krzysztof Bandel	prof. Zygmunt Kłodnicki	
Grzegorz Boboń	prof. Zygmunt Kłodnicki	
Tomasz Kawa	prof. Zygmunt Kłodnicki	
Andżelika Szelka	prof. Zygmunt Kłodnicki	

(2000–2010)

Tytuł pracy
2000
<i>Realia kultury ludowej w twórczości amatorskiej Pawła Dragona</i>
<i>Mała architektura sakralna – jej forma i znaczenie w przestrzeni miasta na przykładzie Skoczowa</i>
<i>Tradycyjne wierzenia i zachowania magiczne mieszkańców Żor i okolicy</i>
<i>Funkcja wierzeń i zachowań magicznych w życiu codziennym mieszkańców Dębowca</i>
<i>Medycyna ludowa w społeczności lokalnej na przykładzie wsi Pierściec</i>
<i>Doroczne obrzędy i ich symbolika w rodzinach katolickich na przykładzie Rajezy w Żywieckiem</i>
<i>Tydzień Kultury Beskidzkiej jako zjawisko folklorystyki na przykładzie Wisły</i>
<i>Spoleczno-kulturowe funkcje i znaczenie centrum miasta. Przykład Cieszyna</i>
<i>Rola tradycji zwyczajowo obrzędowej w kształtowaniu norm obyczajowych na przykładzie społeczności podmiejskiej</i>
<i>Rola żywego słowa i mass mediów w kreowaniu osobowości dziecka</i>
<i>Zwyczaj i obrzędy doroczne jako problem zmiany kulturowej (na przykładzie gminy Zebrzydowice)</i>
<i>Wesele wiślańskie dawniej i dziś (monografia)</i>
<i>Wspólnota ewangelicka w Istebnej, Koniakowie i Jaworzynie na przestrzeni dziejów</i>
<i>Współczesna komunikacja folklorystyczna na przykładzie opowieści wierzeniowych i opowieści z życia</i>
<i>Monografia gawędziarki ludowej Zuzanny Kawoluk</i>
<i>Dualizm świata jako główny wyznacznik religijności ludowej mieszkańców Wisły</i>
<i>Współczesne inicjatywy folklorystyczne na Ziemi Pszczyńskiej</i>
<i>Komunikacja ustna w środowisku studenckim</i>
<i>Dziedzictwo kulturowe Czechowic-Dziedzic i jego przemiany na podstawie wybranych elementów obrzędowości dorocznej</i>
<i>Przemiany zwyczajów i obrzędów ludowych w drugiej połowie XIX i XX w. na przykładzie wsi Leżachów w woj. podkarpackim</i>
<i>Dziedzictwo kulturowe a przemiany w gminie Chybie</i>
<i>Wieś – przedmieście – miasto. Szkic monograficzny Kiedrzyna</i>

Autor	Promotor
Aleksandra Mikieta	prof. Halina Rusek
Rok	
Krzysztof Herok	ks. prof. Józef Budniak
Grzegorz Studnicki	ks. prof. Józef Budniak
Wojciech Szymura	ks. prof. Józef Budniak
Małgorzata Jazy	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Sylwia Łomozik	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Ewelina Ogiela	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Szymon Broda	prof. Daniel Kadłubiec
Izabela Caputa	prof. Daniel Kadłubiec
Daria Dobrzyńska	prof. Daniel Kadłubiec
Waldemar Gołka	prof. Daniel Kadłubiec
Ewa Haratyk	prof. Daniel Kadłubiec
Joanna Korczyńska	prof. Daniel Kadłubiec
Alicja Kubieñ	prof. Daniel Kadłubiec
Katarzyna Mysłajek	prof. Daniel Kadłubiec
Ewa Palica	prof. Daniel Kadłubiec
Magdalena Tosza	prof. Daniel Kadłubiec
Dobrawa Skonieczna	prof. Ryszard Kantor
Kinga Tracz	prof. Ryszard Kantor
Aleksandra Wojnarowska	prof. Ryszard Kantor
Magdalena Bielska	prof. Zygmunt Kłodnicki
Anna Grabińska	prof. Zygmunt Kłodnicki
Anna Truszczyńska	prof. Zygmunt Kłodnicki
Sylwia Żwak	prof. Zygmunt Kłodnicki
Tomasz Bizoń	prof. Halina Rusek
Sebastian Cpak	prof. Halina Rusek
Daria Donocik	prof. Halina Rusek
Małgorzata Gluza	prof. Halina Rusek
Dawid Gmitruk	prof. Halina Rusek
Tomasz Lenkiewicz	prof. Halina Rusek
Jakub Orliński	prof. Halina Rusek

Tytuł pracy
<i>Wzory kulturowe wśród młodzieży i uczestnictwo młodzieży w kulturze na przykładzie członków wybranych grup subkulturowych w Polsce</i>
2001
<i>Rotunda romańska w Cieszynie jako miejsce integrujące społeczność pogranicza</i>
<i>Krytyka państwa, religii i kościoła oraz ekologia w tekstach piosenek punk rockowych</i>
<i>Dziedzictwo historyczne jako jeden z czynników integrujących społeczności lokalne na przykładzie mieszkańców Wielopola</i>
<i>Rola kobiety w rodzinie górniczej a tradycje kulturowe na przykładzie społeczności Dąbrówki Wielkiej</i>
<i>Problem śmierci i kult zmarłych w tradycji kulturowej mieszkańców Cieszyna i okolic</i>
<i>Familok – przestrzeń kulturowa życia rodzinnego i sąsiedzkiego</i>
<i>Kulturowy kształt etosu protestanckiego na Śląsku Cieszyńskim z uwzględnieniem dorobku homiletyki ewangelickiej XIX wieku</i>
<i>Współczesne uroczystości rodzinne w gminie Porąbka</i>
<i>Kultura obrzędowo-zwyczajowa gminy Goleszów</i>
<i>Zmiany społeczno-kulturowe wsi lat 60. i 70. na przykładzie Kończyc Małych</i>
<i>Współczesny stan i ewolucja tańca ludowego na Zaolziu</i>
<i>Wierzenia w tradycyjnej kulturze Bojszów</i>
<i>Monografia gawędziarki ustroniskiej Emilii Budny</i>
<i>Współczesne opowieści ludowe w Międzybrodzu Bielskim, Gmina Czernichów</i>
<i>Współczesna demonologia ludowa na przykładzie społeczności lokalnej gminy Chybie</i>
<i>Problemy czasoprzestrzeni w dorocznym cyklu obrzędowym</i>
<i>Prywatne muzeum Jana Talika „Ocalenie” w Ciścu</i>
<i>Obrzędowość doroczna początku i końca XX w. we wsi Kosmolów (analiza porównawcza)</i>
<i>Odbiór telenoweli jako sposób uczestnictwa w kulturze masowej (na przykładzie studentów Filii Uniwersytetu Śląskiego)</i>
<i>Ochrona dziedzictwa kulturowego w działalności instytucji kulturalnych w Jaworzu k. Bielska-Białej</i>
<i>Wybrane elementy kultury wsi krośnieńskich, sanockich i leskich w świetle ankiet A Fischera z 1934 r.</i>
<i>Przemiany tradycyjnej kultury na ziemiach zachodnich na przykładzie Wałbrzycha</i>
<i>Reliktowe wierzenia i wątki folklorystyczne o pochodzeniu dzieci. Praca napisana w oparciu o materiały Polskiego Atlasu Etnograficznego i Atlas der Deutschen Volkskunde</i>
<i>Parafia rzymskokatolicka jako element małej ojczyzny w opinii młodzieży cieszyńskiej</i>
<i>Społeczeństwo żydowskie w Polsce w latach 1945–2000. Odrzucenie i asymilacja</i>
<i>Przystanek Woodstock jako przykład współczesnej kontestacji</i>
<i>Przemiana roli i pozycji kobiety w rodzinie na tle przeobrażeń modelu górnośląskiej rodziny górniczej</i>
<i>Współczesne przejawy kontestacji i kontrkultury młodzieżowej – przykład squatingu</i>
<i>Szkic monograficzny Dziegielowa. Przeszłość i teraźniejszość</i>
<i>Nowe formy spędzania czasu wolnego i uczestnictwa w kulturze masowej. Na przykładzie hipermarketów</i>

Autor	Promotor
Daniel Stach	prof. Halina Rusek
Justyna Świtula	prof. Halina Rusek
Lucyna Teper	prof. Halina Rusek
Leszek Tyrna	prof. Halina Rusek
Rok	
Piotr Jaworski	ks. prof. Józef Budniak
Urszula Kareta	ks. prof. Józef Budniak
Anna Małek	ks. prof. Józef Budniak
Tomasz Rak	ks. prof. Józef Budniak
Romuald Rynkiewicz	ks. prof. Józef Budniak
Joanna Tomica	ks. prof. Józef Budniak
Marcin Wojnar	ks. prof. Józef Budniak
Katarzyna Balcerzak	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Wojciech Betlej	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Agnieszka Biel	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Grzegorz Błahut	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Dawid Brychlec	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Sebastian Chrząszcz	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Beata Czesak	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Jacek Drzewiński	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Artur Dusza	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Mariusz Łosik	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Marcin Stacha	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Bartosz Zielenkiewicz	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Marcin Fiszer	prof. Daniel Kadłubiec
Dorota Gazurek	prof. Daniel Kadłubiec
Bożena Granek	prof. Daniel Kadłubiec
Agnieszka Mikszan	prof. Daniel Kadłubiec
Joanna Misik	prof. Daniel Kadłubiec
Joanna Siudak	prof. Daniel Kadłubiec
Lucie Tomkova	prof. Daniel Kadłubiec
Tomasz Liboska	prof. Ryszard Kantor

Tytuł pracy
<i>Satanizm jako element subkultury metalowców</i>
<i>Wykorzystywanie elementów kultury tradycyjnej w reklamie</i>
<i>Ekumeniczne wzory życia młodzieży w kulturowej przestrzeni Dębowca</i>
<i>Muzyka techno – styl życia techno – nowe oblicza kultury młodzieżowej</i>
2002
<i>Obecny kult św. Mikołaja w Pierścicu wśród parafian pierścieckich</i>
<i>Kult św. Wendelina w parafii Rudzica</i>
<i>Zmiany kulturowe i religijne wsi śląskiej na przykładzie wsi Gostyń</i>
<i>Synkretyczne ruchy religijne Indian północnoamerykańskich i ich wpływ na zachowanie własnej tożsamości kulturowej</i>
<i>Rośliny psychoaktywne i ich miejsce w kulcie sakralnym w społecznościach tradycyjnych</i>
<i>Funkcjonalność i działalność Zboru Zielonoświątkowego „Elim” w Cieszynie</i>
<i>Dążenia do jedności chrześcijan na przykładzie Tygodnia Ewangelizacyjnego w trzecim tysiącleciu</i>
<i>Współczesne wesele jako obrzęd i zjawisko ludyczne na przykładzie wioski Sączów na pograniczu Śląska i Małopolski</i>
<i>Funkcjonowanie przestrzeni sakralnej w życiu współczesnego człowieka, na przykładzie wsi Jaworze k. Bielska-Białej</i>
<i>Współczesne wesele żywieckie na przykładzie wsi Czernichów</i>
<i>Rola i znaczenie obrazu we współczesnej kulturze. Wybrane przykłady z ikonosfery miejskiej, filmu i telewizji</i>
<i>Rola reklamy we współczesnej rzeczywistości kulturowej i społecznej</i>
<i>Żywiecka zabawka ludowa. Tradycje i współczesność</i>
<i>Cyganie w Chrzanowie – współczesny sposób i styl życia</i>
<i>Spoleczno-kulturowe funkcje tatuażu na przykładzie miasta Rybnika i okolic</i>
<i>Miejska społeczność osiedlowa i jej przestrzeń kulturowa na przykładzie dzielnicy Aleksandrowice w Bielsku-Białej</i>
<i>Tradycje społeczności lokalnej a życie jednostki – przykład Wilamowic</i>
<i>Kultura śmierci a obrzędy, zwyczaje i kult zmarłych na terenie miasta Rybnika</i>
<i>Kult świętych w sytuacjach zagrożenia. Na przykładzie Rybnika i okolic</i>
<i>Obiekty sakralne w folklorze narracyjnym</i>
<i>Wybitny twórca w dzisiejszym systemie tradycji kulturowych na przykładzie Franciszki Kawulok</i>
<i>Wierzenia i zabiegi magiczne jako sposób modelowania świata na przykładzie wsi Rudzica</i>
<i>Rola tańca ludowego w kształtowaniu osobowości tancerzy</i>
<i>Jaworzynka na początku i na końcu XX w., czyli zmiana kulturowa w oparciu o literaturę P. Łyska i badania własne</i>
<i>Dynamika współczesnej kultury obrzędowej oraz jej uwarunkowania na przykładzie wsi Cisownica</i>
<i>Współczesny przekaz ustny na Zaolziu na przykładzie Milikowa</i>
<i>Procesy migracyjne a przeobrażenia rodziny wiejskiej na przykładzie wsi Koziół</i>

Autor	Promotor
Katarzyna Motyl	prof. Ryszard Kantor
Grzegorz Rapała	prof. Ryszard Kantor
Anna Drożdż	prof. Zygmunt Kłodnicki
Anna Kiciak	prof. Zygmunt Kłodnicki
Agnieszka Lebeda	prof. Zygmunt Kłodnicki
Renata Uchwat	prof. Zygmunt Kłodnicki
Janusz Zięba	prof. Alojzy Kopoczek
Izabela Banajska	prof. Halina Rusek
Danuta Cholewa	prof. Halina Rusek
Marcin Czajkowski	prof. Halina Rusek
Małgorzata Drabek	prof. Halina Rusek
Gabriela Firla	prof. Halina Rusek
Ilona Gabzdyl	prof. Halina Rusek
Renata Kontowicz	prof. Halina Rusek
Justyna Kowalczuk	prof. Halina Rusek
Michał Leško	prof. Halina Rusek
Magdalena Łuczak	prof. Halina Rusek
Agnieszka Polak	prof. Halina Rusek
Tomasz Walaszczyk	prof. Halina Rusek
Rok	
Marcin Gębalski	ks. prof. Józef Budniak
Joanna Jaworska	ks. prof. Józef Budniak
Michał Kłakus	ks. prof. Józef Budniak
Małgorzata Waliczek	ks. prof. Józef Budniak
Bogusława Broll	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Alicja Budzik	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Piotr Bujak	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anna Duczek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Bogusława Dusza	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Joanna Maśnica	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Ewa Pytlarz	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Beata Sodowska	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anna Stankiewicz	prof. Irena Bukowska-Floreńska

Tytuł pracy
<i>Jan Kocyan, twórca z Wisły</i>
<i>Spoleczność wirtualna. Próba charakterystyki zjawiska</i>
<i>Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka w Polsce</i>
<i>Budownictwo troglodytyczne w Hiszpanii</i>
<i>Wiedza i wierzenia ludowe w Polsce</i>
<i>Rola „babki” babiącej w zwyczajach i obrzędach urodzinowych na obszarze Polski</i>
<i>Cymbały rzeszowskie J. Jakielaszka z Gaci Przeworskiej</i>
<i>Współczesna popularność medycyny niekonwencjonalnej i jej związki z medycyną ludową</i>
<i>Procesy asymilacji i akulturacji przesiedleńców ze Lwowa i Kresów Południowo-Wschodnich oraz ich rodzin w Bytomiu</i>
<i>Polacy wobec Unii Europejskiej. Na przykładzie badań w powiecie dzierzoniowskim</i>
<i>Stanisława Kwaśnego dziękczynienie w lipowym drewnie</i>
<i>Współczesne stosunki katolicko-ewangelickie na Śląsku Cieszyńskim</i>
<i>Wpływ wideoklipu na styl życia młodzieży</i>
<i>Mieszkańcy Ziemi Zachodnich wobec „poniemieckiej” kultury ziem zachodnich</i>
<i>Rola muzeum Ziemi Kłodzkiej w zachowaniu i kultywowaniu regionalnego dziedzictwa kulturowego</i>
<i>Niemcy w Żorach. Szkic monograficzny</i>
<i>Rola i wpływ wynalazków XX w. na stosunki interpersonalne w nawiązywaniu dawnej kultury ludowej</i>
<i>Tradycyjne elementy we współczesnej sztuce ludowej</i>
<i>Kultura industrialna</i>
2003
<i>Religijność wiernych starokatolickiego Kościoła Mariawitów na przykładzie parafii w Sosnowcu</i>
<i>Wpływ jogi na kształtowanie się</i>
<i>Integracyjna rola parafii na przykładzie społeczności lokalnej miejscowości Kobiór</i>
<i>Małżeństwa o różnej przynależności wyznaniowej na Śląsku Cieszyńskim na przykładzie Brennej</i>
<i>Współczesne przejawy tradycyjnej religijności na Górnym Śląsku ze szczególnym uwzględnieniem gminy Boronów</i>
<i>Współczesne świętowanie w rodzinach zielonoświątkowców zamieszkujących w Cieszynie</i>
<i>Wpływ tradycji kulturowej na współczesne budownictwo drewniane na terenie Wisły</i>
<i>Współczesne wielopokoleniowe rodziny mieszane w Rudzie Śląskiej</i>
<i>Współczesna społeczność wiejska i jej tradycje na przykładzie wsi Ruptawa</i>
<i>Antropologia śmierci oraz postawy wobec problemu umierania na przykładzie mieszkańców Rudy Śląskiej</i>
<i>Kobieta we współczesnej rodzinie na Górnym Śląsku (wybrane przykłady z Giszowca)</i>
<i>Życie rodzinne a proces wychowania dzieci na przykładzie mieszkańców Zebrzydowic</i>
<i>Uzależnienie od przyszłości, czyli zapukaj do wróżki. Na podstawie badań w Nowej Dębce</i>

Autor	Promotor
Jacek Struczyk	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Magdalena Sarzyńska	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Beata Szkarłat	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Ewa Wojtaszek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Magdalena Wolnik	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Izabela Fryda	prof. Daniel Kadłubiec
Barbara Giemza	prof. Daniel Kadłubiec
Katarzyna Gwizdała	prof. Daniel Kadłubiec
Marek Klara	prof. Daniel Kadłubiec
Izabela Majeranowska	prof. Daniel Kadłubiec
Izabela Małyjurek	prof. Daniel Kadłubiec
Izabela Miga	prof. Daniel Kadłubiec
Agnieszka Oczkowska	prof. Daniel Kadłubiec
Anna Zarychta	prof. Daniel Kadłubiec
Monika Jurczyk	prof. Daniel Kadłubiec
Dawid Gonciarz	prof. Ryszard Kantor
Marcin Leśniak	prof. Ryszard Kantor
Przemysław Lose	prof. Ryszard Kantor
Jacek Rejmoniak	prof. Ryszard Kantor
Katarzyna Sobota	prof. Ryszard Kantor
Piotr Szałyga	prof. Ryszard Kantor
Weronika Szostak	prof. Ryszard Kantor
Sabina Gruszka	prof. Zygmunt Kłodnicki
Olga Kincel	prof. Zygmunt Kłodnicki
Anna Kolber	prof. Zygmunt Kłodnicki
Tomasz Sochacki	prof. Zygmunt Kłodnicki
Dariusz Zagrobelny	prof. Zygmunt Kłodnicki
Roman Baselides	prof. Halina Rusek
Sylwia Borek	prof. Halina Rusek
Monika Fąferko	prof. Halina Rusek
Mariusz Grabarczyk	prof. Halina Rusek
Paweł Koźluk	prof. Halina Rusek
Anna Krawczyk	prof. Halina Rusek

Tytuł pracy
<i>Kicz ogrodowy w Żorach i okolicy. Funkcje estetyczne i społeczne</i>
<i>Wierzenia i symbolika oraz współczesne funkcje społeczno-kulturowe psa i kota</i>
<i>Akcja „Wisła” a odradzanie się życia społecznego i kulturalnego Łemków w Beskidzie Niskim</i>
<i>Świętowanie rodzinne i środowiskowe na przykładzie miasta Orzesze</i>
<i>Styl życia współczesnych rodzin śląskich na przykładzie Strzybnicy – dzielnicy Tarnowskich Gór</i>
<i>Książka na Śląsku Cieszyńskim wczoraj i dziś</i>
<i>Kulturowy aspekt narodzin na przykładzie wsi Pierścień i Kowale</i>
<i>Magia w obrzędowości dorocznej i wierzenia w świat nadzmysłowy mieszkańców dwóch wsi podhalańskich Bukowiny Tatrzańskiej i Kościeliska</i>
<i>Graffiti jako proces osvajania przestrzeni</i>
<i>Pielgrzymka jako fakt religijno-społeczno-kulturowy na przykładzie peregrynacji do miejsc świętych Istebnej, Jaworzynki i Koniakowa</i>
<i>Modelowanie tradycji kulturowej przez pryzmat religijności</i>
<i>Graffiti jako sposób osvajania przestrzeni. Miasto Pszczyna jako przedmiot zainteresowania</i>
<i>Skansen i jego rola w działalności animacyjno-kulturalnej</i>
<i>Tradycje i współczesność kulturowa na pograniczu śląsko-zagłębiowskim</i>
<i>Zwyczaj i obrzędy doroczne jako forma świętowania w Markłowicach – dzielnicy Cieszyna</i>
<i>Tożsamość kulturowa młodych liderów ukraińskich w północnej Polsce</i>
<i>Obraz społeczeństwa polskiego w serialach telewizyjnych</i>
<i>Demoscena – subkultura skryzalizowana wokół technologii</i>
<i>Gra komputerowa – nowa forma zabawy oraz jej miejsce we współczesnej kulturze</i>
<i>Koło Gospodyń Wiejskich w Żychcicach. Analiza funkcjonalna</i>
<i>Religijność wiernych kościoła chrześcijan baptystów na przykładzie zboru w Przemysłu</i>
<i>Clubbing współczesną subkulturą zabawy</i>
<i>Zwyczaj, obrzędy i wierzenia związane z okresem ciąży, narodzinami dziecka i okresem niemowlęctwa w tradycyjnej kulturze wsi polskiej</i>
<i>Zwyczaj związane z narodzinami w okresie rozwiązania i po rozwiązaniu (w świetle materiałów Polskiego Atlasu Etnograficznego)</i>
<i>Przemiany kulturowe w Mazańcowicach k. Bielska-Białej. Rok obrzędowy. Instytucje kulturotwórcze</i>
<i>Targowisko w Cieszynie jako przykład oddziaływania czynników miasto – granica – region</i>
<i>Zwyczaj i wierzenia związane z wychowaniem dziecka w tradycyjnej kulturze wsi polskiej</i>
<i>Gorolskie Święto – impreza Polaków na Zaolziu</i>
<i>Współczesne wzory życia Romów Karpackich w Nowym Sączu – zderzenie i przenikanie kultur</i>
<i>Rola społeczna kobiety we współczesnym świecie na przykładzie miasta Wilamowic</i>
<i>Główne nurty we współczesnym ruchu neopogańskim</i>
<i>Dewiacje, subkultury młodzieżowe na przykładzie kibiców piłkarskich</i>
<i>„Blokersi”. Przynależność do subkultury czy sposób na spędzanie wolnego czasu</i>

Autor	Promotor
Agata Mach	prof. Halina Rusek
Mariusz Obrzud	prof. Halina Rusek
Tomasz Osiecki	prof. Halina Rusek
Marcin Sałaciak	prof. Halina Rusek
Aleksandra Vieth	prof. Halina Rusek
Rok	
Grzegorz Piaskowski	ks. prof. Józef Budniak
Dariusz Surdy	ks. prof. Józef Budniak
Katarzyna Szoltysek	ks. prof. Józef Budniak
Joanna Cierniak	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anna Czapek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Beata Łakomska-Bogocz	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Agnieszka Mikszta	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Nina Narloch	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Zofia Nowrotek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Piotr Rosół	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Marcin Rytter	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Gabriela Suchanek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Łucja Warchoń	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Gabriela Zbrońska	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Agnieszka Bielesz	prof. Daniel Kadłubiec
Dawid Koczoń	prof. Daniel Kadłubiec
Barbara Łacek-Gorzałka	prof. Daniel Kadłubiec
Katarzyna Rucka	prof. Daniel Kadłubiec
Magdalena Greń	prof. Ryszard Kantor
Andrzej Gwiazdowski	prof. Ryszard Kantor
Magdalena Knapik	prof. Ryszard Kantor
Łukasz Krukar	prof. Ryszard Kantor
Patrycja Labus	prof. Ryszard Kantor
Piotr Mojżyszek	prof. Ryszard Kantor
Piotr Sowa	prof. Ryszard Kantor
Dominika Świerkot	prof. Ryszard Kantor

Tytuł pracy
<i>Polska szkoła jako czynnik integrujący polską mniejszość narodową na Zaolziu. Na przykładzie szkoły w Oldrzychowicach</i>
<i>Religijność studentów Filii Uniwersytetu Śląskiego</i>
<i>Współczesny fundamentalizm w zglobalizowanym świecie – zderzenie potocznego i naukowego widzenia zjawiska fundamentalizmu</i>
<i>Religijność mieszkańców Żor</i>
<i>Nieracjonalne sposoby poznawania przyszłości jako zjawisko kulturowe</i>
2004
<i>Buddyzm tybetański w Polsce</i>
<i>Miejsce kościoła polskokatolickiego w Bielsku-Białej</i>
<i>Kobieta w kulturze religii chrześcijańskiej</i>
<i>Tradycje kulturowe wsi Rudy w aspekcie zderzenia kultur</i>
<i>Sport w życiu społeczności miejskiej w Bytomiu</i>
<i>Henryk Kluska – artysta rzemieślnik</i>
<i>Kulturotwórcze funkcje hodowli i użytkowania koni na przykładzie stadniny koni w Janowie Podlaskim</i>
<i>Zwyczaje rodzinne wśród rodzimych mieszkańców Cieszyna na przykładzie rodzin katolickich</i>
<i>Funkcjonowanie stereotypów Ślązaka na przykładzie Rudy Śląskiej</i>
<i>Funkcje skłotów w Częstochowie i Gliwicach</i>
<i>Pasje podróżnicze i badawcze na kontynencie afrykańskim a kolekcje muzealne Muzeum Afrykani- stycznego w Olkuszu i Muzeum Miejskiego w Żorach</i>
<i>Tradycje rodzinne w rodzinach mieszanych na przykładzie Stonawy</i>
<i>Świętowanie doroczne i ich znaczenie w życiu rodzinnym</i>
<i>Echa przeszłości w osadzie podmiejskiej</i>
<i>Miejsca oraz obiekty sakralne we współczesnej tradycji i kulturze Koniakowa</i>
<i>Graffiti jako sposób komunikacji i oswajania przestrzeni</i>
<i>Obrzędowość Jaworzynki</i>
<i>Przywiązanie człowieka do rodzinnych stron</i>
<i>Miejsce Gminnego Ośrodka Kultury w życiu społeczności wsi – na przykładzie Brennej</i>
<i>Postawy młodych Polaków wobec Ukraińców</i>
<i>NiefORMALNE organizacje artystyczne jako nowy typ subkultury – na przykładzie działającego w Cze- chowicach Dziedzicach Stowarzyszenia Kontrkultura</i>
<i>Cudowne i pożyteczne? O wartościach i znaczeniach RPG. Prezentacja wybranego systemu</i>
<i>Współczesne oblicze sztuki nieprofesjonalnej na przykładzie rodziny Hołeszów – artystów nieprofesjo- nalnych w małej społeczności lokalnej Świerklany Dolne</i>
<i>Współczesne wiedza i wierzenia dotyczące ptaków</i>
<i>Dylematy tożsamości młodzieży z Liceum Ukraińskiego w Przemyślu</i>
<i>Kolekcjonerstwo pożarnicze jako przejaw subkultury zabawowej</i>

Autor	Promotor
Agnieszka Wiejak	prof. Ryszard Kantor
Natalia Gancarz	prof. Zygmunt Kłodnicki
Marzena Jędrusik	prof. Zygmunt Kłodnicki
Jakub Kania	prof. Zygmunt Kłodnicki
Żaneta Sypniewska	dr Edyta Korepta
Marcin Głuszek	prof. Halina Rusek
Sylwia Grudzień	prof. Halina Rusek
Dominika Hess	prof. Halina Rusek
Łukasz Jaworski	prof. Halina Rusek
Lucyna Kuśka	prof. Halina Rusek
Magdalena Lesiecka	prof. Halina Rusek
Agata Mrózek	prof. Halina Rusek
Remigiusz Olszar	prof. Halina Rusek
Agnieszka Tomczak	prof. Halina Rusek
Bartłomiej Węglorz	prof. Halina Rusek
Wojciech Wójtowicz	prof. Halina Rusek
Rok	
Marek Kajzer	ks. prof. Józef Budniak
Jolanta Kanclerz	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Katarzyna Kika	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Magdalena Korniluk	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Jadwiga Jelito	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Piotr Wundziński	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anna Wysowska	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Leszek Lipsa	prof. Daniel Kadłubiec
Anna Ludzin	prof. Daniel Kadłubiec
Elżbieta Myszka	prof. Daniel Kadłubiec
Barbara Opiełka	prof. Daniel Kadłubiec
Izabela Szmuc	prof. Daniel Kadłubiec
Alina Klimek	prof. Ryszard Kantor
Waldemar Krzyszkowski	prof. Ryszard Kantor
Przemysław Leśniak	prof. Ryszard Kantor
Justyna Mikler	prof. Ryszard Kantor

Tytuł pracy
<i>Neopogaństwo polskie jako krytyka cywilizacji zachodnioeuropejskiej i kondycji współczesnego człowieka</i>
<i>Zmiana kulturowa w kontekście obyczajowości narodzin i śmierci w Brzozowej</i>
<i>Grzyby i rośliny dziko rosnące w pożywieniu wsi</i>
<i>„W murowanej piwnicy ...” – mityzacja zbójników w oczach im współczesnych</i>
<i>Wpływ reklamy telewizyjnej na styl życia młodzieży</i>
<i>Obraz fotograficzny w kulturze masowej</i>
<i>Ruchy religijne w rodowodzie buddyjskim</i>
<i>Aktywność kulturalna młodzieży jastrzębskiej</i>
<i>Blog – dziennik w sieci</i>
<i>Postawy Ślązaków wobec repatriantów ze wschodu</i>
<i>Przeptyw idei rastafarianizmu na obszary polskiej kultury</i>
<i>Świadomość i identyfikacja – subkultury w życiu młodych</i>
<i>„Swoj” i „obcy” na Śląsku Cieszyńskim w kontekście mieszkaniac – przyjezdny</i>
<i>Rola muzeum w ochronie dziedzictwa</i>
<i>Filmowy gatunek science fiction</i>
<i>Funkcje i znaczenie Internetu w życiu młodzieży na przykładzie uczniów Liceum Ogólnokształcącego w Kętach</i>
2005
<i>Spoleczność żydowska na Śląsku Cieszyńskim na przestrzeni wieków</i>
<i>Rytuały obrzędowe związane z kultem ziemi – współczesna tradycja w okolicach Raciborza</i>
<i>Współczesna plastyka obrzędowa wśród mieszkańców Dąbrowy Górniczej. Wybrane przykłady</i>
<i>Miasto – między codziennością a zabawą. Na przykładzie przestrzeni ludycznej miast śląskich ze szczególnym uwzględnieniem Gliwic</i>
<i>Przestrzeń handlowa jako przestrzeń kulturowa na przykładzie miasta Lublińca</i>
<i>Współczesne zachowania ludyczne młodzieży na Górnym Śląsku na przykładzie Rybnika i Niedobczyc</i>
<i>Targowisko jako przestrzeń kontaktów społecznych i kulturowych na przykładzie Wodzisławia Śląskiego</i>
<i>Opozycja swój – obcy w Cieszynie (na przykładzie folkloru)</i>
<i>Magia ludowa w obrzędowości rodzinnej w południowej części Śląska Cieszyńskiego</i>
<i>Identyfikacja narodowa i regionalna Polaków na Zaolziu</i>
<i>Dziedzictwo kulturowe na pograniczu Śląska i Ziemi Częstochowskiej</i>
<i>Zjawiska „kultury przejścia” w środowisku dzieci i młodzieży. Analiza antropologiczna</i>
<i>Subkultura hip-hopowa w Pszczynie</i>
<i>Konsekwencje kulturowe emigracji zarobkowej studentów Uniwersytetu Śląskiego Filii w Cieszynie</i>
<i>Subkultura kibiców Ruchu Chorzów</i>
<i>Czynniki konstytuujące grupę społeczną na przykładzie studentów Uniwersytetu Śląskiego Filia w Cieszynie</i>

Autor	Promotor
Bożena Popiołek	prof. Ryszard Kantor
Anna Przybyłowicz-Waluś	prof. Ryszard Kantor
Agnieszka Rogowska-Bil	prof. Ryszard Kantor
Anna Zelech	prof. Ryszard Kantor
Aleksandra Czechowska	prof. Zygmunt Kłodnicki
Jadwiga Konieczny	prof. Zygmunt Kłodnicki
Agnieszka Łuszczynska	prof. Zygmunt Kłodnicki
Katarzyna Pielorz	prof. Zygmunt Kłodnicki
Beata Czapik	prof. Halina Rusek
Marcin Kamiński	prof. Halina Rusek
Izabela Kraszewska	prof. Halina Rusek
Piotr Macura	prof. Halina Rusek
Błażej Majewski	prof. Halina Rusek
Maria Migurska	prof. Halina Rusek
Małgorzata Szarzec	prof. Halina Rusek
Sabina Witek	prof. Halina Rusek
Monika Machota	prof. Kazimierz Ślęcza
Rok	
Tomasz Baran	ks. prof. Józef Budniak
Marta Baran	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Włodzimierz Chudy	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Agnieszka Ciuk	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Jadwiga Jelito	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anna Kornecka	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Barbara Kościak	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Agata Madej	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Robert Mazur	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Jarosław Młyński	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Ewelina Pabich	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Agnieszka Szymala	prof. Irena Bukowska-Floreńska

Tytuł pracy
<i>Tożsamość młodzieży kaszubskiej</i>
<i>Proces asymilacji Romów – mieszkańców Andrychowa</i>
<i>Hudy wawrzyńcowe jako przejaw kultu ognia w południowej części Beskidu Żywieckiego</i>
<i>Ruch rycerski jako przejaw ludyzmu na przykładzie Bractwa Orlich Gniazd</i>
<i>Stereotypy i autostereotypy wśród młodzieży z pogranicza zagłębiowsko-śląskiego</i>
<i>Zastosowanie roślin w obrzędowości dorocznej, rodzinnej i w lecznictwie na terenie Ziemi Pszczyńskiej</i>
<i>Przyrodnicze podstawy dziedzictwa kulturowego ziemi tarnogórskiej (ciągłość i zmiana na przykładzie Zwyczajów i obrzędów dorocznych)</i>
<i>Funkcje muzyki oraz znaczenie animacji muzycznej w Ruchu Światło-Życie na przykładzie dekanatu Mysłowice</i>
<i>Wpływ mass-mediów na folklor dziecięcy</i>
<i>Wątki mitologiczne w kulturze masowej. Analiza wybranych tekstów heavymetalowych</i>
<i>Straight Edge jako przykład pozytywnej dewiacji społecznej</i>
<i>Różne wizje twórców filmowych dotyczące biblijnej postaci Szatana</i>
<i>Wątki mitologiczne w kulturze masowej. Na przykładzie analizy wybranej serii komiksowej: <i>Sondman</i></i>
<i>Kultura alternatywna a realia życia polskich hipisów</i>
<i>Wpływ kultury masowej na obrzędowość weselną na Śląsku Cieszyńskim</i>
<i>Body piercing i jego funkcje w kulturze współczesnej</i>
<i>Stereotypy płciowe w polskich bajkach magicznych</i>
2006
<i>Podróżowanie, elementem przenikania się kultur i religii, a także czynnikiem kształtowania charakteru człowieka</i>
<i>Tradycje folkloru tanecznego i jego współczesne funkcje na przykładzie Zespołu Tańca Ludowego „Przygoda”</i>
<i>Pasterstwo szalańnicze – rzeczywistość czy mit?</i>
<i>Wota, wartości symboliczne i ideowe na przykładzie zbiorów w Sanktuarium maryjnym w Częstochowie</i>
<i>Przestrzeń handlowa jako przestrzeń kulturowa na przykładzie miasta Lublińca</i>
<i>Sen w wierzeniach dawnych i współczesnych</i>
<i>Ubranie jako element kulturowy i aspekt osobowości</i>
<i>Etnologiczne wartości ikonografii wybranych dzieł malarstwa polskiego drugiej połowy XIX wieku</i>
<i>Tradycje kulturowe Zebrzydowic w aspekcie świątowań rodzinnych</i>
<i>Zespół folklorystyczny jako instytucja kulturalna na przykładzie Zespołu Pieśni i Tańca „Śląsk” imienia Stanisława Hadyny (próba monografii)</i>
<i>Orzegów – współczesne problemy społeczno-kulturowe miasta przemysłowego</i>
<i>Współczesne zjawisko sakralizacji przestrzeni za pomocą znaków i symboli na przykładzie spotkań młodzieżowych nad Jeziorem Lednickim</i>

Autor	Promotor
Marek Watut	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Justyna Homa	prof. Daniel Kadłubiec
Anna Rzeźnik	prof. Daniel Kadłubiec
Bartosz Strzelec	prof. Daniel Kadłubiec
Sylwia Tumidojska	prof. Daniel Kadłubiec
Karolina Wołęga	prof. Daniel Kadłubiec
Kinga Ciba	prof. Ryszard Kantor
Marian Cmiel	prof. Ryszard Kantor
Małgorzata Czarnynoga	prof. Ryszard Kantor
Magdalena Gołąbek	prof. Ryszard Kantor
Dawid Gorzałka	prof. Ryszard Kantor
Roman Knopp	prof. Ryszard Kantor
Lucyna Ligota-Kohut	prof. Ryszard Kantor
Ewelina Mędzala	prof. Ryszard Kantor
Tomasz Onderek	prof. Ryszard Kantor
Justyna Sromek	prof. Ryszard Kantor
Elżbieta Włoch	prof. Ryszard Kantor
Elżbieta Golasowska	prof. Zygmunt Kłodnicki
Weronika Konieczny	prof. Zygmunt Kłodnicki
Danuta Łaszczyk	prof. Zygmunt Kłodnicki
Iwona Łaszczyk	prof. Zygmunt Kłodnicki
Monika Sordyl	prof. Zygmunt Kłodnicki
Grzegorz Masny	dr Grzegorz Odoj
Rafał Balcarczyk	prof. Halina Rusek
Aneta Błasiak	prof. Halina Rusek
Agnieszka Bosak	prof. Halina Rusek
Katarzyna Czuja	prof. Halina Rusek
Krzysztof Grzenkiewicz	prof. Halina Rusek
Beata Macura	prof. Halina Rusek
Magdalena Szymańska	prof. Halina Rusek

Tytuł pracy
<i>Spółeczna przestrzeń integracyjna w parafii ewangelicko-augsburskiej w Pszczynie</i>
<i>Krajowa i zagraniczna polityka promocyjna powiatu żywieckiego na przykładzie żywieckiej kultury ludowej</i>
<i>Wilamowice – funkcjonalna analiza kultury tradycyjnej z uwzględnieniem dynamiki kulturowej zmiany</i>
<i>Kultura obrzędowo-zwyczajowa w Japonii (studium porównawcze na przykładzie obrzędu wesela)</i>
<i>Modelowanie świata poprzez Internet. Przekazy parafolklorystyczne w polskim Internecie</i>
<i>Walory kulturowe turystyki na Żywiecczyźnie</i>
<i>Wróżbiarstwo, ze szczególnym uwzględnieniem wróżbiarstwa tarotowego jako przejaw współczesnej kultury masowej</i>
<i>Chuligaństwo piłkarskie jako zjawisko subkulturowe na podstawie klubu Banik Ostrava</i>
<i>Trybalizm internetowy. Subkultura społeczeństwa informacyjnego na przykładzie subkultury czatu, bloga oraz grup dyskusyjnych</i>
<i>Pani domu, troskliwa żona, kochająca matka, wamp: o stereotypowym wizerunku kobiety w reklamie telewizyjnej</i>
<i>Procesy asymilacyjne wśród mniejszości czeskiej i słowackiej w republikach byłej Jugosławii</i>
<i>Polska i czeska kultura hip-hopowa. Próba porównania</i>
<i>Proces tworzenia zbiorowości polonijnych na Wyspach Brytyjskich na przykładzie Wexham</i>
<i>Reality show w oczach studentów Cieszyna</i>
<i>Neoszamanizm w Polsce</i>
<i>Dwa oblicza konsumpcjonizmu na przykładzie Wielkiej Brytanii i Polski</i>
<i>Malarstwo na szkle Stanisława Wyrtyła z Orawy jako przykład współczesnej sztuki postludowej</i>
<i>Przygotowania do ślubu kościelnego w obrzędowości weselnej w Polsce</i>
<i>Poziom wiedzy na temat tradycyjnej kultury Górnego Śląska (Studium porównawcze dzieci wychowujących się w środowisku wiejskim i miejskim)</i>
<i>Potrawy i napoje podawane podczas wesel w społecznościach wiejskich na podstawie materiałów badawczych Polskiego Atlasu Etnograficznego</i>
<i>Organizacja wesela w tradycyjnych społecznościach wiejskich na podstawie materiałów badawczych Polskiego Atlasu Etnograficznego</i>
<i>Wizerunek Roma w oczach młodzieży andrychowskiej</i>
<i>Wpływ gier komputerowych na wiedzę historyczną młodzieży</i>
<i>Tożsamość mieszkańców Wilamowic w procesie przemian</i>
<i>Sztuka okładkowa w rocku progresywnym</i>
<i>Odrodzenie kultury żydowskiej na przykładzie krakowskiego Kazimierza</i>
<i>Katolicki ruch charyzmatyczny jako innowacyjna forma religijności</i>
<i>Literatura science-fiction jako zjawisko kulturowe</i>
<i>Polskie Towarzystwo Ewangelickie jako świeckie stowarzyszenie społeczno-kulturalne</i>
<i>Zjawisko uchodźstwa w Polsce. Kształtowanie tożsamości społeczno-kulturowej uchodźców z Czeczenii w świetle współczesnych wydarzeń politycznych</i>

Autor	Promotor	
Marcin Wiejata	prof. Halina Rusek	
Beata Tokarzewska	dr Stanisław Węglarz	
		Rok
Bartłomiej Truszczyński	ks. prof. Józef Budniak	
Julia Blechowska	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Katarzyna Dziasek	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Łukasz Gondek	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Nadia Gruszka	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Karina Kik	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Paweł Kluczewski	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Paweł Krzyżowski	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Katarzyna Kubat	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Patrycja Miłoś	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Justyna Pazdrowska	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Marta Szczecina	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Piotr Walczak	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Alina Wilk	prof. Irena Bukowska-Floreńska	
Wojciech Kulik	prof. Ryszard Kantor	
Edyta Błęszyńska	prof. Ryszard Kantor	
Michał Chęciński	prof. Ryszard Kantor	
Wojciech Duława	prof. Ryszard Kantor	
Dawid Legierski	prof. Ryszard Kantor	
Anna Lerch	prof. Ryszard Kantor	
Rafał Podzorski	prof. Ryszard Kantor	
Monika Szlęzak	prof. Ryszard Kantor	
Maja Urbanik	prof. Ryszard Kantor	
Karolina Zeidler	prof. Ryszard Kantor	
Beata Gawlas	prof. Zygmunt Kłodnicki	
Magdalena Kałuża	prof. Zygmunt Kłodnicki	
Izabela Pilch	prof. Zygmunt Kłodnicki	
Sylwia Woźnik	prof. Zygmunt Kłodnicki	
Radek Baselides	prof. Halina Rusek	

Tytuł pracy
<i>Hip-hop – subkultura w procesie przemian</i>
<i>Przestrzeń kulturowa i pomniki kultowe w kulturze ludowej</i>
2007
<i>Tożsamość kulturowa mieszkańców Wałbrzycha</i>
<i>Orkiestry dęte na Górnym Śląsku jako zjawisko kulturowe</i>
<i>Rośliny w lecznictwie, obrzędach i wierzeniach w tradycji ludowej na przykładzie żywiecczyny</i>
<i>Życie codzienne młodzieży zamieszkałej w Żywcu</i>
<i>Ekumenizm jako zjawisko kulturowe na przykładzie rodzin Śląska Cieszyńskiego</i>
<i>Kulturowa tożsamość płci (gender) i role społeczne w dobie gwałtownych przemian alternatywnego stylu życia</i>
<i>Piłka nożna a lokalne i narodowe przejawy tożsamości</i>
<i>Dom rodzinny i brama jako przestrzeń kulturowa na przykładzie miasta Cieszyna</i>
<i>Kulturowy wymiar skłotingu. Współczesne wspólnoty wolnościowe jako przykład alternatywnego stylu życia</i>
<i>Tożsamość społeczno-kulturowa rodzimej ludności wsi Zaborze</i>
<i>Tożsamość kulturowa mieszkańców Głogówka</i>
<i>Przestrzeń małego miasta jako wartość społeczna i kulturowa dla jego mieszkańców. Przykład Grybowa</i>
<i>Współczesna religijność mieszkańców miasta przemysłowego na przykładzie Chorzowa</i>
<i>Kreacja zachowań ludycznych na terenie miejscowości wczasowej na przykładzie miasta Ustroń</i>
<i>Forma i treść współczesnej reklamy w opinii studentów</i>
<i>Przemiany zabaw wiejskich i dyskotek ze szczególnym uwzględnieniem powiatu włoszczowskiego</i>
<i>Piłka nożna a lokalne i narodowe przejawy tożsamości</i>
<i>Współczesne zachowania ludyczne Polonii Amerykańskiej na przykładzie Polaków mieszkających w Nowym Jorku</i>
<i>Reklama polityczna w Polsce po 1989 roku – analiza dyskursów</i>
<i>Przystanek Woodstock jako manifest wspólnoty młodego pokolenia</i>
<i>Reklama polityczna w świadomości i opinii studentów Cieszyna</i>
<i>Czy na ulicy Krokodyli słyhać jeszcze skrzypka Hercowicza? Twórczość współczesnych polskich klezmerów jako amalgamat kulturowy</i>
<i>Jackass, Flash mob i Parkour w poszukiwaniu nowych przestrzeni</i>
<i>Igraszki z adrenaliną – zabawy ekstremalne. Wstęp do poznania zjawiska</i>
<i>Rola bydła i koni w gospodarce rolnej w I połowie XIX i II połowie XX wieku w Polsce, w świetle materiałów Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego</i>
<i>Funkcja pomieszczeń w chałupach wiejskich w Polsce w I połowie XX wieku</i>
<i>Pomieszczenia dla zwierząt gospodarskich w Polsce</i>
<i>Wypiek chleba w tradycyjnej kulturze polskiej</i>
<i>Makdonaldyzacja w życiu współczesnej młodzieży na przykładzie pogranicza polsko-czeskiego</i>

Autor	Promotor
Tomasz Habdas	prof. Halina Rusek
Elżbieta Jedzokova	prof. Halina Rusek
Monika Kasperczyk	prof. Halina Rusek
Łukasz Korczyk	prof. Halina Rusek
Kornelia Machura	prof. Halina Rusek
Jolanta Marcinkowska	prof. Halina Rusek
Jakub Napióra	prof. Halina Rusek
Joanna Piłot	prof. Halina Rusek
Sebastian Sala	prof. Halina Rusek
Dagmara Stanosz	prof. Halina Rusek
Patrycja Stańczyk	prof. Halina Rusek
Rok	
Patrycja Borowiecka	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Tomasz Karp	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Dariusz Krawiec	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Katarzyna Lorek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Karolina Machnik	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Ewelina Sowa	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Marzena Szary	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Dominika Szopova	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Beata Tokarzewska	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Rafał Bielewicz	prof. Zygmunt Kłodnicki
Przemysław Kopp	prof. Zygmunt Kłodnicki
Jakub Stanik	prof. Zygmunt Kłodnicki
Małgorzata Hekking	prof. Ryszard Kantor
Kinga Musialik	prof. Ryszard Kantor
Robert Sapota	prof. Ryszard Kantor
Michał Fiut	prof. Halina Rusek
Magdalena Foltyniak	prof. Halina Rusek

Tytuł pracy
<i>Konfrontacja mitu Ameryki z odbiorem Stanów Zjednoczonych przez młodzież polską</i>
<i>Hawierzów – wielokulturowe miasto a polska mniejszość narodowa</i>
<i>Religijność młodzieży zamieszkanej w Żywcu</i>
<i>Ruch anarchistyczny wobec przemian globalizacyjnych</i>
<i>Wpływ polskiej publicystyki liberalnej na kształtowanie stereotypów do Rosjan w świadomości Polaków</i>
<i>Neopoganizm i ekofilozofia. Kreowanie nowej tożsamości</i>
<i>Spółeczności lokalne w mediach. Przykład Porąbki</i>
<i>Dziecko w świecie reklamy telewizyjnej</i>
<i>Realizacja idei regionalizmu na przykładzie muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni</i>
<i>Przestrzeń jako kategoria kulturowa na przykładzie Doliny Wapienicy w kontekście zróżnicowania kulturowego miejscowości z nią sąsiadujących</i>
<i>Wigilia, zwyczaje, obyczaje i potrawy z nią związane w Pyskowicach – wśród ludności rodzimej i napływowej</i>
2008
<i>Struktura i funkcjonowanie grup rekonstrukcji historycznej na przykładzie ruchu rycerskiego ze szczególnym uwzględnieniem drużyn wczesnośredniowiecznych</i>
<i>Zwierciadło rzeczywistości społeczno-kulturowej współczesnego miasteczka w wytworach kultury masy, na przykładzie serialu animowanego South Park</i>
<i>Przestrzeń kulturowa a tradycja na przykładzie wsi Kobiernice</i>
<i>Przestrzenie ludyczne Bielska-Białej. Wpływ infrastruktury miejskiej na zachowania ludyczne na przykładzie społeczności bielszczan</i>
<i>Miejska przestrzeń sacrum w Halembie – dzielnicy Rudy Śląskiej</i>
<i>Przestrzeń sacrum w Goczałkowicach Zdroju, jej charakterystyka, funkcje i wartości</i>
<i>Twórczość – cel życia czy komercja? Na przykładzie działalności twórczej Micz. Kubików z Czechowic-Dziedzic</i>
<i>Życie organizacyjne polskiej mniejszości na Zaolziu w opinii młodzieży zaolziańskiej</i>
<i>Swój i obcy – my i oni – mieszkańcy gminy Zebrzydowice wobec Górnolązaków</i>
<i>Morfologia obrzędowości okresu zimowego (od świętej Łucji do Trzech Króli) w Żywcu</i>
<i>Rola i znaczenie kumów w obrzędowości rodzinnej w Polsce (w świetle materiałów Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego)</i>
<i>Żarna rotacyjne – narzędzie do przemiału zbóż w Polsce (na podstawie materiałów Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego)</i>
<i>Nie mogę przestać. Nie przestanę. Subkultura modyfikacji ciała w Stanach Zjednoczonych</i>
<i>Street Art jako współczesna forma twórczości</i>
<i>Religijność studentów na przykładzie Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie</i>
<i>Polski Rasta</i>
<i>„Rzyzko płci – rzyzko zawodowe?” Tożsamość jednostkowa kobiet zatrudnionych w zawodach społecznie uznawanych za męskie oraz mężczyzn zatrudnionych w zawodach uznawanych społecznie za kobiece</i>

Autor	Promotor
Dorota Kijas-Dokupil	prof. Halina Rusek
Monika Kliś	prof. Halina Rusek
Natalia Mencnerova	prof. Halina Rusek
Marta Ples	prof. Halina Rusek
Małgorzata Stec	prof. Halina Rusek
Aurelia Suchanek	prof. Halina Rusek
Jacek Szczyrbowski	prof. Halina Rusek
Edyta Diakowska	dr Agnieszka Pieńczak
Rok	
Patrycja Bartula	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Katarzyna Biskup	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Bartłomiej Jurzak	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anita Kałuża	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Regina Kudzia	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anna Malacina	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Katarzyna Mołodyńska-Pilch	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Magdalena Przewoźnik	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anna Tkocz	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Aneta Wróbel	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anna Gazurek	prof. Halina Rusek
Daria Guba	prof. Halina Rusek
Justyna Jarosz	prof. Halina Rusek
Barbara Rozmus	prof. Halina Rusek
Beata Szydło	prof. Halina Rusek
Grzegorz Zimoń	prof. Halina Rusek
Katarzyna Bisaga	dr hab. Janusz Spyra
Wioletta Dragon	dr hab. Janusz Spyra
Anna Kostuj	dr hab. Janusz Spyra
Karolina Madalska	dr hab. Janusz Spyra
Agnieszka Mueller	dr hab. Janusz Spyra
Alicja Świeca	dr hab. Janusz Spyra

Tytuł pracy
<i>„Żydowski Disneyland” – zjawisko komercjalizacji kultury żydowskiej na krakowskim Kazimierzu</i>
<i>Adam i Ewa śniegiem zasypani. Studium dialogu międzykulturowego</i>
<i>Asymilacja czy izolacja? Tożsamość etniczno-kulturowa Wietnamczyków w Czeskim Cieszyńsku</i>
<i>Przemiany w życiu religijnym w Sosnowcu na przełomie XX i XXI wieku. Wielowyznaniowość Sosnowca</i>
<i>Antropologiczno-kulturowy aspekt nazw miejscowych w Ustroniu</i>
<i>Inicjatywy kulturalne, miejskie i osiedlowe w opinii mieszkańców Cieszyńska</i>
<i>Tożsamość raciborskiej młodzieży w kontekście emigracji zarobkowej</i>
<i>Wyobrażenia ludowe o postaci śmierci i duszy w polskiej kulturze tradycyjnej</i>
2009
<i>Kamienica jako społeczna i kulturowa przestrzeń życia codziennego i świątecznego</i>
<i>Cmentarze dla zwierząt jako przestrzeń kulturowa. Wybrane przykłady z terenu Polski</i>
<i>Maska – forma plastyczna, przebranie czy znak? Przykłady z Podbeskidzia</i>
<i>Współczesne wzorce kulturowe społeczności wiejskiej – przykład Kończyce Wielkie</i>
<i>Powrót do korzeni – współczesna świadomość tożsamości mieszkańców wsi na przykładzie Zawoi</i>
<i>Żywoć górala współczesnego – tradycje i innowacje. Przykłady Poronina i okolic</i>
<i>Problemy wychowawcze, wierzeniowe i magiczne związane z małym dzieckiem w Wiśle i okolicy</i>
<i>Tożsamość młodych mieszkańców Chełmu Śląskiego</i>
<i>Osiedle dużego miasta w oczach mieszkańców na przykładzie osiedla Śróduła w Sosnowcu</i>
<i>Rola muzeum miejskiego w Żorach w kierowaniu kulturą miasta</i>
<i>Zespół Regionalny „Istebna” jako spadkobierca folklorystycznych tradycji Trójwsi Beskidzkiej. Próba monografii</i>
<i>Postrzeganie przestrzeni oraz jej funkcjonowanie w świadomości mieszkańców na przykładzie Jastrzębia Zdroju i Cieszyńska</i>
<i>Malarstwo nieprofesjonalne na Górnym Śląsku dawniej i dziś</i>
<i>Moda a ubiór w kulturze konsumpcyjnej</i>
<i>Polak – buddysta? Motywy konwersji religijnej na przykładzie praktykantów buddyzmu Zen zrzeszonych w związku wyznaniowym, „Misja buddyjska” – trzy schronienia w Polsce</i>
<i>Między trwogą a nadzieją. Narracje o rzeczach ostatecznych katolików i luteran na Śląsku Cieszyńskim</i>
<i>Mieszkańcy Oświęcimia a historyczne konsekwencje Auschwitz</i>
<i>Integracja ze środowiskiem lokalnym a świadomość własnych tradycji</i>
<i>Rola, znaczenie i oblicza fotografii we współczesnym świecie, przed i po „cyfrowej rewolucji”</i>
<i>Dlaczego gramy? O znaczeniu gier fabularnych dla graczy</i>
<i>Obraz Śląska i Ślązaka w polskim filmie fabularnym po II wojnie światowej</i>
<i>Krzyże jubileuszowe w pejzażu górskim jako miejsca znaczące. Sakralizacja przestrzeni jako próba tworzenia nowych przestrzeni publicznych</i>

Autor	Promotor
	Rok
Urszula Batko	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Katarzyna Bugajska	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Ewa Cudzich	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Małgorzata Filary	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Piotr Mikuliszyn	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Małgorzata Rydzewska	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Joanna Zmysłona	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Michał Rauszer	dr hab. Jan Kajfosz
Konrad Nykiel	prof. Zygmunt Kłodnicki
Wojciech Bienkowski	prof. Halina Rusek
Bartłomiej Janicki	prof. Halina Rusek
Monika Kantorska	prof. Halina Rusek
Katarzyna Koń	prof. Halina Rusek
Natalia Siatkowska	prof. Halina Rusek
Anna Starczyła	prof. Halina Rusek
Łukasz Ślusarski	prof. Halina Rusek
Dominika Lewińska	dr hab. Janusz Spyra
Magdalena Strzelewska	dr hab. Janusz Spyra

Etnologia – studia

Autor	Promotor
	Rok
Gabriela Broda	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Bożena Jakubiec-Chwastek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Renata Mach	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Agnieszka Zbrońska	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Michał Dybała	prof. Ryszard Kantor
Alicja Skrudlik-Pilch	prof. Zygmunt Kłodnicki
Urszula Szafarczyk-Warchoł	prof. Zygmunt Kłodnicki
Bogusława Czekala	prof. Halina Rusek

Tytuł pracy
2010
<i>Zmiana statusu społecznego kobiety na przykładzie jednej rodziny z Jaworzna</i>
<i>Śmierć jako zjawisko kulturowe w ujęciu fenomenologicznym. Wybrane aspekty percepcji indywidualnej</i>
<i>Zbigniew Wałach – muzyk i budowniczy instrumentów ludowych. Studium postaci</i>
<i>Studium jednego przypadku, czyli wszystko o „ciucholandzie” w przestrzeni miasta Cieszyna</i>
<i>Tożsamość kulturowa i pogranicze społeczno-kulturowe wiejskiej społeczności lokalnej na przykładzie Kamieńca Żąbkowickiego</i>
<i>Rekonstrukcja historyczna rzemiosła wczesnośredniowiecznego. Przykład grupy Ydalir Laget</i>
<i>Pozycja społeczna kobiety niezamężnej w społeczności wiejskiej na przykładzie Hałcnowa</i>
<i>Do antropologii kulturowej przez Lacana</i>
<i>Gotowanie na otwartym ogniu w tradycyjnej kulturze wsi polskiej</i>
<i>Migracje mieszkańców województwa śląskiego na tereny Beskidu Śląskiego na przykładzie Ustronia</i>
<i>Single jako nowa grupa społeczna w Polsce</i>
<i>Stereotyp kobiety w polskich mass mediach na przykładzie prasy kobiecej</i>
<i>Tożsamość mieszkańców Zagłębia Dąbrowskiego – trwałość czy dekonstrukcja</i>
<i>Polacy i życie polonijne na Majorce</i>
<i>Nowatorskie funkcje edukacyjne muzeum na przykładzie Muzeum Śląskiego w Katowicach</i>
<i>Dawne i nowe formy pochówków w Polsce a opinie młodych ludzi o życiu pozagrobowym</i>
<i>Odkrycie żydowskich korzeni po okresie długiego ukrywania prawdziwej tożsamości</i>
<i>Skrzypek na dachu. Muzyka klezmerska jako współczesne zjawisko kulturowe w Polsce</i>

niestacjonarne

Tytuł pracy
2004
<i>Współczesna przestrzeń sakralna wsi Brenna</i>
<i>Plastyka świąteczna mieszkańców Łodygowic</i>
<i>Przestrzeń ideowa Cieszyna a tradycja</i>
<i>Fotografia jako źródło etnograficzne</i>
<i>Społeczno-kulturowe uwarunkowania spożywania alkoholu przez studentów Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie</i>
<i>Kobiety strój laski w gminie Kęty i gminie Porąbka</i>
<i>Obrzędy weselne w Zebrzydowicach w okresie 1934–2003</i>
<i>Najpopularniejsze zwyczaje, obrzędy i wierzenia górnośląskie związane z kultem świętych</i>

Autor	Promotor
Małgorzata Kłyck	prof. Halina Rusek
Sylwia Oleksy	prof. Halina Rusek
Artur Rumpel	prof. Halina Rusek
Radosław Stokłosa	prof. Halina Rusek
Rok	
Bartosz Jurasza	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Marian Machoczek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Marta Majda	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Joanna Półka	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Monika Szpargała	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Klaudia Nowak	prof. Daniel Kadłubiec
Irena Góra	prof. Daniel Kadłubiec
Dorota Majerczyk	prof. Daniel Kadłubiec
Ewa Jäger	prof. Daniel Kadłubiec
Maria Sanecka	prof. Daniel Kadłubiec
Katarzyna Tulikowska	prof. Daniel Kadłubiec
Anna Haramus	prof. Halina Rusek
Patrycja Kłęczor	prof. Halina Rusek
Monika Madla	prof. Halina Rusek
Dominik Rosner	prof. Halina Rusek
Dawid Tymon	prof. Halina Rusek
Michał Żydek	prof. Halina Rusek
Rok	
Marek Cojg	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Jolanta Damek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Bartosz Nowrotek	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Monika Nowosadzka	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Magdalena Szambelan	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Monika Fibic	prof. Daniel Kadłubiec
Izabela Bochnak	prof. Zygmunt Kłodnicki
Joanna Rysiecka	prof. Zygmunt Kłodnicki
Rok	
Piotr Grządziel	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Justyna Hanzel	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Dariusz Hałas	prof. Irena Bukowska-Floreńska

Tytuł pracy
<i>„Folk w kierpcach”, czyli ponadczasowa muzyka ludowa</i>
<i>Pożywienie ludności wiejskiej jako element kultury. Przeszłość i współczesność</i>
<i>Napisy pobożne w Dekanacie Tworkowskim</i>
<i>Zwyczaj i tradycja związana z kultem św. Mikołaja w Łące koło Pszczyny. Ciągłość i zmiana</i>
2005
<i>Przestrzeń mieszkalno-rekreacyjna w tradycyjnej przestrzeni wsi żywieckiej</i>
<i>Niedostosowanie społeczne w przestrzeni podmiejskiej na przykładzie Rybnika-Wawok</i>
<i>Wiara Baha’i – antidotum dla współczesnych</i>
<i>Magia w kulturze wsi</i>
<i>Wierzenia i magia w opiece nad kobietą ciężarną i niemowlęciem na przykładzie Toszka i okolicy</i>
<i>Narracje górnicze na przykładzie Rudy Śląskiej</i>
<i>Cmentarze cieszyńskie jako problem kulturowy</i>
<i>Zespół regionalny Rabusie z Rabki – monografia</i>
<i>Myślistwo jako problem kulturowy</i>
<i>Adam Małysz w wiślańskim obrazie świata</i>
<i>Współczesny folklor na terenie Boguszowic</i>
<i>Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu świadomości religijnej mieszkańców Jaworza</i>
<i>Kobieta cygańska</i>
<i>Praktyki religijne młodzieży uczącej się</i>
<i>Przemiany społeczno-kulturowe w Komorowicach</i>
<i>Hell’s Angels Mc subkultura czy grupa przestępcza</i>
<i>Śląskie tradycje religijne</i>
2006
<i>Górnice „bytowanie” – współczesne tradycje</i>
<i>Świadomość odrębności kulturowej mieszkańców Wilamowic</i>
<i>Zwyczaj, obyczaje i obrzędy doroczne Polonii rumuńskiej we wsi Ruda</i>
<i>Religia jako czynnik więzi społecznej</i>
<i>Współczesne wierzenia mieszkańców wsi Nabróż</i>
<i>Bronisława Brewińska. Życie i twórczość</i>
<i>Obraz świata muzułmańskiego po zamachach terrorystycznych</i>
<i>Wigilia Bożego Narodzenia na Śląsku na przykładzie Katowic i Chorzowa</i>
2007
<i>Postindustrialna miejska przestrzeń zdegradowana jako współczesna nisza ekologiczna</i>
<i>Wpływ miejsca pracy społeczności górniczej na przestrzeń kulturową wsi Kaczyce na przykładzie zlikwidowanej kopalni „Morcinek”</i>
<i>Ogień w ludowej tradycji kulturowej w wierzeniach i zwyczajach. Przykłady z miasta Żory i okolicy na Górnym Śląsku</i>

Autor	Promotor
Piotr Hetmał	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Anna Kozarowicz	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Alicja Lewczyk	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Barbara Roszer	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Aurelia Wolińska	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Bernadetta Błoniarz	prof. Daniel Kadłubiec
Agnieszka Gąsienica-Giewont	prof. Daniel Kadłubiec
Lidia Farias	prof. Daniel Kadłubiec
Weronika Kasperek	prof. Daniel Kadłubiec
Karolina Kowalczyk	prof. Daniel Kadłubiec
Bartłomiej Koszarek	prof. Daniel Kadłubiec
Katarzyna Śledź	prof. Daniel Kadłubiec
Renata Zięba	prof. Daniel Kadłubiec
Danuta Zwierz	prof. Daniel Kadłubiec
Dariusz Kocemba	prof. Zygmunt Kłodnicki
Damian Krzystek	prof. Zygmunt Kłodnicki
Agnieszka Pawlus	prof. Zygmunt Kłodnicki
Katarzyna Suchodolska	prof. Zygmunt Kłodnicki
Agnieszka Wardzińska	prof. Zygmunt Kłodnicki
Paweł Czech	prof. Halina Rusek
Jakub Janiak	prof. Halina Rusek
Tomasz Kopiec	prof. Halina Rusek
Aleksander Lysko	prof. Halina Rusek
Adam Śliż	prof. Halina Rusek
Zofia Kontny	prof. Halina Rusek
Rok	
Dariusz Fluder	prof. Halina Rusek
Ewelina Ciesiołkiewicz	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Lidia Lankocż	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Szymon Fros	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Cezar Grzonka	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Katarzyna Nowak-Gardecka	prof. Irena Bukowska-Floreńska
Rafał Wiesiołek	prof. Irena Bukowska-Floreńska

Tytuł pracy
<i>Zwyczaj i obrzędy we wsi Ruda na Bukowinie w Rumunii</i>
<i>Piękno i uroda jako aspekt wartościujący człowieka na wybranych przykładach</i>
<i>Clubbing jako współczesna forma ludyczności. Życie klubowe w Bielsku-Białej</i>
<i>Współczesne wierzenia na Górnym Śląsku na przykładzie Łazisk Górnych</i>
<i>Stereotyp Cygana. Miejsce Romów w życiu społecznym Kęt</i>
<i>Folklor górników kopalni soli w Bochni</i>
<i>Dziecięcy Zespół Góralski „Zawaternik” z Leśnicy – Gronia (Monografia)</i>
<i>Współczesne lecznictwo ludowe Wisły</i>
<i>Dziady noworoczne – geneza, symbolika i funkcje zwyczaju</i>
<i>Obrzędowość doroczna i teksty pieśni z tą obrzędowością związane na pograniczu kulturowym – przykład Górnej Orawy</i>
<i>Zdobnictwo ludowe na Podhalu jako znak (na przykładzie Bukowiny Tatrzańskiej)</i>
<i>Świat ezoteryczny mieszkańców wsi Poronin</i>
<i>Tradycja i współczesność kultury pasterskiej na Podhalu na przykładzie miejscowości Ratulów i Ciche</i>
<i>Delimitacja czasu i przestrzeni w tradycyjnej kulturze</i>
<i>Zwyczaj i obrzędy urodzinowe w Polsce. Odwiedzanie i obdarowywanie położnicy w połogu (na podstawie materiałów Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego)</i>
<i>Funkcjonowanie relikwów we współczesnej wsi polskiej na przykładzie rolnictwa i hodowli wsi Łysaków w powiecie jędrzejewskim</i>
<i>Tradycyjne budownictwo. Wyposażenie wnętrz i ich funkcje na terenie żywiecczyzny</i>
<i>Zwyczaj i obrzędy od adwentu do Trzech Króli na przykładzie miasta Sosnowca</i>
<i>Próba oceny przydatności źródła z XIII w. do badań nad tradycyjną kulturą Śląska</i>
<i>Reklama jako współczesny mit i ikonografia mityczna w reklamie</i>
<i>Ruch społeczny osób niepełnosprawnych w III sektorze na przykładzie Gliwickiego Ośrodka Integracji Niepełnosprawnych</i>
<i>Hip-hop jako nowa subkultura w Polsce</i>
<i>Nazwy miejscowe i terenowe w gminie Bojszowy w ujęciu historyczno-etnicznym i językowym</i>
<i>Infrastruktura kulturalna i turystyczna Szlaku „Orlich Gniazd”</i>
<i>Religijność studentów – postawy wobec religii, praktyk religijnych i odmienności religijnej</i>
2008
<i>Współczesne subkultury młodzieżowe w procesie przemian na przykładzie Bielska-Białej</i>
<i>Miejska przestrzeń kulturowa i społeczna. Przykład współczesnego Jastrzębia</i>
<i>Tradycje kulturowe czy folklor – wybrane zespoły folklorystyczne ze Śląska Cieszyńskiego</i>
<i>Miasto tradycyjne a miasto współczesne. Przemiany miasta na przykładzie Rybnika</i>
<i>Górnicza społeczność i kultura w okresie restrukturyzacji górnictwa na przykładzie Jastrzębia Zdroju</i>
<i>Spoleczne i kulturowe związki z miastem o krótkiej tradycji na przykładzie Jastrzębia Zdroju</i>
<i>Kapliczki na polskim Spiszu</i>

Autor	Promotor
Tomasz Kapala	prof. Zygmunt Kłodnicki
Irena Szweda	prof. Zygmunt Kłodnicki

Tytuł pracy
<i>Zwyczaj i obrzędy okresu zimowego w Bielsku-Białej ze szczególnym uwzględnieniem Wigilii Bożego Narodzenia na podstawie ankiet z lat 2007 i 2008</i>
<i>Zwyczaj i obrzędy okresu zimowego w rejonie Rybnika (od adwentu do Trzech Króli)</i>

Opracowała
Anna Drożdż

Redaktor
Olga Nowak

Projektant okładki
Aleksander Ostrowski

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Mirosława Żłobińska

Copyright © 2011 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISSN 1506-5790

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład 120 + 50 egz. Ark. druk. 21,0. Ark. wyd. 26,0.
Papier offset., kl. III 90 g. Cena 32 zł (+ VAT)

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Cena 32 zł (+ VAT)

**ISSN 0208-6336
ISSN 1506-5790**