







Łódzkie Studia Etnograficzne  
Lodz Ethnographic Studies

*folklor słowny*  
*verbal folklore*



Polskie Towarzystwo Ludoznawcze  
Wrocław-Łódź 2023

Redaktor naczelny: Grażyna Ewa Karpińska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Zastępca redaktora naczelnego: Katarzyna Kaniowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Sekretarz redakcji: Katarzyna Orszulak-Dudkowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź)

Członkowie redakcji: Anna Weronika Brzezińska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Aleksandra Krupa-Ławrynowicz (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Teresa Smolińska (Uniwersytet Opolski, Opole), Blanka Soukupová (Univerzita Karlova, Praga), Joanna Świerczyńska (Polskie Towarzystwo Ludoznawcze), Marta Wieczorek (Zayed University, Dubaj)

Rada naukowa: Maja Godina Golja (Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Lublana), Róża Godula-Węclawowicz (Polska Akademia Nauk, Kraków), Joanna Dziadowiec-Greganić (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa), Margita Jágerová (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, Nitra), Božidar Jezernik (Univerza v Ljubljani, Lublana), Padraic Kenney (Indiana University, Bloomington, USA), Jacek Pawlik (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Jana Pospíšilová (Akademie věd České Republiky, Brno), Peter Salner (Slovenska akademija vied, Bratysława), Sławomir Sikora (Uniwersytet Warszawski, Warszawa), Katarzyna Smyk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Tereza Šlehoferová (Západočeská univerzita, Pilzno)

Redaktorzy tematyczni: Katarzyna Orszulak-Dudkowska (Uniwersytet Łódzki, Łódź), Violetta Wróblewska (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Recenzenci: Krzysztof Abriszewski, Janusz Barański, Ewa Dahlig-Turek, Piotr Dahlig, Anna Engelking, Anna Gomóła, Zuzanna Grębecka, Piotr Grochowski, Agnieszka Halemba, Renata Hołda, Barbara Jabłońska, Zbigniew Jasiewicz, Jan Kajfosz, Agnieszka Karpowicz, Damian Kasprzyk, Violetta Kazimierska-Jerzyk, Kaja Kaźmierska, Jarosław Kita, Kamila Kowalczyk, Monika Kujawska, Zdzisław Kupisiński, Zbigniew Libera, Marcin Lisiecki, Magdalena Lubańska, Romuald Łuczynski, Jolanta Ługowska, Beata Maksymiuk-Pacek, Katarzyna Maniak, Ewa Michna, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Przemysław Nosal, Jacek Pawlik, Aleksander Posern-Zieliński, Marta Rakoczy, Kristina Rutkowska, Iwona Rzepnikowska, Sławomir Sikora, Łukasz Smyrski, Katarzyna Stańczak-Wiślicz, Magdalena Steciąg, Joanna Szadura, Zbigniew Szymt, Grzegorz Szpila, Magdalena Szandara, Patrycja Trzeszczyńska, Anna Wendorff, Dobrosława Węzowicz-Ziółkowska, Marta Wójcicka, Magdalena Zowczak

Tłumaczenia i adiustacja językowa (j. angielski): Robert Lindsay Hodgart (University of Edinburgh, Edynburg), Klaudyna Michałowicz (Uniwersytet Warszawski, Warszawa)

Projekt okładki i layoutu, skład: Joanna Apanowicz

Ilustracja na okładce: Andreas Fickl, <https://unsplash.com>

Czasopismo znajduje się w wykazie punktowanych czasopism naukowych Ministerstwa Edukacji i Nauki oraz w następujących bazach indeksacyjnych: SCOPUS, ERIH PLUS, EBSCO, CEJSH, CEEOL, DOAJ, Index Copernicus

Wersja on-line „Łódzkich Studiów Etnograficznych”/”Lodz Ethnographic Studies” jest wersją oryginalną czasopisma

Czasopismo dostępne na: <http://apcz.umk.pl/czasopisma//index.php/LSE>; <http://www.ptl.info.pl/lse/>

© Copyright by Polskie Towarzystwo Ludoznawcze

© Copyright by Authors

ISSN 2450-5544

Wydawca:

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze  
50-383 Wrocław  
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12  
tel.: (+48 71) 375 75 83  
[www.ptl.info.pl](http://www.ptl.info.pl); e-mail: [ptl@ptl.info.pl](mailto:ptl@ptl.info.pl)

Adres redakcji:

„Łódzkie Studia Etnograficzne”/”Lodz Ethnographic Studies”  
90-131 Łódź  
ul. Lindleya 3/5  
tel.: (+48 42) 635 61 50  
e-mail: [lse.redakcja@gmail.com](mailto:lse.redakcja@gmail.com)

# *spis treści / table of contents*

## *rozprawy / studies*

### **Janina Hajduk-Nijakowska**

#### **Folkloric orality in contemporary culture**

Folklorystyczna oralność w kulturze współczesnej ..... 11

### **Agnieszka Gołębiowska-Suchorska**

#### **Motyw kreacji przez rysunek w folklorze polskim i wschodniosłowiańskim**

The creation by drawing motif in Polish and East Slavic folklore ..... 21

### **Elwira Wilczyńska**

#### **Peasant diaries as a text of folklore?**

Pamiętnik chłopski jako tekst folkloru? ..... 35

### **Violetta Wróblewska**

#### **Ludowa bajka konkursowa – nowa forma folkloru?**

A competition folk tale – a new form of folklore? ..... 51

### **Katarzyna Smyk**

#### **Functions of a Fairy Tale in the Auschwitz Camp Memories of Zofia Posmysz**

Funkcje bajki we wspomnieniach obozowych Zofii Posmysz ..... 67

## *materiały z terenu / field materials*

### **Katarzyna Marcol**

#### **Foreign homeland. Folklore and national attitudes of ethnic minorities**

Zagraniczna ojczyzna. Folklor a postawy narodowe mniejszości etnicznych ..... 83

### **Iryna Koval-Fuchylo; Katarzyna Orszulak-Dudkowska**

#### **“About God at war”. Forms and features of religious Internet folklore pertaining to the Russo-Ukrainian war**

„O Bogu na wojnie”. Formy i funkcje religijnego folkloru internetowego o wojnie rosyjsko-ukraińskiej ..... 101

### **Tymoteusz Król**

**Farmers and traders: two ethe of work, two conventions of storytelling  
in memory-based stories told by the Vilamovians about the Second World War  
and the post-war persecutions**

Gospodarze i handlarze: dwa etosy pracy, dwie konwencje  
opowiadania w opowieściach wspomnieniowych Wilamowian  
o drugiej wojnie światowej i powojennych prześladowaniach ..... 123

### **Maria Małanicz-Przybylska**

**„Nam już chodzi o wszystko” – folklor protestacyjny Strajków Kobiet  
w Warszawie w 2020 i 2021 roku**

„It’s about everything now” – the folklore of street protests of All  
Women’s Strikes in Warsaw in 2020 and 2021 ..... 145

### **Jakub Szymański**

**„Lepiej cały kufel wypić, aniżeli kroplę rozlać”. Spożycie alkoholu  
w świetle przysłów w językach hiszpańskim i polskim**

„Better to drink a whole tankard than spill a drop”. Alcohol  
consumption in the light of proverbs in Spanish and Polish ..... 163

## *na inny temat / on other topics*

### **Katarzyna Majbroda**

**Activating transrelational ethnography. Interweaves of the field  
in the process of energy transition**

Uruchamiając etnografię transrelacyjną. Splatanie terenu w procesie  
transformacji energetycznej ..... 183

### **Andrei Tikhonov**

**Ciemna strona tajgi. Relacje ludzi z ziemią w Tofalarii**

The dark side of the taiga. The relations between the people and the  
land in Tofalariya ..... 201

### **Justyna Cząstka-Kłapyta**

**Kosmogoniczne źródła muzyki w kontekście autoklasyfikacji tradycyjnych  
instrumentów muzycznych Hucułów. Nowa perspektywa analizy**

Cosmogonic sources of music in the context of the self-classification  
of traditional Hutsul musical instruments. A new perspective of analysis ..... 217

**Grzegorz Studnicki**

O potrzebie i początkach turystyki robotniczej na Śląsku Cieszyńskim  
w świetle programu i działalności Stowarzyszenia Polskich Robotników  
i Robotnic „Siła” (1908–1939)

On the need for and the origins of workers' tourism in Cieszyn Silesia  
in light of the program and activities of the Association of Polish  
Male and Female Workers “Siła” (1908–1939) ..... 237

*raporty / reports*

**Magdalena Szalbot**

Rewitalizacja dziecięcych gier i zabaw tradycyjnych Śląska Cieszyńskiego

Revitalisation of traditional games for children originating  
from Cieszyn Silesia ..... 255





*rozprawy*  
*studies*



Janina Hajduk-Nijakowska

jdhn@uni.opole.pl

<https://orcid.org/0000-0001-9958-5771>Faculty of Political Sciences and Social Communication  
University of Opole

# *Folkloric orality in contemporary culture*

## *Folklorystyczna oralność w kulturze współczesnej*

Folklore has so firmly established its stereotypical, often ideological dimension in the Polish humanistic tradition, as well as in colloquial circulation, that using it nowadays immediately introduces associations that make a substantive discussion impossible. Folklore studies still remain a “poor cousin of plebeian origin” in the humanities, and ideas about folklore are “shaped mainly by stage bands and occasional, regional publications, rather than by scholarship” (Bartmiński 1990: 128).<sup>1</sup> Moreover, the controversy surrounding the concept of contemporary folklore even leads to the negation of the existence of folklore studies as a discipline whose object of analysis is, precisely, folklore. The question arises, however, whether the disappearance of the traditional subject of folklore studies means a crisis of the discipline itself.

The core of the problem lies in what researchers recognise as the object of folklore research, for to leave it at the statement that it is folklore is obviously no longer enough these days. Czesław Hernas, to whom folklore was first and foremost a part of culture, stated unequivocally: “The development of folklore studies, which open up fields of research in new territories, leads to such a diversity in the understanding of the object of research that the construction of a single, universal definition of folklore is currently not possible” (Hernas 1984: 265). Analysing the proposals put forward by many scholars, Hernas highlighted the syncretic nature of folkloric creativity, distancing himself, however, from the necessity of taking into account the criterion of oral

1 All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

transmission (after all, he had already proved that print had from the very beginning reinforced and exploited the content present in direct circulation<sup>2</sup>). This view resulted from his perception of the cultural character of folklore, which, in his opinion, could not be combined only with the “spiritual culture of the simple folk”, since alongside rural folklore, he distinguished urban folklore and the folklore of various environments and professional groups. To Hernas, folklore was “still a vibrant layer in contemporary culture, continually self-adapting to today’s socio-cultural transformations” (Hernas 1984: 265). In his view, this nature of folklore also influenced its transformations, determining “the ongoing disappearance of many particular subcultural traditions in favour of general cultural patterns”. His doubts about the understanding of orality as a determinant of folklore Hernas signalled elsewhere as well: “I think that even when analysing the texts of peasant subculture, the criterion of orality cannot be maintained as a limit of definition, but only as an internal tool for ordering messages – let alone when this criterion is transferred to the analysis of urban folklore, where ephemeral street printout has long been one of the basic forms of communication” (Hernas 1976: 478).<sup>3</sup>

Hernas questions the classical literary paradigm of folklore (orality, aesthetics, folk source) based on his perception of folklore studies in an anthropological dimension, as well as from his emphasis on the cultural context of the production of folklore texts. In fact, Hernas accused folklore scholars of inaccurate “awareness of the laws governing the living circulation of texts in an environment, for collectors have long been interested in texts, not in their circulation in a one-off, authentic realisation, together with the complex semiotics of performance, situation and reception” (Hernas 1976: 477).

### The essential characteristics of folkloric orality

The long-lasting debate on reformulating the object of study of contemporary folklore studies has been concluded with a decisive victory of the concept of perceiving folklore studies in an anthropological dimension. This required a redefinition of the notion of orality in contemporary culture. As put by Roch Sulima (*O zbieraniu i wydawaniu...* 1979: 5): “Personally, I would look for editions that reflect not folklore as a state, but folklore as a process, that is, a phenomenon in motion, one related to the social practice of the performers, the bearers. (...) I would therefore see not only the texts, but also the people behind them”. Jerzy Bartmiński, in turn, expected the syncretism of a folkloric text to be taken into account because, as he stressed, besides the

2 Discussing 17<sup>th</sup>-century manuscript collections of anecdotes, Hernas stated that “print or handwriting constitute only an auxiliary form during the transmission of text, because what counts here is not only the textual ‘script’, but also the performer’s histrionic talent, on which depends the artistic value of an anecdote” (Hernas 1973: 136).

3 Viktor Gusiev’s unambiguous statement that “some variants of folklore are generally possible without the oral element” (Gusiew 1974: 117) is worth recalling at this point.

verbal text, besides the music, “there is, after all, the situation – a ritual, customary or occasional one – and to the performer, the situation is perhaps the most important element” (O zbieraniu i wydawaniu... 1979: 8). The necessity of taking the situation in which a particular folkloric text is performed into account was also highlighted, as has already been mentioned, by Hernas: “In the traditional folkloric order, it these are the situations of the liturgical year, the situations of human life, etc. But I would also introduce the notion of circumstance, i.e. under what circumstances he [the creator] performs the text, whether this is done in his group, as a ritual performer, or for the recording researcher” (O zbieraniu i wydawaniu... 1979: 12).

Inspired by the conceptions proposed by Walter J. Ong,<sup>4</sup> in his subsequent works, Sulima continued his reflections on the phenomenon of folkloric orality. He considered orality to be “the irreducible determinant of folklore” and “an oral way of existing in the world, understood as an autonomous, humanistically legitimate type of existence” (Sulima 1995: 58). Ultimately, he unequivocally defined contemporary folklore studies as an anthropology of the spoken word (Sulima 2005).

Understood as an anthropology of the spoken word, folklore studies allow for a broad perception of orality in contemporary culture. This is because orality is not only a way of existing in the world, but also a way of knowing it, since it determines “the manner of modelling the world”, i.e. creating (“ordering”) its image, which Joanna Tokarska-Bakir defined as *ontological orality*, “a certain cognitive/existential style” (Tokarska-Bakir 2000: 165). Hence, orality cannot be reduced only to the oral (direct) transmission of content. It can also be realised in the form of written (typographic), visual, as well as electronic communication. What is more, folklore can be considered “a basic form of categorising reality” (Kajfosz 2011: 75). The narrative dimension of social experience, therefore, means that “storytelling serves to tame reality, it situates people in that reality and can anticipate it; it can even construct it as a sphere of intellectual, sentimental or emotional values” (Sulima 1980: 85).

In order to be able to analyse folkloric sources from an anthropological perspective, the methods of obtaining research material need changing. This is because this material cannot be identified with a written record, whether by hand or in print. This “typographical image of folklore”, according to Sulima, “to a large extent affected the way in which folklore itself exists” (Sulima 2005: 85). Thus, if the criterion of orality is considered a distinguishing feature of the subject of folklore studies, not only does Kolberg’s impressive collection turn out to be, as Sulima put it, “the largest cemetery of orality” (Sulima 2005: 86),<sup>5</sup> but also much should be done in order not to expand

4 W.J. Ong considered orality to be not only a manner of transmitting a text but, above all, a mode of thinking and expression: “a verbomotor lifestyle” (Ong 2002: 66–68, 112–113).

5 In Włodzimierz Pawluczuk’s perception, however, “folklore collected in books is a dead art” (Pawluczuk 1978: 131). This was pointed out in the 1960s by Boris N. Putilov: “The life of a folkloristic text is typified by transience, dynamism, a definite lack of stability. Constant movement is inherent in its nature.

that “cemetery”; thus, the methods of recording folklore need to be fundamentally changed – an achievement which, incidentally, is not overly complicated, considering the current development of technology, although it may arouse some controversy. Only a full film recording of the situation in which the utterance is realised,<sup>6</sup> expanded by an interview, would enable the folklorist to change his/her perspective on the object of research, to break away from analysis, which has hitherto concentrated mainly on *what* was communicated (i.e. on the story), and to focus on *how* it was communicated (i.e. on the activity of telling the story). The focus is thus shifted to the action, which is, after all, carried out by the narrator in a concrete situation and the extended analysis of which enriches the context of the utterance with the behaviour of the narrator him/herself and with the reactions and behaviour of the other participants in the event. This leads to the reconstruction, as far as possible, of the cultural process of creating and transmitting the meaning and, as a result, makes it possible to bring out the essential characteristics of the message's orality.

“Orality taken broadly, including as a way of existing in the world, would therefore emerge as the main criterion of folklore and the primary subject of folklore studies. (...) Orality conceived as a worldview, as an oral way of existing in the world, accentuates that aspect of a folkloric source which is individual, which is subjective” (Sulima 2005: 87–88). Orality perceived in this manner, corresponding to J. Tokarska-Bakir's concept – that is, as not reducible to the oral, direct transmission of text, but at the same time admitting the possibility of revealing its character of a way of existing in the world and a way of knowing that world, while at the same time overlapping with the other systems of culture – allows for the realisation of a message also in the form of visual (iconographic) communication.

Over time, this form of communication was strengthened by photography, which in traditional culture proved to be an important criterion for describing and learning about the world. The belief in the authenticity of figures and landscapes captured in photographs reinforced the role of the image in a traditional culture, until then dominated by words. It was “photography, not painting, not a description, diary, newspaper or book, that finally heralded the breaking of the monopoly of the spoken word in popular culture, although it proved unable to dominate this culture. The truth of the spoken word has been replaced in the most glaring way by the truth of photography” (Sulima 1992: 118). The task of the word was to supplement this “truth of photography”, make the image concrete and comment on it. In these circumstances, an image from a television source will have the greatest credibility; as a result, with the development

---

A single recording does not make this dynamism visible; on the contrary, it seems to ignore it, putting the folkloristic text into a state of immobility that is alien to it” (Putiłow 1973: 39).

- 6 Interestingly, Putiłow signalled the usefulness of recordings made “on film with sound (in which case the visual aspect of the performance is also preserved)” (Putiłow 1973: 43).

of electronic media and the emergence of new interactions connecting people with the media, it will create a progressive ability to create visual messages (cf. Hajduk-Nijakowska 2010), with those messages which nowadays are the most popular, the memes, at the forefront.

### **Folkloric communication on the Internet**

Contemporary folklore cannot be analysed in isolation from the media, as they are a constitutive feature of the cultural context and have a decisive influence on the transformations taking place in folklore. The rapid development of new media, especially the Internet, has initiated major changes in the cultural sphere dominated by direct cultural communication. The electronic form of folkloric communication (i.e. folkloric communication conducted via the Internet) can nowadays be considered an alternative form of the informal (colloquial) oral narrative. This perception will make it possible to recreate the cultural process of the creation and transmission of the meaning, and the communication process itself will then fully reveal its syncretic character. If the Internet had not been used primarily for conversation, the process of folklore sources “entering” culture would probably have taken much longer; but as things are, all that everyday babble, the chatting, the gossiping, the innumerable confidences or counsels took the virtual world by storm to support the process of co-creating a virtual community. Of course, speech had to be “made written”, but it still simulates face-to-face conversation so effectively that not only theorists refer to it as secondary orality. Ong described this concept as follows:

Secondary orality is both remarkably like and remarkably unlike primary orality. Like primary orality, secondary orality has generated a strong group sense, for listening to spoken words forms hearers into a group, a true audience (...). But secondary orality generates a sense for groups immeasurably larger than those of primary oral culture—McLuhan’s ‘global village’ (Ong 2002: 133).

But, more importantly to a folklorist, Internet users themselves perceive interface-to-interface contact as a “real” online conversation. Wojciech Burszta made an explicit comment on the situation of a participant in virtual reality: “I cannot see the interlocutor as a flesh-and-blood person, but I see them through what they have written down and sent to me, to others, in cyberspace. Virtual language is therefore also a substitute not only for natural language, but also an expression of the hope that an encounter with another person is always possible” (Burszta 2004: 145). The Internet therefore requires not only a “making a writing” of speech, but also a “simultaneous oralisation of writing” (Górska-Olesińska 2005: 458).



Making use, in a nearly natural way, of the Internet for transmitting contents typical of traditional folklore indicates not only that its bearers have gained access to technical means enabling unhindered electronic communication, but also that they have achieved the ability to use them efficiently. In Arjun Appadurai's perception, "new forms of electronically mediated communication are beginning to create *virtual neighborhoods*, no longer bounded by territory, passports, taxes, elections (...), but by access to both the software and hardware that are required to connect to these large international computer networks" (Appadurai 2005: 195). In practice, such a virtual neighbourhood fulfils functions typical of a "real" local community. And, most importantly, content that until now functioned offline is penetrating the Internet as a matter of course, while at the same time it lends itself successfully to Internet inspiration; this determines the qualitative enrichment of the formula of this content and, almost outside the awareness of Internet users themselves, serves to co-create the social dimension of the new media. Herein lies the most exciting challenge for contemporary folklore research.

Thus, the fact that folklore has entered the Internet naturally facilitates the emergence of virtual neighbourhoods. This is because even if they "seem on the face of it to represent just that absence of face-to-face links, spatial contiguity, and multiplex social interaction that the idea of a neighborhood seems centrally to imply" (Appadurai 2005: 195), the true power of virtual neighbourhoods lies in their ability to mobilise people in real-life existential neighbourhoods and to transform the relationships between them. This is manifested first and foremost in the constant "production" of the sense of locality and the feeling of a network community (cf. Hajduk-Nijakowska 2012a). In addition, "virtual communities have generated many new communication models conducive to new folkloric situations" (Burszta, Pomieciński 2012: 5). Thus, "in ways not anticipated by humanists, new media are reworking the logics and standards of local cultures, that is those that have been the focus of traditional ethnology" (Kowalski 2011: 45).

The object of a folklorist's interest should therefore be phenomena that circulate and spread primarily (and sometimes exclusively) on the web, which can be both a "primary" and a "secondary" environment for them. These are phenomena referred to as e-folklore, which function in a culture dominated by communication via the Internet. They can therefore be labelled as network culture or, following Violetta Krawczyk-Wasilewska, digital culture, "because the cultural extraction and transmission of meanings has always, naturally, taken place by way of coding (or rather, categorisation of concepts), which has nowadays become digitalised" (Krawczyk-Wasilewska 2009: 16). Scholars are, however, not unanimous as to how the very subject of such research should be named. In Poland, the term 'e-folklore' has been accepted for this phenomenon. Its definition, as proposed by Piotr Grochowski, includes

all kinds of texts (verbal, pictorial, audio, multimedia, behavioural/situational) functioning in different channels of Internet communication, which constitute the collective "property" of a specific group of Internet users and which are characterised by: 1) repetitiveness/popularity, 2) spontaneity/informality, 3) relative anonymity. (...) In my view, in the study of Internet texts it is possible, even necessary, to combine the project of "anthropological folklore studies" with the project of "text-oriented folklore studies" (Grochowski 2013: 63).

One thing is, however, certain: e-folklore cannot be analysed without taking into account the unique activity of network users inherent in its nature. This is because there is no doubt that being a part of web culture, e-folklore is radically different from traditional folklore (cf. Hajduk-Nijakowska 2012b). First of all, it is exceptionally dynamic due to the activity of its recipients (that is, to be precise, Internet users) who are its creators, carriers and consumers at the same time. It is therefore impossible to study e-folklore without concurrently analysing processes occurring synchronously and diachronically. This aspect was highlighted by Robert G. Howard, in whose opinion new media "can be more folkloric than old media because much online communication is more like a process than an object. When these processes occur in dynamic webs of discourse, they give rise to what Appadurai and Breckenridge call zones of contestation, where 'national, mass, and folk culture provide both mill and grist for one another'" (Howard 2008: 200).

Nearly twenty years have passed since Michael Herzfeld wrote about the role of an anthropologist in the study of the wider public: "Ethnography gives us the possibility of ideal access to the place where local forms of perception and practice converge with mass-produced forms of representation" (Herzfeld 2004: 410), because the media, as he put it, "create a space where the play of imagination and the construction of identity occur" (Herzfeld 2004: 417). This space constitutes a *sui generis* arena where the collective imagination and intelligence are revealed.

While the Internet is successfully used to transmit content typical of traditional folklore, this content no longer has a similar status; the change of context forces a change in the content itself and the use of the potential of electronic transmission. On the other hand, however, as P. Grochowski points out, entirely new phenomena are emerging, for instance

various types of *adaptations* (of computer games, scenes from popular films, television programmes), alternative narratives based on popular fantasy novels and online games (...). Moreover, in virtual space, as in the real world, it is possible to distinguish the sphere of inter-social folklore, which is available to the vast majority of net users (e.g. websites with jokes or chain letters sent by e-mail), and the sphere of environmental folklore, which is the *property* of particular groups of Internet users (e.g. players of a particular online game, users of a particular IRC channel, etc.) (Grochowski 2013: 50–51).

Thus, folklore and folklore-like phenomena reach far more diverse groups than they had at any time in the past and they help to satisfy contemporary needs by, among others, producing virtual neighbourhoods. "I would even venture to claim", adds Grochowski, "that folklore today exists primarily on the Internet" (Grochowski 2013: 48). It is, however, hard to accept this stance.

The Internet inspires the participants of specific sites to participate in "conversations" and to search for like-minded people; it enables the rapid global circulation of transmitted content that enriches local narrative traditions; it supports creativity that has clear hallmarks of a folkloric activity and fosters the development of imagination. In the context of folkloric orality, Internet users – and the numbers of those have rapidly increased, particularly after two years of social isolation during the pandemic – successfully manage spontaneous/unofficial "sense-making" in the Internet space. Diverse content penetrating from the global world into local cultural structures is "appropriated" there, indigenised and given new, tame meanings.

Thus, the process of cultural socialisation unfolds not only in a different space, but also in a new way. Traditional forms of creating knowledge about the world, which are based on analogue reading, are being abandoned and replaced by a computer interface offering new options of extending the text: combining the word with moving images, sound or music; their variants take the form of digital arrangements of image and sound. This grassroots creative activity of Internet users has been termed *convergence* by Henry Jenkins. In his view, the power of convergence lies in the fact that it "occurs within the brains of individual consumers and through their social interactions with others. Each of us constructs our own personal mythology from bits and fragments of information extracted from the media flow and transformed into resources through which we make sense of our everyday lives" (Jenkins 2006: 3–4). The process of contemporary cultural socialisation has been in a nearly natural way enriched by folkloric orality.

## Bibliography

- Appadurai, A. (2005). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bartmiński, J. (1990). *Folklor, język, poetyka*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Burszta, W.J. (2004). *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Burszta, W.J., Pomieciński, A. (2012). E-folklor – wstęp. *Kultura Popularna*, 3, 4–5.
- Górska-Olesińska, M. (2005). Trwałe konwersacje. Wirtualna realis Sieci jako rzeczywistość w konwersacji. In: M. Ostrowicki (ed.), *Estetyka wirtualności* (pp. 455–473). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Grochowski, P. (2013). Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego. In: P. Grochowski (ed.) *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców* (pp. 41–64). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

- Gusiew, W.J. (1974). *Estetyka folkloru* (trans. T. Zieliński). Zakład Naukowy im. Ossolińskich: Wrocław.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2010). E-folklor. Rola internetu w powstawaniu nowych zjawisk folklorystycznych. In: P. Francuz, St. Jędrzejowski (eds.), *Nowe media i komunikowanie wizualne* (pp. 201–213). Lublin: Wydawnictwo Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2012a). E-folklor jako subkultura sieci. In: M. Górka-Olesińska (ed.), *Liberatura, e-literatura i... Remiksy, remediacje, redefinicje* (pp. 83–98). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2012b). Folklorystyczny nerw internetu. Wspólnotowa przestrzeń emocji i wyobraźni. *Kultura Popularna*, 3, 6–18.
- Hernas, Cz. (1973). *Barok*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hernas, Cz. (1976). Miejsce badań nad folklorem literackim. In: H. Markiewicz, J. Sławiński (eds.), *Problemy metodologiczne współczesnego literaturoznawstwa* (pp. 467–481). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hernas, Cz. (1984). Folklor. In: A. Hutnikiewicz, Cz. Hernas, J. Krzyżanowski (eds.), *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*. Vol. 1 (pp. 264–266). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Herzfeld, M. (2004). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie* (trans. M. M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Howard, R.G. (2008). Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web. *Journal of American Folklore*, 121 (480), 192–218.
- Jenkins, H. (2006). *Convergence Culture. Where Old and New Media Collide*. New York and London: New York University Press.
- Kajfosz, J. (2011). Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości. In: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (eds.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych* (pp. 53–77). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kowalski, P. (2011). Folklorystyka na nowych obszarach: antropologia mediów. In: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (eds.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych* (pp. 39–52). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (2009). E-folklor jako zjawisko kultury digitalnej. In: G. Gańczarczyk, P. Grochowski (eds.), *Folklor w dobie internetu* (pp. 15–22). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- O zbieraniu i wydawaniu tekstów folkloru (1979). *Literatura Ludowa*, 1–3, 3–18.
- Ong, W.J. (2002). *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Routledge.
- Pawluczuk, W. (1978). *Naprawianie świata*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Putiłow, B.N. (1973). Folklorystyka współczesna i problemy tekstologii (trans. T. Zieliński). *Literatura Ludowa*, 2, 37–47.
- Sulima, R. (1980). *Dokument i literatura*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Sulima, R. (1992). *Słowo i etos. Szkice o kulturze*. Warszawa: Fundacja Artystyczna Związku Młodzieży Wiejskiej „Galicja”.
- Sulima, R. (1995). Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności. In: D. Simonides (ed.), *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy* (pp. 55–72). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Sulima, R. (2005). Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego. *Literatura Ludowa*, 4–5, 81–92.
- Tokarska-Bakir, J. (2000). *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.

## Summary

Accepting the anthropological perspective of analysing oral folklore, understood as a part of culture – any culture – requires a redefinition of the notion of orality in contemporary culture. Orality does not mean solely oral direct transmission of texts; it also reveals a way in which human beings operate in their world, as well as the manner of its cognition formed by folk-type thinking. A message may also be transmitted in the form of visual or electronic communication. Analysing contemporary folkloric texts from the anthropological perspective requires changing the existing method of acquiring research material. This includes primarily the situation in which the given text is realized. The cultural context is especially significant in analysing Internet-based form of folkloric communication, where it is necessary to take the role of virtual community into account. By penetrating the Internet, the content which until then functioned outside it is subjected to changes resulting from the Internet-related inspiration. It therefore co-creates e-folklore, the analysis of which must take the exceptional activity of Internet users into consideration. The process of contemporary cultural socialisation has been in a nearly natural way enriched by folkloric orality.

**Keywords:** orality, folk-type thinking, e-folklore

Summary translated by J. Jędrzejowski

## Streszczenie

Przyjęcie antropologicznej perspektywy analizowania folkloru słownego, rozumianego jako część kultury (każdej kultury), wymaga zredefiniowania pojęcia oralności w kulturze współczesnej. Oralność nie oznacza tylko ustnego, bezpośredniego przekazywania tekstu, ale ujawnia również sposób funkcjonowania człowieka w świecie oraz sposób jego poznawania ukształtowany przez myślenie typu ludowego. Przekaz może być realizowany również w formie komunikacji wizualnej lub elektronicznej. Analizowanie współczesne przekazów folklorystycznych z perspektywy antropologicznej wymaga zmiany metody pozyskiwania materiału badawczego, uwzględniającego przede wszystkim sytuację w jakiej realizowany jest dany przekaz. Kulturowy kontekst szczególnie ważny jest przy analizowaniu internetowej formy komunikacji folklorystycznej, w której konieczne jest uwzględnienie roli wspólnoty wirtualnej. Treści funkcjonujące dotąd poza siecią przenikając do internetu, poddawane są zmianom wynikającym z internetowej inspiracji i współtworzą e-folklor, którego analiza wymaga uwzględnienia wyjątkowej aktywności użytkowników sieci. Proces współczesnej socjalizacji kulturowej niemal w naturalny sposób został wzbogacony folklorystyczną oralnością.

**Słowa kluczowe:** oralność, myślenie typu ludowego, e-folklor

Translated by K. Michałowicz

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska

agnieszka@suchorscy.pl

<https://orcid.org/0000-0002-9397-9179>

Katedra Literatury Polskiej i Rosyjskiej

Wydział Literaturoznawstwa

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

# *Motyw kreacji przez rysunek w folklorze polskim i wschodniosłowiańskim*

*The creation by drawing motif  
in Polish and East Slavic folklore*

Funkcje czynności rysowania w obrzędowości słowiańskiej związane były z wyznaczaniem lub przekraczaniem granicy między *orbis exterior* i *orbis interior*. Wytaczanie granicy między światem żywych i umarłych mogło przyjmować formę rysowania kręgu – realnego (np. zaorana ziemia wokół wsi w czasie zarazy) lub symbolicznego (np. obwodzenie palcem chorego miejsca podczas zamawiania, werbalne rysowanie granicy w formułach finalnych zamów) (Belova 2004: 11–12; Tolstaya 1999: 243–244; Wójcicka 1995). W magicznym folklorze dziecięcym rysowanie otwierało kanał komunikacyjny między światami, np. w strasznych opowieściach nieboszczyk mógł wychodzić nocą przez trumnę namalowaną fosforyzującą farbą na dywanie (Usachëv, Uspenskiï 2001: 69), a w dziecięcych rytuałach wywoływania duchów goście z zaświatów przedostawali się do ziemskiego świata przez narysowany dom lub schody (np. Arkhipova 2005). Także w ludowym folklorze słownym obecny jest motyw rysowania granicy między światami, np. w opowieściach wierzeniowych czytanie psalterza przy jednoczesnym staniu w narysowanym okręgu jest warunkiem bezpiecznych spotkań ludzi z siłą nieczystą (m.in. wążki SUS 307<sup>1</sup> „Dziewczyna wstająca z grobu”, SUS 810

<sup>1</sup> SUS i numer – oznaczenia wążków bajek wschodniosłowiańskich wg klasyfikacji: *Sravnitel'nyy ukazatel' syuzhetov* 1979.

„Sieci złego ducha (diabeł w magicznym kręgu)”). Z innym skutkiem czynności rysowania mamy do czynienia w tekstach folkloru opowiadających o zmaterializowaniu narysowanego przedmiotu lub ożywieniu narysowanej postaci. Motyw ożywiających rysunków ludzi i przedmiotów jest rozsiany w różnych gatunkach folkloru polskiego, ukraińskiego i rosyjskiego (legendy ajtiologiczne, legendy bohaterskie, bajki magiczne, bajki humorystyczne), jednak dotychczas akt kreacji przez narysowanie nie został sklasyfikowany jako odrębny motyw polskich ani wschodniosłowiańskich tekstów ludowych<sup>2</sup>, stąd na potrzeby niniejszej analizy przyjęłam termin „motyw kreacji przez rysunek”. W analizowanych tekstach akt ten może być dokonany za pomocą różnych przedmiotów mogących pozostawiać fizyczny ślad<sup>3</sup> (kreda, węgiel, ołówek, patyk, palec) na powierzchni płaskiej lub w materiale sypkim (piasek, ziemia). Porównanie egzemplifikacji motywu kreacji przez rysunek w różnych gatunkach folkloru oraz wybranych tekstach kultury popularnej (kinematografia, literatura dziecięca) ma na celu wykazanie jego powszechności i trwałości, wynikających z odpowiedzi na uniwersalne ludzkie marzenie posiadania przedmiotu spełniającego życzenia<sup>4</sup>.

Cechą charakterystyczną motywu kreacji przez rysunek jest rudymenatny związek z mitem stworzenia, gdyż posługujący się nim właściciele tworzą obiekty świata na podobieństwo Demiurga. Stąd punktem wyjścia niniejszej analizy będzie ludowa legenda ajtiologiczna jako gatunek prozy folklorystycznej sięgający mitów o stworzeniu świata i człowieka. W wielu kulturach rozpowszechniony jest rzemieślniczy model aktu kreacji świata jako procesu tworzenia wytworu jakiegoś rzemiosła (garncarstwo, tkanie, szycie), przejście od bezkształtu do formy (Madlevskaya 2001: 509). Według Alberta Baiburina jest to mityczny schemat stworzenia świata i wytwarzania rzeczy, który stanowił podstawę prymitywnej technologii (Baiburin 1989: 67). W ocenie Olgi Belovej i Galiny Kabakovej przekazywane jeszcze w XX w. narracje o pochodzeniu Świata wyraźnie pokazują, że nawet współczesny człowiek potrzebuje opowieści o tym, co wydarzyło się *in illo tempore* (Belova, Kabakova 2014: 6). Potwierdza to np. obecność motywu człowieka narysowanego przez Boga odnotowywana przez etnografów we współczesnych rosyjskich legendach ajtiologicznych. Jeden z przykładów takiego przekazu pochodzi z roku 1999 z Kargopolu (obwód archangielski):

Sotvorenije zhenshchiny [Kto byli pervye liudi?] Tak pervye liudi uzhe mnogo proshlo tysiach let, do nashej éry shest' tysiach let proshlo, da vot uzhe u nas poslednij god

2 Por.: *Sravnitel'nyj ukazatel' siuzhetov* 1979; Krzyżanowski 1962, 1963.

3 Pozostawiony na powierzchni ślad-rysunek przemieniający się w trójwymiarowy obiekt zasadniczo odróżnia akt kreacji przez rysowanie od działania magicznej różdżki, rozpowszechnionej w kulturze popularnej, również w sposób magiczny powołującej przedmioty do istnienia.

4 Takich przedmiotów w folklorze słowiańskim jest wiele, np. latający dywan, kije samobije, lampa Aladyna (zob. szerzej np. Propp 2000: 112; Wójcika 2018: 80–85), jednak żaden nie kreuje rzeczywistych obiektów przez rysowanie.

nachal. Samey pervye liudi byli Adam i Eva. (...) Potom Gospod' i govorit Iisusu Khristu: «Davaĭ, – govorit, – sdelaem my cheloveka po obrazu nashemu». Vot Gospod' narisoval na zemle, na peske cheloveka. Vdunul v nego, vdokhnul i vdunul dushu, v nas dokh Gospoda Boga. Vdunul dushu i stal zhivoĭ chelovek, s zhivoiu dushoĭ. I ětomu cheloveku dal imia Adam (Bielova, Kabakova 2014: 233).

Stworzenie kobiety [Kim byli pierwsi ludzie?] Od pierwszych ludzi przeszło już wiele tysięcy lat, sześć tysięcy lat minęło przed naszą erą, a teraz nastał nasz ostatni rok. Pierwszymi ludźmi byli Adam i Ewa. (...) Następnie Pan mówi do Jezusa Chrystusa: „Chodź” – mówi – „uczynimy człowieka na nasz obraz”. Wtedy Pan narysował człowieka na ziemi, na piasku. Tchnął w niego, wciągnął powietrze i tchnął duszę, oddech Boga jest w nas. Tchnął duszę i pojawił się żywy człowiek, z żywą duszą. A człowiekowi dał imię Adam (Belova, Kabakova 2014: 233)<sup>5</sup>.

A kolejny, z roku 2007, z obwodu niżnonowogrodzkiego:

Kak chelovek poiavilsia? (...) Gospod' Iisus Khristos narisoval... cheloveka, dunul, i vot – chelovek (Bielova, Kabakova 2014: 419).

Skąd się człowiek wziął? (...) Pan nasz Jezus Chrystus narysował... człowieka, dmuchnął, no i już – jest człowiek (Belova, Kabakova 2014: 419).

Przytoczone legendy ajtiologiczne powtarzają typowy schemat narracji ludowych o czynach Boga Stwórcy Wszechświata: wybór materiału, jego przemiana i ożywienie tego, co powstało. W żadnej z dwóch przytoczonych legend nie został wskazany przedmiot lub część ręki (palec?) wykorzystany przez Stwórcę do rysowania, nazwane zostały jedynie czynności – rysowanie i tchnięcie ożywiającego oddechu, jednak w obu tekstach zostały odwzorowane etapy tworzenia człowieka analogiczne do opisanych w Księdze Rodzaju: „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz. 2: 7) (*Biblia Tysiąclecia* 1980). Zachowując zgodność z biblijnym przekazem odnośnie do materiału (proch ziemi – piasek), ludowa ajtiologia zamieniła jednak sposób ukształtowania człowieka z tworzywa (lepienie – rysowanie na piasku)<sup>6</sup>.

Motyw kreacji przez rysunek odnajdujemy także w ukraińskich legendach o Kozakach, epickich opowieściach zawierających rudymenty wiadomości o prawdziwych osobach i wydarzeniach. Legendowy obraz zbójnika wyrasta z wizerunku mitycznego antagonisty przeciwstawiającego się mitycznemu przodkowi (Krinichnaia 1989: 11), a rudymentem tych wyobrażeń są m.in. zdolności magiczne legendowych bohaterów,

5 Tłumaczenie wszystkich tekstów na język polski – A. Gołębiowska-Suchorska.

6 Por. metaforę malarską o stworzeniu świata użytą w kazaniu przez ks. Fabiana Birkowskiego: „Takimże sposobem on rzemieślnik wszystkich rzeczy, Bóg, gdy szeroką tego świata tablicę napełniał obrazami wszelakich kreatur, wydzielił ziemię, morza, lasy, zwierzęta, ludzie, i inne wszystkie rzeczy, tak od ręki (i że tak rzekę) rzucając pędzlem” (Birkowski 1858: 18).



np. znajomość magicznych formuł, zdolność do zmiany postaci (Krinichnaia 1991: 22). W ludowym wizerunku rozbójnika Steńki Razina – Kozaka dońskiego, przywódcy powstania z lat 1670–1671, pozostałością mitycznych mocy jest umiejętność urealnienia łodzi i wiosł narysowanych na ścianie:

Sten'ka, educhi, sidit v zhelezakh da tol'ko posmeivaetsia. Privezli ego v Moskvu i posadili v tiur'mu. Sten'ka dotronulsia do kandalov razryvom-travoiu – kandy spali; potom Sten'ka nashel ugol'ek, narisoval na stene lodku, i vësla, i vodu, vse kak est', da, kak izvestno, byl koldun, sel v ètu lodku i ochutilsia na Volge (Kostomarov 1994: 439).

Steńka, płynie, siedzi w kajdanach i tylko chichocze. Przywieźli go do Moskwy i wsadzili do więzienia. Steńka dotknął kajdan rozryw-zielem – kajdany spadły; potem Steńka znalazł węgielek, narysował łódkę na ścianie i wiosła, i wodę, wszystko tak jak jest, wiadomo, on był czarownik, wsiadł do tej łodzi i znalazł się od razu na Wołdze (Kostomarov 1994: 439).

Narisoval sered' polu legku lodku i skazal: «Sadis', rebiata, so mnoi!» Polilas' iz ostrogu voda, otvorilas' dver', i uekhal Sten'ka v luga; uvez s soboi novykh dvenadtsat' chelovek, vernulsia domoi (*Skazki i predaniya Samarskogo kraya* 2003: 334).

Narysował na środku podłogi lekką łódkę i powiedział: „Siadajcie ze mną!”. Z więzienia wylała się woda, otworzyły się drzwi i Steńka wypłynął na łąki; zabrał ze sobą dwunastu nowych kamratów, do domu wrócił (*Skazki i predaniya Samarskogo kraya* 2003: 334).

Według Siergieja Nekliudova mechanizmem wyzwalającym proces folkloryzacji magicznego wizerunku Steńki były fakty z jego biografii, rozpowszechniane w formie plotek, dotyczące związku Razina z wodą (życie na statku, pływanie jako sposób pokonywania przestrzeni, wodne egzekucje, rozbój na wodach) (Nekliudov 2014: 267). Steńka Razin był uważany przez lud za charakternika (Bystroń 1928: 191–197), tj. silnego czarnoksiężnika zdolnego m.in. zamawiać kule, łapać je gołymi rękami, przebywać pod wodą przez wiele godzin, stać się niewidzialnym i kontrolować pogodę. W opowieściach ludowych również o innych rabusiach z Wołgi mówiło się, że złapani i osadzeni w grubych murach więzień, ratowali się w ten sam sposób, co Razin: „Nachertiat na polu tiur'my melom ili uglem lodku i vësla, siadut v nee i vynesutsia v shirokuiu razdol'nuiu Volgu” / „Narysują na podłodze w więzieniu kredą albo węglem łódkę i wiosła, usiądą w niej i przeniosą się na szerokie wody Wołgi” (Vlasova 2008: 352). Ponoć umiejętność tworzenia łodzi kredą na ścianie posiadał również rozbójnik Ustim Karmeluk, chłop ukraiński, przywódca ruchu ludowego na Podolu w latach 1813–1835:

Ustym Karmaliuk mav nadliuds'ku sylu. Vin skhovav smert' u ban'ku i kinuv u stavok, de ii prymulylo namulom. Vin mig prymovyty i poduty na kaïdany i vony rozsypalsia popil'. Mig namaliuivaty lodku na stini tiuremnoi kamery, sisty v niu i poplysty – vteky z tiurmy (*Legendy ta perekazy* 1985: 280).

Ustym Karmalyuk miał nadludzką siłę. Wsadził śmierć do beczki i wrzucił do stawu, gdzie ją muł zakrył. Mógł zamówić kajdany i dmuchnąć na nie, a one rozpadały się w popiół. Mógł narysować łódkę na ścianie celi więziennej, wsiąść do niej i popłynąć – uciec z więzienia (*Legenda ta perekazy* 1985: 280).

Bohaterowie legend o ukraińskich Kozakach i charakternikach nie stwarzali ludzi, jak Bóg w legendach ajtiologicznych, ponieważ w przekonaniu ludu nie byli Demiurgami, a jedynie odbiorcami i użytkownikami magicznej mocy. W przekazach ludowych o kozackich zbójnikach kosmogoniczne znaczenie aktu rysowania z legend ajtiologicznych zastąpiło znaczenie indywidualne i utylitarne – pragnienie wolności osobistej.

Stopniowa utrata ajtiologii jako zasady treściowo-kompozycyjnej jest, według Jewgienija Kostiučina, typowa dla ewolucyjnego przejścia od mitu do baśni (Kostyukhin 1987: 100), w której także odnaleźć można realizację motywu kreacji przez rysunek. Na przykład w rosyjskiej bajce magicznej o chłopskim synu Iwanie i chłopku-paluszku z wąsami na siedem mil (SUS 300A\*\* „Zwycięzca smoków zdobywa cudownego konia”) czarownik rysuje obraz na piasku:

Starichki skazali: «Pozhaluī, Ivan krest'ianskīi syn, my gotovy tebe usluzhit' – tvoego konia dostat'». – «Pomogite, rodimye!» Starichki byli ne prostye liudi: éto byl Studenets, Obzhora i koldun. Koldun vyshel ná bereg, narisoval na peske lodku i govorit: «Nu, brattsy, vidite vy étu lodku?» – «Vidim!» – «Sadites' v nee». Seli vse chetvero v étu lodku. Govorit koldun: «Nu, legkaia lodočka, sosluzhi mne sluzhbu, kak prezhde sluzhila».

Vdrug lodka podniałas' po vozdukhu i migom, slovno streła, iz luka pushchennaia, privezła ikh k bol'shoi kamenistoī gore (*Narodnye russkie skazki* 1984: 235).

Starcy rzekli: „Być może, Iwanie-chłopski synu, jesteśmy gotowi ci służyć – zdobyć twojego konia”. „Pomóście, kochani!”. Starcy nie byli zwykłymi ludźmi: to był Studzieniec, Żarłok i czarownik. Czarownik zszedł na brzeg, narysował łódź na piasku i powiedział: „Cóż, bracia, widzicie tę łódź?” – „Widzimy!”. „Wejdźcie do niej”. Wszyscy czterej wsiedli do tej łodzi. Czarownik powiedział: „Cóż, lekka łódeczko, wyświadcz mi przysługę, jak już wcześniej bywało”.

Nagle łódź wzniosła się w powietrze i natychmiast, jak strzała wystrzelona z łuku, przeniosła ich do dużej skalistej góry (*Narodnye russkie skazki* 1984: 235).

Bajkowy rysunek wykonany przez czarnoksiężnika na piasku przywołuje skojarzenia ze stwórczym aktem Boga z przytoczonych wcześniej legend ajtiologicznych (użyty materiał). Jednak, aby zmaterializować przedmiot narysowany przez bajkowego czarownika, potrzebna była magiczna formuła, a nie oddech. Rezultat czarodziejskiego rysowania – łódź oraz jej utylitarne, choć nietypowe przeznaczenie (latanie) zbliża ten akt kreacji do czynów legendowych zbójników. Łódź, zmaterializowaną w tej bajce czarodziejskiej, Władimir Propp sklasyfikował jako magiczne narzędzie, które zostaje

wykonane (Propp 1928: 53–54). Bajkowy akt twórczy czarownika, podobnie jak aktywności zbójników w ukraińskich legendach, to działanie dla dobra własnego (przeniesienie w inne miejsce), o zakresie oddziaływania mniejszym niż kreacja dla dobra ogółu dokonywana w legendach ajtiologicznych. W opowieściach o Kozakach i bajce magicznej motyw kreacji przez rysunek pełni funkcję kompensacyjną, ponieważ sukcesy bohaterów równoważą życiowe przykrości i niepowodzenia odbiorców tekstu.

Utylitarna i indywidualna motywacja wykorzystania cudownej zdolności przekształcania narysowanego w realne pojawia się także w humoresce łgarskiej, odmianie bajki humorystycznej wykorzystującej adynata, czyli nonsens słowny i sytuacyjny (Propp 1998: 32; Wróblewska 2000: 183). W polskiej bajce humorystycznej z Kujaw (T 1921<sup>7</sup> „Kłamstwo nad kłamstwami (pan i chłop)”) wieśniak, chcąc uchronić królową pszczoł (hiperbolizowanej wielkości) przed atakiem dwudziestu wilków, narysował kij kredą na chuście i zaczął nim odganiać zwierzęta:

wzion chusteczkę swoją i krédą wyrysował czy napisał kij sękaty na chusteczce, i tym kijem jak zaczon machać, bić na wszystkie strony, tak poodpędzał wszystkich wilków (Kolberg 1978: 193).

W tej łgarskiej opowieści zauważalny jest nie tylko zanik zilustrowanej wcześniej ajtiologicznej funkcji motywu kreacji przez rysunek, ale przede wszystkim wzmocnienie funkcji ludycznej. Cudowną zdolność materializowania tego, co narysowane, bohater wykorzystuje wprawdzie dla osobistych korzyści, jak w legendach czy bajkach magicznych, jednak kryzysowa sytuacja i skutek wykorzystania zmaterializowanego kija są tak niedorzeczne, że wywołują nie poczucie rekompensaty, ale efekt komiczny.

Wszechmoc Boga w legendach ajtiologicznych jest jego atrybutem jako Demiurga. Natomiast Kozacy z legend, czarownik z bajki magicznej czy wieśniak z nonsensownej opowiadki obdarzeni są mocami magicznymi zgodnie z ludowymi wyobrażeniami o ludziach znających (ros. *znatkie liudi*), których kompetencje w zakresie relacji ze światem nadprzyrodzonym i wiedzy o nim wykraczają poza umiejętności i możliwości przeciętnego nosiciela kultury ludowej. Według ludowych wyobrażeń człowiek posiadający tajniki rzemiosła jest kontynuatorem dzieła rozpoczętego przez Demiurga, ponieważ niejako powtarza operacje *in illo tempore* wykonalne tylko dla Stwórcy (Baiburin 1993: 200). Przywołane warianty motywu kreacji przez rysunek odnalezione w różnych gatunkach folkloru odzwierciedlają właśnie taki ewolucyjny model realizacji analizowanego motywu, zarówno w odniesieniu do wykonawcy aktu kreacji, jak i jego skutków – od obrazu Boga Stwórcy człowieka, poprzez rozbójników, czarnoksiężników dbających o własne korzyści, do komicznego wizerunku prostego wieśniaka-twórcy absurdałnego patyka.

7 T i numer – oznaczenia wątków bajek polskich wg klasyfikacji: Krzyżanowski 1962, 1963.

Na każdym nowym etapie rozwoju kultury „nieśmiertelne elementy archaiczności” są zachowywane, odnawiane i aktualizowane (Bakhtin 1979: 121–122), dlatego obecność nadprzyrodzoności, magii w tekstach kultury przeznaczonych dla dzieci, pisanych (np. baśń literacka, prasa dziecięca) czy audiowizualnych (np. bajka animowana) jest cechą gatunkową, pochodzącą z folkloru, choć nie zawsze możliwe jest jednoznaczne udowodnienie owej sukcesji. W bajkach literackich i animowanych motyw kreacji przez rysunek tworzy atmosferę cudowności odpowiadającą potrzebom dzieci oraz ich skłonności do ożywiania otoczenia, nadawania charakteru, pragnień nawet przedmiotom nieożywionym. W centrum świata dzieł przeznaczonych dla dzieci jest bohater, z którym młody odbiorca może się identyfikować, dlatego wyzyskują one także potencjał dydaktyczny analizowanego przeze mnie motywu.

*Zaczarowany ołówek* to tytuł polskiego animowanego serialu rysunkowego dla dzieci realizowanego w Studio Małych Form Filmowych Se-ma-for w latach 1963–1977 (Filmpolski.pl <https://filmpolski.pl/fp/index.php?film=422515>) o przygodach zwyczajnego chłopca Piotrka, właściciela cudownego ołówka. Wyjaśnienie posiadania przez chłopca zaczarowanego przedmiotu wywołuje skojarzenia z popularnym motywem bajek ludowych o wdzięcznych darczyńcach, najczęściej zwierzętach, poddających głównego bohatera próbie, prosząc o pomoc lub litość, a w nagrodę za szlachetną postawę oddających się do dyspozycji bohatera, dających mu bezcenne rady lub magiczne środki niezbędne do pokonania antagonisty (Propp 1928: 90–92; np. wątki: SUS 3021 „Śmierć Kościeja w jajach”, SUS 554 „Wdzięczne zwierzęta”, T 554 „Wdzięczne zwierzęta”). Piotrek z polskiej bajki animowanej został również poddany próbie, zanim otrzymał magiczny ołówek: uwolnił brodatego karzełka unieruchomionego w pułapce na myszy, a wdzięczny krasnoludek podarował mu ołówek, który mógł zmaterializować dowolny przedmiot lub żywą istotę narysowane przez jego właściciela. Posiadając przedmiot o magicznych właściwościach, Piotrek nie tylko umiał poradzić sobie w każdej sytuacji, ale potrafił także wziąć na siebie odpowiedzialność i rozwiązywać problemy moralne. Za pomocą ołówka chronił słabych, pomagał gasić pożar, ratował narciarza podczas górskiej katastrofy, pomagał św. Mikołajowi w przygotowaniu prezentów świątecznych itp. Dydaktyczny wzorzec przekazywany za pomocą motywu kreacji przez rysunek w tej bajce rysunkowej jest dwojaki – pomoc zostaje nagrodzona, a nadprzyrodzona zdolność jest wykorzystywana rozsądnie i dla dobra innych. Potencjał wychowawczy motywu kreacji przez rysunek w polskim serialu animowanym realizowany jest więc przez prezentację pozytywnych skutków wykorzystania magicznych możliwości wzmacniającą prawidłową postawę etyczną młodego widza.

Inną strategię dydaktyczną zastosowano w komiksie rosyjskim o Ołówku (ros. *Karandash*) drukowanym od 1956 r. w miesięczniku dla dzieci „Wesołe Obrazki” (ros. „Vesëlye kartinki”). Komiksowy Ołówek, stworzony przez rysownika Iwana Siemionowa, to artysta, który zamiast nosa ma czerwoną kredkę, a wszystko, co narysuje, natychmiast ożywa i zmienia się w rzeczywistość. Bohater został spopularyzowany

także przez bajkę literacką Jurija Drużkova *Przygody Ołówka i Samodełkina* (Druzhkov 1964)<sup>8</sup>, również eksploatującą dydaktyczny potencjał motywu kreacji przez rysunek. W rysunkowych i literackich opowieściach o przygodach Ołówka wielokrotnie przedstawiane są konsekwencje źle spożytkowanej umiejętności rysowania żywych istot i przedmiotów. Na przykład bohater, przygotowując się do wystawy, narysował lwa i ratując się przed ożywionym zwierzęciem, musiał narysować kraty (*Vesëlye kartinki* 1957: 10). Innym razem Ołówek narysował i zjadł sto porcji lodów, przeziębził się i w wysokiej gorączce nierozsądnie namalował zbójców, a oni natychmiast ożyli i chcieli zmusić go do rysowania tego, co oni zechcą (Druzhkov 1964: 73–83). A chcąc udowodnić, że potrafi malować, nieroztropny artysta bez zastanowienia narysował małego chłopca, który ożył i okazał się bezradny i całkowicie zależny od innych, więc bohater musiał się nim opiekować (Druzhkov 1964: 29 i nast.). Potencjał wychowawczy motywu kreacji przez rysunek w komiksie i bajce o Ołówku bazuje na prezentacji konsekwencji źle wykorzystanych możliwości, mającej zapobiec nieprawidłowej postawie etycznej młodego odbiorcy.

Funkcja wszystkich omówionych dotychczas wariantów motywu kreacji przez rysunek (ludowych, literackich, kinematograficznych) jest podobna – dynamicznie zmienia on fabułę (Tomashevskii 1996: 185): człowiek, zwierzę lub przedmiot zostają stworzeni i aktywnie wpływają na losy bohaterów; bohater zostaje uwolniony, pokonuje antagonistę, ponosi konsekwencje swoich twórczych decyzji. Zdolność materializacji i ożywiania narysowanego charakteryzuje różne typy charakterologiczne bohaterów – wszechmocnego Demiurga, sprytnego rozbójnika, potężnego czarnoksiężnika, rzutkiego chłopca, szlachetnego chłopca, nierozsądnego artystę. Motyw kreacji przez rysunek reprezentowany jest także w pozbawionym fabuły hybrydalnym gatunku dyskursu internetowego z wyraziście zaznaczoną dominacją wizualności (tzw. wzrokocentryzm – Banks 2009: 39), czyli demotywatorach (Wilowicz 2010). Polskie demotywatory, w których zaczarowany ołówek pojawia się w komentarzach i na obrazkach, nie nawiązują do tradycji ludowej, czerpią inspiracje z kultury popularnej – polskiej bajki rysunkowej *Zaczarowany ołówek*. Dominuje w nich motywacja ludyczna, jednak w wymiarze intencjonalnym służą one także jako zwierciadło rzeczywistości społecznej i stają się nośnikami poglądów i nastawień wobec konkretnych zjawisk współczesnych w Polsce i na świecie (Kudlińska 2014: 316–317).

Demotywatory z kadrami z rysunkowej bajki *Zaczarowany ołówek* często służą mediatyzacji między przeszłością a teraźniejszością w tonie humorystyczno-nostalgicznym, np.:

Zaczarowany ołówek Zawsze chciałeś go mieć (*Zawsze chciałeś* 2022).

<sup>8</sup> Drugi bohater – Samodełkin, towarzyszący Ołówkowi także w komiksie, był małym robotem złożonym z różnych części, który miał magiczne ręce i potrafił naprawić wszystko w kilka sekund.

Zaczarowany ołówek Nie wyrosłem jeszcze z marzeń o nim (*Nie wyrosłem* 2022).

Zaczarowany ołówek Przyznaj się, jak byłeś/aś dzieckiem też chciałeś/aś taki mieć (*Przyznaj się* 2022).

Zaczarowany ołówek Moje niespełnione marzenie z dzieciństwa (*Moje niespełnione marzenie* 2020)<sup>9</sup>.

Niektóre podpisy pod demotywatorami z motywem kreacji przez rysunek skłaniają odbiorcę do zastanowienia, jak wykorzystałby możliwości cudownego ołówka np.: „Zaczarowany ołówek» A ty mając taki co byś narysował?” (*Co byś narysował* 2021); „Dostajesz «zaczarowany ołówek» Co namalujesz jako pierwsze życzenie?” (*Co namalujesz* 2022) .

Niekiedy teksty demotywatorów wyrażają przyziemność i indywidualność pragnień potencjalnie spełnianych dzięki ołówkowi. Prozaiczność marzeń współczesnego człowieka ilustrują zwłaszcza demotywatory sugerujące, w połączeniu z obrazkiem, wykorzystanie magicznej mocy do zapewnienia wystarczającej ilości alkoholu, np.: „Zaczarowany ołówek a po flaszcze kredki” (*A po flaszcze* 2020); „Zaczarowany ołówek idealny na weekend” (*Idealny na weekend* 2021).

Efektom współczesnych możliwości wizualizacji obiektów trójwymiarowych (grafika 3D, film 3D) oraz wytwarzania przedmiotów metodą druku 3D są demotywatory nawiązujące do magicznego ołówka tylko tekstem i ilustrujące jego możliwości fotografiami obiektów 3D, np.: „Zaczarowany Ołówek Pierwsze podejście do idei drukarki 3D” (*Pierwsze podejście* 2021); „Świat z drukarki 3D Zaczarowany ołówek teraz to nie tylko bajka” (*To nie tylko bajka* 2020); „Zaczarowany Ołówek on naprawdę istnieje (zdjęcie graffiti 3D)” (*On naprawdę istnieje* 2022).

Odrębną grupę tematyczną stanowią demotywatory z motywem kreacji przez rysunek w tonie refleksyjnym, odnoszące się np. do sytuacji politycznej w Polsce czy niepełnosprawności, np.:

Czasami sobie myślę że fajnie byłoby mieć taki zaczarowany ołówek... można byłoby wiele zmienić na lepsze w naszym życiu (kadr z bajki rysunkowej) (*Czasami sobie myślę* 2022).

To byłby piękny obrazek A gdyby tak narysować Polskę bez Kai Godek, bez Episkopatu, bez PISu... (kadr z bajki rysunkowej) (*To byłby piękny obrazek* 2022).

---

9 Zachowana pisownia i interpunkcja oryginałów. Cytowane demotywatory są powielane w serwisach społecznościowych (Facebook) i na portalach rozrywkowych umożliwiających wyświetlanie aktualnych treści udostępnianych w różnych najpopularniejszych serwisach z obrazkami, demotywatorami (np. Demotywatory.pl, Joe Monster.org, Wiocha.pl, Besty.pl, Obrazkowo.pl).

Zaczarowany ołówek w Palestynie spełniłby zupełnie inne dziecięce marzenia niż w Polsce (zdjęcie graffiti przedstawiającego dziecko z graffiti Banksy'ego rysujące drabinę prowadzącą na szczyt wysokiego płotu) (*Zaczarowany ołówek w Palestynie* 2022).

A ty co byś zrobił... Mając zaczarowany ołówek? (zdjęcie chłopca bez nogi i chłopca z wielkim ołówkiem) (*A ty co byś zrobił* 2021).

Przeanalizowane warianty realizacji motywu kreacji przez rysunek pokazały, że będąc genetycznie powiązaniem z folklorem i jego rudymmentarnym komponentem mitologicznym, zachowuje on swoją aktualność także we współczesnych autorskich gatunkach literackich i filmowych oraz powraca do folkloru w jego nowych e-formach, nadal tracąc autorstwo. Motyw kreacji przez rysunek wyzyskują teksty kultury o różnej intencji nadawczej – informacyjnej (legendy ajtiologiczne), ludycznej (humoreski, demotywatory), kompensacyjnej (bajki magiczne, legendy o bohaterach), dydaktycznej (literatura i kinematografia dziecięca) i nostalgicznej (demotywatory). Nostalgia wydaje się wspólna dla wszystkich omówionych tekstów kultury, ponieważ żywotność i wielowariantowość motywu kreacji przez rysunek jest efektem uniwersalnej tęsknoty człowieka za tym, co wyobrażane jest w marzeniach jako sposób szybkiej realizacji pragnień i poprawy własnego życia lub świata.

## Bibliografia

- A po flaszcze.* (2020, 13 listopada). Pozyskano z: <https://wykop.pl/link/1326005/zaczarowany-olowek-w-zwolnionym-tempie-wiadomo-co-mowia-bohaterowie>.
- A ty co byś zrobił.* (2021, 30 grudnia). Pozyskano z: [https://chamsko.pl/96888/Zaczarowany\\_olowek](https://chamsko.pl/96888/Zaczarowany_olowek).
- Arkhipova, N., Pavlova, A. (2005). Sovremennyi detskiĭ fol'klor: osobennosti bytovaniia. *Slovo: fol'klor-no-dialektologicheskii al'manakh*. Pozyskano z: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennyi-detskiy-folklor-osobennosti-bytovaniya>.
- Baiburin, A. (1989). Semioticheskie aspekty funktsionirovaniia veshcheĭ. In: A. Myl'nikov (ed.), *Ėtnograficheskoe izuchenie znakovykh sredstv kul'tury* (pp. 63–88). Leningrad: Nauka.
- Baiburin, A. (1993). *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavianskikh obriadov*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Bakhtin, M. (1972). *Problemy poětiki Dostoevskogo*. Moskva: Khudozhestvennaia literatura.
- Banks, M. (2009). *Materiały wizualne w badaniach jakościowych* (przeł. P. Tomanek). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Belova, O. (2004). Krug. In: N. Tolstoi (ed.), *Slavianskie drevnosti: Ėtnolingvisticheskii slovar'*. Vol. 3. Moskva: Institut slavianovedeniia RAN, Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Belova, O., Kabakova, G. (2014). *U istokov mira: Russkie ětiologicheskie skazki i legendy*. Moskva: Forum; Neolit.
- Biblia Tysiąclecia* (1980). A. Jankowski (red.). Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Birkowski, F. (1858). *Kazania obozowe o Bogarodzicy: przytem Nagrobek Osmanowi cesarzowi tureckiemu i insze kazania o ś. Jacku i B. Kantym*. Kraków: Wydawnictwo Biblioteki Polskiej.

- Bystroń, J.S. (1928). *Studia staropolskie*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza – Zakład Narodowy im. Ossolińskich we Lwowie, Gebethnera i Wolffa w Warszawie.
- Co byś narysował*. (2021, 30 grudnia). Pozyskano z: <https://besty.pl/3654802>.
- Co namalujesz*. (2022, 15 kwietnia). Pozyskano z: <https://demotywatory.pl/5094899/Dostajesz-Zaczarowany-olowek-Co-namalujesz-jako>.
- Czasami sobie myślę*. (2022, 15 kwietnia). Pozyskano z: <http://bibsy.pl/yP7bnCKG/mozna-byloby-wiele-zmienic-na-lepsze-w-naszym-zyciu-zaczarowany-olowek>.
- Druzhkov, IU. (1964). *Prikliuchenii Karandasha i Samodelkina. Pravdivaia skazka*. Moskwa: Molo-daia Gvardiia.
- Idealny na weekend*. (2021, 30 grudnia). Pozyskano z: <https://obrazkowo.pl/7d885de6f0586f6b2cec-c97e51c56514/Zaczarowany-o%C5%82%C3%B3wek>.
- Kolberg, O. (1978). *Kujawy*. T. 3, cz. 1. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Kostiukhin, E. (1987). *Tipy i formy zhivotnogo éposa*. Moskwa: Nauka.
- Kostomarov, N. (1994). *Bunt Sten'ki Razina. Istoricheskie monografii i issledovaniia*. Moskwa: Charli.
- Krinichnaia, N. (1989). *Legends. Predaniia. Byval'shchiny*. Moskwa: Sovremennik.
- Krinichnaia, N. (1991). *Predaniia Russkogo Severa: real'nost' i traditsii*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Krzyżanowski, J. (1962). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. 1. (Wątki 1–999). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Krzyżanowski, J. (1963). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. 2. (Wątki 1000–8256). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kudlińska, H. (2014). Demotywator jako nowy gatunek dyskursu 2.0. *Teksty Drugie*, 3, 313–334.
- Legends ta perekazy, uporiadkuvannia ta primitky*. (1985). A.Āoanidi (ed.). Kiv: Naukova dumka.
- Madlevskaya, Ye. (2001). Svyatki. In: I. Shangina (ed.), *Russkii prazdnik. Illiustrirovannaia éntsiklope-diia*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo-SPB.
- Moje niespeñnione marzenie*. (2020, 23 listopada). Pozyskano z: <https://zszywka.pl/p/zaczarowany-olowek-21346489.html>.
- Narodnye russkie skazki A.N. Afanas'eva: v 3 tomah* (1985). É. Pomerantseva, K. Chistov (eds.). Moskwa: Nauka.
- Nekliudov, S. (2014). Fol'klornyĭ Razin: aspekt demonologicheskii. In: D. Antonov, O. Khristoforova (eds.), *In Umbra: Demonologija kak semioticheskaia sistema. Al'manakh*. Vol. 3. (pp. 237–274). Moskwa: Indrik.
- Nie wyrosłem*. (2022, 15 kwietnia). Pozyskano z: <https://m.demotywatory.pl/4371073>.
- On naprawdę istnieje*. (2022, 15 kwietnia). Pozyskano z: <https://demotywatory.pl/1165/Zaczarowany-Olowek>.
- Pierwsze podejście*. (2021, 30 grudnia). Pozyskano z: <https://zszywka.pl/p/zaczarowany-olowek-21349082.html>.
- Propp, V. (1998). *Poëtika fol'klora*. Moskwa: Labirint.
- Propp, W. (2000). *Nie tylko bajka* (przeł. D. Ulicka). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Przyznaj się*. (2022, 15 kwietnia). Pozyskano z: <https://m.demotywatory.pl/3895099>.
- Skazki i predaniia Samarskogo kraia. Sobrany i zapisany D. N. Sadovnikovym*. (2003). E. Kostiukhin i L. Belikova (eds.). Sankt-Peterburg: Tropa Troianova.
- Sravnitel'nyĭ ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka*. (1979). G. Barag, I. Berezovskii (eds.). Leningrad: Nauka.



- To byłby piękny obrazek.* (2022, 20 listopada). Pozyskano z: <https://demotywatory.pl/5100191/To-by-lby-piekny-obrazek>.
- To nie tylko bajka.* (2020, 23 listopada). Pozyskano z: <https://zszywka.pl/p/zaczarowany-olowek-21349082.html>.
- Tolstaya, S. (1999). Zagovory. In: N. Tolstoj (ed.), *Slavianskie drevnosti: Ėtnolingvističeskij slovar'*. Vol. 2. Moskwa: Institut slavianovedeniia RAN, Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Tomashevskij, B. (1996). *Teoriia literatury. Poëtika*. Moskwa: Aspekt Press.
- Usachëv, A., Uspenskij, Ė. (2001). *Koshmarnye uzhasy. Zhutkie istorii*. Moskwa: Astrel'.
- Vesëlye kartinki.* (1957), no 2. Moskwa: Molodaia gvardiia.
- Vlasova, M. (2008). *Ėntsiklopediia russkikh sueverij*. Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika.
- Wildowicz, A. (2010). Demotywatory jako przykład e-folkloru. *Okolice. Rocznik Etnologiczny*, 8, 154–164.
- Wójcicka, U. (1995). „Dictaque pondus habent”. O roli słowa w ludowych zaklęciach-zamawianiach. *Studia Filologiczne. Filologia Rosyjska*, 41 (17), 151–164.
- Wójcicka, M. (2018). Przedmiot (środek) magiczny. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (s. 80–85). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wróblewska, V. (2000). Humoreski ludowe w świetle teorii karnawalizacji literatury. W: A. Stoff, A. Skubaczewska-Pniewska (red.), *Teoria karnawalizacji. Konteksty i interpretacje* (s. 175–192). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Zaczarowany ołówek w Palestynie.* (2022, 25 maja). Pozyskano z: <https://demotywatory.pl/1191/Zaczarowany-Olowek>.
- Zawsze chciacieś.* (2022, 15 kwietnia). Pozyskano z: <https://demotywatory.pl/1168/Zaczarowany-Olowek>.

## Strony internetowe

- Bibsy.pl, portal rozrywkowy: <http://bibsy.pl/>.
- Besty.pl, portal rozrywkowy: <https://besty.pl/>.
- Chamsko.pl, portal rozrywkowy: <https://www.wiocha.pl/>.
- Demotywatory.pl, portal rozrywkowy: <https://demotywatory.pl/>.
- Filmpolski.pl: <https://filmpolski.pl/fp/index.php?film=422515>.
- Joemonster.org, portal rozrywkowy: <https://joemonster.org>.
- Obrazkowo.pl, portal rozrywkowy: <https://obrazkowo.pl/>.
- Wykop.pl, portal rozrywkowy: <https://wykop.pl/>.
- Zszywka.pl, portal rozrywkowy: <https://zszywka.pl/>.

## Streszczenie

W artykule podjęta została próba egzemplifikacji ludowego motywu ożywiania przedmiotów oraz ludzi przez rysunek. Taki akt kreacji nie został dotychczas sklasyfikowany jako odrębny motyw ustnego folkloru, dlatego przyjęto termin roboczy „motyw kreacji przez rysunek”. Przykłady realizacji motywu odnaleziono w gatunkach polskiego, ukraińskiego i rosyjskiego folkloru (legendy ajiologiczne, legendy bohaterskie, bajki magiczne, bajki humorystyczne), polskiego e-folkloru (demotywatory) oraz w polskiej i rosyjskiej literaturze i kinematografii dla dzieci.

Motyw kreacji przez rysunek jest obecny w tekstach kultury o różnej intencji nadawczej – informacyjnej (legendy aitiologiczne, legendy o bohaterach), ludyckiej (humoreski, demotywatory), kompensacyjnej (bajka magiczna), dydaktycznej (literatura i kinematografia dziecięca) i nostalgicznej (demotywatory). Trwałość motywu kreacji przez rysunek w różnych tekstach kultury wynika z uniwersalnej tęsknoty człowieka za możliwością szybkiej realizacji pragnień i poprawy własnego życia lub świata.

**Słowa kluczowe:** motyw kreacji przez rysunek, bajka, legenda, demotywator, bajka animowana

## Summary

The article attempts to illustrate the folk motif of bringing objects and people to life by means of drawing them. Such an act of creation has not yet been classified as an independent motif of oral folklore, so the working term: "the creation by drawing motif" was chosen. Examples of the implementation of the motif have been found in various genres of Polish, Ukrainian and Russian folklore (porquoi stories, heroic tales, magical fairy tales, humorous fairy tales), Polish e-folklore (demotivators) and in children's literature and cinematography (Polish and Russian). This motif is present in cultural texts with different broadcasting intentions – informative (porquoi stories), ludic (humoresques, demotivators), compensatory (heroic legends, magical fairy tales), didactic (children's literature and cinematography) and nostalgic (demotivators). The permanence of the creation by drawing motif in various cultural texts results from the universal longing for the possibility of a quick fulfilment of desires and improvement of one's own life or the world.

**Keywords:** creation by drawing, fairy tale, legend, demotivator, animated fairy tale

Translated by Author



Elwira Wilczyńska

[ewilczynska@irwirpan.waw.pl](mailto:ewilczynska@irwirpan.waw.pl)<https://orcid.org/0000-0001-9736-4764>Institute for the Development of Rural Areas and Agriculture  
Polish Academy of Sciences

# *Peasant diary as a text of folklore?*

*Pamiętnik chłopski jako tekst folkloru?*

## **From the history of peasant diarism**

The earliest peasant diaries known to us date from the early nineteenth century. Noteworthy among them are the records by a Polish highlander, the farmer Jerzy Gajdzica (often referred to in the literature as Jura Gajdzica), from the years 1805–1824 (Gajdzica 1930a, 1930b) discovered by Jan Wantuła, and Kazimierz Deczyński's diary describing the course of a dispute between the *gromada* (village community) and the manager of a landed estate in the first half of the nineteenth century (Deczyński 1978). Among the sources dating from the second half of the century, there are Jan Słomka's diaries describing the life of a peasant in a Galician village (Słomka 1983), reminiscences from the January Uprising by the peasant soldier Ignacy Drygas (Drygas 1913), the memoirs by Maciej Szarek (Szarek 1956) and Józef Pilch's account of the Chochołów Rebellion (Pilch 1909). Accounts written in the first half of the twentieth century include the memoirs of the Greater Poland peasant Tomasz Skorupka (Skorupka 1980) and his son Wawrzyniec (Skorupka 1975), the notes by Jędrzej Mytnik (Mytnik 1999) and the famous memoir written by Władysław Wiśniewski on commission from Florian Znaniecki and William Thomas (Wiśniewski 1976), which can be considered the cornerstone of the diaristic method in sociology (Bukraba-Rylska 2008: 35).

The twentieth century is a special period in the history of Polish peasant diarism owing to the development of the diaristic method in the social sciences. Its assumption was research based on diaries written *en masse* by members of various social

groups, among which peasants and workers (often of peasant origin) were the most readily studied. Research material was obtained through competitions for diaries. The first initiative of this kind was a "competition for the best biography of a worker, written by himself", organised in 1921 by Florian Znaniecki at the Sociological Institute in Poznań (Rodak 2022: 11–12). Over the inter-war period, eighteen such competitions were announced, of which no less than seven were addressed specifically to peasants, farmers or residents of rural areas (Jakubczak 1966). It must be noted, however, that other similar competitions by no means excluded members of that social class; for instance, many peasant authors took part in the 1936 competition for émigré memoirs and the 1938 competition for life stories of teachers.

Interest in peasant diaries did not cease after the Second World War; in fact, initiatives to collect the wartime records of the rural population were taken even while the war was still in progress (Gołębiowski, Grad, Jakubczak 1983: 560). It is estimated that around 1300 to 1400 diary competitions were organised in the People's Republic of Poland, and another hundred in the last decade of the twentieth century (Rodak 2022: 10). The organisers of the largest competitions were able to reach an extremely wide audience and collect hundreds or even thousands of texts. For example, 498 authors responded to a competition for peasants' diaries announced by the Institute of Social Farming in 1933 (Krzywicki 1935: XXII), more than one and a half thousand reacted to the "competition for a description of the life, works, thoughts and aspirations of countryside youth" announced by Józef Chałasiński at the State Institute of Rural Culture in 1936 (Chałasiński 1988: XXVI), and 5 475 text were sent in response to the "competition for the diaries of countryside youth" organised jointly by the Rural Youth Association, the Committee for the Research on Contemporary Culture and the Chair of the Sociology of Rural Areas, both at the Polish Academy of Sciences, and the Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza publishing house in 1961 (Rodak 2022: 23). The large number of competitions made it possible to gather a huge collection of diaries authored by members of the underprivileged masses of Polish society. However, a large part of those texts was destroyed; some collections did not survive the war, and very many vanished during the political transformation in the 1990s (Wierzchoś 2008).

Thus, the corpus of peasant diaries consists of two main sets of texts: firstly, the extensive material yielded by competitions organised by scientific or cultural and educational institutions over the last hundred years, and secondly, the spontaneously written diaries, much less numerous but more varied, which from the early nineteenth century onwards were certainly being produced. The list of differences between these two categories of autobiography is lengthy indeed, as they stem from the time of writing, the motivation of the authors, the imagined audience, the scale of the undertaking and the nature of the text itself. In fact, since the inception of the memoir movement through its peak in the 1970s to the currently observed resurgence of interest in peasant autobiography, this issue has been the subject of many

methodological reflections and analyses. From the point of view of the subject matter I am interested in, however, the differentiation between the elicited and the spontaneous diaries is of little significance, as both types of records present similar value as illustrations of changes in communication practices in rural communities.

I will analyse the already mentioned spontaneously written autobiographies, as well as diaries sent in response to the Institute of Social Farming competition of 1931, Chałasiński's competition of 1936, the competition for village women's diaries announced in 1970 by the Institute for the Research on Industrialised Regions at the Polish Academy of Sciences in cooperation with farmer and village women organisations, and diaries from the period 1948 to 1978 collected in the third volume of the anthology *Pamiętniki Polaków* (Gołębiowski et al. 1983). Thus defined, this collection of texts sets the chronological framework of my considerations as ranging from 1805 (first records jotted down by Gajdzica) to 1978 (the closing year of *Pamiętniki Polaków* timeframe), with the initial caesura determined by the availability of sources and the final one by the changes in the social structure of rural areas and the transition of the countryside from the pre-industrial to the industrial phase, which took place in the eighth decade of the twentieth century (Halamska 2020: 21–57).

The authors, especially of the oldest autobiographies, were predominantly men. The proportion of women among diarists increased over time. Only 17 of the 498 diaries sent in for the IGS competition of 1931 had been written by women, representing only 3% of the authors. In 1936, Chałasiński received 1544 texts by young villagers, among them 381 by girls (24%). The third set of texts to be analysed herein consists exclusively of women's autobiographies, but data from other competitions is worth quoting in order to compare the gender proportions among post-war diarists. Among the authors writing for the 1965 competition collecting the memoirs of self-taught persons, 45% were women, while in the competition entitled "One hundred years of my farm" from 2017, this share rose to 58%. The increase in the proportion of women in the total number of memoirists must be linked with the cultural changes taking place in the Polish countryside. The traditionally understood role of a peasant woman was limited to the sphere of home and farmyard, excluding active participation in public life (Knothe 1990; Mędrzecki 2000; Kuźma 2003). The spread of education, which should be understood as the introduction and enforcement of compulsory schooling for all village children, played an important role in putting an end to this approach. It should be remembered that in peasant families, which usually had very limited resources at their disposal, priority was given to educating boys at the expense of girls. The decrease in illiteracy was followed by an increase in readership among women, and this led to a more willing involvement in social matters previously reserved for men. A change in this respect taking place in inter-war Poland is perfectly demonstrated by the proportion of female authors in two competitions organised in the 1930s. In the 1931 competition intended for peasants, only 3% of diarists were

women, while in the 1936 competition aimed at village youth, the proportion was already as high as 25%; this can be interpreted as illustrating a generational change (Wilczyńska 2017: 38–39).<sup>1</sup> Another breakthrough in the perception of the role of women occurred after 1945, when power in Poland was seized by the communists, who carried gender equality on their banners. Even though this postulate was not consistently implemented by the ruling party, there is no doubt that increased participation of women in the labour force, as well as avenues of social advancement then opening to villagers, influenced the development of emancipatory attitudes among rural women (Titkow 2007; Fidelis 2010).

Making use of the term “peasant diarism”, I understand it as the autobiographical output produced by inhabitants of the Polish countryside regardless of their gender. I recognise, of course, the differences in experiencing the world, and perceiving one’s own place in it, resulting from culturally conditioned gender roles and the difference in the paths of development of male and female diarism in the countryside, but, considering the category of gender to be secondary, I exclude it from the description of the phenomenon in which I am interested. The fundamental concern of my reflections is class identity, i.e. the authors’ conviction that they belong to the peasant estate and the resulting worldview.

### **Between an oral communication and the printed word**

Researchers of peasant diarism rarely attempt to answer the question of why this phenomenon emerged in the first place. In their analyses, they usually include those motives which directly prompted the diarists to take the trouble to record their reminiscences; mentioned among them are the need to tell the stories of their lives and to share their experiences with posterity (Gołębiowski 1973: 98–99) or the need to capture a picture of a vanishing world (Pigoń 1974: 90). Another area of interest are the conditions that had to exist in order for peasants to consider writing down their own biographies at all; here, the researchers point primarily to the abolition of serfdom (Pigoń 1974: 89) with all its consequences: emigration, transformation of the socio-economic structure of the countryside, and the broadening of its inhabitants’ cognitive horizon (Berger, Berger, Kellner 1974: 140), the development of education and readership in the countryside (Robotycki 2011), the spread of the press, the formation of a national identity among the peasants and an increased belief in their own agency (Pigoń 1974: 42–47). In my opinion, however, the most significant element that furthered the development of peasant diarism was the inclusion of peasants in the

<sup>1</sup> It is worth noting that women’s interest in participating in a particular competition may have been influenced in no small a part by the wording of its announcement, usually addressed to men (cf. Grabski 2004: 353). There were also cases when the committee decided to exclude women’s diaries from the competition, despite noticing their high value (Rodak 2022: 13).

system of universal education and thus the integration of this social group into a print-based culture, resulting in significant changes in the mentality of the rural population.

Illiteracy was not merely a technological barrier preventing the realisation of the literary ambitions of the Polish peasants. The ability to write itself was not necessary, after all, given the existence in local communities of relevant specialists: scribes, who in certain situations provided their services to their neighbours. In traditional peasant culture, the idea of recording an individual person's experiences could not have arisen at all, precisely because illiteracy was its fundamental determinant. As is well known, in cultures based on oral transmission, only the information essential to the proper functioning of the group is included in the framework of collective memory. From this perspective, personal experiences are irrelevant unless they can be generalised and transferred to all members of the community or to some category of those (Goody, Watt 2007: 305–311; Havelock 2006: 54–62; Ong 2002: 36–56). The dominance of the spoken word in peasant culture shapes “the philosophical system of that culture, which permeated human behaviour – and also songs – with the practical or even utilitarian wisdom of generalisations, assessments and judgments” (Myśliwski 2018: 317–318).<sup>2</sup>

The first diarists still subjected their records to the rigorous laws of orality, even though they themselves were already skilled enough in writing to produce a relatively long and logically coherent work; they were also familiar with printed books, to which issue I will return later. The notes of Jerzy Gajdzica, considered to be the oldest Polish peasant diary, is a chronicle of the region; the author described events important to the local community: the course of the Napoleonic wars, the visit of the Austrian emperor to Cieszyn or the celebrations of the three-hundredth anniversary of the beginning of the Reformation by Martin Luther. Gajdzica devoted much space to issues connected with farming, describing exceptionally plentiful years and those with extremely low harvests, writing about floods, weather anomalies and the purchase prices of agricultural produce, thus painting a picture of the surrounding reality from the point of view of a member of the peasant class.

Gajdzica's notes are almost completely devoid of the author's individual traits; hence it is difficult to see them as a diary. Yet although created much later, Jędrzej Mytnik's *Książki dla moich dzieci i innych ludzi... ręcznie spisane* (Mytnik 1999), written in the first half of the twentieth century, and Michał Więcko's *Historia Pomygacz* (Sulima 1992: 52–69), dating from its second half, are similar in character. The question whether these texts are proto-memoirs or whether they are so formally different from diaries that they should be considered in terms of peasant chronicles or reportages remains open. The absence or negligible manifestation of the authorial “I” would

---

<sup>2</sup> All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.



point to an affinity with chronicles, since even in the case of accounts of events in which the author personally participated, he limits his involvement to observing and describing external reality. On the other hand, according to Andrzej Cieński, the author's specifying his role as a witness to the described events allows us to consider this kind of account in the categories of a para-memoir form (Cieński 2002: 85). This matter certainly calls for in-depth genealogical research, especially since, despite the formal diversity of these works, it has become accepted in specialist literature to include all of them in the perhaps too broadly understood category of diarism. However, regardless of the genre affiliation of these works, it should be emphasised that the oldest known peasant records were far from demonstrating individual experiences, let alone the attitudes, feelings or reflections of the authors.

The traits that unite the authors of these records are not only a belief in the need to record the reality around them, but also a love of books, which Stanisław Pigoń considered to be a common feature of the first peasant writers, including diarists, saying that "this innate and unquenchable curiosity for books, this ever-dominant hunger for knowledge among the leading individuals, ones clearly gifted and spontaneously awakened in the villages at the beginning of the second half of the nineteenth century – this is one of the main reasons for the emergence and growth of elemental folk literature" (Pigoń 1974: 42).

It seems that it was precisely their contact with the culture of print that awakened literary ambitions among the peasants, which they realised by writing down the stories of their own lives. The authors of the earliest peasant autobiographies emphasise a love of learning they displayed as children: "I don't know wherefrom, but the desire to learn awoke in me at an early age" (Szarek 1956: 155), "I, thank God, found learning at school easy" (Skorupka 1980: 57). The interest in books they displayed in adulthood is also a matter of record (Gołębiowski 1973: 117): Gajdzica was the owner of the earliest known peasant ex-libris and also had a large collection of books (Ulijasz 2013); Deczyński worked as a village teacher, Szarek wrote not only a diary, but also poems and short prose pieces, and maintained contact with the circle of Cracow intelligentsia (Ożóg 1956: 9–10); Słomka, even though he himself had attended school "all of two winters" (Słomka 1983: 7), perfectly understood the need to spread education in the countryside (Słomka 1983: 170–171) and educated all of his eight children (Cieński 2002: 207). All of the forerunners of peasant diarism (as well as a large proportion of entrants in diary competitions) emphasised that the acquisition of literacy – often achieved outside the inefficient educational system of the time – was a watershed experience in their lives and sparked their fascination with the printed word that definitely set them apart from the rural community (Bończa-Tomaszewski 2005: 78).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> It is worth noting that the first diarists could be considered pioneers in many other fields as well. They often held public offices and undertook social initiatives aimed at improving the quality of life in

The influence of their entry into the culture of print on the diarists' future work is perceived by Roch Sulima, who asserts, writing about Więcko, that the ideal point of reference for his work was "the myth of the printed (written) word, which was nonetheless impossible to attain and, for the author of *Historia...*, had the value of an indestructible entity, a pass card to eternity. The mythology of 'writing', the mythology of 'print' determines and motivates the goals of the rural chronicler's activity" (Sulima 1992: 57). Elsewhere in his argument, still with reference to Więcko's work, he affirms:

It confirms, in a sense, a characteristic trait of non-competition peasant diaries, which can be explicated thus: whoever has learnt to write wants to describe the whole world, wants to write its history. Of course, monographic ambitions are not dictated by the choice of this particular genre of expression. They are a compulsion of form, a syncretic form not yet separated from the reality described and the reality of the describer (Sulima 1992: 57).

Sulima observed a very important aspect of peasant diarism, one which I believe is a testimony to the authors' being still strongly rooted in a culture based on oral transmission, namely the narrator's embedding in a social context, the non-separateness of the individual from the group. This observation is important insofar as earlier scholars of peasant diarism perceived this focus on the world external to the narrator as a feature of the collective peasant personality. They recognised this trait, but contented themselves with noting it. Pigoń commented on it as

a certain characteristic feature inherent in all these memoirs viewed together. Namely, they are strikingly impersonal. The diarist was obviously driven by a passionate need to recreate the external world around him. On his own activities, in turn, he usually reported only where they touched on what was shared with others, be it family life or community life; he was silent with regard to his own inner sensations or emotions, his personal emotional life in general. Taken as a whole, these memoirs show a very slender component of subjectivity (Pigoń 1974: 83).

Józef Burszta, in turn, writing on Tomasz Słomka's memoir, made the following comment:

His writing is characterised by modesty, by not bringing his own person to the fore; there is also some bizarre peasant matter-of-factness in its objective presentation of human events and life processes in a manner that is not chronological, but organised

---

the countryside and raising the cultural level of its inhabitants. They did not shy away from modern technologies or from making investments not only in the farm, but also in non-agricultural sources of income, which, in the conditions of traditional peasant culture, may be perceived as a willingness to take risks.

in advance according to an assumed factual division. The author's person becomes only a synthesising point of observation, imposing order on the spheres of matters, and at the same time evaluating them with the seriousness of his judgment (Burszta 1980: 19–20).

Distinctiveness of the individual authorial "I" is an indispensable condition for the emergence of autobiography, not only in Polish peasant culture of the nineteenth century. The origins of autobiography in modern Europe date back to the Renaissance and its break with the earlier principle of the author's subservient role towards the work and the principle of objectivity dictated by the requirements of the genre; this was when individualism began to emerge (Cieński 2002: 21). With time, memoirs, initially written exclusively by members of the elite, acquired a distinctiveness. Their first authors described events rather than their own experiences; but the eighteenth-century and later diarists focused on their own uniqueness against the background of society (Cieński 2002: 26–28). It is not by accident that the development of individualistic attitudes coincides with the invention and dissemination of print (Burke 1997), because this technique makes it possible for the individual to detach himself from tribal ties (McLuhan 1964: 86–87) and construct his identity in relation to what is intra-individual rather than what is exclusively socially conditioned. Writing also facilitates the inclusion of a perspective external to one's own group (Riesman 2004: 438).

Their integration into the culture of print granted the pioneers of peasant diarism the opportunity to step outside the bracket of collective thinking; it would, however, be unreasonable to expect a complete change in the way they perceived and interpreted reality to have occurred in the course of one person's life. Their fascination with literature, or perhaps with reading, opened wider horizons before them, but it did not result in a complete break with the oral-type culture; a culture in which, after all, they had not only been brought up but had functioned throughout their lives. The changes taking place within popular culture under the influence of the spread of new technologies (not only communication ones) left their mark on diarists and also motivated them to record its vanishing shape; yet these changes were not revolutionary in nature.

The authors' attachment to the canons of orality is evident not only in the restriction of their own role to representing the community, but also in the social legitimization of this role. As a rule, the diarists did not explicitly write about the reasons why they were predestined to record the history of the given village and the fortunes of its inhabitants, or to provide their own commentary on these events. They were all older men, however, heads of families, often occupying a high position in the local community; Gajdzica, for instance, was a *sołtys*, that is a village community headman (Uljasz 2013: 44), Słomka was a *wójt* – an administrator of a rural commune, Deczyński represented his *gromada*, community, in a dispute with the landowner, Więcko was involved in social work and enjoyed the esteem of his neighbours

(Sulima 1992: 63). Their position of local leaders, to put it in contemporary terms, and at the same time their status of old men with a wealth of life experience, sanctioned their role as disposers of collective memory (Sulima 1977: 129). A memoir thus becomes a *sui generis* storytelling-in-writing, with the authors using script to record content that in the conditions of traditional folk culture would have been transmitted orally (Burszta 1980: 19).

The above factors determine the shape of peasant diaries, especially the earliest ones and those written spontaneously. This is because their authors drew on a familiar pool of genres (Sulima 1977: 130–131), formulas and themes that could be taken up when spinning a tale about their lives and their villages. What could be written and how it could be written was, in this case, a derivative of what and how it could be said (cf. Bartmiski 1990: 13). The later autobiographical texts produced by the inhabitants of Polish villages evince a considerably less tight dependence on the rules of orality. Diarists born in the twentieth century had at their disposal a wider range of patterns to which they could refer in their narratives, augmented, for example, by the conventions made popular by the mass media and literary fiction (Stańczak-Wiślicz 2012). However, Anna Giza's in-depth analysis of the diaries of young people which had been submitted for the 1979 competition showed that the texts written by authors of rural origin stood out in terms of their attitudes towards life and language. Giza noted that "in [telling] the stories of their lives, farmers and unskilled labourers who had advanced to city life showed a deterministic orientation and a synthetic attitude towards language" (Giza 1991: 206). In other words, they were inclined to attribute a decisive influence on the course of their lives to external factors, and to perceive their lives as determined primarily by a predestined social role and the status acquired by being born into a particular family. This attitude is indicative of a not fully crystallised sense of individuality (Giddens 2002). Interestingly, the synthetic approach to language, which Giza defines as the "treatment of language as a *sui generis* reality; failure to distinguish between reality and its symbolic image; failure to perceive the conventionality of language; 'immersion in the language' concurrent with an inability to achieve an awareness of its deep structure; implicit manner of expressing meanings; inability to conceptually abstract from contextual variation in experiences of the same type" (Giza 1991: 211), is characteristic of participants in oral cultures (Engelking 2000; Ong 2002). Giza's findings would therefore indicate that the structures of thinking typical of oral societies were affecting even the generation born after the Second World War.

Immersion in a culture based on oral transmission brings peasant diarism closer to folklore *sensu stricto*, understood as a specific kind of oral creative production (Burszta 1972: 83). Of course, this claim only makes sense if the postulate of oral transmission as a distinctive feature of folklore phenomena is rejected, which standpoint may be debatable. However, this is precisely the approach proposed by the researchers

of peasant diaries (Cieński 2002: 193–197, Robotycki 2011: 40–41), who note their affinity with oral literature, and especially with one of its more ephemeral genres, a reminiscence story.

### **The reminiscence tale: an oral (proto-)memoir account?**

Folklorists have pointed to the reminiscence story as a type of narrative related to a folk legend, but they tend to classify it as a new, non-traditional genre of folklore, or to exclude it from oral literature as a type of autobiographical narrative having only a certain folklore-generating potential. Probably due to the diverse subject matter of oral reminiscences and the lack of clear formal distinctions in these texts, there is no clear definition of the genre that could be used here. However, Janina Hajduk-Nijakowska, presenting a detailed review of the literature on the subject, came to the conclusion that folklorists agree on two determining features of such narratives: firstly, they take up new themes, unknown to traditional folklore, and secondly, they usually refer to important historical events, which in terms of genre would bring them closest to a folk legend relating historical events (Hajduk-Nijakowska 1980: 28).

In her analysis of stories about the Silesian uprisings narrated in the 1970s in a rural environment, Dorota Simonides noted the following:

The old traditional themes, containing mostly religious, demonological and fantastic material, are slowly devaluing. Growing in their place is a new genre based mostly on fact, on circumstances derived from real life. We call this genre a reminiscence story or, more broadly, a story from life. As a rule, it emerges wherever traditional genres are disappearing, and it takes their place (Simonides 1972: 14).

The peasant memoir could be characterised in the same way: as a genre that replaces old texts of traditional folklore, introduces new themes that correspond to the changing conditions of life, and is more firmly rooted in categories of modern rationality as opposed to old beliefs. The writers of peasant memoirs, similarly to the narrators of reminiscence stories, distance themselves from traditional peasant culture, questioning its content. This attitude is clearly noticeable in their autobiographies, especially as they often expressed it explicitly, criticising old beliefs, saying for instance, that “people used to be so superstitious and gullible in the past, but (...) even nowadays there is still no shortage of witch-doctors and unenlightened people who allow themselves to be duped. Let no one believe in any sorcery or witchcraft, because it is both foolish and an insult to God” (Słomka 1983: 75). This kind of etic view of village culture may be harder to identify in reminiscence stories recorded by folklorists, but the very fact that these stories are set in historical time, in a specific moment in history, rather

than in the mythical "now and always", suggests a break with the values of folk-type culture; values which tradition had made sacred.

The second determining feature of a reminiscence story, and at the same time the feature linking it to a peasant memoir, is its being embedded in a historical context. Both forms of narrative often refer to important historical events (Hajduk-Nijakowska 1980: 9), presenting them from the perspective of a narrator who is – usually in both cases – not an individual, but "a bundle of social roles that belong, for example, to a head of the family (an old man/sage), a local leader, a gifted narrator, a storyteller known to all" (Sulima 1992: 138). Unusual events – peasant revolts, uprisings, wars – upset the ordered rural life, disrupt its monotony, and therefore deserve to be recorded, whether in an oral or a written narrative. Many of the earliest peasant memoirs deal with such incidents: the November Uprising (Deczyński 1978), the Chochołów Rebellion (Pilch 1909), the January Uprising (Drygas 1913; Szarek 1956), which were described not only because participation in the fighting was a formative experience for the authors, but also because these events were strongly lodged in the collective memory of the villagers. Simonides's research into stories about insurrections showed that they were much more popular in the countryside than in towns and industrialised regions, the reasons for which Simonides sought in the shock experienced by the rural population as a result of the sudden break in the established rhythm of everyday life (Simonides 1972: 20).

A historical event became the warp on which the narrator weaves the story of his own experiences. Narratives about extraordinary events, ones clearly different from ordinary life situations, were the most highly valued, and it is these narratives that were most often folklorised and transformed into fabulates (Mianecki 1999: 53–54). This is how Simonides describes this process in reference to stories about insurrections:

As a rule, the folklorisation of stories about insurrections is carried out in such a way that everything that is too individual in them, too specific, everything that expresses contents too distant from the consciousness of a given social group, is eliminated in favour of what is common, typical and comprehensible to all. Thus, the events of the Silesian uprisings, the history of their planning, the procurement of weapons, the preparations for the plebiscite and the dramatic circumstances associated with all of this have been transformed here in the image and likeness of the conventions of folklore. This is evidenced by the very existence of text variants, their life in numerous versions, the tendency to exaggerate, to expose unusual things, etc. (Simonides 1972: 30).

On this basis, Andrzej Cieński has reached the conclusion that "in our old folklore (sixteenth to eighteenth century), a memorate and a fabulate known in the Polish language as a 'reminiscence story' functioned instead of an autobiography or a memoir" (Cieński 2002: 197). It is difficult to agree with this view, if only due to the fundamental

distinctiveness of a memorate and a fabulate, which makes it impossible to put them together and enclose in the category of "oral memoirs". A memorate, being a personal story expressing the experiences and emotions of an individual, would probably be closer to a diary, which is a *sui generis* emanation of the author's personality. However, due to the nature of oral transmission, it was too intimate and too ephemeral to enter the stock of folklore at all. A fabulate, in turn, as a generalised narrative, one inscribed within the framework of genological requirements and depicting the fate of a peasant everyman, is what Jack Goody called "an individual creation in an oral medium" (Goody 1977: 26). It is thus so far transformed by the process of folklorisation that it can no longer be regarded as an example of individual expression inherent in a memoir; it is too far biased towards a folk legend (Hajduk-Nijakowska 1980: 20).

More pertinent, in my opinion, is the description of the relationship between a reminiscence story and a peasant memoir presented by Sulima, who concluded that "the emergence of a first-person account, which either relates a stance towards a text dating from the distant past or constitutes a description of the narrator's own life, heralds the birth of peasant diarism" (Sulima 1992: 141). Incidentally, the chronological precedence of the reminiscence story as assumed by Sulima is not obvious to me. The simultaneous development of both forms of expression – under the influence of the same cultural conditions but using different tools of transmission, speech for the story and writing for the memoir – seems to me impossible to rule out, especially since it is the medium of transmission that is the most easily discernible factor differentiating the two categories of expression.

It would be an oversimplification to say that a reminiscence story differs from a peasant memoir only in the technology used to convey the content. The interrelationships between folklore and folk diarism which I have outlined here point to the more complex nature of this relationship. It is, however, worthwhile to conclude these reflections by outlining how the form of transmission conditions yet another difference between traditional oral folklore and diarism. Namely, in folklore the content, including reminiscence stories, is communicated directly and is addressed, by definition, to representatives of one's own group. In view of this, the sender and the receivers use the same code and the content of the narrative is identical to both parties. The written word, on the other hand, makes it possible to go beyond the framework of the community and to reach people outside it (Sulima 1977: 130), those living outside the village and the immediate area, but also people living in another time: the posterity. This makes it necessary for the sender, when constructing the message, to take into account possible misunderstandings resulting from his use of a different cultural code than the one that may be appropriate for the recipient. This obliges the sender to clarify certain points, outline the cultural and social context, portray the characters more accurately. This also forces the diarist to consider the ideal addressee of his message. In connection with this, Sulima observed:

"The opening of a text is thus not only a transition from one reality to another, from 'non-text' to 'text', but it is also an occasional transition from one cultural system to another" (Sulima 1977: 130).

## Conclusions

Peasant diarism developed at the interface between traditional peasant culture based on oral transmission and the culture of print, which offered entirely new possibilities to ambitious folk artists. Due to the first diarists being strongly rooted in the structures and aesthetics of orality, their work may evoke associations with folklore, but the observed similarities do not, in my opinion, give grounds to consider the peasant diary as a text of folklore; rather, the latter should be viewed as a source of conventions and a framework shaping the authors' worldview. However, the development of peasant diarism (and perhaps of the thematically similar reminiscence story) would not have been possible without the clear influence of writing and print on the peasants' worldview. This is even more apparent as narrative patterns borrowed directly from fiction, pop culture and mass media become increasingly visible in more recent texts, indicating the growing influence of forms of communication alien to traditional culture.

## Bibliography

- Bartmiński, J. (1990). *Folklor – język – poetyka*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Berger, P., Berger, B., Kellner, H. (1974). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.
- Bończa-Tomaszewski, N. (2005). Kultura niepiśmienna i jej wrogowie: Problemy „oralności” wsi polskiej w XIX wieku. *Lud*, 89, 71–89.
- Bukraba-Rylska, I. (2008). *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burke, P. (1997). Representations of the Self from Petrarch to Descartes. In: R. Porter (ed.), *Rewriting the Self. Histories from Renaissance to the Present* (pp. 17–28). London: Routledge.
- Burszta, J. (1972). Współczesny folklor widowiskowy: Zarys postaci zjawiska. *Lud*, 56, 83–102.
- Burszta, J. (1980). Wstęp. In: T. Skorupka, *Kto przy Obrze, temu dobrze: Wspomnienia rolnika wielkopolskiego 1862–1935* (pp. 5–46). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Chałasiński, J. (1984). *Młode pokolenie chłopów*. Vol. 1. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Cieński, A. (2002). *Z dziejów pamiętników w Polsce*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Deczyński, K. (1978). *Pamiętnik chłopca nauczyciela*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Drygas, I. (1913). *Wspomnienia chłopca-powstańca z 1863 r.* Kraków: Krakowska Drukarnia Nakładowa.
- Engelking, A. (2000). *Klątwa: rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.



- Fidelis, M. (2010). *Women, Communism, and Industrialization in Post-war Poland*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gajdzica, J. (1930a). Dło pamięci narodu ludzkiego, *Zaranie Śląskie*, 6 (3), 148–151.
- Gajdzica, J. (1930b). Nieco z kroniki Cieszęski, *Zaranie Śląskie*, 6 (3), 151–152.
- Giza, A. (1991). *Życie jako opowieść: Analiza materiałów autobiograficznych w perspektywie socjologii wiedzy*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Gołębiowski, B. (1973). *Pamiętnikarstwo i literatura*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Gołębiowski, B., Grad, M., Jakubczak F. (eds.) (1983). *Pamiętniki Polaków 1918–1978: Antologia pamiętnikarstwa polskiego*. Vol. 3: Ludowa i socjalistyczna 1948–1978. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Goody, J. (1977). *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Goody, J., Watt, I. (1963). The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), 304–345.
- Grabski, W. (2004). *Prace socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo SGGW.
- Hajduk-Nijkowska, J. (1980). *Temat śpiącego wojska w folklorze polskim: Próba typologii*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu.
- Halamska, M. (2020). *Ciągłość i zmiana. Wieś polska 1918–2018. W poszukiwaniu źródeł teraźniejszości*. Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN, Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o.
- Havelock, E.A. (1986). *The Muse Learns To Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- Jakubczak, F. (1966). *Konkursy na pamiętniki w Polsce 1921–1966*. Warszawa: Komitet Badań nad Kulturą Współczesną PAN.
- Knothe, M. (1990). Kobieta w społeczności wiejskiej na przełomie XIX i XX wieku (na przykładzie parafii Zaborów w Galicji). In: A. Żarnowska, A. Szwarc (eds.), *Kobieta i społeczeństwo na ziemiach polskich w XIX w.* (pp. 79–92). Warszawa: Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Krzywicki, L. (ed.) (1935). *Pamiętniki chłopów: nr 1–51*. Warszawa: Instytut Gospodarstwa Społecznego.
- Kuźma, I. (2003). Świat kobiet. *Etnografia Polska*, 47 (1–2), 103–127.
- Mędrzecki, W. (2000). Kobieta w rodzinie i społeczności wiejskiej w Polsce w okresie międzywojennym. In: A. Żarnowska, A. Szwarc (eds.), *Równe prawa i nierówne szanse. Kobiety w Polsce międzywojennej* (pp. 171–187). Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: The New American Library.
- Miancki, A. (1999). Kilka uwag o genealogii podań wierzeniowych, *Literatura Ludowa*, 43 (2), 51–73.
- Myśliwski, W. (2018). Kres kultury chłopskiej. In: J. Olejniczak (ed.), *Myśl Myśliwskiego* (pp. 311–323). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Mytnik, J. (1999). Książki dla moich dzieci i innych ludzi... ręcznie spisane. *Zeszyty Wojnickie*, 1, 3–70.
- Ong, W.J. (2002). *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Routledge.
- Ożóg, J.B. (1956). Wstęp. In: M. Szarek, *Wiersze i proza* (pp. 5–42). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Pigoń, S. (1974). *Na drogach kultury ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Pilch, J. (1909). Pamiętnik Pilcha. *Na Ziemi Naszej*, 1 (10), 2; 1 (11), 1–3; 1 (13), 3–5.
- Riesman, D. (1964). The Oral Tradition, the Written Word, and the Screen Image. In: D. Riesman, *Abundance for What? And Other Essays* (pp. 418–442). New York: Doubleday & Company.

- Riesman, D. (2004). Tradycja oralna a słowo pisane (trans. J. Jaworska). In: G. Godlewski (ed.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów* (pp. 395–401). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Robotycki, Cz. (2011). Ludowe i amatorskie pisanie historii. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 65 (1), 40–44.
- Rodak, P. (2022). Fenomen pisania o własnym życiu: Konkursy pamiętnikarskie w Polsce w XX wieku. *Kultura i Społeczeństwo*, 66 (2), 9–38.
- Simonides, D. (1972). *Powstania Śląskie we współczesnych opowiadaniach ludowych*. Opole: Instytut Śląski.
- Skorupka, T. (1980). *Kto przy Obrze, temu dobrze: Wspomnienia rolnika wielkopolskiego 1862–1935*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Skorupka, W. (1975). *Moje morgi i katorgi*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Słomka, J. (1983). *Pamiętniki włościanina od pańszczyzny do dni dzisiejszych*. Acquired from: [wolnelektury.pl/katalog/lektura/slomka-pamietniki-wloscianina-od-panszczyzny-do-dni-dzisiejszych.html](http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/slomka-pamietniki-wloscianina-od-panszczyzny-do-dni-dzisiejszych.html).
- Stańczak-Wiślicz, K. (2012). Narracje o załotach, miłości i ślubie w pamiętnikach kobiet wiejskich w okresie PRL. *Studia Historica Gedanensia*, 3, 198–210.
- Sulima, R. (1977). Adresat relacji pamiętnikarskiej a potoczne wyobrażenia o „drugim” człowieku. In: E. Czaplewicz (ed.), *Problemy poetyki pragmatycznej* (pp. 127–138). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sulima, R. (1992). *Słowo i etos: Szkice o kulturze*. Kraków: Zakład Wydawniczy FA ZMW „Galicja”.
- Szarek, M. (1956). Bieg mego życia. In: M. Szarek, *Wiersze i proza* (pp. 153–184). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Thomas, W.I., Znaniecki, F. (1984). *The Polish Peasant in Europe and America*. Champaign, IL.: University of Illinois Press.
- Titkow, A. (2007). *Tożsamość polskich kobiet: Ciągłość, zmiana, konteksty*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Uljasz, A. (2013). Jura Gajdzica (1777–1840): Chłopski bibliofil i pamiętnikarz z ziemi cieszyńskiej. *Gdański Rocznik Ewangelicki*, 7, 42–54.
- Wierchoś, D. (2008). Zwyczajne życie zwykłych ludzi. Losy archiwum Towarzystwa Przyjaciół Pamiętnikarstwa. *Histmag.org*. Acquired from: [histmag.org/Zwyczajne-zycie-zwyklych-ludzi.-Losy-archiwum-Towarzystwa-Przyjaciol-Pamietnikarstwa-1750](http://histmag.org/Zwyczajne-zycie-zwyklych-ludzi.-Losy-archiwum-Towarzystwa-Przyjaciol-Pamietnikarstwa-1750).
- Wilczyńska, E. (2017). Dzieciństwo i dziecko w narracjach pamiętnikarek chłopskich. *Litteraria Copernicana*, 3 (23), 37–51.
- Wiśniewski, W. (1976). Pamiętnik emigranta. In: W.I. Thomas, F. Znaniecki, *Chłop polski w Europie i Ameryce* (trans. S. Helsztyński), (pp. 57–302). Vol. 3. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

## Summary

The article attempts to answer the question of the genealogical status of peasant diaries. These texts were certainly being written from the beginning of the nineteenth century, but it is not impossible that peasants recorded their reflections earlier as well. The genre flourished in the post-war years, when organisers of numerous competitions encouraged the villagers to write their autobiographies, and lasted essentially until the late 1970s. The source material makes it possible to study the transformations that the texts themselves underwent over the period of a century, as well as the way their authors perceived reality and their own place in it.

Researchers of autobiographical records point to the formation of the beginnings of an individualistic attitude as a prerequisite for a person taking the trouble to record the events of their own life. Peasant diaries make it possible to trace the dynamics of changes in peasant consciousness: from a traditional society based on oral transmission to a (proto-)modern one, rooted in the culture of writing (print). The author poses the hypothesis that the origins of peasant diarism should be sought in oral folklore, as indicated by the formal similarity of the first records of this type to traditional folklore genres. Over time, however, diarism breaks away from its roots, turning into an expression of the authors' individual traits and thus coming closer to literature.

**Keywords:** peasant diaries, folklore, oral culture, written culture

### **Streszczenie**

Artykuł jest próbą odpowiedzi na pytanie o status genologiczny pamiętników chłopskich. Teksty te powstawały z całą pewnością od początku XIX w. niewykluczone jednak, że chłopci notowali swoje refleksje także wcześniej. Rozkwit gatunku przypadł na lata powojenne, gdy mieszkańców wsi do spisywania autobiografii zachęcali organizatorzy licznych konkursów i trwał zasadniczo do końca lat 70. XX w. Materiał źródłowy pozwala zbadać przemiany, jakim podlegały na przestrzeni wieku same teksty, jak i sposób postrzegania rzeczywistości i swojego w niej miejsca przez ich autorów.

Badacze zapisów autobiograficznych zwracają uwagę na konieczność uformowania się założeń postawy indywidualistycznej jako warunku koniecznego dla podjęcia trudu spisywania własnego życia. Lektura pamiętników chłopskich umożliwia prześledzenie dynamiki zmian zachodzących w świadomości chłopów od społeczeństwa tradycyjnego, opartego na przekazie ustnym, do (proto)nowoczesnego, osadzonego w kulturze pisma (druku). Autorka stawia hipotezę, że korzeni pamiętnikarstwa chłopskiego należy szukać w folklorze ustnym, na co wskazuje formalne podobieństwo pierwszych tego rodzaju zapisów do tradycyjnych gatunków folkloru. Z czasem jednak pamiętnikarstwo odrywa się od swojego pierwotnego podłoża, stając się wyrazem ekspresji indywidualnych cech autorów i staje się tym samym bliższe literaturze.

**Słowa kluczowe:** pamiętniki chłopskie, folklor, kultura oralna, kultura piśmienna

Translated by K. Michałowicz

Violetta Wróblewska

viola@umk.pl

<https://orcid.org/0000-0002-5776-8382>

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

## *Ludowa bajka konkursowa – nowa forma folkloru?*

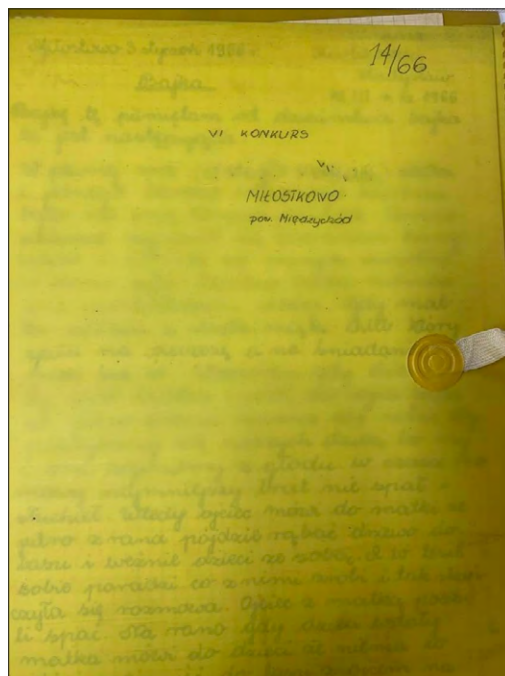
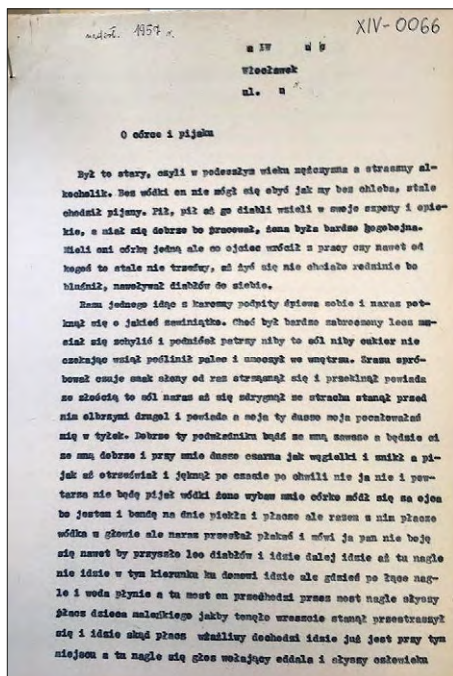
*A competition folk tale – a new form of folklore?*

W połowie XX w. instytucje i towarzystwa zajmujące się ludoznawczą problematyką regularnie zaczęły ogłaszać ogólnopolskie oraz regionalne konkursy, których zasadniczym celem było zebranie tradycyjnego materiału folklorystycznego. Tego rodzaju interesująca inicjatywa zrodziła się z obserwowanych przez badaczy chłopskiej kultury stopniowych zmian, jakie zachodziły w jej obrębie pod wpływem dynamicznych przemian cywilizacyjnych. Do zauważalnych tendencji należał zanik dawnej obrzędowości, wierzeniowości, jak też sztuki opowiadania, co wynikało z przekształceń kulturowych i społecznych obserwowanych w Polsce po II wojnie światowej (m.in. migracja ludności ze wsi do miast, powszechna edukacja, wzrastająca popularność mediów – prasy, radia). Ponieważ nie dało się na bieżąco wszystkich zmieniających się zjawisk rejestrować w terenie, ogłaszano otwarte konkursy, które miały przyczynić się chociaż w części do zachowania odchodzącego w niepamięć niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi, w tym dawnych przekazów ludowych (zob. <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/>).

Jak głosi treść jednej z zachowanych toruńskich ulotek konkursowych z lat 50. XX w.: „(...) gromadzenie tego rodzaju materiałów jest szczególnie pilne, gdyż giną one bezpowrotnie wraz ze śmiercią ludzi starych, a są one bardzo cenne, gdyż ilustrują naszą przeszłość, kształtowanie się myśli ludzkiej, pogląd na świat i życie, uzdolnienia artystyczne itp.” (Łopatyńska 2006: 205). Społeczny odzew na publiczne apele,

ogłaszane w prasie i radiu, okazał się bardzo duży, ale trudno jednoznacznie stwierdzić, czy wynikał z troski o zachowanie tradycji przodków, chociaż nie można i takiej pozytywnej motywacji wykluczyć, czy raczej był efektem oferowanej nagrody (finansowej bądź rzeczowej). Nadsyłało różnorodne materiały, niekiedy zestawy prac wraz z rysunkami i kronikami danych miejscowości, ale w powyższym kontekście rodzi się pytanie, na które spróbuję w niniejszym artykule odpowiedzieć, czy zgromadzone za sprawą konkursów opowieści rzeczywiście wykazują jakiś związek z tradycyjnymi narracjami ludowymi, czy też raczej stanowią nową formę folkloru, powstałą na potrzeby instytucjonalnej inicjatywy. Ponieważ nie sposób opisać wszystkich pozyskanych przekazów, podstawę moich badań stanowią jedynie wybrane bajki w jej głównych odmianach gatunkowych (magiczna, zwierzęca, nowelistyczna, komiczna, podanie i legenda), tak jak definiowała przywołane formy Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska w słownikowym haśle *Bajka ludowa* (Niebrzegowska-Bartmińska 2018: 54–70). Z kolei termin „folklor” traktuję – zgodnie z propozycją Piotra Kowalskiego, odwołującego się do ustaleń Doroty Simonides i Józefa Burszty (Kowalski 1990: 12–14) – jako zbiór tekstów kulturowych o określonej poetyce, ale też powiązanych z codziennością ich użytkowników i zaspokajających potrzeby poznawania świata oraz bycia w świecie (Kowalski 1990: 14–18). Ważnym dopełnieniem przywołanej definicji mogą być sprostowania Jerzego Bartmińskiego, który do prymarnych cech dawnych chłopskich przekazów zaliczył oprócz ustności i związanych z nią pochodnych, typu gest, mimika, dźwięk, także estetyzm i kolektywność, co znacznie dookreśla sytuację ich prezentacji, tj. konieczność istnienia zarówno żywego, bezpośredniego nadawcy, jak i odbiorcy (Bartmiński 1990: 10–11). Co jednak najważniejsze, „utwory folkloru, wyrastające z elementarnych sytuacji egzystencjalnych człowieka, poddają równocześnie społeczne sprawdzone wzorce ich przeżywania” (Bartmiński 1990: 10).

Wykorzystane w pracy źródła zostały nadesłane na ludoznawcze konkursy ogłaszane w latach 1955–1966 przez Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Oddział toruński oraz Polskie Radio w Bydgoszczy. Adresatami sześciu konkursowych edycji byli mieszkańcy dawnego województwa bydgoskiego, obejmującego ziemię chełmińską, dobrzyńską, Kujawy, Pałuki, Krajnę, Bory Tucholskie, Kociewie oraz Kaszuby. W skład jury wchodził przedstawiciel miejscowego muzeum, radia, Wydziału Kultury Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Bydgoszczy, a przewodniczyła zespołowi prof. Maria Znamierowska-Prüfferowa. Łącznie zgłosiło się 198 uczestników i pozyskano ponad 6500 różnego typu przekazów, w tym ok. 350 bajek. Autorów nagradzano kwotami od 200 do 2600 zł, a także książkami (Wróblewska 2022a: 22–28). W każdym konkursie zazwyczaj wyłaniano trójkę zwycięzców, niejednokrotnie przyznając miejsca *ex aequo* zarówno instytucjom, towarzystwom, jak i osobom prywatnym, chociaż zdarzało się, że typowano więcej laureatów, dostrzegając szczególną wartość nadesłanych prac. Wysoko oceniano teksty dostarczające bogatej wiedzy na temat



Il. 1–2. Przykładowe materiały konkursowe z Muzeum Etnograficznego w Toruniu (2022).  
Fot. V. Wróblewska.

przeszłości przodków, ale pozostające też w zgodzie z poetyką tradycyjnych przekazów, nie tylko bajek ludowych, gdyż przywołane dane wskazują, że te popularne formy folkloru stanowiły nieznaczną część konkursowych materiałów. Warto dodać, że większość zgromadzonych źródeł do tej pory pozostaje w archiwum, część została przepisana przez pracowników muzeum na maszynie bądź skserowana (il. 1, 2), część zdigitalizowana, tylko nieliczne z nich wydano drukiem w ciągu ostatnich kilkunastu lat w artykułach naukowych bądź antologiach.

W jednej z prac poświęconych tej tematyce zawarto wybrany zestaw przysłów pochodzących z przywołanych konkursów, a nadesłanych przez Kazimierza Łukomskiego (Łopatyńska 2007: 205–212). W kolejnym artykule, *Bajki ludowe Feliksa Paczkowskiego z Włocławka* (Karpieńska-Jóźwiak 2011), który powstał na podstawie rozprawy napisanej przez Krystynę Karpieńską-Jóźwiak pod kierunkiem dr Teresy Karwickiej w 1978 r. na Podyplomowym Studium Etnografii na UMK w Toruniu, zamieszczono wraz z rozbudowanym komentarzem wybrane teksty tytułowego pisarza, jednego z najbardziej aktywnych, ale też w największym stopniu uzdolnionych twórców biorących udział w toruńskich konkursach. Na podstawie innych zarchiwizowanych źródeł została przygotowana przez kustosz Hannę Łopatyńską z toruńskiego muzeum, adresowana do dzieci antologia – *Bajki dla odważnych* (Łopatyńska 2013) wraz

z audiobookiem. Ostatnią z publikacji opartych na konkursowym materiale (34 przekazy zróżnicowane pod względem gatunkowym) jest wydana w minionym roku edycja krytyczna *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów z lat 1955–1966)* wraz ze wstępem i przypisami (Wróblewska 2022b)<sup>1</sup>. Większość z udostępnionych czytelnikom opowieści realizuje znane wątki skatalogowane przez Juliana Krzyżanowskiego w *Polskiej bajce ludowej w układzie systematycznym* (Krzyżanowski 1962; Krzyżanowski 1963), chociaż o różnym stopniu wierności w stosunku do dawnych fabuł. Część z nich uległa znacznym modyfikacjom, została wzbogacona o elementy obce kulturowo, jak dygresje o treści historycznej czy obyczajowej, co rodzi wątpliwości odnośnie do ich tradycyjności, jakiej poszukiwali organizatorzy ludoznawczych konkursów. Dawne narracje, zapisywane w XIX i pierwszej połowie XX w., nawet jeśli je utrwalali i modyfikowali etnografowie oraz pisarze, chociażby Oskar Kolberg, Stanisław Ciszewski czy Kazimierz Władysław Wójcicki, kierując się kryterium atrakcyjności, jak też poprawności językowej i obyczajowej, stanowią wytwór oraz świadectwo kultury chłopskiej, bowiem w większości przypadków pochodziły od wiejskich informatorów i były zanotowane w czasie istnienia żywej jeszcze kultury ludowej<sup>2</sup>. Stąd powraca pytanie, czy zapisy z połowy XX w. rzeczywiście można zakwalifikować do grupy tradycyjnych bajek, czy jednak stanowią nową formę folkloru, którą daje się określić mianem ludowej bajki konkursowej.

### Ludowa bajka konkursowa – próba definicji

Rozważania warto zacząć od tytułowego pojęcia, które wydaje się być przydatne w badaniach folklorystycznych, bowiem dzięki niemu łatwiej oznaczyć, a tym samym odróżnić dwojakiego rodzaju źródła: z jednej strony materiał pozyskiwany w terenie, w warunkach naturalnych albo do nich zbliżonych, czyli przekazy opowiedziane i zarejestrowane w środowisku gawędziarza i bezpośrednio od niego (bajka ludowa), zaś z drugiej – teksty spisane, nadesłane na konkurs, a niewykluczone, że pod tym kątem odpowiednio zmodyfikowane (ludowa bajka konkursowa).

Proponowany termin można rozumieć – najogólniej rzecz ujmując – jako źródłowy materiał, zazwyczaj niepublikowany, niekiedy udostępniony zainteresowanym w formie drukowanej bądź zdigitalizowanej, archiwizowany w jednostkach muzealnych i innych podobnego typu, nadsyłany na konkursy ludoznawcze/folklorystyczne

- 
- 1 Z antologii *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów z lat 1955–1966)* będę czerpać przykłady, jak też odwołam się do niektórych zawartych tam ustaleń.
  - 2 Pomijam dyskusyjną kwestię ludowości kojarzonej z chłopstwem bądź szerzej – z warstwami uboższymi. Ostatnio polemicznie do sprawy tego rodzaju nazewnictwa odniósł się Ewa Klekot w książce *Kłopoty ze sztuką ludową* (2021), stawiając tezę o ludowości jako konstrukcie stworzonym przez inteligencję. Nie wdając się w tego rodzaju rozważania, pozostaję przy dobrze osadzonym w badawczej tradycji i czytelnym terminie „bajka ludowa”, konsekwentnie stosując też wymiennie pojęcia „kultura ludowa” i „kultura chłopska”.

organizowane przez instytucje kultury. Tekst konkursowy wykazuje cechy tradycyjnej bajki ludowej, jednak utrwalony został w formie pisemnej przez samego użytkownika folkloru, rzadziej inną osobę, co rzutuje na jego ostateczny kształt. Sposób pozyskania materiału – zgłoszenie na konkurs gotowego przekazu – zasadniczo różni się od metod rejestracji opowieści z poprzednich epok w większości przypadków zapisywanych bezpośrednio od nieznanymi pisma i zwykle bliżej nam nieznanymi informatorów, których danych biograficznych zazwyczaj nie utrwalano bądź robiono to sporadycznie. W wypadku bajki konkursowej sami zainteresowani, zapewne skuszeni wygraną bądź kierujący się innego typu pobudkami, spisali (napisali) i przesłali znane opowieści bądź ich zestaw (takie przypadki się zdarzały). W odróżnieniu też od źródeł dawnych dysponujemy podstawowymi danymi identyfikującymi „informatora”, takimi jak imię i nazwisko, adres zamieszkania, a niekiedy poznajemy źródło bajki (okoliczności pozyskania opowieści).

W powyższym kontekście otwarte pozostaje pytanie, co z tradycyjnością tego rodzaju materiału. Czy na określenie konkursowych prac nie wystarczy znany termin „bajka ludowa”, skoro w przeszłości i tak teksty utrwalano na papierze, tyle że tego zadania podejmowali się nie sami użytkownicy folkloru, lecz wykształceni miłośnicy i poszukiwacze dawnych narracji? Pytanie nie wydaje się bezzasadne, bowiem bez trudu można wskazać cechy, które nadesłane przekazy zbliżają do dawnych opowieści oralnych, chociaż, o czym będzie mowa, do końca nimi być nie mogą, gdyż stanowią formę pośrednią między tekstem ustnym a (s)pisany (zob. Kowalski 1990: 48–61). W sytuacji zapisu tekstu folkloru

niektóre cechy prymarne ustne zamienia ekwiwalenty literackie (obowiązkowo substancję dźwiękową zastępuje substancja graficzna), niektóre po prostu traci (środki somatyczne, dialogowość w płaszczyźnie przekazu). Pewne cechy ustne zostają jednak zachowane (struktury gramatyczne, leksyka), czasem tylko jako wewnętrzne «otwarcie miejsca» na coś, czego nie ma naocznie, ale co jest założone i implikowane przez tekst (Bartmiński 1990: 11).

Na oralny charakter zgromadzonych w muzealnych archiwach bajek wskazuje wiele różnych elementów konstrukcyjnych, zarówno językowych i kompozycyjnych (Lord 2010: 89–115), jak powtórzenia, wyliczenia, formuły, czyli gotowe konstrukcje inicjalne, medialne i finalne, np. „Było to bardzo dawno temu”, ułatwiające zapamiętywanie i odtwarzanie narracji (Wróblewska 2022a: 49). Nierzadko brakuje charakterystycznych dla pisma tzw. wskaźników zespolenia, językowych elementów nawiązujących, chociażby zaimkowych, budujących zdania złożone, a decydujących o płynnym przechodzeniu od jednej do drugiej myśli lub kolejnej części. Całość wypowiedzi niekiedy sprawia wrażenie niedopracowanej, utrzymanej w duchu niekontrolowanego strumienia świadomości, bez wyraźnego związku przyczynowo-skutkowego, co dodatkowo zostaje uwypuklone przez niestandardową interpunkcję:



Zadowolony urządził bal na który zaprosił sąsiadów zadowolony że może nawet powiększyć swój inwentarz wiosną, co go bardzo podnosiło, to też wychwalał się, że jest dobrym gospodarzem że będzie mógł podwyższyć swoje konie kupując od innych tanię pomiędzy zaproszonymi gośćmi znalazł się czarnoksiężnik który słysząc co książe mówi, postanowił uszczębić mu jego gospodarstwa i tak po odbytych balu za trzy dni, czarnoksiężnik zamienił się w konia ogromnego po 12tej w nocy porwał jeden stóg siana (Kotłowski 2022b: 57).

Nie brakuje także innych licznych błędów, m.in. stylistycznych, ortograficznych oraz gramatycznych, świadczących o braku korekty, a tym samym o nikłym stopniu świadomości językowej autorów nadsyłanych materiałów.

Omawiane bajki odznaczają się również symptomatyczną dla tradycji ludowej wariantowością. Uczestnicy konkursu niezależnie od siebie przysyłali opowieści będące realizacjami tego samego popularnego wątku bądź kontaminacji kilku znanych schematów fabularnych, np. z grupy T 327, skupionych wokół zdarzeń o Jasiu i Małgosi, w tym T 327C „Jędrza i karzełek”, T 327D „Czarownica ludożerczyni”, T 327E „Ucieczka od czarownicy” lub T 327A „Czarownica i dzieci (Jaś i Małgosia)” (Wróblewska 2022b: 123–130; 63–67) i T 330B „Stary żołnierz i diabli” (Wróblewska 2022b: 122–123; 145–149 – tu połączenie z T 475 „Pałac piekielny”; por. Krzyżanowski 1962: 106–108). Wielość przykładów poświadcza powszechność i rozpoznawalność bajkowych historii, chociaż analiza porównawcza wariantów dowodzi niekiedy znacznej odmienności w podejściu do bajkowego dziedzictwa. Zróżnicowanie nadsyłanych propozycji sygnalizują już zwykle bardziej rozbudowane akapity wstępne, niekiedy wyrastające z tradycyjnych formuł:

Dawno temu, w jednej osadzie położonej niedaleko rzeki mieszkał ubogi wieśniak. Miał on dwie córeczki i jednego chłopca, który był jego prawą ręką i mógł go zawsze i wszędzie w pracy zastąpić. Żona wieśniaka nie była zdrową kobietą. Często zapadała na jakąś chorobę, której żadna z zieleńców nie mogła się rozpoznać. Za to ją w pracy domowej zastępowała nieco starsza córeczka. Tak szło im życie w codziennym trudzie i w pracy domowej i w polu (Paczkowski 2022a: 63).

Pewnego razu za górą wysoką, a za rzeką głęboką i za lasem wysokim, a za polem szerokim, żyły sobie dwie czarownice. Ale jedna z drugą żyły w niezgodzie, ponieważ obie sobie pozazdrościły, choć jedna jak i druga o sobie czyli o swoim zysku wiedziały, toteż której się dobrze powiodło, to większą nienawiścią pałały do siebie. Jedna zwała się Zazdrością a druga Złością, ale obie były bogate i żyły jak chciały i co chciały to robiły, bo moc mieli czarodziejskom (Paczkowska 2022b: 123–124).

W nadesłanych na konkurs tekstach nie brakuje formuł krótszych, bliższych poetyce oralnych zdań inicjalnych bądź finalnych, chociażby „Było to bardzo dawno temu” (Kotłowski 2022b: 74; analogiczne, np. s. 120, 130, 137, 249, 254), „Było to w czasach” (Paczkowski 2022b: 91), „(...) żyli szczęśliwie spędzając swoje życie razem w polubieniu

jedno drugiego” (Kotłowski 2022a: 91). Niemal we wszystkich przykładach, niezależnie od odmiany gatunkowej – bajka magiczna, zwierzęca, nowelowa, występują również typowe dla dawnych przekazów ludowych zasady kompozycyjne, m.in. kontrast, paralela albo troistość (Ługowska 1981). Świat przedstawiony najczęściej jest prezentowany w sposób schematyczny, wybiórczy, a wszyscy bohaterowie pozbawieni są pierwiastka indywidualizacji. Tym samym bajki konkursowe pod względem konstrukcyjnym pozornie wydają się nie wykazywać zbyt wielu różnic w stosunku do przekazów tradycyjnych:

Była sobie raz wdowa. Miała pięć córek: Kasię, Basię, Bronkę, Julkę i Marysię. Ciężko wdowie się wiodło. W jej życiu niedostatek wyglądał i z każdego kąta (Paczkowski 2022d: 115).

Pewin gospodarz posłół parobka po drzewo do lasu. No a parobek posłuchół gospodarza no i sie wybroł. Zabroł ze sobum siekire wsiał na wóz i pojechał (Miśkiewicz 2022: 227).

Również zakres gatunkowy analizowanych opowieści specjalnie nie odstaje od zestawu form genologicznych funkcjonujących w dawnym repertuarze chłopskim. Wśród nadesłanego materiału znajdują się przywołane już podania, legendy, bajki komiczne, magiczne i zwierzęce, jednak w samej realizacji poszczególnych form zdarzają się nowe propozycje odczytania wątku i znaczne odstępstwa fabularne, jak w opowieści opartej na rozpoznawalnym schemacie T 200 „Antagonizm psa i kota”:

Dawno już temu, na przestronnej polanie zebrały się zwierzęta, by zgodnie podzielić się terenami łowieckimi. Lew był królem na zebraniu. Siedział na ściętym pniu. Inne zwierzęta tworzyły krąg a psy były gońcami. Tylko wielbłąd jednogarbny nie przybył na zebranie. Wobec tego polecono psu, aby przyprowadził zwierzę, które ma garb. Pies puścił się w drogę w poszukiwaniu takiego zwierzęcia. Natknął się na kota, który zrobił garb. Więc przyprowadził kota przed króla – lwa. Wszystkie zwierzęta parsknęły szyderczym śmiechem. Pies puścił się za kotem, a ten ostatni zrobiwszy po raz drugi garb zaczął uciekać. Od tego czasu kot i pies żyją w wielkiej niezgodzie. (Są niestety i wyjątki, gdzie pies z kotem żyją w lepszej zgodzie, niż ludzie) (Bartkowiak 2022b: 253).

W tradycyjnych wersjach konflikt między psem a kotem miał wynikać z niewywiązania się z danego słowa – nieupilnowania ważnych dla jednej ze stron dokumentów bądź resztek żywności, które ostatecznie zjadły myszy (Krzyżanowski 1962: 68):

Otóż bardzo dawno temu, ukradły psy rzeźnikowi bardzo dużo mięsa. Nażarłszy się, debatowały, gdzie schować resztę. Jeden z nich doradził, prosić koty, by zjadłszy, ile im się podoba, resztę zaniosły do ogrodu i pilnowały. Zaproszone koty, po zjedzeniu pewnej ilości, zabrały mięso do ogrodu i pilnowały go. Późno w nocy zachciało się kotom spać. Gdy te spały, przyszły myszy i wszystko mięso zjadły. Dlatego dziś pies nie lubi kota, a gdy się z nim spotka, warczy: Gdzie mięso?! (Magierowski 1902: 424).

Jak łatwo zauważyć, w wariacie konkursowym nie tylko poszerzono zakres występujących zwierząt o gatunki egzotyczne, ale również wskazano odmienny powód sporu, czyli nieporozumienie oparte na nieznanomości gatunków przedstawicieli fauny i wynikające z tego faktu ośmieszenie jednej ze stron – w tym przypadku psa. Ponadto nowszy wariant popularnej bajki w części finalnej zawiera morał odnoszący się do świata ludzi, niczym w literackiej bajce ezopowej (Abramowska 1991: 61–72), czego nie znajdziemy w oralnej wersji tradycyjnej. Tym samym zwierzęcą bajkę konkursową możemy uznać za bardziej złożoną pod względem ideowym i urozmaiconą w zakresie konstrukcji świata przedstawionego od jej ludowej odpowiedniczki. Ponieważ nie udało się odnaleźć podobnych przykładów bajki zwierzęcej ukazujących analogiczny konflikt między bohaterami, trudno jednoznacznie stwierdzić, na ile wprowadzone zmiany pochodzą od uczestnika konkursu i stanowią jego oryginalny pomysł na ożywienie schematycznej fabuły, a na ile wynikają z tradycji rodzinnych czy lokalnych nadawcy tekstu.

W bajkach konkursowych można zarejestrować zdecydowanie więcej różnego typu zmian, co nie pozwala nazwać ich z całym przekonaniem opowieściami ludowymi i nie tylko dlatego, że w większości mają swego autora albo pośrednika – kogoś, kto daną historię wybrał, spisał bądź napisał. Przy okazji pojawia się kolejny problem, tym razem w zakresie jednoznacznego określenia roli nadawcy materiału konkursowego – kim on jest? Pośrednikiem, użytkownikiem, gawędziarzem, a może już autorem<sup>3</sup>? W zgłoszeniach występują nierzadko informacje o okolicznościach poznania opowieści, niekiedy zasłyszanych od członków rodziny, sąsiadów, ale bywa, że i od ludzi zupełnie obcych, nawet pochodzących z innych krajów, jednak trudno określić, na ile spisana historia była zakorzeniona w tradycji rodzinnej uczestnika konkursu, jeśli w ogóle w niej funkcjonowała, a na ile jest wymysłem autorskim:

Tę bajkę też słyszałam od babci, która miała 79 lat J.M., zam. Koneck pow. Włocławek. Jak służyła u dziedzica, to ten starzec co paśł krowy opowiadał (Paczkowska 2022b: 130).

Tę bajkę słyszałam od Niemki, z nazwiskiem K.E. zam. wieś (...) pow. Włocławek lat miała 63. Ona słyszała od swego ojca, prawdziwego Niemca, rodakiem z Berlina, lat 73. Był bardzo uczony i zamożny. Ja służąc u tej Niemki mając lat 13 to wszystko co mogę zaznaczyć. Teraz ta Niemka już nie wiadomo gdzie (Paczkowska 2022c: 193).

Tą bajkę słyszałam od ojca swego D.I., murarz. Pochodzi z Chodzca pow. Włocławek lat 57. On słyszał od jednego uczonego księdza, co był razem w lagrach, pochodził z białostockiego miał lat 61 nazywał się Z.L. rodak z Białegostoku (Paczkowska 2022a: 260).

---

3 Problem autorstwa folkloru, w tym udział pierwiastka zbiorowego i indywidualnego, szerzej omówili autorzy klasycznej już dziś rozprawy Piotr Bogatyriew i Roman Jakobson *Folklor jako swoista forma twórczości* (Bogatyriew, Jakobson 1978: 52–65).

Idąc wskazanym tropem, dostrzegamy kolejną niejasność dotyczącą charakteryzowanego materiału. Z jakiego typu materiału mamy do czynienia – ludową czy nieludową. Niektóre z nadesłanych przykładów bywają tak bogate w różnego rodzaju elementy kulturowo obce, szkolne, literackie czy też wielorakie odniesienia, że w grę może wchodzić już zjawisko zbliżone do literackiej adaptacji, tak jak rozumiała ten rodzaj przekładu Jolanta Ługowska (Ługowska 1981). W ujęciu badaczki w sytuacji artystycznej obróbki ustnego materiału dochodzi do swoistego przekodowania elementów tworzywa ludowego na system znaków literatury, przystosowanie dawnego tekstu do nowego kontekstu oraz przekształcenie zgodnie z planowanymi funkcjami, jakie ma pełnić w nowej sytuacji komunikacyjnej (Ługowska 1981: 31–33). Ponieważ wspomniana folklorystka zajmowała się jedynie przykładami utworów dla dzieci, nie uwzględniła adaptacji stworzonych dla potrzeb konkursowych, dokonywanych przez osoby nieparające się piórem, więc zagadnienie wymagałoby szczegółowych badań porównawczych wybranych wariantów – dawnych i współczesnych, przeprowadzonych w podobnym duchu jak uczyniła to autorka *Ludowej bajki magicznej jako tworzywa literatury*. Warto dodać, że niektóre z nadesłanych materiałów, m.in. Feliksa Paczkowskiego, w dużej mierze spełniają kryteria artystyczne obecnie stosowane do oceny literatury pięknej, więc problem wydaje się godny odrębnego rozpatrzenia.

Wśród konkursowych bajek zdarzają się także opowieści nietypowe, niedające się odnaleźć wśród znanych narracji ludowych. Nie znajdziemy może zbyt wielu nowatorskich przykładów, w każdym razie w edycjach toruńskich, ale brak badań na szerszą skalę nie pozwala na uznanie wskazanej tendencji za dominującą. Na uwagę zasługuje np. wyjątkowa bajka *O karle potworze* opracowana przez wspomnianego Paczkowskiego (Paczkowski 2022c: 218–222) – o okrutnej władczyni, która odkupuje od pary biedaków ich brzydkie, ale niezwykle silne dziecko – karła. Pani trzyma chłopca w zamknięciu – w piwnicy, a kiedy dorasta i staje się młodzieńcem, wykorzystuje do najokrutniejszych zadań, w tym do zabijania niewygodnych dla siebie ludzi. Sama kobieta, pragnąc zachować młodość, kąpie się w krwi dziewcząt podstępnie sprowadzanych na zamek (rzekomo do pracy w roli służących), a następnie w perfidny sposób mordowanych. Fabuła, której na próżno szukać w systematyce opracowanej przez wspomnianego Krzyżanowskiego, daje się powiązać z historią siostrzenicy Stefana Batorego – Elżbietą Batory, zwaną Krwawą Hrabinią z Čachtic, władczynią żyjącą w XVI w. i słynącą z podobnego typu okrucieństwa (Bartosiewicz 2018: 101–121). Jednocześnie może nasuwać skojarzenia z popularną swego czasu romantyczną powieścią Zygmunta Krasińskiego *Mściwy karzeł i Mastaw księżę mazowiecki*, wydaną między 1828 a 1829 r. (Sokulski 2017: 136). Niewykluczone w tym przypadku, że o wyborze fabuły przez Paczkowskiego zadecydowały wpływy lektur, z którymi mógł się zapoznać, ale nie posiadamy żadnych dokładniejszych informacji na ten temat.

Istotną różnicą w stosunku do oralnych bajek jest również wspomniana, a zauważalna dygresyjność konkursowych opowieści. Tematyka pojawiających się nierzadko

komentarzy, wtrąceń i dopowiedzeń odznacza się niezwykle różnorodnością – od informacji geograficznych, poprzez historyczne, architektoniczne, do obyczajowych, jak np. w bajce nadesłanej przez Bartkowiaka:

Dwa kilometry od naszej wsi rozciąga się wielki las. Wielkość jego wynosi około 7000 ha. Mniej więcej jeszcze przed 150 laty był on prawie jeszcze raz tak wielki. Do czasów Fryderyka Wielkiego (króla pruskiego) należał las miradzki do zakonu Cystersów w Strzelnie. Kiedy nastąpiła kasacja powyższego zakonu, rząd pruski odebrał owe lasy i upaństwowił je. Były to czasy, kiedy nastąpił I rozbiór Polski – 1772 r. (Bartkowiak 2022a: 197).

Oczywiście nie wszystkie uwagi czy wtrącenia napisano poprawną polszczyzną, niektóre fragmenty sprawiają wrażenie niezdarnych, niedokończonych, jednak dowodzą większego zakresu wiedzy i stopnia świadomości społecznej autorów konkursowych prac w stosunku do pozbawionych regularnej edukacji gawędziarzy z przeszłości. Wpływ szkoły wyraźnie zauważalny jest m.in. w zakresie stopnia użycia języka regionalnego. W nadesłanych tekstach pojawiają się tylko nieliczne wyrażenia gwarowe, świadcząc o zaniku dawnego sposobu mówienia bądź świadomym unikaniu posługiwania się mową ojców, aby nie zostać posądzonym o kulturowe zacofanie. Na tę ostatnią zmianę zdają się również wskazywać wprowadzone do wypowiedzi nowe słowa, obce dawnym przekazom, jak cytryna, urząd bezpieczeństwa czy związek małżeński. Nie bez znaczenia pozostaje także używanie wyrazów „zabobon” lub „zacofanie” na określenie treści wierzeniowych, w które chłopci niegdyś wierzyli, a co do których już w jakimś stopniu się dystansowali bądź uważali, że powinni się dystansować, biorąc pod uwagę okoliczności konkursowe, np. „Tę bajkę czyli zabobon też słyszałam od mego ojca I.D.” (Paczkowska 2022d: 249). Dostrzegalną tendencją jest także większa świadomość polityczna i społeczna osób nadsyłających bajki, bowiem narratorzy wprost krytykują pańszczyznę, dziedziców, panów, a wychwalają powszechną edukację, nowy ład oraz możliwość samodzielnego wyboru partnera życiowego, w ten sposób dowodząc także znacznego zakorzenienia w porządku społecznym powojennej Polski. Informacje odsyłające do rzeczywistości wzbogacają także treść nadesłanych opowieści i stanowią zapis doświadczeń w danej wspólnotce, co jest w pełni zgodne z przywołanymi na wstępie zasadami funkcjonowania folkloru.

Wskazane różnice, jedynie szkicowo tu przedstawione, nie pozwalają nazwać bajek konkursowych wyłącznie bajkami ludowymi. Charakteryzują się one zdecydowanie większą różnorodnością i indywidualizacją niż przekazy z przeszłości, które były spisane przez uczonych – językoznawców, etnografów, folklorystów, a przez ten fakt przestają być własnością kolektywną. Co nie bez znaczenia, wskazana odmiennosc utworów w większości przypadków nie bierze się z ich artystycznego nacechowania, skądinąd drugorzędnej właściwości w badaniach nad twórczością ustną, lecz nowych propozycji rozwiązywania akcji. Z tego też powodu co najwyżej w pojedynczych

przypadkach można mówić o literackich bajkach czy adaptacjach tekstu ustnego. Z kolei użycie krótszego terminu „bajka konkursowa” nie dookreśla jakości przekazu i może prowadzić do utożsamiania z materiałami zgłaszanymi na inne konkursy, równie licznie organizowane tak dawniej, jak i dziś. Wiadomo bowiem, że oprócz folklorystycznych przedsięwzięć, nastawionych na pozyskanie tradycyjnych źródeł, ogłaszano również konkursy innego rodzaju, chociażby nakierowane na opracowanie literackich adaptacji bajek ludowych. W 1949 r. Ministerstwo Kultury i Sztuki, zamierzając wydać zbiór baśni adresowanych do dzieci w wieku 8–10 lat, oczekiwało artystycznego, jak też odpowiednio ideologicznie sprofilowanego opracowania konkretnych bajkowych wątków, takich jak: „O chłopcu, jego kotku, piesku i lewku”, „Nadzwyczajni pomocnicy”, „Żona szuka utraconego męża”, „Jak Bartek został lekarzem” i „O ciekawej babie”, wskazanych przez specjalistyczne gremium, na czele którego stał Julian Krzyżanowski (Budrowska 2009: 213). Ponieważ nadesłane na konkurs materiały nie spełniały oczekiwań komisji, zwrócono się bezpośrednio do wybranych pisarzy i w efekcie zdecydowano się na druk *Baśni polskich* Hanny Januszewskiej, zbioru utworów dalece odbiegających od dawnych chłopskich narracji, natomiast zgodnych z profilem ideologicznym okresu socrealizmu (Januszewska 1952).

W powyższym kontekście nie należy również zapominać o tradycji konkursów gawędziarskich, także i obecnie cieszących się znacznym zainteresowaniem, w których rywalizacja polega na wygłoszeniu określonych regulaminem tekstów przygotowanych specjalnie na tę okazję. Żywy kontakt z publicznością i jury, imitujący dawne warunki bajania, znacznie jednak od nich odbiega, bowiem wytwarzana jest sytuacja sztuczna – konkursowa, parateatralna, natomiast same opowieści często niewiele mają wspólnego z tradycyjnymi przekazami, o czym pisały swego czasu Jolanta Ługowska (1999: 25–36) i Teresa Smolińska (1986), przy okazji dokonując typologii konkursów oraz gawędziarzy. W rozważaniach obu badaczek nie uwzględniono jednak konkursów na teksty (s)pisane, odznaczające się specyfiką wynikającą z zapośredniczenia kontaktów nadawców i odbiorców właśnie za sprawą papieru jako ich nośnika (Calame 2010: 273–310), chociaż wspomniano o innych formach zapośredniczenia, jak rejestracja dźwięku za pomocą dyktafonu czy dźwięku i obrazu za sprawą kamery. Warto jedynie odnotować, że konkursy literackie inspirowane twórczością ludową współcześnie są ogłaszane m.in. przez Stowarzyszenie Twórców Ludowych, które corocznie prowadzi nową edycję nagrody im. Jana Pocka, a uhonorowane utwory – zazwyczaj wiersze i opowiadania są drukowane na łamach czasopisma „Twórczość Ludowa” bądź w pokonkursowych antologiach (<https://zgstl.pl/dzialalnosc/ogolnopolski-konkurs-literacki-im-jana-pocka/>).

Biorąc pod uwagę różnorodność zaprezentowanych zjawisk, mieszczących się raczej w sferze folkloryzmu niż folkloru (Dziadowiec 2016: 66–92), termin „bajka konkursowa” w moim przekonaniu powinien być dodatkowo dookreślony i to w taki sposób, aby sygnalizować odbiorcom, o jakiego typu materiał chodzi. W wypadku określenia

„ludowa bajka konkursowa” pierwszy z członów pozwoli wyraźnie zaakcentować związek z tradycją oralną, z dawnym chłopskim repertuarem, a trzeci – wskaże na okoliczności powstania opowieści, jak wiadomo, przekładające się na jakość całości, oscylującej między sztuką słowa żywego a pisanego. Pełna nazwa gatunku wskazuje z kolei na różnicę między przekazem tradycyjnym, zwanym bajką ludową, a przekazem literackim, znanym jako baśń (literacka) (Wróblewska 2018: 293–299). Ludowa bajka konkursowa, jako że spisana przez samych użytkowników folkloru, jednak już posiadających pewien zasób wiedzy oraz doświadczeń wykraczających poza typowe przeżycia chłopskie, wynikające z mieszkania i pracowania przez lata zwykle w jednej wsi, wydaje się być ogniwem pośrednim między tradycją a nowoczesnością, między przeszłością a teraźniejszością, twórczością ustną a pisaną. J. Bartmiński mówił o istnieniu tzw. zjawisk przejściowych, jako przykłady wskazując chłopski list, wpis do pamiętnika i nagranie (Bartmiński 1990: 11). Sądzę, że w tym przypadku mamy do czynienia ze zjawiskiem podobnym, nie tyle z nową formą folkloru, co unowocześnioną jego postacią, którą można nazwać folklorem (s)pisany i to na potrzeby określonych instytucji, a nie wynikającą z indywidualnych pobudek (o dylematach w definiowaniu folkloru: Rękas 2018: 163–188). Niewykluczone jednak, że większe rozeznanie w tego typu konkursowym materiale pozwoliłoby na doprecyzowanie bądź zweryfikowanie powyższej tezy.

## Bibliografia

- Abramowska, J. (1991). *Polska bajka ezopowa*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Bartkowiak, J. (2022a). Bajka o dwunastu zbójcach. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 197–200). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bartkowiak, J. (2022b). Kot i pies. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 253). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Bartmiński, J. (1990). *Folklor – język – poetyka*. Wrocław: Ossolineum.
- Bartosiewicz, A. (2018). Elżbieta Batory – historia prawdziwa. *Przegląd Nauk Historycznych*, 2, 101–121. <https://doi.org/10.18778/1644-857x.17.02.04>.
- Bogatyriew, P., Jakobson, R. (1978). Folklor jako swoista forma twórczości. W: M. Waliński (red.), *Teoria kultury. Folklor a kultura* (s. 52–65). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Budrowska, K. (2009). *Literatura i pisarze wobec cenzury PRL 1948–1958*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Calame, C. (2010). Między słowem mówionym a pisanym: wypowiedanie i wypowiedzenie w greckiej poezji archaicznej (przeł. W. Maczkowski). W: P. Czapliński (red.), *Literatura ustna* (s. 273–310). Warszawa: słowo/obraz terytoria.

- Dziadowiec, J. (2016). *Festum folkloricum. Performatywność folkloru w kulturze współczesnej. Rzecz o międzykulturowych festiwalach folklorystycznych*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Januszewska, H. (1952). *Baśnie polskie*. Warszawa: Iskry.
- Karpińska-Józwiak, K. (2011). Bajki ludowe Feliksa Paczkowskiego z Włocławka. *Materiały Muzeum Etnograficznego w Toruniu*, 2, 29–70.
- Klekot, E. (2021). *Kłopoty ze sztuką ludową*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Kotłowski, H. (2022a). Baśń o trzech siłaczach. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 74–91). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kotłowski, H. (2022b). Baśń p.t. o księżciu i 3 synach 2 mądrych i 1 głupim. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 57–63). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kowalski, P. (1990). *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Krzyżanowski, J. (red.) (1962). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. 1. (Wątki 1-999). Wrocław: Ossolineum.
- Krzyżanowski, J. (red.) (1963). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. 2. (Wątki 1000-8256). Wrocław: Ossolineum.
- Lord, A.B. (2010). Cechy oralności (przeł. P. Czapliński). W: P. Czapliński (red.), *Literatura ustna* (s. 89–115). Warszawa: słowo/obraz terytoria.
- Łopatyńska, H. (2006/2007). 1000 przysłów na 1000-lecie Państwa Polskiego. Zbiór przysłów z okolic Świecia w archiwum folklorystycznym Muzeum Etnograficznego w Toruniu. *Pomorze*, 8, 205–212.
- Łopatyńska, H. (wyb., oprac.) (2013). *Bajki dla odważnych*. Toruń: Muzeum Etnograficzne w Toruniu.
- Ługowska, J. (1981). *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław: Ossolineum.
- Ługowska, J. (1999). *Folklor – tradycje i inscenizacje. Szkice literacko-folklorystyczne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Magierowski, L. (1902). Bajki (z okolicy Jaćmierza). *Lud*, 81, 424.
- Miśkiewicz, P. (2022). *Zagadka*. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 227–228). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2018). Bajka ludowa. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. T. 1 (s. 54–70). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Paczkowska, A. (2022a). Bajka o diable i chłopie. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 254–260). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Paczkowska, A. (2022b). Bajka o dwóch czarownicach. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 123–130). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Paczkowska, A. (2022c). Bajka o kumotrze sprawiedliwym. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 191–193). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Paczkowska, A. (2022d). O stary czarownicy i jej córce. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 245–249). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.



- Paczkowski, F. (2022a). Bajka o czarownicy. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 63–67). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Paczkowski, F. (2022b). Bajka o ptaku, lwie i wielorybie. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 91–98). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Paczkowski, F. (2022c). O karle potworze. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 218–222). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Paczkowski, F. (2022d). O ubogiej wdowie i jej pięciu córkach. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 115–123). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Rękas, D. (2018). *Między słowami. Projektowanie folklorystyki konwersacyjnej na materiale celebrycji Wodziec w Macedonii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe im. Adama Mickiewicza.
- Smolińska, T. (1986). *Ja wóm trocha połosprawiom. Współcześni gawędziarze ludowi na Śląsku*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Sokulski, M. (2017). Mściwy karzeł i Masław, książę mazowiecki Zygmunta Krasińskiego. *Sztuka Edycji*, 1, 135–149. <http://dx.doi.org/10.12775/SE.2017.0010>.
- Wróblewska, V. (2018). Baśń literacka. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. T. 1 (s. 293–299). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wróblewska, V. (2022a). Konkursowe zmagania z tradycją. W: V. Wróblewska (red.), *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów 1955–1966)* (s. 9–55). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wróblewska, V. (red.) (2022b). *Bajka ludowa na Kujawach (Antologia tekstów z lat 1955–1966)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

## Strony internetowe

- Stowarzyszenie Twórców Ludowych: <https://zgstl.pl/dzialalnosc/ogolnopolski-konkurs-literacki-im-jana-pocka/>.
- Polski Komitet ds. UNESCO: <https://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-nie-materialne/>.

## Streszczenie

Zasadniczym celem artykułu jest prezentacja ludowej bajki konkursowej oraz próba odpowiedzi na pytanie, czy jest to nowa forma folkloru. Podstawę materiałową rozważań stanowią przekazy/teksty nadsyłane na konkursy ludoznawcze ogłaszane w latach 1955–1966 przez Muzeum Etnograficzne im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Oddział Toruń oraz Polskie Radio w Bydgoszczy. Z ponad 6 500 nadesłanych tekstów uwzględniono w badaniach jedynie bajki (ponad 350), które w założeniu organizatorów konkursów (łącznie odbyło się sześć) miały stanowić zapis tradycyjnych chłopskich przekazów. Wybrane opowieści, w większości realizacje znanych wątków opisanych w *Polskiej bajce ludowej w układzie systematycznym* przez Juliana Krzyżanowskiego, poddano analizie, wydobywając z nich cechy zarówno je łączące, jak i odrębne w stosunku do przekazów z przeszłości, aby scharakteryzować nowe zjawisko, z którym mamy do czynienia, czyli ludową bajkę konkursową.

**Słowa kluczowe:** konkurs, folklor, bajka ludowa, muzeum, ludowa bajka konkursowa

## Summary

The aim of the article is both to describe the competition folk tale and to attempt to answer the question whether it is a new form of folklore. The material basis for the considerations are the texts sent to the ethnological competitions announced in the years 1955–1966 by Maria Znamierowska-Prüfferowa Ethnographic Museum in Toruń, the Polish Ethnological Society, Toruń Branch, the and Polish Radio in Bydgoszcz. Out of over 6,500 submitted texts, the analysis includes only fairy tales (over 350) which, according to the assumptions of the organizers of the competitions (of which there were 6 in total), were to be a record of traditional peasant texts. Selected stories, mostly realisations of well-known threads described in the Polish folk tale in a systematic order by Julian Krzyżanowski, were analysed, extracting from them common and distinct features in relation to earlier folk texts, in order to characterise the new phenomenon, i.e. competition folk tale.

**Keywords:** competition, folklore, folk tale, museum, competition folk tale

Translated by Author



Katarzyna Smyk

K.Smyk@umcs.pl

<https://orcid.org/0000-0002-0435-8873>

Institute of Cultural Studies

Faculty of Philology

Maria Curie-Skłodowska University

# *Functions of a Fairy Tale in the Auschwitz Camp Memories of Zofia Posmysz*

## *Funkcje bajki we wspomnieniach obozowych Zofii Posmysz*

During the occupation, from 30 May 1942 to 2 May 1945, the Cracow-born Zofia Posmysz (1923–2022), a writer, author of film scripts and television shows, was a prisoner of German Nazi concentration camps: Auschwitz-Birkenau, Ravensbrück and Neustadt-Glewe.<sup>1</sup> After the liberation, she moved to Warsaw, where she studied Polish philology and made her debut in 1945 in the “Głos Ludu” with her camp memoirs *Znam katów z Belsen...* (Posmysz 2017b). From 1952, she was associated with the Polish Radio. Popularity came to her with her novel *Pasażerka* (1962), translated into many languages, in which Posmysz took up the theme of a complicated relationship between two women: an SS functionary and a Polish inmate of a concentration camp, and analysed the psychology of a torturer (Burska 1992: 465). She also focused on themes related to German camps in, among others, *Wakacje nad Adriatykiem* (Posmysz 2005), a novel first published in 1970 and considered to be a glorification of camp friendship, as well as the extended interview entitled *Królestwo za mgłą* (Posmysz 2017a), which she gave to the journalist and historian Michał Wójcik (Urbaś 1985; Kaczyński 2010). In addition, Posmysz was also actively involved in, and cooperated with, institutions showing concentration camps in new perspectives and serving to testify “for good against evil” (Potocka 2021: 10), such as the Auschwitz-Birkenau State Museum, the POLIN

1 On this period in Posmysz's life, see Potocka 2021.

Museum of the History of Polish Jews, or the Konrad Adenauer Foundation. Her life work can be summed up by the words *pokonać nienawiść*, “to overcome hatred”.<sup>2</sup>

The last published work by Zofia Posmysz, the extended interview of 2017, begins with the words of the interviewer, Michał Wójcik, “A long, long time ago...”, which she takes up, continuing the sentence following the model of the classic opening formula of the Polish folk tale: “...beyond seven rivers, beyond seven mountains, there lay the Empire of the Knights of the Dead Man’s Skull” (Kr 15<sup>3</sup>). This draws the folklorist’s attention to aspects of the fairy tale, encouraging an in-depth analysis. It also indirectly refers to the novel *Wakacje nad Adriatykiem*, where the author tells of her concentration camp experiences – and she had survived three years in the hell of a concentration camp, with medical experiments, a death march, typhus, *durchfall* (starvation diarrhoea), work in the fields, knee-deep in water, and in the food warehouse as a scribe, the loss of camp friends, etc. – **through a fairy tale**. Posmysz used this stylisation to construct the camp narrative in those passages in the novel where the memories of the protagonist, a Polish woman – the author’s *alter ego* – transport her from a sunny beach on the Adriatic to the Auschwitz-Birkenau camp, where she appears as the Secretary (in Polish: *Sekretarka*, an unmistakably female form), from whose point of view the narrative is told. In these passages, the novel tells the story of the friendship between two camp inmates, Birdie (in Polish: *Ptaszka*, also a female form) and the Secretary. The two women differ in their outlook on life and approach to survival in the camp. Years later, her novel was called “absolutely pioneering. Today unjustly forgotten. No one had written about the camp in this way before. (...) On so many levels, tiers of narration. And in this convention, too” (Wójcik 2017: 8). In view of the above, the aim of my analysis is to try to determine what functions the fairy tale plays in the context of a narrative concerning a concentration camp experience.

The material basis for my analysis is provided by two books by Zofia Posmysz: the novel *Wakacje nad Adriatykiem* and the extended interview as a self-commentary to this novel. The novel reveals that in the camp, the person who used to tell fairy tales to her fellow inmates was Birdie (Wa 125–129<sup>4</sup>). This is an authentic figure, about whom Posmysz says: “Zosia Jachimczak. Number 7546. Sweet Birdie. She was older

2 *Pokonać nienawiść* was the title of one of the debates in which Posmysz took part after a showing of the film *Szrajberka z Auschwitz* (2017) directed by Grzegorz Gajewski, of which she is the protagonist. Unless otherwise indicated, all the citations from Polish-language works have been translated for the purpose of the current article.

3 Posmysz 2017a, *Królestwo za mgłą*, henceforward referred to by the abbreviation Kr followed by a page number. All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

4 Posmysz 2005, *Wakacje nad Adriatykiem*, henceforward referred to by the abbreviation Wa followed by a page number.

than me. Having graduated from the music academy, she came to the SK<sup>5</sup> in Budy. (...) Skinny, petite, delicate. We became friends" (Kr 143). Posmysz gave her the camp nickname "Birdie" while they were still in Birkenau (Kr 143–144). And "Birdie knew so well how to tell stories, when it rained on a Sunday we would sometimes be left in the Colony and there we were, sitting with Birdie on a shelf, picking lice out of the seams of dresses" (Wa 126). In *Wakacje nad Adriatykiem*, the Secretary quotes Birdie's words and her tale of Piotrowin<sup>6</sup>: "There lived a wise king, above measure bold, but impious, and a very saintly bishop" (Wa 125). This makes it clear that there was a place for fairy tales in a concentration camp, as evidenced at least by reprint publications: *Bajki z Auschwitz* (Pinderska-Lech, Mensfelt 2009; cf. Kulasza 2002) and Halina Banasiak's *Bajki* (Banasiak 2012). The first is a reprint of six lavishly illustrated fairy tales of various types, which were made illegally, under threat of losing their lives, by Auschwitz inmates and smuggled out of the camp, passed to their own children and to a girl in the neighbourhood whose mother was helping the inmates. Banasiak, in turn, wrote down rhymes, dedicating them to her own children, whom she was never to see again: transported to the camp in the late 1943, she died there. Even if the prisoners could not read or tell these fairy tales or rhymes to their children, they wrote them down and illustrated them with the children in mind. In turn, the oral transmission of fairy tales took place – in a manner similar to the case of Jachimczak and Posmysz – also in Soviet prisons and gulags, as recalled by Beata Obertyńska (Obertyńska 2005).<sup>7</sup> Such examples confirm that it is appropriate to analyse camp stories in the context of a fairy tale, and supply the first dimension of the relationship between a camp and a fairy tale.

The second dimension of that relationship is Posmysz's stylisation of the concentration camp as presented in the novel into a folktale of the "magic fairy tale" variety, also known as a fable in folklore studies (Ługowska 1981: 12; cf. Wróblewska 2003: 24–27). In doing so, Posmysz does not use the typical themes of folk prose, but rather individual motifs, freely combining the real world with the fantastic, fairy-tale, mythological and oneiric one. In the architextual perspective, the relationship between the magic fairy tale and Posmysz's writing operates at the level of convention. At the same time, this stylisation can be seen most clearly in such dimensions of the depicted world as space, time, characters and magical objects, as well as in the morphology, plot, metamorphoses, wording and comic quality (Smyk 2023).<sup>8</sup>

5 SK – German: Strafkompagnie, a penal sub-camp.

6 Protagonist of an 11<sup>th</sup>-century hagiographic legend: a man brought back from the dead by Bishop Stanislaus of Szczepanów (future Saint Stanislaus) to testify to the truth of the bishop's words (translator's note).

7 In her memoirs, Obertyńska describes how she or other inmates told fairy tales, how inmates would meet in one cell for those storytelling sessions, and in what way they thanked her for telling fairy tales: Obertyńska 2005: 56–57, 64, 74, 77, 107, 129, 134, 172–173.

8 A review of further fairy-tale elements present in Posmysz's novel, such as the morphology, plot, metamorphoses, wording and comic quality, is beyond the capacity of this essay.

Posmysz leaves no doubt that the “copyright” to such a literary solution belongs to Zofia Jachimczak, stating: “I borrowed the idea (...). Auschwitz as a fairy tale. (...) Is it precursory? I don’t know. But it belongs to Birdie, let’s write this clearly” (Kr 146). And she adds:

And she was the first to understand that Auschwitz was not a world that could be grasped by the human mind. One day she said: “Kingdom”. That the camp was a kingdom from a fable. From a terrible and strange fable, one not from our world. And the SS-men were knights from a fable. This was her vision. Order of the Knights of the Dead Man’s Skull. She created this allegory, and I must admit that even then – before the end of 1942– it... well, fascinated me (Kr 143).

Further on, Posmysz comments that Jachimczak

“[f]antasised. Look, Look, here comes Brunhild! – she would grab my hand and show me some SS-woman. Or when Mandl [Maria Mandl, an SS overseer – K.S.] rode her horse (...), Birdie immediately recognised her as the Great She-Knight. Then, excited, she would tell tales of the Kingdom. I owe this idea to her. A way to express Auschwitz” (Kr 144; cf. Wa 127).

The first fairy tale, therefore, was told by Zofia Jachimczak – Birdie, and she can be named the source author and source narrator. She shared her fairy tales with her fellow inmates in the camp, while Zofia Posmysz tells them to us – outside the camp. Thus, we are dealing here with two differing models of a communicative situation<sup>9</sup>: the intra-camp one and the post- or extra-camp one. At the same time, the source variant of Birdie’s camp fairy tale remains unknown, as too many communicative circumstances have changed, the first one being that the sender of the primary oral communication is dead. What occurs here, therefore, is a re-contextualisation (cf. Głowiński 1986: 86), as a result of which Birdie’s story is mediated to today’s recipients by Posmysz’s writing in two variants, by means of two channels: the novel and the commentary found in the extended interview. The figure of Birdie ties the three variants together and allows them to be considered comprehensively as a camp fairy tale.<sup>10</sup> In the following section, I undertake an analysis of the functions of the fairy tale as conceived in this way in the writings and memoirs of Zofia Posmysz.

---

<sup>9</sup> A folk fairy tale and a literary fable were inscribed into the communicative scheme by Jolanta Ługowska (Ługowska 1981: 8–11, 31–33).

<sup>10</sup> Slavoj Žižek’s idea for a concentration camp comedy as a separate film sub-genre (Žižek 2004; Ubertowska 2008: 58–59) prompts us to define anew variant of fairy tale: the concentration camp fairy tale. For more on the defining traits of this variant, see Smyk 2023.

## Functions of a concentration camp fairy tale: interpretational perspectives

Interpretation of Zofia Posmysz's camp fairy tale can be conducted in two ways: (I) by making use of the findings of folklorists, or (II) by supporting the analysis with research in the field of literary studies. Each of these approaches invites deeper analysis, which the capacity of this essay does not allow; let us, therefore, limit ourselves to considering the most important issues.

### I. A folkloristic perspective in the study of the camp fairy tale

The material under analysis, namely: Jachimczak's intra-camp narrative practice and Posmysz's post-camp literary statements, can be approached through folklore studies, more specifically: through the functions of the fairy tale and the relation of a story to trauma. In terms of functions (cf. Grochowski 2018), the camp fairy tale fulfils the following:

(1) socio-integrative functions – owing to the fairy tale, a relationship was built between two female inmates, Jachimczak and Posmysz, in the performative act of telling/listening to a fairy tale. Also, a fairy tale belongs to the universal language of Polish culture and of many cultures in general;<sup>11</sup> therefore, applied in Posmysz's literary work, it can contribute to an effective communication with the readers, who are members of a communicative community which uses the fairy tale as the language of its cultural universe.

(2) aesthetic functions – important to folk tale tellers especially in the transmission of magical fairy tales (Grochowski 2018: 25) – in Posmysz's literary work should be regarded as being in the foreground. However, the focus on aesthetics does not obscure the informative function of a camp fairy tale perceived as focused on narrating the camp experience. With such an approach, aesthetic functions can therefore be considered secondary.

The apotropaic and ludic functions were (or are) realised less strongly through this type of fairy tale, whereas (3) the moralising (didactic/educational) functions related to the ethical aspect, essential for the folk tale, effected by "demonstrations of patterns of behaviour" (Kasjan 1994: 69–70; Przybyła-Dumin 2014: 56) manifest themselves more strongly.

The most strongly manifested functions – in the case of both a fairy tale told in the concentration camp context and one used for artistic stylisation – are (4) the compensatory and cathartic ones, served by the fairy-tale idealisation of reality. Grochowski points out, in reference to old fairy tales: "These were narratives which both depicted a perfect reality and allowed listeners to identify with idealised heroes" (Grochowski 2018: 26).

---

<sup>11</sup> For fairy tale as the *langue* of culture, see Ługowska 1981: 21.



Fairy tales, and therefore camp fairy tales as well, became a substitute form of dream fulfillment for listeners and story-tellers alike, "who at least in the imagination and in the story born from it could achieve a change of fortune" (Przybyła-Dumin 2014: 56); a change which the inmates of Birkenau wished for themselves as well.

Janina Hajduk-Nijakowska has described the role of folklore in the process of trauma management (2005), including the role of a reminiscence story (2016<sup>12</sup>); and the narrative by Posmysz can be considered to be precisely that: a reminiscence story about her friend telling a camp tale, constructed using fairy tale motifs. According to Hajduk-Nijakowska, a victim has "a natural need to tell about the tragedy that occurred" (Hajduk-Nijakowska 2005: 169<sup>13</sup>) and to verbalise his/her experiences; this is a necessary condition for shedding the role of the victim (Hajduk-Nijakowska 2005: 207–209). Such a condition was the writing of poems following the 1997 flood in the Opole region (Hajduk-Nijakowska 2005: 219) as well as – to draw a parallel – the writing of fairy tales following the concentration camp experience. This is because what Hajduk-Nijakowska has described are narrative mechanisms for mastering anxiety and for finding answers to questions that trouble an uneasy mind (Hajduk-Nijakowska 2005: 225). Hence the notion of the therapeutic function of folklore, which allows us to assume that a camp fairy tale as "a shared cultural tradition helps to manage trauma and, drawing on the folklore tradition, reinforces the value of social support" (Hajduk-Nijakowska 2005: 226<sup>14</sup>). A former inmate of Auschwitz pointed to the indelibility of the experience: "Whoever has succumbed to torture can no longer feel at home in the world. (...) One who was martyred is a defenseless prisoner of fear. It is *fear* that henceforth reigns over him" (Améry 1986: 40). Zofia Jachimczak and Zofia Posmysz had to contend with a similar fear; the latter, leaving the confines of the camp's wire fencing after the liberation, took it with her and tried to tame it by her writing (cf. Połuszny 2014: 103–105).<sup>15</sup> It is also possible that the fairy tale referred to in *Wakacje nad Adriatykiem* somehow allowed Posmysz to come to "feel at home in the world". Posmysz herself described the therapeutic function of a camp fairy tale in the following words:

Maybe this defused the horror, maybe it was easier for her [Birdie – K.S.] to tame this camp reality. (...) the tales we tell the children are cruel. Murder upon murder, corpse

12 See esp. the chapter on labour camps set up after the Second World War by the Bureau of Security, which in the memoirs of Silesians are described in a similar way to concentration camps; Hajduk-Nijakowska 2016: 147–262.

13 Hajduk-Nijakowska made use of the findings of Mikhail Bakhtin, Walter Jackson Ong and Joanna Tokarska-Bakir.

14 Cf. chapter II, entitled *Autonarracja jako sposób osławiania rzeczywistości* [Self-narrative as a method of taming reality] (Hajduk-Nijakowska 2016: 55–81).

15 Cf. strategies for depicting the horror of war and working through the trauma of the Warsaw Uprising by referring to characters and motifs from Andersen's fairy tales; Kostecka 2017.

upon corpse, decapitations, arson, kidnappings. Nevertheless, fairy tales defuse the horror of life. This is their function (Kr 146).

The process of verbalising individual experiences was described by folklorists through the sequence: "the emergence of a memorate, its transformation into a fabulate and finally into a reminiscence story" (Hajduk-Nijakowska 2005: 227; Hajduk-Nijakowska 2016: 65). Zofia Posmysz's work seems to fit perfectly into this process: the camp experience and the need to talk about it were a *punctum* and the moment of the emergence of a memorate. In a traumatic and highly emotional situation such as the camp experience, this memorate was easily folklorised. It therefore transformed into a fabulate: a narrative told inside the camp, whose dominant structural feature turned out to be the folk tale. This fairy tale, in turn, survived in the final version of the reminiscence story: *Wakacje nad Adriatykiem*. Folklorists have established that during the process of transmission, texts not only undergo transformation (just like the fairy tale from *Wakacje nad Adriatykiem* differs from the fairy tale found in the extended interview), but also a community version is created, conditioned by the social demand for such a variant of the story (Hajduk-Nijakowska 2016: 65). It is tempting to say that through Posmysz's literary statements, the camp fairy tale became a property shared by the community of all its recipients.

The status of the camp fairy tale as a fabulate is reinforced by the conviction of the Nazi, Joachim Wolf, a high official of the Birkenau camp, that no one would hold the Germans accountable for the concentration camps after the war; for he was certain, like other Nazis and the Führer himself, that even if any of the victims survived, "[n]oone would believe them" (Kr 155). The very same observation is the starting point for Primo Levi's analyses:

It is significant that the culprits themselves foresaw this rejection well in advance: many survivors (...) remember that the SS militiamen enjoyed cynically admonishing the prisoners: 'However the war may end, we have won the war against you; none of you will be left to bear witness, but even if someone were to survive, the world will not believe him. (...) And even if some proof should remain and some of you survive, people will say that the events you describe are too monstrous to be believed' (Wiesenthal, cit. Levi 1989: 11–12).

The fact that this theme runs through the statements of former inmates justifies a question directly related to this analysis: Is a fairy tale believed? No; in fairytale prose, the content is not an object of belief (Grochowski 2018: 25). In a reminiscence story, however, it is. Zofia Posmysz's texts under analysis here come close to a reminiscence story in terms of their content and function in relation to memory, and to a folk fairy tale in terms of their form and value system.<sup>16</sup> Making use of a fairy-tale compositional

<sup>16</sup> The fairy tale used in the camp story is one of the actualisations of the process of mythicisation in the course of constructing a narrative (for other mythicisation strategies, see Hajduk-Nijakowska 2005: 159;

pattern weakens the power of the reminiscence, thereby making the camp experience unreal<sup>17</sup> and helping to relive it and to talk about it.

## II. Perspectives of literature studies in the analysis of the camp fairy tale

An approach supported by research in the field of literary studies would make it possible to define the role of the fairy tale as a material of artistic stylisation and literary strategies of describing the camp experience. The question of a survival strategy refers to the fairy tale told inside the camp, where the participants in the process of transmission are Zofia Jachimczak and Zofia Posmysz. The issue of fairy-tale artistic stylisation refers to the fairy tale functioning outside the camp and passed on by Posmysz to the readers of her novels, short stories and memoirs. The fairy tale – as concentration camp literature does in general – serves her to tell a story of adaptation in the “other world” (Burska 1992: 741) and turns out to be a good tool for presenting – again, as is characteristic of concentration camp literature – universal matters in the face of the breakdown of the civilisational course of cultural development and hitherto held worldviews. This is where the need of the authors of camp literature coincides with the traits of the fairy tale, which through details tells of universal truths, ones existing beyond the boundaries of time and space, like myth or archetype. In line with the poetics of concentration camp literature (Burska 1992: 742), in a camp fairy tale the torturers maintain the status of “supermen” (vide the King and his court in Posmysz’s works) and monsters, while the victims, Birdie and the Secretary, remain ideal and in their fight for their lives are guided by moral principles, honouring friendship as one of the highest values. Works categorised as concentration camp literature, on the other hand, “are characterised by the fact that they adopt the camp horizon of values and style of behaviour as the only one possible (...). What is shocking, both morally and artistically, is that the authors grant camp attitudes and behaviours the status of custom, the norm” (Burska 1992: 744). Her escape into the world of fairy tales and mythology serves Birdie to maintain contact with high principles and universal values – the extra- and pre-camp ones. With the help of the fairy tale, a world is created that is certainly modelled on the structure and norms of the camp,

---

cf. Simonides 1981). It is tempting to move further along these lines and use the sociological categories posed by Hajduk-Nijakowska, namely those of ontological residua (Hajduk-Nijakowska 2005: 195) and the need of a home (Hajduk-Nijakowska 2005: 202), in the analysis of Posmysz’s novel.

- 17 This is what Jean Améry says about the process of making the camp experience unreal: “First of all, the intellectual did not so easily acknowledge the unimaginable conditions as a given fact as did the non-intellectual. Long practice in **questioning the phenomena of everyday reality** [underline S.K.] prevented him from simply adjusting to the realities of the camp, because these stood in all-too-sharp a contrast to everything that he had regarded until then as possible and humanly acceptable” (Améry 1986: 10).

but at the same time these norms and structures are made unreal in this world and, by the same token, invalidated and transcended; the fairy-tale world enables survival.

Researchers of concentration camp literature point to two extremes between which the works in this genre are placed. The first extreme is the approach of presenting human misery and hopelessness (e.g. the Auschwitz short stories by Tadeusz Borowski). On the other extreme is the literature of the "solidarity of memory", in which the authors' belief in the persistence of humanistic values provides the foundation for the preservation of humanity in adverse conditions (Burska 1992: 743–744). Texts by Zofia Posmysz belong to the second category; the preservation of human dignity in an undignified camp is fostered by the memory of the permanent structures of life as contained in fairy tales.<sup>18</sup> They also reflect the order of the world, as they "preserve and expressively present elements of the folk worldview, including the anthropomorphic vision of the world, the idea of solidarity of life in nature, the idea of just behaviour and social bonds" (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 283).

Interpretative inspirations are provided in great abundance by the second wave of literature-oriented research on the Nazi exterminations and the Holocaust, the beginning of which is dated to 2002 (Głowiński 2002: 209; Ubertowska 2007: 10). These studies suggest, for example, that the concentration camp fairy tale by Zofia Posmysz can be analysed in terms of the strategies of women's writing about the Holocaust and the war. These strategies have been singled out by Aleksandra Ubertowska (2014: 135–150), who showed how survival tactics translate into the principles of text creation.<sup>19</sup> By telling a concentration-camp fairy tale, Jachimczak and Posmysz have chosen a non-egocentric perspective, focusing – similarly to many female authors of Holocaust memoirs (Ubertowska 2014: 138) – on describing the surrounding world (Jachimczak) and other people's suffering (Posmysz). Their narratives document the increasing loneliness, loss of successive friends and the emptiness growing around them (Ubertowska 2014: 140), which Jachimczak filled with Knights, She-Knights, Dog-Knights, as she called the male and female SS officers in her fairy tales. Posmysz shows this attitude in the literary variant of the fairy tale as the strenuous, repeated and ineffective attempts to save Birdie's life. Among women's Holocaust strategies, Ubertowska also points to the compulsion to change identity while hiding on the Aryan side and to adopt an instrumental identity (Ubertowska 2014: 142–143), which in the case of the fairy tales under consideration here may be understood metaphorically: Jachimczak decides that in the camp she would play the role of storyteller, whereas Posmysz personifies her friend Birdie, so to speak, in her literary fairy-tale stylisations.

<sup>18</sup> Incidentally, the stereotypical positive ending of a fairy tale: "And they lived happily ever after" takes on an additional deep and almost practical meaning in the face of the concentration camp hell.

<sup>19</sup> Cf. the title of the chapter referred to herein: *Gender i Holocaust: strategie przetrwania, zasady tekstotwórcze* [Gender and the Holocaust: survival strategies, principles of text creation] (Ubertowska 2014: 135).

What is seen here is a play on identity patterns; one which serves the purpose of surviving in a concentration camp<sup>20</sup> and rescuing oneself from traumatic memories after the liberation. In addition, Ubertowska perceives a strong trait of emotionality present in women's literature (2014: 147), which is absent from a camp fairy tale: this tale presents a world obviously filled with fear, but fear that is not expressed explicitly. Related to this is the strategy of "semanticising silences", stemming from the "opacity" of the Holocaust experience (Ubertowska 2014: 150) which, in turn, became the foreground strategy formally organising the narrative: in the case under analysis, a fairy tale conceals the impossibility of making an account of the camp world and the camp experience. When you feel that words are impossible to utter, you can always – regardless of taboos – tell a fairy tale.

Regarding the axiological organisation of the camp fairy tale narrative, Ubertowska's comments on women's "culinary narratives", i.e. often elaborate stories "referring to the activity of preparing food, which is culturally ascribed to women" (Ubertowska 2014: 155), are worth noting. In this light, a concentration camp fairy tale would appear, similarly to a culinary narrative, to be a story with a "life-giving" function, "becoming the camp's 'counter-discourse' of survival: (...) a part of a strategy promoting a survival broader than mere physical survival. In this discursive game, at stake are the issues of identity, memory, moral order" (Ubertowska 2014: 155). It is in this truly humanistic and axiological light that the functions of Posmysz's camp fairy tale must be seen.

In addition, it is worthwhile to outline research perspectives opened by accepting that the statements provided by Posmysz can be considered testimonies (Agamben 1999; Levi 1989; Améry 1986; Czermińska 2000; Majewski 2007; Ubertowska 2008: 69–70). In this case, a concentration camp fairy tale must be perceived in the context of the Holocaust as an event sentenced "to be expelled from the world of myth and speech" (Ubertowska 2008: 69). Hence, many former inmates – philosophers, writers, literary scholars, artists – have succumbed to what Primo Levi saw as an obligation towards the dead: "We who were favored by fate tried, with more or less wisdom, to recount not only our fate but also that of the others, indeed of the drowned (...). We speak in their stead, by proxy" (Levi 1989: 83–85, esp. p. 84) and also an imperative of searching for a language to express the inexpressible, to talk about the "unsayable" (Agamben 1999: 157–158; Adorno 1986; Majewski 2007). The narratives of this search are described by Ubertowska as hollowed-out forms; forms that are "'negatives' of codified genres" (Ubertowska 2008: 84). It can be assumed that Posmysz found her own way of expressing the inexpressible: the fairy tale, which draws on the world of myth, is a primarily oral genre and operates on ready-made, petrified linguistic clichés, such as

<sup>20</sup> Cf. e.g. John Boyne's novel about a camp friendship of two children *The Boy in the Striped Pyjamas* (Boyne 2006) and the film on its basis under the same title. Another well-known example of a work involving a play with identity patterns is the comedy-drama film *Life Is Beautiful* (1997) directed by Roberto Benigni; for more on this topic, see Žižek 2004 and Ubertowska 2008: 58–59.

initial formulas. This, all things considered, might facilitate a “return to speech”. Bruno Bettelheim, a student of fairy tales and a former inmate of the Dachau and Buchenwald concentrations camps, writes:

Through the centuries (if not millennia) during which, in their retelling, fairy tales became ever more refined, they came to convey at the same time overt and covert meanings – came to speak simultaneously to all levels of the human personality (...). [F]airy tales carry important messages to the conscious, the preconscious, and the unconscious mind (Bettelheim 2010: 5–6).

Levi accuses the folklorist of making “approximate and simplified” interpretations (Levi 1989: 85) in his statements about the concentration camp; yet it is perhaps because of this higher level of abstraction that the fable can be seen as a “hollowed-out form”, i.e. as a culturally solidified and ordered structure into which any sense can be inserted; which, as a genre codified over the centuries, is ready by its very nature to accommodate – epoch after epoch, *punctum* after *punctum*, civilisation after civilisation – all universes and phenomena, and thus even those that are inexpressible. It allows a suffering and traumatised human being to keep a safe distance from these matters in the process of externalising them. But it also allows this form to be filled with positive, salutary content – with good things which give some hope that at some point in the future, the next time a fairy tale is told, this might happen. Such omnipotence of the fairy-tale genre, and the expression of the inexpressible as a function of a concentration camp fairy tale, seem salutary for former prisoners who, having “regained their voice” and their language, began to write. This is especially true of Jean Améry, who felt that “once a gloomy spell appeared to be broken by the writing of the essay on Auschwitz, suddenly everything demanded telling” (Amery 1986: xxiii), even though the camp had been a world that was “indecipherable: it did not conform to any model” (Levi 1989: 38). The fairy tale could therefore be interpreted in the terms of Holocaust literature as a handy “overall structure of meaning” (Ubertowska 2008: 155–157),<sup>21</sup> a ready-made constant form of description for the camp world and camp experience. In addition, words in the camp wished to reach beyond existence; whereas, as a former inmate put it, “nowhere else in the world did reality have as much effective power as in the camp, nowhere else was reality so real. In no other place did the attempt to transcend it prove so hopeless and so shoddy”; in Auschwitz, words “lost their transcendence” (Améry 1986: 19). Let it be noted that the proximity of the human world to the transcendent is peculiar to fairy-tale prose: “the earthly protagonists interact with the supernatural protagonists as equals, feeling neither a fear of them nor their alienness” (Kasjan 1994: 65). To sum up this part of the analysis, let it be said that the

21 And perhaps as a type of illusory “redemptive narrative” (Ubertowska 2008: 155–157).

concentration camp fairy tale seems to be a total fairy tale, encompassing innumerable cosmos and microcosms, if by means of its universalism Jachimczak and Posmysz could express Améry's "everything"; the life and the death; the "everything" that encompassed also Adorno's and Agamben's "inexpressible" and "unsayable".

\*\*\*

The folk tale not only ensured Zofia Posmysz's literary success, but was also a chance to survive in the concentration camp – in the case of Zofia Jachimczak, if not until its liberation, then at least for the next few quarters of an hour. In view of this, Posmysz's work is a strong argument in favour of the power of folklore and the strong position of the fairy tale in the Polish cultural universe. The question to ask is whether every fear, every memory, every trauma can be tamed by means of a fairy tale? In the extended interview, Posmysz recalled a situation when she stood in front of Block X: "I trembled, because this was a block where experiments were done on inmates. And I was twenty years old, do you understand me...? I screamed, God, how I screamed. I can't talk about it. I don't want to" (Kr 182). Thus, being **a total genre** and **an overall, omnipotent structure of meaning**, a fairy tale can achieve much; but it has yet to be tested whether its saving power can rescue a person in all areas of this world.

## Bibliography

- Adorno, Th.W. (1973). *Negative dialectics* (trans. E.B. Ashton). London: Routledge & Kegan Paul.
- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: the Witness and the Archive (Homo Sacer III)* (trans. Daniel Heller-Roazen). New York: Zone Books.
- Améry, J. (1986). *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities* (trans. Sidney and Stella P. Rosenfeld). New York: Schocken Books.
- Banasiak, H. (2012). *Bajki*. Sztutowo: Muzeum Stutthof w Sztutowie.
- Bettelheim, B. (2007). *The Uses of Enchantment. The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Vintage Books, Random House.
- Boyne, J. (2006). *The Boy in the Striped Pyjamas*. Oxford: D. Fickling.
- Czermińska, M. (2000). *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Głowiński, M. (1986). O intertekstualności. *Pamiętnik Literacki*, 4, 75–100.
- Głowiński, M. (1999). *Czarne sezony*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Głowiński, M. (2002). Wielkie zderzenie. *Teksty Drugie*, 3, 199–211. Acquired from: <https://tekstydrugie.pl/pl/biblio/otwieranie-przyszlosci/>.
- Grochowski, P. (2018). Funkcje bajek ludowych. In: V. Wróblewska (ed.). *Słownik polskiej bajki ludowej*. Vol. 1 (pp. 23–29). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2005). *Żywiol i kultura. Folklorystyczne mechanizmy osvajania traumy*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

- Hajduk-Nijakowska, J. (2016). *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Kaczyński, A. (2010). Zofia Posmysz. *Culture.pl*. Acquired from: <https://culture.pl/pl/tworca/zofia-posmysz>.
- Kasjan, J.M. (1994). *Usta i pióro. Studia o literaturze ustnej i pisanej*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Kostecka, W. (2017). Andersen w Powstaniu Warszawskim. O zapomnianych opowiadaniach Zofii Lorentz. In: H. Ratuszna, M. Wiśniewska, V. Wróblewska (eds.). *Andersenowskie inspiracje w literaturze i kulturze polskiej* (pp. 111–120). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kulasza, J. (2002). O pisaniu i „wydawaniu” bajek w KL Auschwitz. *Zeszyty Oświęcimskie*, 23, 112–147.
- Levi, P. (1989). *The Drowned and the Saved* (trans. Raymond Rosenthal). New York: Vintage International.
- Lúthi, M. (1982). *Cechy narracji w bajce ludowej* (trans. J.M. Kasjan), *Literatura Ludowa*, 2, 63–69.
- Ługowska, J. (1981). *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław: Zakład Narodowy Ossolińskich.
- Majewski, T. (2007). Świadectwo – pomiędzy wnętrzem i zewnętrzem języka. *Teksty Drugie*, 5, 74–84. Acquired from: <https://tekstydrugie.pl/pl/biblio/otwieranie-przyszlosci/>.
- Niebrzegowska-Bartmińska, S. (2007). *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Obertyńska, B. (Rudzka M.) (2005). *W domu niewoli*. Warszawa: Czytelnik.
- Pinderska-Lech, J., Mensfelt, J. (ed.) (2009). *Bajki z Auschwitz*. Oświęcim: Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau.
- Posłuszny, Ł. (2014). Pisanie i pamięć w biografjach więźniów obozów koncentracyjnych. *Conversatoria Linguistica*, 8, 101–112.
- Posmysz, Z. (1962). *Pasażerka*. Warszawa: Czytelnik.
- Posmysz, Z. (1981). *Ten sam doktor M*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Posmysz, Z. (1996). *Do wolności, do śmierci, do życia*. Warszawa: Von Borowiecky.
- Posmysz, Z. (2005). *Wakacje nad Adriatykiem*. Kraków: Znak Litera Nova.
- Posmysz, Z. (2011). *Chrystus oświęcimski*. Oświęcim–Warszawa: Fundacja na Rzecz Międzynarodowego Domu Spotkań Młodzieży, Biuro Regionalne Fundacji im. Heinricha Bölla.
- Posmysz, Z. (2017a). *Królestwo za mgłą. Z autorką Pasażerki rozmawia Michał Wójcik*. Kraków: Znak Litera Nova.
- Posmysz, Z. (2017b). Znam katów z Belsen... In: Posmysz, Z. (2017). *Królestwo za mgłą. Z autorką Pasażerki rozmawia Michał Wójcik* (pp. 393–396). Kraków: Znak Litera Nova.
- Potocka, M.A. (2021). *Zofia Posmysz. Szrajberka. 7566. Auschwitz 1942–1945*. Kraków: Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie.
- Przybyła-Dumin, A. (2014). Modyfikacja znaczeń we współczesnych adaptacjach klasycznych bajek ludowych. W kontekście wychowania. *Konteksty Pedagogiczne*, 1 (2), 53–65. Acquired from: <https://kontekstypedagogiczne.pl/kp/article/view/55>.
- Smyk, K. (2023). Królestwo za mgłą – bajka obozowa Zofii Posmysz. *Literatura Ludowa*, 1–2, 89–106.
- Ubertowska, A. (2008). *Świadectwo – trauma – głos. Literackie reprezentacje Holokaustu*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Ubertowska, A. (2014). *Holokaust. Auto(tanato)grafie*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.



- Urbaś, H. (1985). Zofia Posmysz. In: J. Krzyżanowski, Cz. Hernas (eds.), *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*. Vol. 2. (p. 206). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wójcik, M. (2017). Zamiast wstępu. In: Z. Posmysz. *Królestwo za mgłą. Z autorką Pasażerki rozmawia Michał Wójcik* (pp. 5–11). Kraków: Znak Litera Nova.
- Wróblewska, V. (2003). *Przemiany gatunkowe polskiej baśni literackiej XIX i XX wieku*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Žižek, S. (2004). Komedia obozowa (trans. A. Chmielewski). *Teksty Drugie*, 5, 135–141. Acquired from: <https://tekstydrugie.pl/pl/biblio/trauma-nieprzedstawiona/>.

## Websites

Culture.pl: <https://culture.pl/pl>.

## Summary

The article gives a multifaceted interpretation of the functions of a concentration camp fairy tale from the perspective of folklore studies (i.e. its socio-integrative, aesthetic, didactic/educational, compensatory/cathartic and trauma management functions) and literary studies (strategies of women's writing about the Holocaust and the war, and the camp testimony). The author analyses the novel *Wakacje nad Adriatykiem* (1970) and an extended interview *Królestwo za mgłą* (2017) by Zofia Posmysz, an inmate of Auschwitz-Birkenau, Ravensbrück and Neustadt-Glewe, who stylised her camp memories as a traditional folk tale, thus commemorating the fairy tales told by her camp friend Zofia Jachimczak, who did not survive Auschwitz. The author comes to the conclusion that a concentration camp fairy tale seems to be a complete genre and a comprehensive structure of meaning that makes it possible to express the inexpressible.

**Keywords:** folk tale, magic tale, concentration camp, Birkenau, Auschwitz, functions of folklore

## Streszczenie

Artykuł zarysowuje wieloaspektową interpretację funkcji bajki obozowej z perspektywy folklorystyki (funkcje społeczno-integracyjne, estetyczne, dydaktyczno-wychowawcze, kompensacyjno-katartyczne i opanowanie traumy) oraz literaturoznawstwa (strategie kobiecego pisania o Zagładzie i wojnie oraz kategoria świadectwa). Podstawę analizy stanowi powieść *Wakacje nad Adriatykiem* (1970) i wywiad-rzeka *Królestwo za mgłą* (2017) Zofii Posmysz – więźniarki obozów koncentracyjnych Auschwitz, Ravensbrück i Neustadt-Glewe. Swoje wspomnienia obozowe wystylizowała na tradycyjną bajkę ludową, upamiętniając bajki opowiedane przez jej obozową przyjaciółkę Zofię Jachimczak, która nie przeżyła Auschwitz. Autorka dochodzi do wniosku, że bajka obozowa jawi się jako gatunek totalny i całościowa struktura sensu, pozwalająca wypowiedzieć niewypowiedziane.

**Słowa kluczowe:** bajka ludowa, bajka magiczna, obóz koncentracyjny, Birkenau, Auschwitz, funkcje folkloru

Translated by K. Michałowicz

*materiały z terenu*  
*field materials*



Katarzyna Marcol

[katarzyna.marcol@us.edu.pl](mailto:katarzyna.marcol@us.edu.pl)<https://orcid.org/0000-0002-2531-9216>

Institute of Cultural Studies

Faculty of Humanities

University of Silesia in Katowice

# *Foreign homeland. Folklore and national attitudes of ethnic minorities*

*Zagraniczna ojczyzna. Folklor a postawy  
narodowe mniejszości etnicznych*

## **Research subject**

The article presents the ways in which folklore is used in the process of reification of the concepts of 'nation' and 'foreign homeland' in the activities of organisations aiming at reinforcing the sense of national identity in ethnic minorities. The matter is discussed using the example of social processes observable within the ethnic minorities of Teschen Silesians from the Trans-Olza region and Touts inhabiting the Serbian region of Banat, and associated with constructing the sense of belonging to a nation. The work is empirically based on ethnographic studies conducted in ethnically diverse communities in Trans-Olza (the Czech Republic) and Ostojićevo (the Republic of Serbia), which have – according to the political declarations of the individuals in question – a Polish national minority. Broadly speaking, what these groups have in common is their place of origin, namely Teschen Silesia, the reasons for becoming separated from "their" country following the dissolution of the Austro-Hungarian Empire in 1918, as well as features that set them apart from the majority, such as their heritage language (the Teschen dialect) and their religious denomination (the Evangelical Church of the Augsburg Confession).

I have been conducting field research among members of the mentioned minorities for over fifteen years, which has allowed me to observe the similarities and differences apparent in the relations between language, culture and ethnic and national identity. Interviews, participant observation and analysis of media information drew my attention to how folklore affects collective identity in the context of defining differences and delineating boundaries between communities. My study of social and cultural processes among Teschen Silesians from Trans-Olza began in 2001. Issues related to the sense of national identity in the context of folklore was also the subject of my most recent field research, conducted in May and June 2022, which encompassed overt, structured interviews with members of minority communities aged 17–25, and focus group interviews among the students of the J. Słowacki Polish Middle School in Český Těšín. My research among the descendants of people from Wisła living in Ostojićevo has continued since 2008; my latest research visit to Banat was in October 2022. Research work included direct and participant observation, interviews with informants, as well as the analysis of secondary material and media discourse.

### **Categories, not collectives**

The analysis presented below is based on a constructivist theoretical foundation that rejects the axiom of the permanent existence of social groups. In this respect, I follow Rogers Brubaker's and Katherine Verdery's concepts in which groups are conditional, fluid constructs and the sense of identity ought to be regarded as a "changeable product of collective action", rather than a stable root of community building (Calhoun 1991: 59, see Brubaker 1996: 20). In this context, the ethnic group, the nation, and the ethnic or national minority are not substantial forms that may be defined or described in terms of collective entities capable of coherent, deliberate, collective action. These terms designate institutional (not substantial) groups, practical social categories (not collectives), and contingent events (not entities) (Brubaker 1995: 108–118, 2002: 167–170). These terms point to certain outlooks, sets of views and beliefs, rather than demographic facts. In the light of these assumptions, ethnic groups, nations, and ethnic or national minorities should not be conceptualised as "things" or "organisms", but presented in dynamic relations and described in terms that express distinctiveness and processuality. Consequently, these categories cannot be ascribed to specific groups in a top-down, authoritative, irreversible fashion, since they may be used interchangeably in reference to the same individuals, depending on the discourse in which they are situated and the relations in which they are presented. A good example of such a relational approach to defining status – sometimes ethnic, sometimes national – is found in the groups of Trans-Olzans and Touts, which are described (or define themselves) as either ethnic or national groups, depending on the given discourse (institutional or colloquial).

The category of ethnicity is constituted in social relations between individuals who see one another as culturally different; with some cultural differences being perceived as important and socially significant in the creation of boundaries between “us” and “others”. Fredrik Barth distinguished two orders that give rise to the cultural contents of ethnic dichotomies: the order of overt signals or signs, i.e. the distinguishing features that people exhibit to present their identity to others (e.g. attire, language, appearance of houses, lifestyle), and the order of basic values, or the standards of morality and excellence that are used to evaluate the results of people’s actions (Barth 2004: 14). Ethnicity, or rather *ethnicisation*, is a political, social and cultural process that is changeable and processual in nature. It is not permanent or immutable (Brubaker 2002: 167–168). The concept of an ethnic minority, in turn, refers to groups that are smaller than the remainder of the population within a society and are not politically dominant. The key feature associated with that category is maintaining individuality, often in spite of the actions of the state authorities aimed at a complete integration in terms of culture, politics and economy (Eriksen 2002: 122–124).

This being said, it is not ‘ethnic group’, but ‘nation’ that constitutes the key category in contemporary political thought, as its realisation is achieved through the practical use of the said category in political discourse and activity. The reification and naturalisation of the category of nation is a social process characteristic for nationalism understood as a “heterogeneous set of nation-oriented idioms, practices and possibilities that are continuously available or ‘endemic’ for modern cultural and political life” (Brubaker 1996: 10, 18–19; Berger, Luckmann 1983). Katheryne Verdery defines nation as the symbol of and grounds for classifications, the meaning of which – as with all symbols – is ambiguous and may be used in different ways by different actors. This, in turn allows different people to be mobilised around the concept, as each of these individuals is convinced that they all understand it in the same way (Verdery 1993: 38). Characteristic for nationalism is its approach to statehood, which is based on the “demand” that ethnic boundaries do not cut across political ones (Gellner 2006: 1).

National minority, in turn (as a dynamic, relational concept directly related to the category of ‘nation’), is a political stance delineated by professing affiliation with another nation, demanding state recognition for this distinct identity, and asserting it as the basis for certain cultural or political rights (Brubaker 1996: 6). The point of reference for national minorities are their foreign homelands, which ought to be understood not as the countries which the members of the minority or their ancestors once inhabited, but the image thereof shaped by the cultural and political elites using a specific institutional discourse. It is also a dynamic political stance that implies the existence of shared nationhood across state borders and citizenship, and upholds the idea that this nationhood should be protected (Brubaker 1996: 66–67). The categories of nationality and national minority are the axes of social classification used by the institutions of the modern nation-state in processes of homogenising their citizens through discourse and political activity, presenting an image of shared tradition, culture, history and language (Hobsbawm 1990: 16–40;

Verdery 1993: 37–38). It is only in the actions of the modern state and the state system that the mentioned categories are materialised, thus making the group as a social construct become objective reality and be perceived as something natural that has existed “since time immemorial” (Gellner 2006: 55; Berger, Luckman 1983: 146–150).

An anthropologist studying social relations on the level of everyday life, including the processes of group formation and their interconnections, as well as the emergence of identity, acquires data through prolonged research, which allows them to apply in their analysis the perspective of the individuals under scrutiny. Thus, the research strategy adopted in the present article involves an emic perspective, which takes into account how the studied communities organise their views and concepts, and create social rules. This makes it possible to attempt to explain the logical and empirical systems of members of a given cultural group based on their own definitions of various phenomena (Harris 1976).

### **National attitudes and folklore**

The process that may be used as the starting point for the analysis of the creation of national attitudes through the use of folklore in the reification of social constructs into social reality is the development of relations between the institutions of the nation-state and the citizens thereof. Following the social anthropologist and sociologist Andreas Wimmer, I understand *nation-building* as the process of shaping and maintaining political ties between the citizens and the nation-state; ties which transcend ethnic divisions in order to integrate the majority and the ethnic minorities into an inclusive system of power (Wimmer 2018: 2–7). According to Wimmer, identification with a nation goes hand in hand with political integration. This strengthening of ties is achieved through the system of power and the aid of organisations (e.g. voluntary associations, professional groups, parties), which foster the emergence of alliances between the citizens and the authorities, and facilitate the distribution of financial resources that the state shares with its citizens (Wimmer 2018: 23–44). The process of *nation-building* is also closely connected with the relations between the minorities and their foreign homelands, whose actions are aimed at legitimising the status of the minority as belonging to their nation, albeit beyond the borders of that given state. In a sense, persons declaring to belong to a minority group become “a field of differentiated and competitive positions or stances adopted by different organizations, parties, movements, or individual entrepreneurs” who each seek to “represent” the minority to the state or to the outside world, to monopolise the legitimate representation of the group (Brubaker 1995: 112–114).<sup>1</sup>

The present article calls attention to the activity of institutions and organisations working for the Polish minority on behalf of its foreign homeland. They certainly use

---

<sup>1</sup> There are institutions supporting Poles abroad, as well as associations of people who identify as belonging to the Polish nation. See <https://www.gov.pl/web/polonia/organizacje-polonijne2>.

folklore as an instrument in their endeavours conducted under the auspices of the nation-state and aimed at strengthening the minority's bonds with Poland, and leading to the reification of the category of 'nation' in social perception. This task is feasible owing to the features of folklore, such as recurrence, consistency and conventionality, which allow for the reproduction of perceptions about the world that perpetuate a particular image of it and influence reality (Kajfosz 2013). The inclusion criterion for categorising texts found in social circulation as folklore is the degree to which their content matches the perspectives, beliefs and action strategies common among the members of a given linguistic and cultural community. If the texts' contents are accepted and, most importantly, shared and emulated by the members of that community in terms of reproducing structures of meaning, then these texts are conventional and consistent in nature, which makes them classifiable as folklore (Kajfosz 2011: 54–55). Thus, what is referred here by the term 'folklore' is a conventional text, recurrent and reproduced in the process of communication on the level of *langue*, or the linguistic and cultural model functioning in a given environment (Bogatyrev, Jakobson 1980: 4–5), a fixed "sign-and-symbol plane" (Sulima 2005: 576)<sup>2</sup>, the functioning of which is conditioned by preventive censorship.

### **The national census of 2021: "I'm putting in: Polish" (*Wpisuję polską*)**

One example of the state reification of the category of nationality are national censuses which Benedict Anderson describes as one of the instruments of power reinforcing colonial ideology and policy (Anderson 2006: 164–170). At present, politicians use this instrument to consolidate the hegemony of the nation-state and to legitimise the status of the dominant group. The end of the First World War, the dissolution of the Austro-Hungarian Empire and the collapse of the multi-ethnic Habsburg monarchy led to the restructuring of the political order in Europe, which brought a strong nationalisation of the political space in the region (Brubaker 1995: 108). In 1920, the region of Teschen Silesia was split in two by the state border between Poland and Czechoslovakia, which meant that many native Polish inhabitants with a Polish national identity living on the left bank of the Olza river were left on the Czechoslovak side of the border and were dubbed a national minority in Czechoslovakia (Labocha 2016: 159). According to the census of 1921, the Czechoslovakian Teschen Silesia (including the Frýdek county) was inhabited by 177 626 Czechs, 69 360 Poles and 23 005 Germans, including individuals of Silesian nationality.<sup>3</sup> The native Polish population was spread over the territory of two counties: Okres Český Těšín and Okres Fryštát (today this

2 All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

3 The final census conducted in the Austro-Hungarian Empire in 1910 noted 139 016 individuals of Polish nationality, whereas the first Czechoslovak census from 1921 had only 69 360. The reasons for this discrepancy lie in the different criteria of categorisation. Austrian census makers focused on the language



region is called the Trans-Olza); in the Frýdek county the Czechs were the majority, even though the other inhabitants of the region included not only the ethnic Poles from Teschen Silesia, but also Polish labour migrants, originating mostly from Galicia, and a German minority (Gąsior 2020: 142–143).

In the inter-war period, the autochthonous population of Czechoslovak Silesia still considered Poland the homeland with which they identified and felt emotionally connected (Szymeczek 2007: 158–159). However, the Czechoslovak government's efforts to integrate the acquired area with the rest of the country and its national policy (including industrialisation and the influx of workforce from other regions of Czechoslovakia to man the mines and foundries, the weakening of Polish-language education, the nationalisation of arable land) led to changes in national identity that resulted in assimilation processes. After the Second World War, the communist regime suppressed all expressions of nationalism and limited the national life of Poles, despite the efforts of Polish organisations, such as the Polish Cultural and Educational Union and the Polish Youth Association. Resentment towards Poland gradually grew, especially after the forces of the Warsaw Pact entered Czechoslovakia in 1968 (Szymeczek 2007: 159–161). Furthermore, the ethnic structure of the Trans-Olza began to change, as was apparent in the figures recorded in successive censuses: in 1950, the number of people that declared Polish nationality was 59 005; in 1961, it was 58 867; in 1970, 56 075; in 1980, only 51 586 ([https://www.polonica.cz/Files/File/Wizja\\_2035\\_tekst.pdf](https://www.polonica.cz/Files/File/Wizja_2035_tekst.pdf)). The image of Poland did not improve after 1989, and over time the inhabitants of the Trans-Olza became convinced that they had been left to their own devices and that their foreign homeland did not care for them at all. In the most recent census, conducted in 2021, the number of people in the Moravian-Silesian region declaring only Polish identity was 18 378, whereas in 2011 that number amounted to 26 553 (<https://www.czso.cz/csu/scitani2021/narodnost>). This decline in numbers, apparent in each successive census, is largely explained with assimilation processes and migration, as well as the tendency to refuse all nationality declarations altogether (Bizoń et al. 2015: 7–11).

Analyses of the discourse of the Trans-Olza ethnic identity lead to the conclusion that the youth is increasingly less likely to consider its affiliation with the Polish national group. As noted by Józef Szymeczek, who has studied social and cultural processes in the Trans-Olza region, “young Poles in Trans-Olza have problems with defining their own identity; the reply they typically give is: ‘I am neither Polish, nor Czech, I am *tu stela* [from here]’. Poles in Trans-Olza feel no connection to the Polish state” (Szymeczek 2007: 161). Thus, Szymeczek hypothesises that the sense of Polish national identity is losing its validity in favour of the Trans-Olza ethnic identity, the determinants

---

of everyday communication, whereas the Czechoslovak ones, on the category of nationality defined on the basis of ethnic identity (Gąsior 2020: 131).

of which are: the use of dialect (speaking *po naszymu* – “in our own tongue”) not only in casual relations, but increasingly often also in official contexts (instead of the Polish language), as well as overt declarations of belonging to a local, not a national group. Similar observations were made by Janina Labocha, a researcher studying the linguistic borderlands between Czech and Polish. She demonstrated that the contemporary discourse of the trans-Olza youth is characterised by a lack of sentiment to their Polish roots or the Polish language, recognition of the local dialect as belonging to both the Polish and the Czech language, and a stronger sense of kinship to Czechs from the region than to Poles from Poland, as well as greater interest in Czech culture, cheering for Czech sports teams, etc. (Labocha 2016: 162).

Activists from Trans-Olza are perfectly aware that only clear statements of Polish national identity will give them a leg to stand on, and allow members of the minority to exercise their rights. What is meant here is the scope of activities defined by the act on the rights of national minorities passed by the Czech parliament on 10 July 2001. These rights include the right to use their own language, especially when writing their names and surnames, marking the names of localities, streets, public administration buildings, and in official communication and in court; to receive education in their native tongue in schools and kindergartens; to develop their native culture and cultivate tradition; and to publish press titles and broadcast radio and television programs in the language of the minority.<sup>4</sup> Government policy towards minorities is shaped largely by the results of censuses; a fact of which not all the interested parties are aware. One institution that raises awareness of the consequences of nationality declarations is the Congress of Poles in the Czech Republic, a civic association that coordinates the activities of other Polish organisations in the country (33 in total) and represents the Polish community before the majority of the society, state organs, local authorities and the media. The Congress of Poles led the campaign of *Wpisuję polską* (I’m putting in: Polish), encouraging people to declare their nationality as Polish in the 2021 census conducted in the Czech Republic (<https://www.polonica.cz/SpisLudnosci2021/>).

The instruments employed in that campaign included the option to generate a personalised online banner on the Congress of Poles website, by adding certain elements to a pre-prepared background – such as one’s name, surname, or the name of one’s group, one’s profession or function, and one’s photograph. In addition, one had to choose from one of the suggested slogans justifying the choice of Polish nationality in the census form. The options were: *Jeżech tu stela* (“I am from here”), *Warto tu żyć* (“It’s worth it, living here”), *Liczymy się* (“We matter”), *Jeżech twardy Polok* (“I’m a stalwart Pole”), *Jestem Ślązakiem* (“I am a Silesian”), *Dogadam się, domluvim se* (“We can get along”, repeated in Polish and in Czech), *Mój dom, Zaolzie* (“My home,

4 The Act on Rights of Members of National Minorities of 10 July 2001 (Zákon č. 273/2001 Sb. o právech příslušníků národnostních menšin a o změně některých zákonů).



Fig. 1. A personalised banner from the *Wpisuję polską* campaign. Acquired from: <https://www.polonica.cz/Wygeneruj-swoj-baner/>.

the Trans-Olza”), *Jestem Polakiem* (“I am Polish”), *Robiym we werku* (“I work at the factory [Třiniec Iron and Steel Works]”), *Mówiym po naszymu* (“We speak our own tongue”), *Jako obywatel Księstwa Cieszyńskiego* (“As a citizen of the Duchy of Teschen”). These steps resulted in the generating of an electronic banner that constituted a given person’s or group’s declaration of being a part of the Polish minority, concluding with the statement: *Wpisuję polską* (“I’m putting in: Polish”) and the hashtag #jezechpolok (<https://www.polonica.cz/Wygeneruj-swoj-baner/>). The personalised banners were published on the Congress of Poles website and could be shared on social media.

The provided choice of slogans giving justification for opting to identify with the Polish minority is interesting and hardly accidental, as it constitutes an expression of views, opinions and perception that members of the local community use to self-identify in opposition to the majority group. These include the use of dialect, bilingualism (command of Polish and Czech), being *tu stela* (“from here”), attachment to the region, historical awareness – all of which are features that characterise the autochthonous inhabitants of the Trans-Olza region (Szymeczek 2007). The identification of features important in inter-ethnic relations and using it as the basis for systems of classification into “us” and “others” serves to organise the social world and create cognitive maps. Establishing boundaries between “Poles” and “others” is closely connected to external circumstances, including the numerical predominance of some groups over others, and the influence of various centres of power. In the case of the texts under scrutiny – which were, to a degree, an element of a political campaign – it should also be noted that these were standardised utterances, repeatable and understandable to all potential recipients of the message, and approved by them. Therefore, they may be considered an element of the communication habitus (Kajfosz 2013: 107), whose aesthetic and cognitive features are reproduced by the natives, who accept them and identify with them. This hypothesis finds corroboration in numerous statements made

by my interlocutors who define themselves as *stela* (originating “from here”), who manifest a strong local identity, and are linguistically and culturally distinct from both Czechs and Poles living on the Polish side of the border:

I'm putting in “Polish” nationality, but if there was a box for Trans-Olza nationality, I would put in that. Homeland for me is the Trans-Olza, not even the entire Teschen Silesia, because you need only to cross over to Cieszyn or to Kaczyce and things are already different. Here, Czech is more natural to use in a shop than Polish (...). Here we say “I'm going to Poland”, even if this means going across the bridge to Cieszyn (male, aged 25).

The Trans-Olza is the people, because even though they don't know one another, they always speak *po naszymu* (“in our tongue”). I am annoyed by those *Polocy* (Poles) who, the more they say Poland, the more money they want, but cannot put a sentence together in Polish. I'm putting in “Polish”, but if it were possible, I would put myself down as being of the “Trans-Olza nation” (female, aged 24).

The statements of my respondents testify to the conventional nature of the slogans proposed by the Congress of Poles, which reflect the reproducibility and consistency of views of the segment of society at which that campaign was directed. Reproducing texts on the level of specific forms and structures of meaning points to how established they are in the collective consciousness of the target group. Thus, they may be regarded as texts of folklore, revealing world-views, reproducible and accepted by members of the Trans-Olza community. A similar use of folklore as means of persuasion could also be observed in the short videos promoting the slogan *Wpisuję polską*, appearing on the Congress of Poles website and distributed through the YouTube channel. Let us examine one of these videos, which follows the convention of a fairytale, despite clearly referring to the present-day situation in the borderlands. Elements of the folk tale genre, including its formulaic nature, composition and directly addressing the audience, were used to construct a promotional video encouraging the viewers to put in Polish as their nationality in the upcoming census. The characters appearing in the video are a grandfather and a granddaughter playing a round of chess, during which the grandfather begins his tale:

I will now tell you a story about a small land. It is a land of exceptional beauty. Much of it is covered in mountains, there are dense forests and rivers... The people who live there seem happy, because everyone is doing what they know how to do, what they enjoy and what they want. The people of that land are very attached to their territory, to tradition – they respect and cultivate it. Interestingly, they speak different languages. But it's not like in the Biblical Tower of Babel. Every person speaks how they please, and yet nearly everyone can understand one another ([www.facebook.com/kongres.polakow/videos/474414843596483/](http://www.facebook.com/kongres.polakow/videos/474414843596483/)).

Following the dialogue between the grandfather and the granddaughter, the viewer is to be left with the impression that putting in Polish nationality in the census form will

help preserve the beauty of that fairytale land which is “here, at home”. The features associated with the Trans-Olza region (as every viewer will realise this is the land in question), such as the beauty of the mountainous landscape, freedom, attachment to the land and to tradition, as well as linguistic diversity all from the stereotypical image of the “little homeland” of the Trans-Olza.

The aim of the campaign under scrutiny was to convince its recipients that the views and attitudes they represented, as well as the phrases they used – intimately known, clearly legible and approved of among the autochthonous residents of the Trans-Olza – are an indicator of belonging to the Polish national community. Thus, “localness” was equated with “Polishness”. As noted by Jan Kajfosz, a cultural anthropologist studying the communities in the borderlands of Teschen Silesia, a text that is replicated in many variants may have causative powers, while folklore – as a specific example of a colloquial text – is contingent on the authorities that create ideas, shape identities and model a particular perception of the world (Kajfosz 2013: 110). The power of folklore used in media messages therefore had tangible effects in the form of the legitimisation of the Polish minority inhabiting the Moravian-Silesian region. Contemporary expert in folklore studies Janina Hajduk-Nijakowska draws attention to the significant connections between the texts in oral circulation to the ones circulating in the media. As a result of this dialogic quality, relations functioning in oral circulation and presenting a colloquial interpretation of reality based on a certain world-view penetrate into mass circulation (Hajduk-Nijakowska 2011: 25). In the analysed case, folklore not only became an interpretative clue in the process of acquiring and deciphering the contents of the media campaign *Wpisuję polską*, but also – though the transmission of models of thinking, perceiving and interpreting the world – legitimised such social constructs as the nation, the Polish minority, and the foreign homeland, paving the way to them being regarded as facts. The relations into which the people of the Trans-Olza enter with their “reified” foreign homeland are not one-dimensional or constant, but complex and dynamic. On the one hand they distance themselves from Poland and Poles, not least because of their unfulfilled expectations regarding their foreign homeland, which did not offer care and support when they had been left to their own devices, abandoned and lost (Labocha 2016: 160). On the other hand, the Trans-Olza ethnic identity becomes the point of reference for defining the image of national minority within the institutional discourse created for the purpose of the national census.

### **The Touts – from an ethnic group to a national minority**

Another example of the reification of the category of “national minority” is the foundation of the Nationality Council of the Polish National Minority in Serbia (*Nacionalni savet poljske nacionalne manjine*). It was established on the initiative of the Touts, who are the descendants of 19<sup>th</sup>-century labour migrants from Wisła in Teschen Silesia.

The Touts' ancestors came to the region of Banat in the first half of the 19<sup>th</sup> century seeking work as saltpetre makers; it was a migration within the borders of the Habsburg monarchy to which both these regions belonged (Szczypka 2010). When new political borders were set following the First World War, the village of Tisza Szent Miklós in Banat (presently Ostojićevo), where the migrants from the Beskid region had settled, became a part of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (in 1929 renamed the Kingdom of Yugoslavia), and after the Second World War – a part of the Federal People's Republic of Yugoslavia. Today, Ostojićevo is a village in the Republic of Serbia and serves as the headquarters for the Council of the Polish National Minority.

Coming to the southern reaches of the Habsburg empire, the settlers from Wisła did not have a highly developed sense of national identity, as evidenced by the fact that they adopted the ethnonym "Tout" as the name of their group. The term comes from the Hungarian *Tóth*, used in reference to newcomers from Upper Hungary (Slovakia). It should be noted that the categories for community-building used at the time of that migration were religious denomination and place of origin, since in the early 19<sup>th</sup> century the concept of "nationality" had not been firmly rooted among the peasants of Teschen Silesia (Kajfosz 2012: 4). The limited contacts the migrants had with their compatriots in Wisła meant that the self-identification of the Wisła community in Banat remained independent from the Silesian sense of identity, which began to change after the Springtime of Nations and gravitated towards identification based on nationality, including Polish. The first few generations of settlers from Wisła were classified in censuses as "Slovak", which was how the members of that community saw themselves, which – as they themselves admitted – resulted from the linguistic and denominational proximity. In time, as descendants of ethnically diverse couples reached adulthood, more of them began to define their nationality as Yugoslavian, and then Serbian, or often left the question of nationality unanswered or declared regional identity (Drljača 2011: 71–72; Marcol 2012: 153–156). Official data regarding the number of individuals declaring Polish nationality in censuses are now difficult to obtain, as the percentage was very low; it is also impossible to verify whether anyone in the Čoka commune has declared Polish nationality (the results of the census conducted in Serbia on 1–31 October 2022 are not yet known at this point in time). According to the information provided in 2019 on the website of the Embassy of the Republic of Poland in Belgrade, the estimated number of "persons of Polish origin" residing in Ostojićevo is 150. Interesting data may be found in the yearbook reports of the Evangelical Church of the Augsburg Confession in Slovakia, to which the parish in Ostojićevo (established by the migrants from Wisła and their descendants) officially belongs. In 1964 the reports mention 350 members of the congregation; and 322 in 1985 (Drljača 2009: 12–13; Drljača 2011: 73). The cantor of the Evangelical Church in Ostojićevo, with whom I spoke in 2019, mentioned that 120 individuals paid church taxes. However, there can be no doubt that individuals identifying as

“Touts” have constantly been subjected to the influence of the “majority” (the Catholic Hungarians, the Orthodox Serbians, and even the Evangelicals from Upper Hungary), which made the group particularly vulnerable to processes of assimilation.

Since 2007, which is when intense official contacts between the communities in Wisła and Ostojićevo resumed after a hiatus of several decades, the Polish Embassy in Belgrade has established an area of influence, institutions and non-government organisations have worked on behalf of the Polish minority, and academic research has been conducted among the Wisła community in Ostojićevo. All these factors brought about a process of transformation of identity, from ethnic-based (Tout) to national (Polish) (Marcol 2020: 110–121). The emergence of new cultural memory among the Touts is associated with their acceptance of the Polish symbolic universe referring to the nation and the appearance of new emblems (e.g. “Polish” folk costumes, the repertoire presented on stage by “Polish” children’s groups), and still requires active work towards the affirmation of “Polishness”. Many of these processes are grounded in ethnic self-identification, based not only on religious denomination (the Evangelical Church of the Augsburg Confession) and ancestry, but also on heritage language – the Wisła dialect – in which folklore was transmitted. The new national identity is shaped on the perceived continuity between communicative memory, passed down the generations in conversations conducted in dialect, and cultural memory, preserved in the system of national symbols (Marcol 2020: 233–279).

The traditional folklore of the Touts was used in nation-building activities by the Foundation for the Development of Local Democracy from Kielce. In 2014, the organisation carried out a project entitled *WISŁA, powrót do źródła. Wzmocnienie i aktywizacja środowisk polskich w Serbii* (WISŁA, the return to origins. Invigorating and activating Polish communities in Serbia), financed by the Polish Ministry of Foreign Affairs. The project involved representatives of the Foundation travelling to Ostojićevo to meet selected members of the “Polish minority” in order to conduct workshops aimed at stimulating the local community in terms of economy and culture. At the second stage of the project, selected individuals (the leaders of the minority group) were invited for a study trip to Kielce and a sightseeing excursion to Krakow and Warsaw. The visit to Poland also included sessions with experts, in order to develop a strategy for the *Kulturno umetničko društvo „Wisła Ostoićevo”* association (Cultural and Artistic Society “Wisła Ostoićevo”; hereinafter: KUD Wisła).<sup>5</sup> The directions for the association’s development were agreed upon; these covered e.g. enlisting the cooperation of Polish and international NGOs, achieving financial independence for the association, teaching the Polish language and – most interestingly for the present analysis – striving to cultivate Polish tradition. This “Polish” tradition to be cultivated by the association was defined

5 *Kulturno umetničko društvo „Wisła Ostoićevo”* was established by Touts in 2008, to “engage in amateur art, the cultivation of tradition, and the continuation of the cultural heritage of Poles” (according to the KUD Wisła Ostojićevo Statute).

by the foundation members as rituals, folk songs and tales, or – more generally – the folklore of the ethnic group passed down in inter-generational transmission. Family tales were often mentioned by Touts themselves, who stressed the importance of inter-generational communication in preserving the sense of community:

What I know, these songs, they were all taught to me by my grandmother. I remembered everything. I know a lot. My grandmother and I were at home. My Dad had five sisters, and he was the only son. And then these sisters all married, and Dad stayed home with grandmother. And grandmother taught all of us, since we were little, both how to pray and how to sing, so that's how I remember it. And all the grandchildren came to her, there were thirteen of us. Thirteen grandchildren, my grandmother had (female, aged 76).<sup>6</sup>

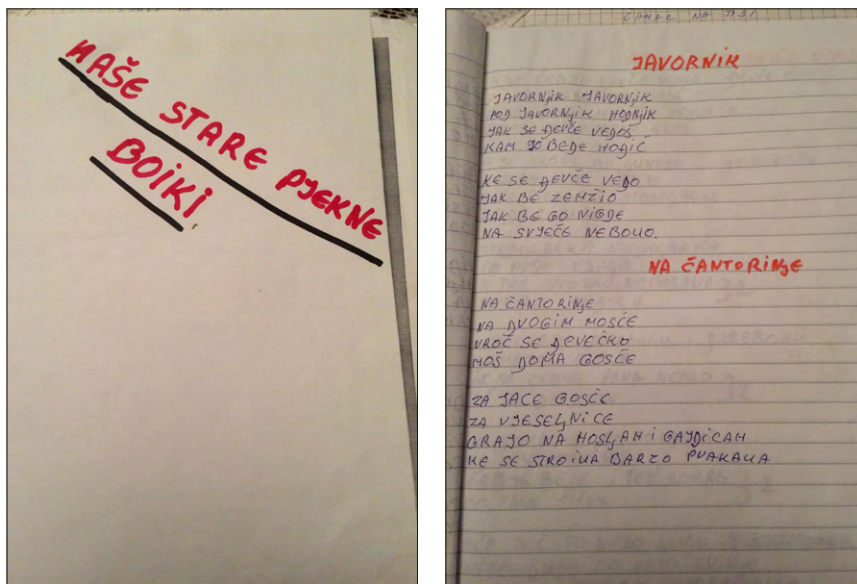
There can be no doubt that, due to the work of the non-government organisation, traditional folklore – which is a part of the Touts' communicative memory as a familiar, reproducible and accepted system of meanings and symbols as well as world-views – was “transplanted” onto the system of national symbols which had thitherto been alien and incomprehensible. Thus, in the experience of the Tout community, the familial dimension of transmissions of memory was connotationally equated with the national dimension of the “foreign homeland”, which resulted in its reification, familiarisation and positive valuation; it may even be argued that the “foreign homeland” became an object of desire. The imagery related to the “foreign homeland” began to be based on the poetics of folklore, which has not only provided aesthetic experiences, but – through the reproducibility of models and formulas – shapes the world-view, transmits patterns of thinking and validates strategies of legitimation (Lyotard 1984: 18–22). Due to the efforts of the organisation working for the benefit of the “Polish minority in Ostojičevu”, traditional folklore which had thitherto not been associated with any imagined community (and was simply a part of the Touts' cultural behaviour as a clear and obvious element of their own culture) has become an indicator of the emerging Polish nationality.

The foundation also motivated the eldest generation to gather old folk songs, recall the rituals, and write down the texts they could still remember, as well as to meet with each other and sing together. These initiatives led to the creation of hand-written songbooks and notebooks containing information about rituals, which were then used not only in spontaneous performances, but also in stage shows by the second Polish association in Ostojičevu – *KUD Višljani iz Ostojičeva*, established in 2015.

Changes therefore occurred not only the manner folklore texts were perceived, but also in the purposes of their transmission, as they began to function in the form of folklorism presented during festivals and other celebrations, during which the status of the Polish minority in its local environment was legitimised in relation to the

<sup>6</sup> The testimony was spoken in dialect; here translated to standard English (translator's note).





**Fig. 2, 3.** Pages from a handwritten Taut songbook, in which songs used in inter-generational transmission are written down from memory; Ostojićevo (Banat, Serbia) (2019). Photo by K. Marcol.

Serbian majority and other minorities (e.g. Hungarian or Slovak). Thus, texts of folklore shifted from communicative to cultural memory, whose construction is largely dependent on institutions and the authorities. Aleida Assmann notes that although institutions and organs themselves (e.g. nation-states) do not “have” memory, they still “create” it in a top-down process, in which they use signs and symbols of memory, texts, images, rites and practices. Institutionally created collective memory leaves no room for spontaneity or ambiguity, since it is deliberately constituted and symbolically constructed (Assmann 2013: 48). The transmission of this type of collective memory is usually associated with positive emotions and aesthetic sensations, which affect how one shapes the image of the world, and are conducive to a positive valuation of the messages transmitted. Perceptions of the Touts’ past in the context of a national community are created during official celebrations in the embassy, or during festivals, which evoke aesthetic-sacral sensations, resulting in the transfer of rank from social practice (a performance of a singing group) to a presented image of the past (connected to the history of the Polish nation). Thus, the positive connotation with the Polish nation grants the performance the status of truth witnessed, while folklore acquires a “national affiliation” (Kajfosz 2013: 101).

Jan Kajfosz regards transformations that take place in the perception of folklore, as well as its modality and intent of transmission as a natural phenomenon, since it is always a response to current social needs, and the result of the influence of “power”, understood as a “network of overt and tacit (unmaterialised or unrecognised) coercion

distributed over many centres” (Kajfosz 2013: 98). In the case of the Touts, changes in folklore are indubitably associated with a chance for an increase in the status of that ethnic group within social hierarchy, which is achieved through re-defining local identity into that based in the category of the (Polish) nation. Although the concept of a “nation” implies an oversimplification of the individual sense of identity, which is often complex and difficult to define, it has substantial advantages – it is socially approved, does not require any additional explanation and allows one to clearly define their identity in relation to others that use the same categories. National identity is rooted in everyday life, in routine, unreflective activities, and as such is commonplace and reinforced by habits (Billig 2008: 15–16). As one of the descendants of the Wisła migrants in Ostojičevó, the new identity gives them a sense of security in a world where nations are the dominant category defining social bonds (Marcol 2020: 294).

### Conclusions

The analysis of the nation-building function of folklore reveals how reproducible structures of meaning may potentially influence social reality, including people’s choices and the decisions they make regarding declarations of nationality. Although, from an academic perspective, efforts toward the reification of the categories of ‘national minority’ and ‘foreign homeland’ are regarded as persuasive action serving, among other things, to authorise political programmes, in popular perception they function as objectivised and natural entities in relation to which one needs to declare their view. As Peter L. Berger and Thomas Luckmann observe, “reification exists in the consciousness of the man in the street and, indeed, the latter presence is more practically significant” (Berger, Luckmann 1967: 90). At the basis of the objectivity of the social world lie the collective communication practices during which knowledge about reality is transmitted, views and values are expressed and people’s relations with the world and society are established (which is what folklore actually means) (Bartmiński 1990). Folklore thus appears to be both a condition and a cause of the reification of the category of ‘national minority’ and ‘foreign homeland’.

### Bibliography

- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso.
- Assmann, A. (2013). *Między historią a pamięcią. Antologia*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Barth, F. (1969). Introduction. In: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries, The Social Organization of Culture Difference* (pp. 9–38). Boston: Little, Brown and Company.

- Bartmiński, J. (1990). *Folklor – język – poetyka*. Wrocław: Ossolineum.
- Berger, P.L., Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books.
- Billig, M. (2008). *Banalny nacjonalizm* (trans. by M. Sekerdej). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bizoń, A., Kadłubiec, D., Pustówka, T. et al. (2015). *Wizja 2035. Strategia rozwoju polskości na Zaolziu*. Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w RC.
- Bogatyriew, P.G., Jakobson, R. (1980). Folklore as a Special Form of Creation (trans. by John M. O'Hara). *Folklore Forum* 13 (1), 1–21.
- Brubaker, R. (1995). National Minorities, Nationalizing States, and External National Homelands in the New Europe. *Daedalus*, 124 (2), 107–132.
- Brubaker, R. (1996). *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology*, 43 (2), 163–189.
- Brubaker, R. (2009). Ethnicity, Race and Nationalism. *Annual Review of Sociology*, 35, 21–22.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical reason. On the Theory of Action* (trans. by R. Johnson et al.). Stanford: Stanford University Press.
- Calhoun, C. (1991). The Problem of Identity in Collective Action. In: J. Huber (ed.), *Macro-Micro Linkages in Sociology* (pp. 51–75). Newbury Park, California: Sage.
- Danel, R. (1998). Dokumenty. In: R. Danel (ed.), *Nadzie zrywa okowy* (pp. 117–141). Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- Drljača, D. (2009). Liczba Polaków w Serbii zmalała. *Słowo Yu-Polonii*, 39, 12–13.
- Drljača, D. (2011). Od odrębności etnicznej ku tożsamości narodowej (polskiej). Wiślanie w Ostojićwie (Banat, Serbia). In: M. Michalska (ed.), *Polacy poza granicami kraju u progu XXI wieku. Różne oblicza polskiej tożsamości* (pp. 67–78). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Eriksen, T.H. (2002). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London, Sterling VA: Pluto Press.
- Gąsior, G. (2020). *Polityka narodowościowa państwa na czechosłowackim Śląsku Cieszyńskim w latach 1920–1938*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Geertz, C. (2000). *Available Light. Anthropological reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, E. (2006). *Nations and Nationalism (New Perspectives on the Past)*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1992). Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7 (1), 6–23.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2011). Druga młodość folklorystyki – wprowadzenie do dyskusji. In: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (eds.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych* (pp. 9–28). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Harris, M. (1976). History and Significance of the Emic/Etic Distinction. *Annual Review of Anthropology*, 5, 329–350.
- Hobsbawm, E. (1990). *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kajfosz, J. (2011). Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości. In: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (eds.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych* (pp. 53–77). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

- Kajfosz, J. (2012). Wiślanie w Ostojićevie a historia autoidentyfikacji na Śląsku Cieszyńskim. *Literatura Ludowa*, 6, 3–30.
- Kajfosz, J. (2013). Folklor a kwestia światotwórczej mocy słów. In: Z. Profantová (ed.), *Folklor a folkloristika vo svete postmoderny* (pp. 93–115). Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied.
- Labocha, J. (2016). Zaolziański dyskurs tożsamości etnicznej. In: B. Witosz, K. Sujkowska-Sobisz, E. Ficek (eds.), *Dyskurs i jego odmiany* (pp. 156–165). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Lyotard, J.F. (1984). *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge* (trans. by G. Bennington and B. Massumi). Manchester: Manchester University Press.
- Marcol, K. (2012). Konteksty życia „na pograniczu”. Wpływ relacji interetnicznych na język i kulturę Wiślan w Ostojićevie. *Literatura Ludowa*, 6, 31–47.
- Marcol, K. (2020). *Toutowie. Język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Nowak, K. (2001). Dzieje Śląska Cieszyńskiego po 1918 roku. In: W. Sosna (ed.), *Śląsk Cieszyński. Środowisko naturalne, zarys dziejów, zarys kultury materialnej i duchowej* (pp. 203–227). Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- Sulima, R. (2005). Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego. In: M. Czermińska, S. Gajda (eds.), *Polonistyka w przebudowie*. Vol. 2 (pp. 574–588). Kraków: Universitas.
- Szczypka, D. (2010). Emigracja wiślan i ich dzieje w Tisza Szent Miklós (Ostojićevo) do 1918 roku. In: R. Czyż, D. Szczypka (eds.), *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia – język – kultura* (pp. 41–49). Wiśła: Wydawnictwo Luteranin.
- Szymczek, J. (2007). Od grupy etnicznej do grupy etnicznej? W kwestii „uwsteczniczenia” świadomości narodowej Polaków na Zaolziu. In: M.W. Wanatowicz (ed.), *Józef Chlebowczyk – badacz procesów narodotwórczych w Europie XIX i XX wieku* (pp. 156–164). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Verdery, K. (1993). Whither “Nation” and “Nationalism”? *Daedalus*, 122 (3), 37–46.
- Wimmer, A. (2018). *Nation building. Why some countries come together while others fall apart*. Princeton: Princeton University Press.

### Online sources

- Czech Statistical Office: <https://www.czso.cz/csu/scitani2021/narodnost>.
- Congress of Poles in the Czech Republic: [https://www.polonica.cz/Files/File/Wizja\\_2035\\_tekst.pdf](https://www.polonica.cz/Files/File/Wizja_2035_tekst.pdf).
- Congress of Poles in the Czech Republic: <https://www.polonica.cz/SpisLudnosci2021/>.
- Website of the Republic of Poland: <https://www.gov.pl/web/polonia/organizacje-polonijne2>.
- <https://www.facebook.com/kongres.polakow/videos/474414843596483/>.

### Summary

The article aims to present the relationship between folklore and the formation of national attitudes in members of ethnic minorities. The issue is considered on the example of two ethnic groups: Silesians from the Trans-Olza (Czech Republic) and Touts living in the region of Serbian Banat (Republic of Serbia). Folklore is presented from an anthropological perspective, as communication practices of specific communities, which manifest what the communicative community considers important in terms of content and form of communication, as well as what it regards as axiologically acceptable. Performing their world-forming function, texts of folklore

have an impact not only on shaping cognitive habits, but also on forming collective memory or directing social moods. In the case of minority groups, it is inspiring to observe the nation-forming function of folklore, as well as the influence of folklore texts on defining the boundaries of an ethnic group.

**Keywords:** folklore, national minority, nation-building, identity

## **Streszczenie**

Artykuł ma na celu ukazanie zależności pomiędzy folklorem a kształtowaniem postaw narodowych członków mniejszości etnicznych. Problematyka ta będzie rozpatrywana na przykładzie dwu grup etnicznych: Ślązaków z Zaolzia (Republika Czeska) oraz Toutów zamieszkujących serbski Banat (Republika Serbii). Folklor jest tutaj ujmowany z perspektywy antropologicznej, jako praktyki komunikacyjne określonych społeczności, w których przejawia się to, co wspólnota komunikatywna uważa za istotne pod względem treści i formy przekazu, jak również to, co uznaje za aksjologicznie akceptowalne. Teksty folkloru, pełniąc funkcję światotwórczą, mają wpływ nie tylko na kształtowanie przyzwyczajęń poznawczych, ale też na formowanie pamięci zbiorowej czy ukierunkowanie nastrojów społecznych. W przypadku grup mniejszościowych inspirująca jest obserwacja narodotwórczej funkcji folkloru, jak również wpływu tekstów folkloru na określanie granic grupy etnicznej.

**Słowa kluczowe:** folklor, mniejszość narodowa, budowanie narodu, tożsamość

**Translated by K. Michałowicz**

Iryna Koval-Fuchylo

koval-fuchylo@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0003-4048-9114>

The M. Rylski Institute for Art Studies, Folklore and Ethnology  
Department of Ukrainian and Foreign Folklore  
National Academy of Sciences of Ukraine

Katarzyna Orszulak-Dudkowska

katarzyna.dudkowska@uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0002-1997-6105>

Institute of Ethnology and Cultural Anthropology  
Faculty of Philosophy and History  
University of Lodz

# *“About God at war”.* *Forms and features of religious* *Internet folklore pertaining* *to the Russo-Ukrainian war*

*„O Bogu na wojnie”. Formy i funkcje religijnego folkloru*  
*internetowego o wojnie rosyjsko-ukraińskiej*

## **Introduction**

The Russo-Ukrainian war began with the Russian Federation invading Ukrainian territory on 24 February 2022, and constituted an escalation of a conflict ongoing since 2014, along a frontline running by Ukraine’s eastern border with the separatist republics of Luhansk and Donetsk. The first days of the war, undertaken on a mass scale in 2022, did not bring a spectacular victory for Russia (cf. Kowalczyk 2022), but certainly contributed to the Ukrainian nation becoming unified in their fight against the invader. Most countries of the Western World condemned the act of Russian aggression, as did international organisations, providing Ukraine with political and

military support, as well as humanitarian aid (cf. Szałecki 2023). Within the first few months of the invasion, Western governments imposed economic sanctions on Russia, while the nations of Europe – including (on a mass scale) Poland – offered shelter to citizens of Ukraine fleeing the war zones, mainly women, children and the elderly. Russia began to work towards the aim of destroying Ukrainian statehood and national identity, whereas Ukraine was forced to defend her society from extermination (cf. Dębski 2022). The aggression of Russian soldiers has brought widespread destruction, violation and death to the civilian population of Ukraine; mass graves of local residents of Ukrainian towns and villages were discovered in territories from which Russian troops had withdrawn (cf. Sitnicka 2022). The Ukrainian nation was faced with the great tragedy of war. The authorities ardently sought political and military support through contact with Western European governments and the USA, while “ordinary” people expressed their “victims’ cries” in every possible way, also using the communicative potential of the World Wide Web, including social media platforms.

The experience of war is among the most critical situations in social life, one that always elicits strong emotional responses – fear, panic, anger, helplessness – and prompts one to call for other people’s help and seek aid beyond the earthly plane. Addressing God with a plea of help and support is a perfectly natural reaction for religious people if their life and health is threatened and their sense of security is lost. It is rooted in the belief in the existence of a higher spiritual power which may provide aid when the established social order is shattered, bring deliverance from the evils one is witnessing and establish the desired order. Such actions may take various emotionally charged forms of expression, referring to linguistic and visual concepts that are well known in a given cultural and religious tradition, including messages with the features of folklore. The study of religious (or, more broadly, sacral) elements in folklore art usually implies asking questions about the vision of the world and of humankind the analysed content presents and the place it reserves for God. It involves reflection on the system of values, imagery, religious symbols and motifs present in such folklore, as well as the religious motivation for promoting specific content (cf. Bartmiński 1995: 10). Answers to questions posed in such a manner reveal how a religious person experiences and interprets the reality that surrounds them, and how religiosity is manifested in the structure of texts of folklore, in their internal composition and choice of forms of expression which – significantly – “are treated semiotically and axiologically, as representations of certain hidden core values and assumptions about the nature of the world” (Bartmiński 1995: 10).<sup>1</sup>

The content used as the source material for the present study was published during the first stage of the Russian invasion of Ukraine, between April and June 2022,

---

1 All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

on the online social media platform of Facebook (in its Ukrainian version).<sup>2</sup> Within that period, religious messages with the features of folklore appeared on the platform with considerable intensity, only to gradually disappear in the following months – which was due to the nature of the next phase of the war and Ukrainians' growing accustomed to the constant danger. The space of Facebook was the basic instrument in the research, as well as the primary source of data and the performance situation of the posts under scrutiny. The use of the "ethnography of Facebook" as a new type of research methodology allowed for the overturning of the traditional dichotomies of "the researcher and the researched", "the observer and the observed" and "the agent and the subject", casting the researcher in a double role: both a professional "in the field" and an active participant in the ongoing communication (cf. Trzeszczyńska 2016: 24–25). The gathered material may be regarded as a form of collective worship expressed in texts that are essentially secular in nature – posts made on a popular social media platform which, owing to its accessibility and social reach, proved to be the most convenient channel for exchanging information and sharing important and urgent messages in wartime. It was chosen as the best way to express human despair, pain and helplessness in the face of the war, and to send prayers and pleas for help to higher powers, for divine aid and intervention. The aim of the present analysis is to determine the detailed forms of religious folklore messages shared in the Internet, their connection with other texts of religious nature and modern forms of Internet communication, as well as to identify the function these messages served in the context of the Russo-Ukrainian war.

The concept of religious folklore is usually applied to texts that fall under very specific thematic criteria (related to religiosity), as well as situational and intentional markers (Bartmiński 1995: 12). Other significant distinguishing features include the vocabulary used in such messages and the choice of their main protagonists. All of these may be dubbed the "emblematic" aspect of texts of folklore. The so-called sacral perception of the world and humankind does not necessarily have to feature in the foreground (Bartmiński 1995: 12). What is more important, as Jerzy Bartmiński rightfully observed, is the "poetics of the *sacrum*", composed of such elements as the autonomous value of the word, the formulaic nature of expression, repetitions, parallelisms, symbolism, the concepts of time and space and dialogue with the universe (Bartmiński 1995: 13–17). The autonomous role of the world in texts of religious folklore is not limited to the function of communicating things; in this case the word carries a certain truth about the world and humankind, and using it means action.

---

2 All materials under scrutiny were gathered by Iryna Koval-Fuchylo in the course of active participant observation (cf. Jurek 2013: 90) conducted on her Facebook profile. The analysed posts were public, and the researcher was acting as a person directly involved in the experience of the ongoing Russo-Ukrainian war.



The Internet has become one of the main spaces in which folklore-making situations are occurring, as it is a place in which informal, grassroots-generated content may easily be put into a very broad social circulation (cf. Hajduk-Nijakowska 2009: 23–24; Grochowski 2013: 47–49). The manifestations of folk religiosity and the associated e-folklore observable within the space of social media platforms fit the framework of a collective practice in which even the most personal and difficult experiences are translatable into standardised formulas and reproducible patterns of behaviour. This does not negate the depth and gravity of the actual experiences and religious practices that the individuals engaging in the Internet communication are sharing (cf. Kowalski 2004: 104–137). Furthermore, in the analysed case the universally accessible space of the social media platform has opened up broad opportunities for taking action using words, and affecting reality.

### **Analysis of the source material**

The Internet materials gathered in the course of research are multi-genre and syncretic in nature, including visual, visual-verbal and purely verbal forms exhibiting the features of folklore. The principal selection criterion was the number of times a message was shared and the noticeable presence of a given text in popular circulation within Facebook. The material collected encompasses small folklore forms (formulas, proverbs, sayings, prayers), anonymous messages with the characteristics of naïve poetry, posts referring to personal experiences, employing reproducible linguistic and semantic conventions, Internet memes (combining visual form with text), visual forms – photographs, images, collages (signed by the creator or made anonymously). Their connection to folklore messages is apparent from several basic components: the repetitive and conventional approach to the subject, the syntactic and lexical features of the text as well as its construction, variability, the fact that the message is anonymous and functions in popular circulation, and includes formally abbreviated references to a significant and current social situation.

The religious nature of the texts under scrutiny, in turn, is manifested mainly in the verbalisation and visualisation of specific topics and meanings. What constitutes the largest group are texts that may arbitrarily be categorised as forms of prayer. These include (1) numerous everyday appeals for prayer for the Ukrainian army and people involved in the fight (prisoners of war, volunteers); (2) signalling that a given individual, group or nation is praying for the soldiers; (3) texts of prayers; (4) stories of "miraculous salvation"; (5) direct pleas to God. The most represented category is group one, illustrated by the examples below:

Once again there is a great request to PRAY FOR MARIUPOL! The boys of the 80<sup>th</sup> brigade are very much asking for prayer! These are very difficult days and nights! Our only

hope is in Him, God is helping a lot! Good people, pray for us, for the 24<sup>th</sup> brigade, the 46<sup>th</sup> battalion and all the soldiers, this place is HELL.

21:00-22:00 I invite you to pray the daily Jesus Prayer for God's protection over Ukraine and our soldiers.

APPEAL! Do not stop praying for anyone that is [in] Severodonetsk, Lysychans'k, Bakhmut! There is heavy fighting, uneven odds.

The men defending SEVERODONETSK, LYSYCHANS'K, RUBIZHNE, KREMINNA ask for prayer, they say that they can really feel invisible protection.

Pray for our defenders, there are fierce battles going on. The frontline is actual hell! The boys are asking for prayer, like never before.

I humbly ask for intense prayer for my son Dmitri, his brothers and all the soldiers that are now in the frontline...

I beg you, pray for my grandson Arsen, who has been captured. I believe that sincere prayer will help him come back home as soon as possible.

I ask for sincere prayers for my husband Vitali and his brothers! Heavy fighting is going on. May the Lord take them under his protection and keep them alive! Thank you.

The posts cited above, as well as texts from the two remaining groups (2. Signalling that a given individual, group or nation is praying for the soldiers; 3. texts of prayers), constitute a verbal expression of the belief in the need for and utility of prayer practices in times of war. To encourage people to pray, these utilise the formula of a ritual folk invitation, typical for rituals in the family cycle, especially nuptials (Dubyna 2010: 99–104; Koval-Fuchylo 2010: 143). To increase the authenticity of the message, the text included the names of specific military units and the administrative names of localities involved in the heaviest fighting. This technique is characteristic for folk tales, anecdotes and gossip, in which references to specific locations and time of the events, or the name of a particular character, stem from the genre-specific features of such messages and allow them to be relatable to a given recognisable social reality. Mentioning the names of specific localities in which the fighting took place may also be regarded as a kind of documentation of the war, illustrating and commenting on the most recent events that happened as the analysed posts were published, e.g. the fighting in Mariupol, very difficult for the Ukrainian side. It may be surmised that the emergence of the above-presented posts resulted from the social need felt by the platform's users to get involved in matters related to the war, to have the people fighting on the frontlines (often members of their close family) constantly on their mind, to unite in the war effort.

Texts from the second category distinguished here act as confirmation of their authors' commitment to prayer, through which they tried to express their emotions and involvement in the war, as illustrated by the following examples:

We are praying for you, dear ones. May all the holy heavenly forces protect each soldier.

Mariupol! Hang in there! The whole world is praying for you! We pray to God to help you hold out! You have to live!

PRAYER FOR UKRAINE. The battle for the east has begun, may God help us. Let us pray together! God keep the defenders taking part in the fight. We pray for you, Soldier.

This group of texts features the assurance and affirmation of support for Ukrainian soldiers through prayer, and moral assistance from the entire nation. In order to reinforce the semantics of the joint aid, the authors of these messages use the plural pronoun "we", the noun "everyone", the superlative "the whole world" and the adverb "together".

The third group of texts, created anonymously or signed by their authors, takes the form of an actual prayer addressed directly to God. These include both commonly known short-form prayer formulas and longer texts, often based on certain existing structures, and disseminated in the form of Internet memes and verbal messages. They may be compared to non-canon individual prayers, which religious people often incorporate into their daily prayer routine, especially in the case of folk religiosity. In this kind of prayers, the supplicant composes the entire message from "an open set of segments, ready-made structures and commonly known formulas", which serves to mitigate the threat posed by war (cf. Brzozowska-Krajka 1995: 183; Kuzmenko 2018: 272). Such forms of prayer are decidedly messages of religious and causative nature, in which – by virtue of faith – words become a separate entity, performative in character, while the repeated dissemination of the message is meant to strengthen its causative power (cf. Zowczak 2000: 455–456; Engelking 2000: 44–47; Hunchyk 2011: 107). The structure of this type of message implies starting with a direct appellation, such as: God, Lord, Mother of God, etc., followed by the formula of supplication. Here are some examples of such content:

May God protect you!

God, save every one of Ukraine's defenders!

GOD! Walk before our soldiers!

MOTHER OF GOD, walk behind them!

ANGELS, stand on their flanks, protect them on all their paths!!!

Lord, intercede for Ukraine, get ahead of all the soldiers.

Save and protect every son, protect every child from evil and trouble. Amen!

Our Lord God and all the heavenly powers!

Hear the sound of our prayer!

Protect our Ukraine, our soldiers, medics, volunteers.

Protect the entire Ukrainian nation from all evil!

Queen of Heaven, cover our Ukraine with your Veil! Amen.



Fig. 1. "We pray for Ukraine", Facebook, acquired 15 May 2022.

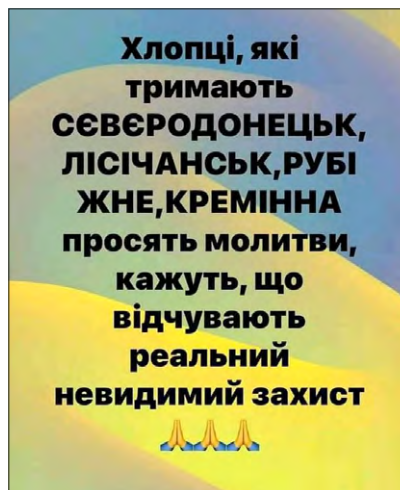


Fig. 2. Appeal for prayer, Facebook, acquired 14 June 2022.

Texts belonging to this group are the ones that best fit the framework of content classified as religious folklore. They seem to be recalled from memory, in contrast to colloquial utterances, created *ad hoc* in the process of transmission. They employ commonly known formulaic expressions and linguistic clichés with an established semantic charge (cf. Bartmiński 1995: 13–14). They clearly contain references to folk Ukrainian supplications in which patron saints directly accompany the recipients of such messages, e.g.: "Beyond the mountains, beyond the rivers, we go to sleep. Mother of God at the bed head, Jesus Christ at the foot of the bed, and guardian angels by the sides – protect my soul till morning come, from the knife, from the sword, from evil men" (Moskalenko 1993: 195); "I leave my house, and Jesus Christ and Mother of God follow; Nikolai is on the path – helps me in my journey" (Moskalenko 1993: 196). It is clearly apparent that the appeals to God for salvation found in these messages constitute an expression of a religious act of faith and hope.

What is more, the visual composition of messages disseminated in the form of Internet memes most commonly included the image of a pair of hands folded in prayer, images of Jesus Christ in a supplicant position, Holy Mary, as well as the image of a *Viburnum* plant (the symbol of Ukraine), an embroidered pattern and the national colours of Ukraine (blue and yellow).

At the beginning of the fifth month of the war (in late June 2022), a very poignant prayer by the famous Lviv-based poet Maryana Savka began to circulate on Facebook:

Our Father, who sees it all,  
For everything is better seen from heaven

Than from down here,  
Thy name be  
On all who have been slain,  
Thy kingdom come  
To all who have endured and not betrayed.  
Thy will be done –  
For without will there will be neither son nor father,  
Nor even the Holy Ghost.  
Our daily bread we will yet harvest,  
Once we have taken the bodies away.  
And forgive us for not forgiving them that trespass against us.  
And lead us not into temptation  
To seek enemies amongst our own,  
For it comes from the evil one. Amen.

It is Savka's own original version of the most important Christian supplication, the "Lord's Prayer", containing direct references to the realities of the ongoing war in Ukraine. Through specific wording and phrases characteristic for the text of the well-known prayer, the author emphasised the most tragic consequences of the war – its casualties: "Thy name be / On all who have been slain, Our daily bread we will yet harvest, once we have taken the bodies away". The original lines "And forgive us our trespasses, As we forgive them that trespass against us" were rendered into a plea to forgive Ukrainians for the fact that they are not able to forgive their enemies – the occupiers. Opinions on whether one can or should forgive the invaders have often been verbalised in the analysed Internet folklore: "Jesus taught us to forgive and love people, but he said nothing about Russian occupiers". In the material under scrutiny, the prevalent view was that reconciliation is not possible.

Maryana Savka's poetry is not the only example of a specific reinterpretation of the Lord's Prayer. A similar message was also circulated on Facebook as a text authored by Bohdan Tomenchuk:

Our Father... Art thou still in heaven?  
What does Thy name mean now?  
Now this is no longer Thy Kingdom?  
Where is Thy will in it?  
Give us our daily pain  
And forgive us not their trespasses,  
After giving bread to them who trespass against us...  
And forgive us also our temptation  
Come for their souls from this pain...  
Lord, we drink from this bitter cup,  
Of the cry of the body, in a vineyard of pain... I believe...

The above example of naive poetry modelled after a prayer expresses an idea that was verbalised relatively often in other texts published on Ukrainian Facebook during the war and pertained to the fundamental question of the doubting man: does God really exist and, if so, why does he allow so much suffering to happen on Ukrainian soil? However, there were also other texts of prayer (classified as group four) that started to feature in public circulation at roughly the same time, and stood in opposition to the above question, presenting folklorised tales of "true" cases of "miraculous salvation", i.e. situations in which prayer contributed to saving the life of soldiers, as illustrated by the following example:

God is with them [the warriors]! And they feel it

Location. Lysychans'k. Kitchen. On the table there are many shared mugs which we drink from. I start making tea and I suddenly realise – I need MY mug that I have in my backpack. I exit the kitchen, go down the corridor, take a step towards the door, and a blast wave hits me from the room. A missile has flown into the kitchen, but by miracle it did not detonate, only fell apart, saving our lives. Not so long ago the orcs blew up the chemical plant in Severodonetsk, the aim being to poison us. But the wind suddenly blew in their direction! Once again the angels have turned the situation around! Oksana [an apostrophe to a typical Ukrainian woman], there are many such stories. All of them refer to God, to God at war! His love and justice. Pray for us, we really need it.

I may be afraid and want to scream: stop it, you have a family, you could die!

But in these moments my heart knows: it is a soul that follows its own path. It is fire in his eyes, the desire to live! The desire to live free!

Praying for our soldiers is our main task!

Pray, sending them the energy of love and faith!

Pray and feel pride, because our warriors are those who sincerely ask themselves: if not me, then who?!

The above-presented text is composed of a story and a motivational justification of the need to pray for soldiers, put in the imperative. It employs the motif of a miracle, which is referred to everyday occurrences – the sudden need to find a specific item prompts a person to leave the room which, moments later, gets hit by an enemy bomb that does not explode but "falls apart", thus saving people's lives. The second motif involves the direction of the wind, controlled by angels, which blows toward the enemy lines after they had bombed a chemical plant. In another tale of miraculous salvation, a Gospel booklet stops a bullet, thereby saving the life of a soldier who was sceptical towards the significance of divine providence:

### A story of a warrior

Before the battle began, the priest distributed the Gospel to the soldiers. Small, beautifully designed books. And you took it as well. And you remarked dismissively: "We need steel and lead here, not books. If steel does not save us, books won't do it either!" This is the remark you made then, because until that day you had believed that faith in God was nothing. You saw it as an old piece of clothing that humanity had worn to no purpose at all, since time immemorial.

But even so, you took the book and put it in the inside pocket on the left side. And what happened? You yourself call it God's miracle, and I can attest to it. Men were falling wounded right beside you; and soon enough you too were shot. A grain of steel pierced through you. You pressed your hand to your heart, expecting the flow of blood. Later, when you undressed, you found the bullet lodged in the hard cover of the book; a bullet aimed straight for your heart. You were shaking as if in fever. The hand of God! The holy book saved your life from the lethal lead. You consider that day to be your spiritual birthday. It was since that day that you began to fear God and study the creed carefully. This is why belief in Christ is not an old piece of clothing, and is not worn in vain.

God, in his mercy, has opened your eyes. It is written: "God loves the just and pities the sinners".

The motif of miraculous escape is known from traditional folklore, where an extraordinary event that cannot be explained rationally serves as proof of belief in the existence of some higher order and the interference of the (broadly defined) *sacrum* in the earthly plane. The characters experiencing it usually manage to avoid unwanted oppression (cf. Wróblewska 2018: 351). Religious miracles are mostly characteristic of folk legends, in which they refer to the axiological aspect, directly "connected to a given religion and the moral principles professed by it" (Wróblewska 2018: 356). The topos of miraculous protection from a sacred item also appeared in accounts of World War II soldiers. The prayer supplications expressed in the analysed material resemble petitionary offerings which materialise the intention in the form of a written message – testifying to an important feature of religious culture. Following Jacek Olędzki's line of argument, one may note that these oscillate between expressions of miraculous sensitivity and the desire to experience miracles, and an actual ambition to acquire tangible support from a higher power (cf. Olędzki 1989: 147).

The emotionally charged posts and the naïve war poetry published on Facebook also feature the motif of a direct plea to God. It was an expression of the heartfelt entreaty for punishment for the occupiers, salvation for Ukrainian soldiers and mercy for the Ukrainian nation; it also testified to the belief that only God is able to free Ukraine from her invaders. This theme usually involves asking God rhetorical questions filled with doubt, which give ample proof of the utter despair of men of faith, as seen in the following examples:

Yet I believe that you can do ANYTHING  
And this horde will fall!

How much blood does putler  
[a modification of Putin's name as a comparison to Hitler] need?  
God, please, kill the executioners!

Oh God! Only don't take him!  
I have no-one but him! He is the only one!  
And God is silent... This is not his war!  
He teaches us to live in peace and love.  
But Satan wants to rule the world.

Not even an animal would do the things,  
That this accursed filth has done.  
Why do you not punish them, Lord,  
Why do you not wreak your crushing vengeance?

I am five.  
Mom was killed yesterday  
They tortured her in the room... I was screaming.  
I am now alone under heaven.  
God, where are you?  
I cried out to you so much!

Help me, God, to pray, for I am no longer able to.  
The price is rising fast, becoming unaffordable.  
At Easter, rain washes over cemeteries,  
God, does it not hurt you there? (Maryana Savka)

The above texts portray God as the one who can do anything, helps Ukraine, is "with us", is able to punish the occupiers and is merciful. At the same time, however, he seems indifferent to the ongoing tragedy, does not listen to the pleas of the wronged, is the one who takes beloved soldiers and ordinary people. Nevertheless, the dominant motif in the gathered material is that of addressing God with hope for aid and faith in his intercession.

The analysed examples of naïve war poetry reveal that in wartime God becomes a particularly close and important presence, since his aid is very much desired. Even before the most intense phase of the war began, one of the texts that were very popular on the social platform of Facebook was "Molytva vojina" ("Pobud', mij Bozhe"):

Stay, my God, here with me,  
In this field, amidst the battle.  
Amidst ruin and amidst destruction,  
Do not let me know the depths of fear.



Do not let me fall into gloom and despair.  
And may the brothers not run.  
Stay, my God, here among us  
Through the soul of a father, a mother's tear,  
A sister's love, the arms of a brother,  
The waiting of a beloved, her eyes.  
Be, my God, here with me,  
At the centre of the world, at the centre of pain.  
Protect me from death, from the enemy bullet.  
Be my guard, my God.  
I offer you my body and soul.  
Stay, my God, with me! I believe! (Lubov Burak)

The messages disseminated on the Ukrainian version of Facebook are a direct reaction of people experiencing the war, a reaction to their sense of security being shattered. They may be regarded as an attempt to control the overwhelming fear and panic of the first weeks of the Russian aggression. They also refer to attempts at nationalising God, known from cultural practices, in which social groups and individuals try to win favour and support for their various needs (in this case very urgent and important ones) through direct references to patron saints, the Virgin Mary or God himself (cf. Bystroń 1995). They thus identify the universal Christian macrocosm with the microcosm of the local homeland, which is the basis for the existence of the *homo religiosus* (Zowczak 2000: 26–27). This practice, especially in a war situation, "is something extremely common, appears at every level of social development, in various forms and seems to only disappear with the dissipation of faith" (Bystroń 1995: 30). The analysed text also contains references to the poetics of the suppliant psalms derived from the Bible – i.e. religious songs with the nature of a prayer (Sławiński 1989: 413). The sender of the plea presented in these texts finds themselves in a difficult situation in which their life or health is threatened, while the addressee is God himself. The analysed texts, as examples of informal and grassroots-created art, evoke even stronger associations with posts of a votive nature that contained pleas to God to reverse bad fortune, stop some evil or the progress of a disease, all serving the purpose of building community with God in order to survive the most harrowing experiences (cf. Kowalski 1994: 13). The messages under scrutiny therefore fit the semantics of pleading texts, "which have for centuries told the same story of human anxiety, fear and the need for security" (Kowalski 1994: 5). And although the space in which these posts materialised is not imbued with the *sacrum* by design, it acquired a special nature during the war. What became important is public expression of individual intentions, which ceased to be connected to the author the moment they were posted; upon entering public circulation they began to function as a separate message-entity addressed to a higher power in order to acquire the desired results. What serves as a votive message in this case is a personal formula of a prayer,

sometimes poetic in nature. The space of the social media platform is a substitute for the more traditional means of conveying such messages, such as a book of solicitations or a box/urn placed in a temple, where the congregation could place their pleas and intentions, which were later read out by a priest during masses (Kowalski 1994: 198).

Religious folklore also contains commonly known ritual forms. During our research, Ukrainian Facebook users actively employed the subject of the Holy Week and the upcoming Easter to emphasise the importance of suffering. Palm Sunday, Holy Thursday, Stations of the Cross and Easter became the basis for creating Internet memes. The forms used in this thematic group included holiday wishes, magic formulas, comedic appeals and ritual calendar-related proverbs:

Happy Palm Sunday!  
Holy God from Paradise. I beseech You.  
Touch Ukraine with a willow branch.  
So that she can flourish, have peace and freedom, and not burn in war.

May the willow bless and bring peace to the home,  
And may the Lord help and accompany in everything!

For fuck's sake, putin, surrender!  
We need to clean our windows and wash our curtains, Easter is a week away!

I am whipping – and a "willow" is whipping! EASTER is next week!



Fig. 3. "Willow whipping", Facebook, acquired 17 April 2022.



Fig. 4. "Happy Palm Sunday", Facebook, acquired 18 April 2022.

The willow branch appeared in memes as weapon to fight invaders with, functioning in the context of customary ritual behaviour – whipping others with a consecrated willow branch on the Sunday before Easter – the so-called Palm Sunday. One of the texts presents a jocular justification for the need to have the enemy surrender, because nobody has time to fight, as they need to prepare the house for the Easter holiday. The comical implication is that holiday preparations have become more important than the war. It also emphasises the importance of Easter as a ritual time for the Ukrainian nation.

Texts combining visual and verbal elements employed the images of willow branches, the Ukrainian flag and combat vehicles named "Willow", used by the Ukrainian army:

Just before Easter, there was another poem circulating in social media, a work by Oleksandr Irvanets dedicated to the defenders of Mariupol, who found themselves in an extremely difficult, life-threatening situation while carrying out the order to hold the city:

The ashes and blood of Mariupol  
 Will not be washed away even by the Azov Sea.  
 If a "Topol" lands a hit,  
 Everything will disappear in an instant.  
 And they will always look upon us  
 They from the subterranean caves.  
 And the boys have no place to wash  
 On this Holy Thursday.  
 And the unbearable pain sucks away at them:  
 What will the future bring them?  
 Betrayal and unjust judgment,  
 And a path to Golgotha? /.../  
 The boys are holding out well,  
 Although their pain grows greater.  
 Will some European Simon  
 Help us bear the cross?  
 This will always remain incomprehensible  
 To the damned stench of Moscow.  
 This is where we become a true nation  
 And overcome death! (Oleksandr Irvanets)

The poem makes references to the meaning of the folk custom of cleaning houses and washing clothes on Holy Thursday, before the holiday begins, as well as to the desperate situation of soldiers from Mariupol, who have nowhere even to simply wash

("And the boys have no place to wash / On this Holy Thursday"). There is also a reference to Jesus' stations of the cross and the tragic position in which the defenders of *Azovstal* found themselves ("What will the future bring? /.../ And a path to Golgotha?"), as well as the motif of Christ receiving help from Simon of Cyrene, forced to carry Jesus' cross by Roman soldiers. This incident is compared to the situation of the Ukrainian army, waiting for military aid from their European partners ("Will some European Simon / Help us bear the cross?"). The entire message is a reference to an Orthodox hymn focusing on how Christ defeated death through his resurrection ("overcame death with death"), just as the defenders of Mariupol overcame their fear of death with their deeds ("This is where we become a true nation / And overcome death!").

The form of naïve poetry and prayer was used in the online space of social media to conduct a kind of dialogue with the outside world regarding the war in Ukraine. The users of Ukrainian Facebook expressed particular disapproval of Pope Francis' decision to have a Russian and an Ukrainian woman participate jointly in the Stations of the Cross in Rome, as the Russian occupation of their country continued:

I do not debate, Your Excellency,  
You are here, and God is with you...  
Yet I am certain, that the heart of Christ  
Beats also in me, a sinner... /.../  
I thank you that my Homeland  
Was equated with a violator... /.../  
Does it turn out that Christ's cross on the Golgotha  
Was carried not by the Son of God, but by Pilate himself? (Borys Tomenchuk)

One particularly telling reaction to the Pope's decision came in the form of a meme image depicting a woman in yellow-and-blue clothing carrying a cross under the



Fig. 5. "Stations of the Cross in Rome 2022", Facebook, acquired 16 April 2022.

watchful eye of a woman in blue-red-and-white attire, carrying a machine gun. It was a metaphorical representation of the Russo-Ukrainian relations in times of war, referencing the events of the Vatican Way of the Cross.

Prayer texts, naïve poetry and Internet memes also used Marian motifs, characteristic for Ukrainian religious folklore:

Mother of God, like a star, you are majestic in the sky.  
Be the guardian in every hero's struggle.  
Help them in their fight at a difficult time.  
I will pray sincerely every God's day  
To Jesus and to you, the only Mother...  
I raise my hands for Ukraine!

Queen of Heaven,  
Holy Mother of God,  
we turn to You  
ask for your help.  
Cover our soldiers with Your Holy Halo,  
that protects our land  
from the vicious enemy. Amen.

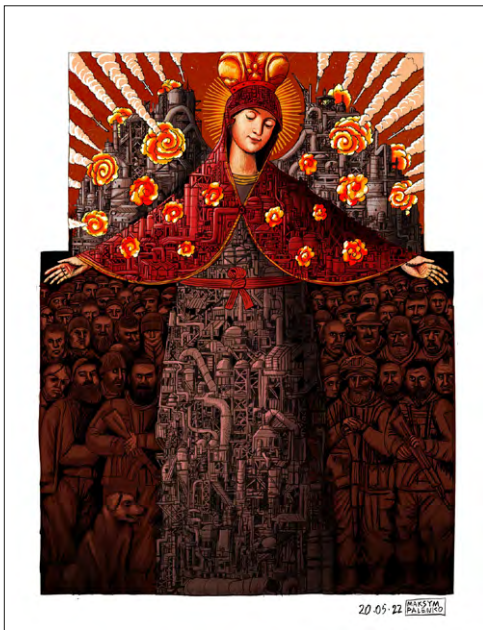
Mother of God walks the earth,  
And sees everything burning,  
She asked her Son:  
– What is this?  
Jesus looked at the land,  
Where fire is smouldering,  
Pointed to Ukraine  
And said to Mary:  
– These are people who believe,  
Their righteous deeds  
Cry to the world for peace  
Unite against evil. (Tetyana Marochko)

The last of the cited texts is a fragment of a poem written in the form of a conversation between Mary and Jesus regarding the fate of the Ukrainian nation. The exchange ends with Mary deciding to save Ukraine. The texts under analysis present Holy Mary as an intercessor and a guardian watching over soldiers, surrounding them with warmth and protecting them from evil. The main attribute of the Mother of God is her veil:

Mother of God stopped,  
Embraced Mother [Ukraine],  
Wrapped in holy robes,  
[Pressed her] to her heart. (Tetyana Marochko)

The image of a veil in wartime texts seems inspired by a popular icon type, the Protection of the Mother of God, much venerated in Ukraine. The same attribute (and the motif of Holy Mary in general) was used particularly often in texts referring to the defence and blockade of Mariupol, the "City of Mary":

Yes, your invincible city, Mary!  
Free the earth from the bonds of darkness!  
Yellow-and-blue ray of hope  
Lead us to light and love!



**Fig. 6.** "The Protection of Our Lady of Mariupol", Facebook, acquired 21 May 2022.



**Fig. 7.** "Our Lady of Mariupol", Facebook, acquired 07 May 2022.

Two icons depicting Mother of God trying to save Mariupol became popular on the social media platform. Each of these images featured Mary's veil and was created in connection with the ongoing war.

The first of the images, dated 20 May 2022 and created by Ukrainian illustrator and graphic designer Maksym Palenko, depicts Holy Mary whose robes seem to be woven from *Azovstal* equipment and the defenders of Mariupol huddling under her veil. The work is titled "The Protection of Our Lady of Mariupol" and is a digital piece. In the other depiction provided above, Mary's garments resemble a shell of a residential building with shattered black windows. An image of Mary also appears in a Kiev mural entitled "the Virgin with Javelin". Its creator Christian Borys admitted that he came up

with the idea when he was sent a meme with "Saint Javelin of Ukraine" (cf. <https://elle.ua/ludi/novosty/bozha-matr-z-dzhavelnom-lyustracya-krstana-borisa-zbrala-mlyon-dolarv-na-pdtrimku-ukrani/>). The use of religious images in the analysed materials was likely intended to help in the effort of directing supplications to God through the medium of a visible image that materialises the invisible and is an opening to heaven, allowing for a closer contact with the highest power (cf. Zowczak 2000: 457). Similarly to textual prayers, the presence of religious imagery therefore testifies to the importance and impact of the messages circulating in Internet communication.

## Conclusions

The poetics of all texts from the material collected is deeply embedded in the war situation, and the principal intention behind sharing them was mutual support and integration in the face of crisis, putting emphasis on Ukrainian identity and distinctive nationhood (including a separate language), as well as an attempt to contribute to the fight against the aggressor and stop the death of civilians and soldiers defending Ukraine. In this case, religion served a deeply social purpose. The analysis of the materials collected, regardless of the space in which they were disseminated, has revealed the deeply religious mindset of the participants in the communication under scrutiny, who – having experienced the war – used the space of the social media platform to create networks of community relations, so important in such circumstances. With much emotional investment in the task, they stimulated identification with a given religious community to try and neutralise the sense of danger and hopelessness of the situation. They were doubtlessly building an online community that provided members of the Ukrainian nation affected by war with an efficient means of immediate and possibly widespread mutual exchange of messages (cf. Podgórski 2006: 96–97). The individuals participating in this communication referred to shared perceptions stemming from a community of social experiences and models of cultural identity, including its religious aspects (cf. Podgórski 2006: 98; Kowalski 2011: 42). They employed certain conventional linguistic messages created by a given religious culture, such as prayers, pleas and appeals which – to a religious person – seem to be the best way for contacting God, owing to their culturally recognisable form (cf. Zowczak 2000: 452). The choice of certain genre conventions was therefore strongly connected with axiological and worldview-related choices made by representatives of the Ukrainian nation, which translated into producing and distributing texts of religious folklore that were highly involved in nature. Thus, the messages under scrutiny ought to be interpreted in the context of the broad social and political situation, and in reference to internal genre rules for prayer texts and the character of Internet communication.

The final consideration to be made pertains to the role of the new media, not only in everyday communication, but also their significance at a time of crisis, a challenge

that transcends the concerns made in times of peace and stability. In such circumstances, communication mediated through social media platforms currently seems to dominate over other channels of mutual contact between people. Facebook becomes an instrument of inclusion into a community functioning online, allowing for instant communication and understanding. Due to its immensely wide reach, it provides an opportunity for "cries of despair" to be heard by supra-local audiences, in this case the inhabitants of all of Ukraine, who are otherwise difficult to contact in wartime. It also involves types of activity that used to be reserved for more private and intimate spaces. By appearing in technologically new performative situations, the analysed texts of folklore, mainly prayers, gain more power of expression and clearly transcend individual experiences, constituting an attempt at causative intervention into the surrounding reality, while on the other hand serving as a form of group therapy providing support in times of extreme crisis.

## Bibliography

- Bartmiński, J. (1995). Formy obecności *sacrum* w folklorze. In: J. Bartmiński, M., Jasińska-Wojtkowska (eds.), *Folklor – sacrum – religia* (pp. 9–19). Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Brzozowska-Krajka, A. (1995). Między magią a religią. O modlitewkach ludowych. In: J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (eds.), *Folklor – sacrum – religia* (pp. 183–200). Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Bystroń, J.S. (1995). *Megalomania narodowa*. Warszawa: Wydawnictwo „Książka i Wiedza”.
- Dębski, S. (2022, 7 October). *Rosyjska napaść na Ukrainę to klasyczna, wielka europejska wojna. Rozmowa z generałem Rajmundem T. Andrzejczakiem*. Polski Instytut Spraw Międzynarodowych. Acquired from: <https://www.pism.pl/publikacje/rosyjska-napasc-na-ukraine-to-klasyczna-wielka-europejska-wojna>.
- Dubyna, R. (2010). Vesilnyj obriad v seli Severynivka Zhmerynskogo r-nu Vinnyckoi obl. In: V. Kushnir (ed.), *Vesilna obriadovist u chasi i prostori. Zb. statej* (pp. 98–107). Odesa: Vydavnyctvo KP OMD.
- Engelking, A. (2000). *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław: Funna.
- Gentosh, I. (2019). "I prosty nam provyny nashi", abo Ostanna usmishka. In: J. Bedryk, L. Kharchenko (eds.), *Buty ludynaju: Drugha svitova vijna v suchasnij dokumentalnij prozi* (pp. 50–55). Kyiv: Legenda.
- Grochowski, P. (2013). Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego. In: P. Grochowski (ed.), *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców* (pp. 41–64). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2009). Folklorotwórcza funkcja mediów. In: P. Grochowski (ed.), *Folklor w dobie Internetu* (pp. 23–40). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Hunchyk, I. (2011). *Ukrajinskyj mahichno-sakralnyj folklor. Struktura tekstu ta osoblyvosti funkcionuvanna*. Lviv: LNU imeni Ivana Franka.
- Jurek, K. (2013). Badania społeczne w internecie. Wirtualna etnografia w teorii i praktyce. *Nauka i Szkolnictwo Wyższe*, 1 (41), 86–99.



- Koval-Fuchylo, I. (2010). Suchasnyj stan pobutuvanna vesilnogo obriadu na Zakarpatti. In: V. Kushnir (ed.), *Vesilna obriadovist u chasi i prostori. Zb. Statej* (pp. 143–152). Odesa: Vydavnytvo KP OMD.
- Kowalczyk, M. (2022, 24 February). *Pierwszy dzień wojny w Ukrainie. Co powinniśmy wiedzieć?* Newsweek. Acquired from: <https://www.newsweek.pl/swiat/ukraina-rosja-wojna-co-sie-stalo-24-lutego/8ehyvne>.
- Kowalski, P. (1994). *Prośba do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Kowalski, P. (2004). *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kowalski, P. (2011). Folklorystyka na nowych obszarach: antropologia mediów. In: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (eds.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych* (pp. 39–52). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kuzmenko, O. (2018). *Dramatyczne butta ludyny v ukrajinskomu folklori: konceptualni formy vyrazenna (period Perszoi ta Druhoji svitovuchvwojen)*. Lviv: Instytut narodoznavstva NANU.
- Moskalenko, M. (ed.) (1993). *Ukrainski zamovlanna*. Kyiv: «Dnipro».
- Ołędzki, J. (1989). Świadomość mirakularna. *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 43 (3), 147–157.
- Podgórski, M. (2006). Wirtualne społeczności i ich mieszkańcy. Próba e-tnografii. In: J. Kurczewski (ed.), *Wielka sieć. E-seje z socjologii Internetu* (pp. 86–99). Warszawa: Trio.
- Sitnicka, D. (2022, 17 września). *Masowe mogiły odnalezione w wyzwolonym Iziumie. Setki ciał, część z nich nosi ślady tortur*. Oko.Press. Acquired from: <https://oko.press/izium-masowe-groby-ukraina-wojna>.
- Sławiński, J. (1989). Psalm. In: J. Sławiński (ed.), *Słownik terminów literackich* (p. 413). Wrocław: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.
- Szałeckki, K. (2023, 10 March). *Zachód gnił tak długo aż dojrzał*. Liberté! Acquired from: <https://liberte.pl/zachod-gnil-tak-dlugo-az-dojrzal/>
- Trzeczyńska, P. (2016). W stronę etnografii Facebooka. Przypadek badań nad diasporą i pamięcią Ukraińców w Kanadzie. *Zeszyty Etnologii Wrocławskiej*, 2 (25), 23–44.
- Wróblewska, V. (2018). Cudowność. In: V. Wróblewska (ed.), *Słownik polskiej bajki ludowej*. Vol.1 (pp. 352–361). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Zowczak, M. (2000). *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Funna.

### Online sources

ELLE: <https://elle.ua/ludi/novosty/bozha-matr-z-dzhavelnom-lyustracya-krstana-borisa-zbrala-mlyon-dolarv-na-pdtrimku-ukrani/>.

### Summary

The article focuses on the issue of religious online folklore disseminated in connection with the Russian invasion of Ukraine on the popular social media platform Facebook (Ukrainian version), between April and June 2022. The aim of the analysis of the collected material presented in the text is to show the basic forms and functions of religious folklore in the context of the Russo-Ukrainian war, their relationship with other messages of religious content (prayers, appeals and supplications) and the specificity of Internet communication. The authors undertake to show the connections the studied messages exhibit with religious thinking and the Christian tradition on

a verbal and visual level, as well as the identity of the Ukrainian people. They also point to the importance of Internet communication in times of helplessness and deep crisis.

**Keywords:** Russo-Ukrainian war, religious folklore, Internet communication, prayer, experience of war

## **Streszczenie**

Artykuł dotyczy problematyki religijnego folkloru internetowego, jaki upowszechniany był w związku z inwazją Rosji na Ukrainę na popularnym portalu społecznościowym Facebook (wersja ukraińska), od kwietnia do czerwca 2022 roku. Celem prezentowanej w tekście analizy zebranego materiału jest ukazanie podstawowych form i funkcji folkloru religijnego w kontekście wojny rosyjsko-ukraińskiej, ich związku z innymi przekazami o treści religijnej (modlitwy, apele i prośby błagalne) oraz specyfiką komunikacji internetowej. Autorki starają się pokazać powiązania badanych przekazów z myśleniem człowieka religijnego i tradycją chrześcijańską na poziomie werbalnym i wizualnym oraz tożsamością narodu ukraińskiego. Wskazują również na istotne znaczenie komunikacji internetowej w sytuacji bezradności i doświadczenia głębokiego kryzysu.

**Słowa kluczowe:** wojna rosyjsko-ukraińska, folklor religijny, komunikacja internetowa, modlitwa, doświadczenie wojny

Translated by K. Michałowicz



Tymoteusz Król

wymysojer@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1408-6530>Institute of Slavic Studies  
Polish Academy of Sciences

*Farmers and traders:  
two ethe of work, two conventions  
of storytelling in memory-based  
stories told by the Vilamovians  
about the Second World War and  
the post-war persecutions*

*Gospodarze i handlarze: dwa etosy pracy,  
dwie konwencje opowiadania w opowieściach wspomnieniowych  
Wilamowian o drugiej wojnie światowej  
i powojennych prześladowaniach*

The Vilamovians are a small ethnic group inhabiting the town of Wilamowice in the borderland between Silesia and Lesser Poland. The bonding agents cementing the local Vilamovian identity include the legend of their Flemish descent (Lipok-Bierwiaczonek 2002), their traditional attire (Filip 2003; Chromik, Król, Małanicz-Przybylska 2020), language (Wicherkiewicz 2003; Król, Olko, Wicherkiewicz 2017; Majerska-Sznajder 2019), engagement in trade and awareness of their being distinct from other groups (Król 2022a; Król 2022b).

The Vilamovians have hitherto been described as a homogeneous community. However, as my own research has shown, the group was divided into social strata including the intelligentsia, large farm owners, traders, small farm owners and servants.

The present article focuses on large farm owners and traders, who constituted the two dominant groups, each having its individual, distinct ethos. It demonstrates how these two ethe translate into different storytelling conventions present among the Vilamovian community.

The analysis employs material gathered in the course of many years of ethnographic field research consisting of participant observation and interviews with ca. 200 individuals (some of whom were interviewed several times). This allowed me to observe how texts of folklore function, and how they are fabulised and folklorised. Significantly, I have been immersed in the Vilamovian culture from the start, being a member of the community myself. I have also comparatively used materials made available by other researchers, e.g. Dr. Tomasz Wicherkiewicz from the Adam Mickiewicz University in Poznań, who conducted research on the sociolinguistic situation of the Vilamovian language as early as the late 1980s.

Since Wilamowice is a small town, I use a manner of marking citations from my interlocutors that makes it more difficult to identify individuals. Each statement is therefore labelled separately, even if they were made by the same person. The label contains: the gender of the interlocutor, their approximate date of birth and the year in which the statement was recorded. The statements were recorded in either the Vilamovian or the Polish language; in the present article, both are translated into English with no attempt at stylisation.

### **The diversity of memory-based stories told by the Vilamovians**

Analysis of the gathered memory-based stories told by the Vilamovians about the war and the post-war period indicates that regardless of their declared ethnic identity, my interlocutors belong to more than one community of memory.<sup>1</sup> The present article examines statements made by individuals from the Vilamovian-centric community of memory.<sup>2</sup> Narratives constructed by its members are based on the following interpretative models:<sup>3</sup> "attachment to one's native land", "faith in the State", "you need to be a good person", "the Vilamovians were treated unfairly after the war", "the Vilamovians are better than everyone else", "our Poles cannot be trusted", "a rich man will always

---

1 Following Lech Nijakowski, I define the community of memory as "an assemblage of individuals (not necessarily a group) who share a particular biographical experience, not always traumatic in nature, and their descendants who have inherited the family memory" (Nijakowski 2006: 33).

2 I deliberately use the term 'Vilamovian-centric' and not 'Vilamovian', in order not to exclude individuals who identify as Vilamovian but do not share the common image of history characteristic for members of that group.

3 The term 'interpretative model' is understood as recurring, complex models of interpretation adopting a certain structure of argumentation, and considered obvious by members of a given collective (Welzer, Moller, Tschuggnall 2009: 383).

be fine”, “the death of the Vilamovian culture is the death of the Vilamovian people”, “the cultural otherness of the Vilamovians was the reason for their persecution”.

These models contain numerous topoi and fossilised phrases serving as the foundations for the dichotomous mental images of “us” (the Vilamovians) and “others” (the Poles, Germans, Red Army soldiers).

Like all texts of folklore, memory-based stories are not individual tales, but are imbued with motifs and plot themes practised in the narrative tradition of the given group (Hajduk-Nijakowska 2016: 10). A memorate is a story of a witness that exists at the intersection between an individual and a communal tale. It is selective in nature, with the manner in which the events are told being influenced by the teller’s own experiences and the present circumstances (Lehmann 2007: 32), as well as the wish to adjust the story to collective ideology ascribed to a given community (Krawczyk-Wasilewska 1986: 27).

Once a memorate is embraced by a group, it becomes objectivised, refined and detached from its original narrator; in other words, it is fabulised and folklorised (Hajduk-Nijakowska 2016: 65), and “all that was subjective and individual is absorbed by the collective and becomes anonymous” (Krawczyk-Wasilewska 1986: 27).<sup>4</sup> It becomes a fabulate, i.e. a qualitatively new memory-based story.

Significantly for the present considerations, the folk repertoire may vary in different professional groups, as they can constitute separate communication communities (cf. Simonides, Hajduk-Nijakowska 1989: 343–345, Kajfosz 2011: 54). Invoking research conducted in Polish folklore studies (cf. Grzeszczuk 1970; Simonides 1976), Violetta Wróblewska noted that “[e]ach of the presented groups uses forms of communication specific to itself, chooses common topics that guarantee understanding, and presents a similar system of values” (Wróblewska 2005: 9).

Thus, the community to whose views folklore messages communicated by the Vilamovians is meant to cater does not necessarily mean the ethnic group or the community of memory. It can also signify one of the two professional groups dominant in Wilamowice, namely farmers and traders. As my research suggests, each of the two had a separate ethos, i.e. a moral code which “was expressed to the individual in the form of a set of prohibitions and injunctions. It was based on the oppositions of: one must – one must not, one should – one should not act a certain way” (Kantor 1982: 138). The principal elements of an ethos may be passed down intentionally through upbringing (Kubica 2011: 61), while the prohibitions and injunctions become fixed in the mind of the individual and “are remembered all the better, the greater the authority from which the information originated” (Kantor 1982: 139). According to Katarzyna Marcol, memory-based stories do not discuss models of behaviour

---

4 All citations from non-English-language sources have been translated solely for the purpose of the present article.

or hierarchy of values directly: "It is the protagonists' actions put in a given context that reveal what is good and socially acceptable, and what is bad and objectionable within the group" (Marcol 2020: 223).

If folklore expresses the behavioural norms of a given social group, it therefore is "a phenomenon related to the everyday human existence of a specific community, included in the set of values passed down in inter-generational transmission as part of undisputed legacy of one's forefathers that constitute an elementary component of universal folk education" (Simonides 1989: 11–12). After all, as noted by Jan Kajfosz, "the motivation behind the actions and views of folklore protagonists reveal not only the laws that govern the world presented in the narrative, but very often also the laws governing the world-view of the teller" (Kajfosz 2009: 140). The existence of two ethe may therefore affect the form of the story.

The aim of the present analysis is to reconstruct the two storytelling conventions: the farmer- and the trader-centric one, stemming from the dissimilar ethe of the two groups. It does not endeavour to ascertain whether the protagonists of the stories did indeed act the way the narrators suggest. Similarly to the ethos of Silesian Lutherans, the ethe of Vilamovian farmers and traders are myths that allow them "to be distinct from others, construct their own identity and orient themselves within the world" (Kubica 2011: 65). I regard storytelling conventions as types of content based on ethe. They may therefore be characterised by means of analysing the topoi and fossilised phrases they contain. Topoi are recurring motifs and thought habits that express knowledge of what is deemed probable. They are only applicable and understandable in specific circles (Knoblauch 2000: 652–654). On the one hand, they are based on social experience and collective memory; on the other – they are expressed in language (Knoblauch 2000: 654; Schröder 2005: 25). Where there are habits (i.e. ready-made scenarios for reaction), people do not need to waste their energy on reliving events and evaluating facts, since they are provided with ready interpretations in the form of topoi.

Topoi with a more narrow meaning will be referred to as fossilised phrases (cf. Tokarska-Bakir 2008: 42). What is important in a topos is the recurrence of interpretation; in a fossilised phrase, the crucial element is the recurrence of form.

The successive sections of this work present topoi and fossilised phrases associated with the farmer-centric and trader-centric ethos that are typical for the two storytelling conventions.

### **The ethe of Vilamovian farmers**

The present work sometimes employs the term 'homesteaders' (Polish: gospodarze) to denote Vilamovian farmers, since this is how the group was referred to by the residents of Wilamowice (cf. Krzyworzeka 2014: 57–58): "When you went a-courting, you would

look at how many [horse] collars were hung in the hallway. If there were two, it was a grand homesteader. If one, it was good. If none, you'd already know this was no homesteader at all" (M/1950–1954/2022<sup>5</sup>). Thus, not all farmers were dubbed homesteaders; the term only applied to those that had at least 6 morgen of land.<sup>6</sup> The acreage owned may also have affected one's attire. According to the German ethnographer Adelheid Marie Beil, women from homesteads that owned less than 6 morgen of land were not allowed to wear monochromatic skirts with their festive Vilamovian dress (Beil 1942: 22).

Similarly to the farmers studied by Jaworska and Pieniżek, Vilamovian homesteaders considered work to be of value in and of itself, and constitute "a measure of a person's worth and their responsibility for the land they cultivated" (Jaworska, Pieniżek 1995: 13). In memory-based stories told by residents of Wilamowice in the farmer-centric convention, the topos of "hard-working Vilamovians" is of considerable importance.

Yes. Because he was a cherished farmer, because before the war and under the occupation we were model farmers, as we had sixteen morgen of land, 'cause we had morgen here. Because we were working like oxen, because there were five of us, and there were no tractors. We had one horse, one. If there'd been a boy there then maybe there would have been a pair of horses, but there was one. So we worked with the horse, we made chaff, we raked, we threshed, as we went about the field "oh, the Płaćnik [family] are in the field, them we can't outdo". My granddaughter was here recently, I am not bragging, as I am old now, seventy years of age. She was here in the field, we were digging about the cabbage. She says to me, "Granny, granny, you have to live two hundred years. For your deftness, for your shrewdness for work". Yes. Because I am afraid of no work, like any woman here. We are not afraid of work, because we do everything. I am in the field, in the byre, and amongst people I can also manage (F/1915–1919/1989).

As in the case of Silesian Lutherans, work in this community has "religious and moral value" and pertains "not to work in an abstract meaning of the term, but understood specifically – as manual labour" (Kubica 2011: 51). The above tale also reveals other topoi, e.g. that of "honest Vilamovians" – the "work" of which the narrator is not afraid is work in the field – honest and compliant with Catholic ethics, and thus also with the morals of "pious Vilamovians". Although it is not stated directly, the "work" mentioned here may implicitly be put in opposition to trade, which the homesteader ethos presents as something deceitful (cf. Jaworska, Pieniżek 1995: 14). The "shrewdness for work" the narrator mentions, and of which she is proud, should therefore be

---

5 Statements made by my interlocutors have been anonymised. The labels presented herein only provide the person's gender and approximate date of birth, as well as the year in which the statement was recorded.

6 The typical acreage was ca. 10 morgen; in the inter-war period only three homesteads had more than 20 morgen of land.



understood as noteworthy diligence, not as slyness or trickery, negatively valued by farmers (cf. Jaworska, Pieniążek 1995: 14). The woman also expressed pride in the fact that her family (nicknamed Płaćnik) is identified in Wilamowice as one of hard-working farmers, not traders. In this storytelling convention, it is common to calculate the homestead's wealth and independence not only in the acreage, but also the number of horses. The narrator's remark that if she had a brother, and not only sisters, they would certainly have had another horse, is therefore meant to ensure that her homestead is not mistakenly classified as smaller.<sup>7</sup>

Fossilised phrases appearing frequently in the farmer-centric storytelling convention include the phrase "they sell their own [produce]". It is used by way of an explanation, to make sure that a given family or individual is not erroneously classified (by third parties) as belonging to the group of traders. For instance, homesteaders from Wilamowice sometimes sell surplus produce on the market, whereas traders – setting up similar market stalls – sell goods they bought from farmers with an appropriate price markup. In such situations, it is important to emphasise that someone is selling their own produce – the suggestion that they bought them from someone else at a lower price and are now selling them for profit might come across as offensive. This is because the farmers considered trade to be "not entirely work", but rather its "lesser kind" (Jaworska, Pieniążek 1995: 20). "And the things we had worked hard for, they bought from us for cheap and later sold them at high prices" (F/1920–1924/2022), as one Vilamovian woman from a farmer family recounted with resentment. The importance of the information regarding whether someone is a farmer or a trader was clearly apparent, for instance, in the movie *Mówią o nas hołdy bołdy*, directed by Dorota Latour in 2003. It includes a conversation between two Vilamovian women and a man:

F1: You know how it is, here in Wilamowice. That everyone works, even ones that don't have to anymore, they still work, don't they? Until they die. For instance these ladies that sell vegetables here at the market...

F2: Their own.

F1: (...) they actually have their pensions, benefits, they could just be sleeping or watching television, but they get up at the crack of dawn and work, like Nuśka, no?

One of the two women found it necessary to add that the ladies selling things at the market are not traders, selling only "their own". Similarly, when I asked my interlocutors whether their parents had been going to markets, many answered that "yes, but they were only taking their own [produce]" (F/1925–1929/2022).

<sup>7</sup> The most serious work in the fields required a pair of horses. Homesteaders that only had one horse (usually those that owned less than 10 morgon of land) had to 'harness up' together with another farmer.

Another thing that seems important to those Vilamovians who tell their stories in the farmer-centric convention is "attachment to the land": the strip of field one inherits from one's ancestors needs to be worked and should not be sold away. One of my female interlocutors expressed it thus: "The most important things in my life have been prayer and daily work in the field. I am a Vilamovian farmer. I was born in the field, and I will die there" (F/1920–1924/2007). According to my interlocutors, work in the field was congruent with the Catholic faith, whereas trade was not, as it involved deceit: "My Dad always used to tell me that those traders always need to cheat, otherwise they would make no profit" (F/1920–1924/2022). Amanda Krzyworzeka also wrote of farmers perceiving trade as "getting easy profit from someone else's hard work" (Krzyworzeka 2014: 296).

To conclude, the pattern of behaviour of a Vilamovian homesteader consists of the following values: attachment to their land, industriousness, piety and honesty. Farmers from Wilamowice ought to work their land and refrain from taking away anyone else's land or buying other people's produce to sell them at a profit.

### The ethos of Vilamovian traders

Traders from Wilamowice followed a different ethos altogether. They were a diverse group that had, over the years, greatly changed the scope of their goods and their modus operandi.<sup>8</sup> There are well-known stories of Vilamovian traders that had, from the 17<sup>th</sup> century onwards, travelled the length of Europe with their goods, visiting such places as Warsaw, Lvov, Prague, Bremen, Lübeck, Hamburg, Graz, Linz and Iași (Latosiński 1909: 240). Some of them settled in Vienna, where a sizable Vilamovian community soon formed, offering support to their compatriots in Wilamowice. Others engaged in transporting various goods across the Austro-Prussian border. One group that gained much recognition in the inter-war period were Vilamovian *puterbowa* (butter women), who walked on foot or rode in carts to Bielsko-Biała and sold dairy there. In the Communist period, such women went by bus to deliver dairy to their regular customers, most of whom were bank clerks, shopkeepers, employees of health centres, etc.: "For more than a dozen years I went about with the dairy, to the bank, everywhere. So when I needed to get something done, I got it done faster. Because they would say »Look, here is this sour-cream granny«" (F/1920–1924/2007). The last of these women stopped coming to Bielsko-Biała to sell her wares only in the second decade of the 21<sup>st</sup> century. However, there are still traders who buy their goods in other regions of Poland and sell them at higher prices at markets near Wilamowice. Instead of the horse-drawn carts they once used to bring them in, they now travel in

<sup>8</sup> The dictionary of the Vilamovian language, written in 1936, contains the following sentence: "In Wilamowice it was the merchants that went extinct, in Poland, it was the nobility" (Mojmir 1936: 374).

delivery vans. There were also other trader groups, e.g. women selling candy, cherries and other sweets at church fairs.

Regardless of this diversity, all traders shared a specific storytelling convention in which the topos of the hard-working Vilamovian was replaced by that of the “cunning Vilamovian”. In this case, cunning means the ability to gain the most profit while extending the least effort, not the already mentioned “shrewdness for work”. In this context, I have often heard the phrase “an ounce of trade is better than a pound of work”, which is regionally associated with Vilamovians (cf. Libera, Robotycki 2001: 389). In contrast with the farmers’ ethos, to traders work is not the goal, but the means to an end – which is money. One of my interlocutors recounted:

Trade has always appealed to me. And there was nothing here, and I opened a bakery and a confectionery here, and I had a husband who only knew how to work the field. He had no other skill, and I liked it [trading]. I took [hired] a baker, so I had to pay him, and a confectioner too, so I had to pay him as well, and in three years, when they left, I got [master craftsman] certificates for my husband too. I liked it very much, business. And as to the field, I didn’t like it one bit. There were five cows in the sty here, I didn’t go care for them, but I only liked to trade. So later I sold that [the cows] and turned all of it into the bakery and the confectionery (F/1925–1929/2008).

In another interview, the same woman stated: “Vilamovians, they really could count. My Mum [at the market] in Biała, she did everything in her mind, better than a calculator” (F/1925–1929/2014). The phrase “better than a calculator” is a fossil frequently repeated in the trader-centric storytelling convention. Narratives told from this perspective often feature the topos of “clever Vilamovians” who have more skill than others and thus are able to earn more. This motif frequently appears in tandem with the topos of “Vilamovians helping others”, according to which the greater earnings made by the Vilamovians allowed them to help those in need: “Whoever came and asked, I would always lend money. One cousin came and said: Have mercy, we’re getting a house built, lend me some money. And I did. And with another cousin it was the same. We did trade, so I had something and I could help” (F/1930–1934/2015). It should be noted that the topic of lending money was mostly discussed by women, since they were the ones who typically managed the household funds in trader families from Wilamowice.

To conclude, the behavioural model of Vilamovian traders comprises the following values: cunning, the ability to earn large sums of money, as well as readiness to help others. The aim is to work in a manner that will allow a person to gain the largest profits with the least amount of effort. It is permissible to profit from other people’s work, yet one is obliged to help those in need, e.g. by lending them money (though not

at interest), and to contribute to the local community – one’s town or parish.<sup>9</sup> Work is regarded only as a means to an end, which is money. Renting one’s field out to someone else is perfectly acceptable, yet selling it would not be deemed so.

The farmer- and trader-centric storytelling conventions thus feature vastly different topoi that stem from the dissimilar ethe of the two groups and the different values they convey. This is not to mean that the stories told by the Vilamovians may be divided into two distinct types, since in this kind of content division lines are only apparent from an analytical point of view, whereas “in empirical data they may sometimes overlap” (Welzer, Moller, Tschuggnall 2009: 355).

### **Traders as seen by farmers; farmers as seen by traders**

Traders were often a part of stories told in the farmer-centric convention. Some of these included episodes from my interlocutors’ childhood, which they recalled to highlight significant differences in living standards:

I only remember how your sister Nusia went to school with my sister Hilda. And my sister took me and we went to your sister. And this Nusia had a ball and we played with it, and then Nusia showed us her rooms, so beautiful, so many rooms, all so pretty. The prettiest house in Wilamowice. Then we came home and told our parents: Do you know what a beautiful house Nusia has, so many rooms, so pretty inside, while we have such an old hut with a single chamber (F/1930–1934/2008).

My cousin’s wife had money, so I borrowed from her, when we were building or had to pay these fines (F/1925–1929/2021).

She was actually my cousin, but I was friends with her... because her mother did trade, so she would bring her oranges, so I always benefited from it somewhat (F/1925–1929/2006).

In the second and third statement, my interlocutors emphasised that although they themselves did not come from trader families, they enjoyed certain benefits of their acquaintance with traders. They did not engage in trade themselves and, when asked about the reasons for this, replied that “you have to be born to a trader family, others would not be able to do it” (F/1920–1924/2022), or that they considered trade to be a dishonest occupation they would not be able to reconcile with the values they cherished. Trade was also perceived as competition for farmers (cf. Krzyworzeka 2014: 92). Differences in the system of values were often highlighted in stories about daughters-in-law:

---

<sup>9</sup> Even to this day, Vilamovian traders often sponsor various interior elements for the Roman Catholic church in Wilamowice.

I have a very good daughter-in-law, though she is not from Wilamowice, she comes here, talks to me. And the other daughter-in-law... well, she's not bad either, but she does trade. It's just this kind of family that does trade, these people are simply different. I don't have such a connection with her (F/1925–1929/2008).

My daughter-in-law is from a family that traded. Both my daughters-in-law are from such families. We had everything, machinery, and they had it all sold away and only traded. The fields, they had them rented out, because it doesn't pay to work it: *Work doesn't pay, only trade* (F/1920–1924/2014).

Thus, both women suggested that their daughters-in-law who came from trader families behaved in accordance to a different model. In the eyes of my interlocutors, these differences in values make it more difficult to form a connection, or may even lead to conflict; one of the women clearly resented her daughters-in-law for introducing changes in her life that were difficult to accept to someone from a farmer family: selling machinery, abandoning work in the field and focusing on trade.

Mentions of traders in farmer-centric narratives were more frequent than remarks on farmers appearing in stories told in the trader-centric convention. Most of such remarks were neutral in tone, e.g.: “they did not trade” (F/1930–1934/2017), or “we bought milk from them and went to the market with it” (M/1930–1934/2017). Negative comments pertaining to homesteaders were usually made in the context of contemporary trade relations, in which one trader complained that a certain farmer wanted to sell his produce to him at the same price he sold them at the market:

He doesn't know how to trade, it can't be like this that he's selling me, say, parsley, for 5 zloty, and then sets himself up at the market next to me and also sells for 5 zloty. For me to make a profit I need to mark the price up to, say, 7 (M/1960–1964/2022).

Memory-based stories told in the trader-centric convention rarely featured negative opinions on farmers; their work is presented as honest, only “not for me”, as the traders with whom I spoke emphasised. Farmers were sometimes portrayed as less smart, since they devoted their time and attention to work that did not bring as much profit as trade. The fossilised phrase of “all his/her life [was] spent in the field” appeared in both conventions, yet was interpreted differently. In trader-centric narratives it had depreciating connotations: e.g. for the interlocutor who said that her husband “only knew how to work the field” (F/1925– 1929/2008), and when he got ill “we rented everything out to our neighbour, six hectares, to be free from the hassle” (F/1925–1929/2008). Another Vilamovian spoke of a certain farmer family: “These were such lowbrow folk, all their lives spent in the field” (M/1935– 1929/2020). A female member of the Vilamovian intelligentsia described another woman: “When I recall her, she worked in that field, and it's gotten her nowhere” (F/1930– 1934/2014).

The same fossil was interpreted quite differently in the farmer-centric convention, as exemplified by the following statement about a neighbour who died: "When I recall, this Halusia, all her life spent in the field, such a good woman, and honest, dear Lord" (F/1925–1929/2007). The dissimilarities stem from a different perception of the meaning of work found in the farmers' and the trader's ethos: for the former, work was their life's purpose, for the latter – only a means towards profit.

### **The two ethe of work and two conventions of telling stories about the Second World War and the post-war persecution of Vilamovians**

An analysis of these two Vilamovian storytelling conventions in narratives about the *Volksliste* and post-war persecutions would merit a separate study. However, the spatial constraints of the present article compel me to make substantial generalisations.

The image of Vilamovians emerging from memory-based stories about the *Volksliste* and post-war persecutions in the Vilamovian-centric community of memory was overwhelmingly positive, with a few exceptions. Most of these exceptions were made for traders whose behaviour did not conform with the farmer ethos, particularly the part about the "Vilamovian honesty". This motif appears in a narrative told by a Vilamovian who claimed that it was not his father, but another Vilamovian – a trader with the same surname – who was supposed to be deported to a labour camp in the USSR. However, the trader managed to bribe someone to the detriment of my interlocutor's father. Other "bad Vilamovians" were traders that did not appreciate the work of homesteaders, or treated their displaced compatriots like cheap or even free labour. In one of the stories, a certain farmer lady (Kaśka),<sup>10</sup> who used to be wealthy, after the forced relocation ended up living together with her trader sister (Nuśka). After some time, they were joined by Kaśka's daughter (Halusia, my future interlocutor), who was released from a labour camp. When Nuśka went out to trade, Kaśka and Halusia had to work the fields, with poor-quality food as their only remuneration. After several months, Kaśka's other daughter also returned to Wilamowice. When she saw how emaciated Halusia had become, she said to her: "You look worse than if you came back from a concentration camp. 'Cause auntie would have a little something to eat at the market, she would buy herself some stew, and me and Mum only ate plain bread" (F/1920–1924/2014). My interlocutor Halusia later suggested that their trader aunt did not value work in the field, which was hard and also required proper nutrition.

The farmer-centric convention clearly featured the topos of "needing to abide by the law": my interlocutors perceived tricking people for financial gain as unacceptable, even during occupation. In the farmer-centric convention, the *Volksliste* was

10 Fictional names introduced for the sake of clarity.

a document which, despite the element of coercion, did reflect the reality in some way. For traders it was all fiction that could be used to make survival under occupation a little easier. Thus, one Vilamovian woman told me that “the *Volksliste* [category] two was given to decent people, homesteaders who did honest work, while traders were already dubious, so they got [category] three” (F/1920–1924/2022). In the farmer-centric storytelling convention, bending certain rules to help others – Poles, deserters or Jews – hide or avoid forcible deportation was approved of as “decency”. Meanwhile traders who ran illegal businesses (e.g. sold moonshine) for profit fit the rarely used topos of “bad Vilamovians”.

Narratives important in the farmer-centric convention included tales of escaping the Germans in 1939, in which it was emphasised that not all household members would leave, because “someone had to stay to manage the cows and pigs” (F/1920–1924/2007). Numerous stories mentioned Vilamovian homesteaders recognising their own horses that had been requisitioned for war purposes among the animals brought by the Polish army, and bringing them oats (F/1920–1924/2007). One of my interlocutors said that when her family had heard the news of the German army entering Wilamowice, she ran to the balk strip with her father, because he wanted to tell the soldiers not to trample his potatoes (F/1920–1924/2014). Narratives in the trader-centric convention, in turn, emphasised the cleverness with which people managed to avoid being conscripted or arrested: “My brother Józek, him they didn’t snatch, he would climb a tree somewhere, or hide, they didn’t get him” (F/1935–1939/2018). Another woman, who emphasised her homesteader background, told me how her father was hiding in the floor beneath the wardrobe. She drew attention to other aspects: the stressful visits of the SS and Gestapo troops searching for him, as well as the poverty that the household had fallen into due to the lack of male workforce (F/1925–1929/2022). The topos dominant in the former of these stories was that of the clever Vilamovians, in the latter – of the Vilamovians as victims, even though both narratives feature a protagonist that was the victim of persecution and used cunning to avoid it. The analysis focuses not on the factual behaviour of the protagonists, but the manner in which they are portrayed in the present, in this case through the farmer-centric storytelling convention. Features of the two dissimilar conventions of storytelling are also apparent in two tales about young girls being arrested in 1945 to be sent to a gulag in the Ural mountains:

So then... so like to Wadowice I also went needlessly, because I could have run (...), but I wasn't able to get up. I already had anxiety, I must have been sick with nerves, I was shaking all over, my legs would not hold me. “Mum, pick me up”. My Mum picked me up, “come”, opened the closet, “get dressed, take your coat”. “No, it'd be a waste to take such a coat, what would I wear to church [if it got damaged]” (F/1920–1924/2014).

There came this militia man from Wilamowice. And with this soldier, this Russian, they came here. And we had a gate that closed by itself. (...) I wanted to go to bed, I was already in bed, when my Mum heard the gate close. This was not a metal gate, only a wooden one. As it was closing, it would always make this racket. And Mum came: "[name], they will take you, they are surely coming for you now". And indeed, they came, opened the gate (...) and as they entered, they asked where I was. I was in bed. I got up, we had a wardrobe and I got inside it. They were so clever that they took the bed quilt and checked that it was still warm. And me, it was warm, they opened the wardrobe. I was in this wardrobe. "Come, get dressed and come, get dressed and come" (...) So I got dressed, my head full of thoughts what to do, because I was afraid that they would take me who knows where. And our place is high up, just like here, high up. But I opened the window and hop! Jumped out. So high up, I could have broken my arms and legs. And I ran, ran and ran. I ran away. I hid there, there behind the barn and was shaking so much, such was my fear. But thank God they did not come anymore, and these two went outside and were standing there stupefied. Two of them and they didn't catch me. Two! (laughs) (F/1925-1929/2008).

The first of the two statements contains elements typical for the farmer ethos: asked to get dressed and knowing she would be taken to detention barracks, the girl refuses to take her warm coat, since it was only used for church. The narrator commented: "I would have frozen to death in it in the first transport" (F/1920-1924/2014). The teller of the second story, in turn, emphasises the methods she tried to avoid arrest. First hiding and, when that failed, escape. Topoi noticeable in the first statement include that of the "innocent" and "pious" Vilamovians and "Poles as persecutors". In the latter tale, the Vilamovians are clever while the Polish persecutors are shown as inept: "Two of them and they didn't catch me. Two! (laughs)". Continuing her story, the woman emphasised that she had been hiding for several months at the houses of several of her parents' acquaintances, in a succession of towns over ten kilometres away from Wilamowice.

In stories told in the farmer-centric convention, the loss of one's land due to expulsion was described as a great tragedy:

We had to leave it, I remember how it was. (...) this was an expulsion, 50 households had to leave, had to leave their properties. And generally these were people that simply had more farm, more hectares, were managing it well, were good people, pigs, cows, they made a living out of that. From the farm, from what it yielded. Only what was the most interesting and the most tragic, what our parents and grandparents said. That the closest people, sometimes living as neighbours, 'cause it was an authentic fact and we know who these people were, who died, who is still alive. They had half a hectare, they had little, didn't have much to farm with. While grandpa had five hectares, so he had horses and all the equipment, and he was helping, helping these small farmers, and for free, for naught. Nothing. He was giving them milk. These were good-natured people, these farmers who had property. Not rich, only hard-working. They were able



to use this land so as to live and give to their children, and so on. And what happened later was lamentable. That when there came expulsion, they had to leave that house, like everyone else. And then those who had received help, they struck. When there was expulsion, an official order. And various volunteers would group up, to later attack these Vilamovians, (...). So harass them they did, and drove all of them away. What strange times these were: these good people that farmed, like my grandfather, who had been helping them a lot, that when they had to leave, and they did have to under orders, because a Russian was standing there with a pepesha, 'cause there were Russian brigades here. But they were listening to what those people were saying to them. Who should be deported. And those people knew, so they went "this one, and this one, and this one", whoever was better off, out of envy, out of vengeance. About nothing. Yes. So they were given a day to pack up and leave. No information where they were to go, these families. Yes. And the people living nearby were watching what was happening, watching us leave. And they would rush into the pigsty, snatch a piglet, snatch hens, five at a time, for themselves. Theft. And so shameless, too. Horses. They wanted to take horses. (...) They lost, they lost everything. And they came to this house, to my grandfather's brother, and there was nothing there, everything makeshift, they were poor. But [it was] just to wait things out. (M/1940–1944/2018).

The man noted that his grandparents had had five hectares of land and a horse, and that they had been helping others even though they had no sources of income other than their land: "These were good-natured people, these farmers who had property. Not rich, only hard-working". Work, in accordance with the farmer ethos, was presented here as the goal in itself, not a way to become rich; a farmer was a good person, because he lived off the land. One characteristic element in stories of expulsion told in the farmer-centric convention involves waiting to be able to reclaim one's home, which could sometimes take several years (often from 1945 to 1957). Such behaviour testifies to attachment to the land – the farm one worked and had to leave because of the expulsions. In the farmer-centric storytelling convention much importance is placed on who was expelled and who worked that person's field in their absence, as well as on the harm done to the expelled family:

They expelled us after we had finished harvesting, and we had put everything in the barn. And we did that for them, they reaped the benefits. My biggest regret was the work that we did all summer (F/1920–1924/2014).

And so they expelled [people]. Those that didn't sow wanted to reap, those that didn't care for [the animals] wanted to slaughter, those that didn't work wanted to feed. Feed, 'cause I will not say eat, just feed (K/1925–1929/2008).

In the trader-centric convention, greater emphasis is placed on how people managed to cope in the new circumstances:

And then, my Dad, all these men went to work in the mine in Zabrze. There was an acquaintance there, they are even buried in Wilamowice, these... what's his name. (...) He was a foreman there in the mine and he hired these men, these Vilamovians. So what we did there, Dad rented a flat and my grandmother was there, and my youngest brother, and my Dad. And so we were, some here, some there. (...) Me and Mum, in turn, were closer to here. And they were doing very well there, they were good people, these Silesians, very good people (F/1925–1929/2008).

The narrator of the tale a passage from which is shown above put the most emphasis not on the suffering she has endured, but on cleverness and resourcefulness. These qualities allowed her family members to make a life for themselves after leaving Wilamowice. It should be stressed that Vilamovians stayed in Upper Silesia clandestinely – according to my interlocutor, if the authorities in Wilamowice had found out where they had been staying, they would have been arrested.

Narratives told in this convention typically include the motif of “acquaintances” or “colleagues” whom Vilamovians knew due to their trading contacts: “My Dad did trade, so he had such acquaintances and he made it so that we were not expelled” (F/1925–1929/2014), “When I ran from a roundup to a labour camp, my Dad took me to Oświęcim to some acquaintance of his, so that they wouldn't find me” (F/1925–1929/2008). These individuals appear at every place in which the story's protagonist ends up. In the farmer-centric convention, however, the only thing that can improve one's fate in life is hard work and waiting for an opportunity to reclaim one's lost property.

### **Vilamovians: farmers or traders?**

The preliminary analysis of the gathered material indicates that stories told by Vilamovians are predominantly set in the farmer-centric convention. There is no statistical data defining the percentage of farmers and traders in the Vilamovian community across the years (Fic, Meus, Krzyżanowski 2018: 52–53). The data published by historians is limited only to acreage, which is why traders are difficult to distinguish from small farm owners. Asked whether there were more farmers or homesteaders in Wilamowice, my interlocutors provided contradictory answers. My observations lead me to believe that the majority belonged to farmer families, even though the number of large farm owners, or “homesteaders”, may have been equal to or smaller than that of traders. Meanwhile, literature pertaining to the Vilamovians, including academic texts, tends to emphasise attachment to trade as their typical feature. Vilamovian traders are usually mentioned in three types of context:

1. the wealth that distinguished Vilamovians from their neighbours and allowed them to buy their way out of serfdom;

2. trade journeys to distant places, from which they brought fabrics for the Vilamovian attire;
3. the resentment and envy felt by residents of the neighbouring villages who did not engage in trade.

In these three contexts, Vilamovian traders were presented in a positive light by all my interlocutors, including those that criticised tradesmen in their narratives. It may be surmised that the statements of farmers who offered positive comments on Vilamovian traders as a legendary group were associated with the need to promote a favourable image of the collective to outsiders. Relevant literature also states that the residents of neighbouring villages, both German and Polish, called Vilamovians “white Jews” (Libera, Robotycki 2001: 388; Perkowska 2001: 198; Bilczewski 2014: 444) or ridiculed traders from Wilamowice in other ways (Bathelt 1955: 126, Bathelt 1957: 44). The allegations (both factual and deemed probable by Vilamovians themselves) levied by Poles, and formerly also by Germans from neighbouring villages, calling Vilamovians dishonest because they engaged in trade, compelled Vilamovians to present traders as resourceful, hard-working and clever. It is this perception that lays the foundation for the legendary image of Wilamowice as the “little Vienna”: a town of wealthy people that bought their way out of serfdom, “arranged” to be given municipal rights, built a replica of St. Stephen’s cathedral. Press articles contained statements made by Vilamovians, who explained the neighbouring villagers’ resentment towards Vilamovian traders in the following words: “We were hard-working, clever, our people would travel to Vienna with fabrics, surely this is why they envied us” (Łoś 1999). Such a narrative has been employed by local activists from the 1960s onwards. Broadcasts recorded by the Polish Radio featuring the Regional Folk Band “Wilamowice” in the 1960s contain statements such as the following:

Naturally, these people were, let us say, a little bit smarter than those around them (...) And this is why they were laughed at, their wisdom was ridiculed (...). They were mocked so. But these were peasants... They were better off because they were traders, and this knack for trade has survived here to this day. This is how it is.<sup>11</sup>

Such statements were made to journalists and researchers, thus entering wider circulation, not only within the country, but – most importantly – in the town of Wilamowice itself. They have been fabularised and folklorised, since they correspond to the needs and values cherished by members of that community.

Contemporary forms of oral folklore are ephemeral in nature, ‘in contrast with its folk predecessors, they quickly disappear from circulation, making way for new,

---

<sup>11</sup> A radio broadcast “Pastorałka wilamowicka” [Vilamovian carol] – a 1960s recording held in the archives of the Regional Folk Band “Wilamowice”.

more attractive examples" (Wróblewska 2005: 15). As noted by Kajfosz, folklore is "the realisation of a system that is inherently connected with the current state of social awareness, which is constantly changing" (Kajfosz 2011: 59). This is also the case in Wilamowice and its farmer-centric storytelling convention, which has become less attractive than the exoticising narrative about the clever Vilamovians whose "knack for trade" was what set them apart from the residents of the neighbouring towns and villages. Thus, the processes of fabularisation and folklorisation have occurred in those elements of the narrative that the Vilamovians found attractive in recent years.

## Conclusion

The article presented two ethe observable in the Vilamovian community – that of farmers and that of traders, as well as the two corresponding storytelling conventions. The Vilamovians have hitherto been presented as a homogeneous group, even though, until very recently, the community had discernible social classes such as the intelligentsia, large farm owners, small farm owners and servants. Different social groups may (but do not necessarily) develop dissimilar storytelling traditions that affect the form of transmitted texts of folklore, including memorates, i.e. witness accounts.

In the 20<sup>th</sup> century, the Vilamovian community was faced with many changes associated with political transformations, great wars (Fic, Meus, Krzyżanowski 2018), persecutions, expulsions (Król 2022b; 2022c; 2022d), allegations of endogamy, as well as folklorisation, the activity of regional folk bands and the arts and crafts chain store Cepelia (Majerska-Sznajder 2019), globalisation and the pandemic (Majerska-Sznajder 2022). Vilamovian traders and homesteaders still exist, though they are no longer counted among the dominant groups, and their rivalry no longer has such a strong presence in collective consciousness as it did forty years ago. Nevertheless, the Vilamovians are still keenly aware of the existence of a negative stereotype of Vilamovian traders, circulating among the residents of neighbouring localities. In response to these accusations (even if my interlocutors have not heard some of them verbalised by Poles from the neighbouring villages, they suspected what may have been said), the Vilamovians made numerous statements emphasising the resourcefulness of the local traders, owing to whom Wilamowice has long stood out from other localities in terms of prosperity. These tales have been fabularised and now circulate among different generations of both farmers and traders. Although the farmer-centric storytelling convention is likely to have been the dominant narrative even after the war (as accordant with the values of the Catholic Church), the fabulisation of messages that exoticised Vilamovians has made it less attractive than the trader ethos. Each historical period has its own storytelling culture, which changes with every generation (Lehmann 2007: 13). In texts of folklore, "representation of reality may blend with fiction; content remembered from the distant past is often unwittingly adapted to current

realities; it is imperceptibly tailored to fit present social needs” (Kajfosz 2011: 60). For this reason, stories told in the farmer-centric convention have now become a kind of alternative history, not shared with the media but surfacing during more informal interactions, in which other stories about the past often come to the fore. These might be “stories of past fission within »the community« (...) highlighting the fact that sentiments and goals were not necessarily shared” (Macdonald 2013: 64). Such narratives were not told to strangers, but to members of the community. Perhaps for this reason it was myself, an insider-researcher, that was able to record them. After all, what matters in the transmission of folklore is not only the situation, but also the person of the recipient (Lehmann 2007: 12).

In the case of stories about the Second World War and post-war persecutions, in which the image of the Vilamovians as victims (closer to the farmer ethos) plays an important role, the farmer-centric convention appears more frequently. However, regardless of whether the narrators emphasised cleverness and dishonest conduct (breaking certain rules) or their own honesty, both conventions relate heroic tales and stories of victims, as well as both active and passive attitudes. A person’s lot in life could be improved by either cunning or hard work.

The existence of different storytelling conventions may prove an interesting research subject for folklore studies. In the case of Vilamovian folklore, future analysis should be directed towards the ways the farmer and trader storytelling conventions are realised in tales about the *Volksliste*, the post-war persecutions of the Vilamovians, as well as the legend of Wilamowice being founded by settlers from Flanders. After a thorough analysis of a larger body of material it would perhaps be possible to distinguish stories associated with the ethe of other groups, e.g. the intelligentsia or the poorer classes, such as servants. These different storytelling conventions are models that constitute the Vilamovian storytelling culture (Lehmann 2007: 20).

## Bibliography

- Bathelt, H. (1955). *Beskidenheimat*. Esslingen: Bielitz-Bialaer Beskidenbriefe.
- Bathelt, H. (1957). *Wenn die Feuermännchen tanzen. Märchen, Sagen und Schwänke aus der Ostdeutschen Heimat*. Münchingen bei Stuttgart: H. Bathelt.
- Beil, A.M. (1942). Gegenwartsentwicklung der Bielitzer Trachten. *Schlesische Blätter für Volkskunde*, 4, 13–33.
- Bilczewski, T. (2014). Komparatystyka postkolonialna, ginące języki, wspólnoty wyobrażone: O pewnym locus środkowoeuropejskiej wielokulturowości. In: H. Gosk, D. Kołodziejczyk (eds.), *Historie, społeczeństwa, przestrzeń dialogu: Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej* (pp. 437–447). Kraków: Universitas.

- Chromik, B., Król, T., Małanicz-Przybylska, M. (eds.) (2020). *Wilamowianie i ich stroje. Dokumentacja językowego i kulturowego dziedzictwa Wilamowic*. Warszawa: Centrum Zaangażowanych Badań nad Ciągłością Kulturową.
- Fic, M., Krzyżanowski, L., Meus, K. (2018). *Wilamowice 1818–2018: Miasto i ludzie*. Wilamowice: Stowarzyszenie „Wilamowianie”.
- Filip, E. (2003). Elementy stroju świadczące o odrębności wilamowiczian (powiat bielski) w świetle dawnych inwentarzy i testamentów. In: Z. Kłodnicki (ed.), *Pogranicza kulturowe i etniczne w Polsce* (pp. 195–205). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski.
- Grzeszczuk, S. (1970). *Błażeńskie zwierciadło. Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jaworska, G., Pieniążek, W.W. (1995). *Konteksty ekonomicznego myślenia. Wolny rynek na wsi z punktu widzenia antropologa*. Warszawa: Instytut Ekonomiki Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej.
- Hajduk-Nijakowska, J. (2016). *Doświadczenie pamięci. Folklorystyczny kontekst opowieści wspomnieniowych*. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Kajfosz, J. (2009). *Magia w potocznej narracji*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kajfosz, J. (2011). Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości. In: J. Hajduk-Nijakowska, T. Smolińska (eds.), *Nowe konteksty badań folklorystycznych* (pp. 53–78). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kantor, R. (1982). *Ubiór – strój – kostium. Funkcje odzienia w tradycyjnej społeczności wiejskiej w XIX i w początkach XX wieku na obszarze Polski*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Knoblauch, H. (2000). Topik und Soziologie. Von der sozialen zur kommunikativen Topik. In: T. Schirren, G. Ueding (eds.), *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium* (pp. 651–667). Tübingen: Degruyter.
- Krawczyk-Wasilewska, V. (1986). *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Król, T. (2022a). „Ale to chyba nie jest wilamowskie”. Mniej znane wyznaczniki odrębności kulturowej Wilamowian. *Adeptus*, 19, 11–19.
- Król, T. (2022b). Świątowanie w opowieściach wspomnieniowych Wilamowian o powojennych prześladowaniach. *Kultura i Społeczeństwo*, 1, 79–99.
- Król, T. (2022c). Volkslista i powojenne prześladowania. Analiza opowieści wspomnieniowych Wilamowian z perspektywy folklorystycznej. *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej*, 12, 120–140.
- Król, T. (2022d). „Góry, pagórki, przykryjcie nas” – analiza opowieści wspomnieniowych Wilamowian o Volksliście i powojennych prześladowaniach. Maszynopis pracy doktorskiej obronionej 28 października 2022 r. w Instytucie Sławiści PAN w Warszawie.
- Król, T., Olko, J., Wicherkiewicz, T. (2017). Awakening the Language and Speakers Community of Wymysiöeryś. *European Review*, 26 (1), 179–191.
- Krzyworzeka, A. (2014). *Rolnicze strategie pracy i przetrwania. Studium z antropologii ekonomicznej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kubica, G. (2011). *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim, proza, fotografia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Latoński, J. (1909). *Monografia miasteczka Wilamowic: Na podstawie źródeł autentycznych*. Kraków: Drukarnia Literacka pod zarządem L.K. Górskiego.
- Lehmann, A. (2007). *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*. Berlin: Dietrich Reimar Verlag.

- Libera, Z., Robotycki, Cz. (2001). Wilamowice i okolice w ludowej wyobraźni. In: A. Barciak (ed.), *Wilamowice: Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy* (pp. 371–399). Wilamowice: Urząd Gminy Wilamowice.
- Lipok-Bierwaczonok, M. (2002). Wilamowice: Mit flamandzki, stereotypy i rzeczywistość kulturowa. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 6, 175–188.
- Łoś, A. (20.05.1999). Szwajt, czyli witaj. *Rzeczpospolita*, 26–29.
- Macdonald, S. (2013). *Memorylands. Heritage and identity in Europe today*. London–New York: Routledge.
- Majerska-Sznajder, J. (2019). Rewitalizacja kulturowa w Wilamowicach. In: E. Kocój, T. Kosiek, J. Szulborska-Łukasiewicz (eds.), *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich: odkrywanie, ochrona i (re)interpretacja* (pp. 183–204). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Majerska-Sznajder, J. (2022). Pandemia wirusa SARS-CoV-2 a współczesne postawy tożsamościowe młodych Wilamowian. *Adeptus*, 19, 1–22.
- Marcol, K. (2020). *Toutowie. Język i pamięć w ustanawianiu wspólnoty Wiślan w Banacie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Mojmir, H. (1936). *Wörterbuch der deutschen Mundart von Wilamowice*. Vol. 2. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Nijkowski, L. (2006). *Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Perkowska, U. (2001). Druga wojna światowa (1939–1945). In: A. Barciak (ed.), *Wilamowice: Przyroda, historia, język, kultura oraz społeczeństwo miasta i gminy* (pp. 192–208). Wilamowice: Urząd Gminy Wilamowice.
- Schröder, H.J. (2005). Topoi des autobiographischen Erzählens. In: T. Hengartner, B. Schmidt-Lauber (eds.), *Leben – Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung. Festschrift für Albrecht Lehmann* (pp. 17–42). Berlin–Hamburg: Dietrich Reimer Verlag.
- Simonides, D. (1976). *Współczesny folklor słowny dzieci i nastolatków*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Simonides, D. (1989). Wstęp. In: D. Simonides (ed.), *Folklor Górnego Śląska* (pp. 11–15). Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Simonides, D., Hajduk-Nijkowska, J. (1989). Opowiadania ludowe. In: D. Simonides (ed.), *Folklor Górnego Śląska* (pp. 333–416). Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Tokarska-Bakir, J. (2008). *Legends o krwi. Antropologia przesądu*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Welzer, H., Moller, S., Tschuggnall, K. (2009). „Dziadek nie był nazistą”. Narodowy socjalizm i Holokaust w pamięci rodzinnej (trans. Paweł Masłowski). In: M. Saryusz-Wolska (ed.), *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka* (pp. 351–410). Kraków: Universitas.
- Wicherkiewicz, T. (2003). *The Making of a Language: The Case of the Idiom of Wilamowice, Southern Poland*. Berlin–New York: Mouton de Gruyter.
- Wróblewska, V. (2005). Współczesny folklor słowny. In: A. Miancki, A. Osińska, L. Podziwska (eds.), *Folklor w badaniach współczesnych* (pp. 7–15). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

## Summary

The Vilamovians are an ethnic group living in the town of Wilamowice in the borderland of Silesia and Lesser Poland. Literature has presented them as a homogeneous group whose members were famous for being traders, yet in reality the Wilamowice community was divided into several social strata. Especially the two dominant ones – large farm owners and traders – represented different ethe, which influenced two storytelling conventions, one focused on trade, the other – on agriculture. These conventions are apparent in memory-based stories told by the Vilamovians. In the former, it is work that constitutes the central motif and is valued in itself; in the latter, work is only the means to an end, which is to acquire more wealth. Today, as a result of the fabulisation and folklorisation of the content disseminated in the media, the trade-oriented convention has become dominant. Meanwhile, the work-oriented convention was more popular among the older generation, and is still clearly discernible today in memory-based stories about the Volksliste and the post-war persecution of the inhabitants of Wilamowice. These stories, however, do not tell us how the Vilamovians really behaved, but about what values the narrators professed at the time of conveying the given message. Their form was influenced by the narrative tradition of the given community – be it ethnic or professional.

**Keywords:** memory-based story, Vilamovians, Wilamowice, storytelling convention, ethos

## Streszczenie

Wilamowianie to grupa etniczna zamieszkująca miasto Wilamowice na pograniczu Śląska i Małopolski. W literaturze przedstawiani byli oni jako grupa monolityczna, której członkowie słynęli z zajmowania się handlem. Tymczasem wilamowska społeczność dzieliła się na kilka warstw społecznych. Szczególnie dwie dominujące – duzi gospodarze i handlarze reprezentowali odmienne etosy. Wpłynęły one również na dwie konwencje opowiadania: gospodarską i handlarską, które widoczne są w opowieściach wspomnieniowych Wilamowian. W tej pierwszej w centrum stoi praca jako wartość sama w sobie. Tymczasem w tej drugiej praca jest tylko środkiem, a celem jest pomnażanie majątku. Dziś, w wyniku fabularyzacji i folkloryzacji treści rozpowszechnianych w mediach dominująca stała się konwencja handlarska. Tymczasem wśród starszego pokolenia silniejsza była konwencja gospodarska, która do dzisiaj jest silna w opowieściach wspomnieniowych o Volksliście i powojennych prześladowaniach Wilamowian. Opowieści te nie mówią nam jednak o tym, jak naprawdę zachowywali się Wilamowianie, ale o tym, jakie wartości wyznawali narratorzy w momencie przekazywania treści. Na ich formę wpływała tradycja narratorska społeczności, którą mogła być nie tylko grupa etniczna, ale również zawodowa.

**Słowa kluczowe:** opowieść wspomnieniowa, Wilamowianie, Wilamowice, konwencja opowiadania, etos

Translated by K. Michałowicz





Maria Małanicz-Przybylska

[maria.malanicz-przybylska@uw.edu.pl](mailto:maria.malanicz-przybylska@uw.edu.pl)<https://orcid.org/0000-0001-9841-3871>

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Wydział Nauk o Kulturze i Sztuce

Uniwersytet Warszawski

*„Nam już chodzi o wszystko”  
– folklor protestacyjny  
Strajków Kobiet w Warszawie  
w 2020 i 2021 roku*

*“It’s about everything now” – the folklore of street protests  
of All Women’s Strikes in Warsaw in 2020 and 2021*

**Zamiast wstępu – kontekst badawczy**

22 października 2020 r. został ogłoszony wyrok Trybunału Konstytucyjnego dotyczący prawa aborcyjnego w Polsce. W treści orzeczenia znalazły się zapisy zdecydowanie ograniczające możliwości terminacji ciąży. Trybunał uznał, że niezgodne z Konstytucją i traktowane jak przestępstwo jest przerywanie ciąży ze względu na ciężkie warunki życiowe lub trudną sytuację osobistą kobiety ciężarnej, a także „gdy badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu” (Trybunał Konstytucyjny 2020, sygn. akt K 1/20). Orzeczenie to wywołało ogromny sprzeciw społeczny, który spontanicznie i błyskawicznie przyjął postać protestów ulicznych organizowanych nie tylko w dużych miastach, ale także w mniejszych miejscowościach w całej Polsce (por. Kościańska, Kosiorowska, Pomian 2021). Tak licznych, i tak długotrwałych protestów oraz demonstracji właściwie nie było od 1989 r. (Magdziarz, Santora 2020). Największe natężenie uliczne demonstracje przybrały jesienią 2020 r.

Powtarzały się jednak cyklicznie do 8 marca 2021 r. Ostatni duży protest odbył się we wrześniu 2022 r., po tragicznej śmierci 30-letniej Izabeli z Pszczyny, spowodowanej odmową aborcji i czekaniem, aż śmiertelnie chory płód sam obumrze. Nie udało mi się uzyskać dokładnych informacji dotyczących statystyk całego ruchu protestacyjnego. Jednak, by zobrazować skalę zjawiska, posłużę się cząstkowymi danymi policyjnymi. Wiadomo, że 28 października 2020 r. w całym kraju miało miejsce 410 protestów, w których uczestniczyło ponad 430 tys. osób (Kuźniar 2020). Najlicniejsza była demonstracja w Warszawie 30 października 2020 r., a wzięło w niej udział ok. 100 tys. osób (Szczęśniak, Ambroziak, Pankowska, Sitnicka, Pacewicz, Piasecki 2020).

Wydarzenia te stanowiły główny kontekst, w których rozpoczęły się i przebiegały moje badania folkloru protestów ulicznych. Jednak bardzo ważny dla zrozumienia podejścia badawczego jest jeszcze jeden czynnik. Otóż właśnie w październiku 2020 r. rozpoczęłam cykl nowych autorskich zajęć, które chciałam poświęcić folklorowi jako kategorii analitycznej w antropologii. Konwersatoria te odbywały się w trybie online ze względu na sytuację pandemiczną. Zdarzyło się tak, że już w trzecim tygodniu trwania kursu, kiedy zdążyliśmy porozmawiać jedynie o Williamie Thomsie (1975) i przejrzeć książkę Giuseppego Cocchiary (1971), został ogłoszony wspomniany wyżej wyrok Trybunału Konstytucyjnego. Wywołał on tak ogromne wzburzenie wśród studentek i studentów, że nasze trzecie spotkanie właściwie całkiem odbiegło od planowanej tematyki. Podczas czwartych zajęć okazało się, że wszyscy uczestnicy kursu zaangażowali się w to, co później nazwano Strajkami Kobiet. Wiele osób czynnie i osobiście uczestniczyło w protestach, inni śledzili je w przestrzeni medialnej, jeszcze inni angażowali się w protesty w sieci. Ja także niemal od samego początku uczestniczyłam w tych wydarzeniach. Postanowiliśmy więc zmodyfikować formułę spotkań i przekształciliśmy się w spontaniczną grupę badawczą, śledzącą folklorotwórczy potencjał strajków i protestów. Połączyliśmy podejście antropologii zaangażowanej (Laszczkowski 2019) i autoetnografii (Ellis, Bochner 2000) z tekstami dotyczącymi folkloru i zaczęliśmy analizować sytuacje, zdarzenia, działania, przestrzeń symboliczną, dynamikę i procesualność ówczesnych strajków narzędziami, jakich dostarczyła nam folklorystyka.

Jednocześnie zaczęliśmy poszukiwać tekstów o folklorze politycznym i protestacyjnym. Nie powinno dziwić, że większość z nich dotyczyła rzeczywistości Polski Ludowej, strajków Solidarności i protestów z lat 80. XX w. Pisali o tym m.in. Czesław Robotycki (1990), Wojciech Łysiak (1998) i Aleksander Jackowski (1990). Szybko doszliśmy do wniosku, że mechanizmy tworzenia folkloru protestacyjnego są dziś bardzo podobne, zmienia się natomiast symboliczna warstwa odniesień, szybkość przepływu treści, zasięg i równoległe funkcjonowanie treści folkloru w przestrzeni fizycznej i wirtualnej.

Bardzo pomocne okazały się dla nas także teksty amerykańskich folklorystów, którzy analizowali protesty uliczne w swoim kraju w 2011 r. Za szczególnie inspirujący uznaliśmy artykuł Caseya Schmitta o okupacji budynku władz miejskich w Madison w Wisconsin (Schmitt 2013). C. Schmitt analizował sytuację protestacyjną, pokazując,

w jaki sposób strajkujący wykorzystywali elementy lokalnego folkloru do wytwarzania chwilowej wspólnoty i jak ucieleśniali ów folklor podczas protestów.

Pokłosiem naszych badań stała się strona internetowa *Strajk Kobiet – archiwum etnograficzno-folklorystyczne*, na której opublikowaliśmy eseje dotyczące wybranych elementów protestów w 2020 i 2021 r. (<https://folklorstrajkukobiet.blogspot.com/>). Dla mnie wspomniane zajęcia stały się też miejscem wytwarzania wiedzy etnograficznej w procesualnej postaci postulowanej przez Tomasza Rakowskiego i nazwanej przez niego „etnografią przedtekstową” (Rakowski 2018). Ówczesne doświadczenia, obserwacje, rozmowy, odczucia przedstawialiśmy na forum grupy, dyskutowaliśmy o nich, analizowaliśmy i interpretowaliśmy z tygodnia na tydzień, co powodowało, że wspólne rozumienie tych zdarzeń wciąż poszerzało swoje granice. Włączaliśmy do własnych *headnotes* doświadczenia innych, niejednokrotnie zmieniając nasz sposób pojmowania pewnych treści. W tym dyskursywnym procesie współwytwarzaliśmy etnograficzną wiedzę. Jednocześnie chcę podkreślić, że nie był to żaden zaplanowany program oparty na metodzie *research-based learning*. Raczej sytuacja zdarzyła się bez mojej intencji, a decyzja uczynienia z niej pola badawczego była wyrazem spontanicznej potrzeby i społecznej ciekawości, a także (jak sądzę) pragnienia wyjścia poza przestrzeń monitora (studiowanie online wszystkich już męczyło) i fizycznego działania w terenie. Studenci biorący udział w projekcie byli dla mnie zatem nie tylko osobami, którym miałam przybliżyć narzędzia, jakie oferuje folklorystyka, ale stali się badawczymi partnerami i partnerkami.

Poniżej zaprezentuję zebrane podczas tych zdarzeń i spotkań materiały oraz ich interpretację, ukazując, jak w sytuacji politycznego wrzenia ulice i przestrzeń miejska zmieniają się w pole wytwarzania chwilowego folkloru, który jednak może stać się niezwykle ważnym elementem więziotwórczym dla protestujących, miejscem formowania się wspólnoty posługującej się podzielanymi symbolami i taktykami. Pokażę, jak przestrzeń protestów ujawniała złożoną grę performansu, obrazów i akustyki (Butler 2016: 20), jak stworzona *ad hoc* społeczność tworzyła własną przestrzeń symboliczną, przekazy, reguły działania i zachowania, które można nazwać ucieleśnionym folklorem (por. Schmitt 2013). W końcu pokażę, że narzędzia folklorystyki nadają się do opisu i analizowania protestów ulicznych, procesów wytwarzania wspólnej przestrzeni symbolicznej i wewnątrzgrupowej komunikacji (por. Jackowski 1990, Sulima 1995). Wszystkie te folklorystyczne analizy posłużą mi także do próby scharakteryzowania konkretnych protestów i ich społecznego znaczenia.

## Metodologia interwencyjna

Jak wspomniałam, moja strajkowa etnografia z jednej strony była zaangażowana, z drugiej zaś nosiła znamiona autoetnografii. Osobiście, wielozmysłowo, cieleśnie obserwowałam wydarzenia protestacyjne w Warszawie i uczestniczyłam w nich.

Jednocześnie prowadziłam badania i protestowałam. Nie starałam się być bezstronna i nie analizowałam tej konkretnej sytuacji z punktu widzenia osób, które popierają wyrok Trybunału Konstytucyjnego w sprawie aborcji. Nie próbowałam rozstrzygać, kto ma rację, gdyż jasno i jawnie identyfikowałam się z jedną ze stron konfliktu (por. Laszczkowski 2019). Nie planowałam też tych badań, sytuacja „zdarzyła” się niezależnie ode mnie. Jednak już po pierwszym dużym marszu w stolicy poczułam etnograficzny obowiązek badawczy. W trakcie marszów intensywnie obserwowałam, ale też po prostu głęboko współuczestniczyłam w badanej rzeczywistości. Mimo iż moje badania nie dotyczyły *stricte* cielesności, myślę, że można je uznać za rodzaj „gęstej partycypacji”, o której pisała Jaida Kim Samudra (2008). Odwołując się do Geertzowskiego „gęstego opisu”, zaproponowała taką metodę badawczą, w której wiedza kumuluje się w ciele badaczki w trakcie intensywnego, fizycznego podzielenia społecznych doświadczeń (Samudra 2008: 666–668). Ja uczestniczyłam w protestach „gęsto” – nie tylko jako „obca” badaczka, ale także jako równoprawna uczestniczka tych wydarzeń. Nie musiałam zatem wchodzić w żadną rolę, nie musiałam starać się współuczestniczyć i współdziałać, jak zazwyczaj działałam w terenie. Tutaj po prostu to robiłam i robiłabym także, nie prowadząc badań. Dlatego też z pełną świadomością stwierdzam, że moje doświadczenie nosi silne znamiona autoetnografii, rozumianej nie jako kontestacja tradycyjnych badań etnograficznych (Ellis, Bochner 2000: 433), lecz jako metoda adekwatna w tej szczególnej sytuacji. Autoetnografia to dla mnie mniej autonarracja (Kasperczyk 2014: 50), a bardziej sytuacja badawcza, terenowa, w której możliwe jest doświadczenie całego społecznego kontekstu działań w sposób taki sam lub bardzo podobny do pozostałych uczestników zdarzenia. Autoetnografia najczęściej, w moim rozumieniu, zdarza się podczas badań „we własnym domu”. Tym samym możliwa jest próba zrozumienia społeczno-kulturowych uwarunkowań własnego subiektywnego doświadczenia (Anderson 2014)<sup>1</sup>. Dla mnie autoetnografia jako metoda badawcza przede wszystkim zwraca się w stronę zmysłów i ucieleśnienia badaczki w sytuacji etnograficznej realizującej się w „jej świecie”.

Uczestnicząc w protestach, szybko doszłam do wniosku, że to, co działo się podczas spacerów, marszów i demonstracji w Warszawie, było rodzajem konstituowania się, tworzenia i bardzo elastycznego przeobrażania pewnej konkretnej wspólnoty. Myślę, że ta tworzona *ad hoc* wspólnota wytwarzała spontaniczny, anonimowy, symboliczny rodzaj komunikacji, który doskonale rozumiany był przez jej uczestników, a jednocześnie przedstawiał jakąś wizję rzeczywistości, światopogląd całej tej zbiorowości (oczywiście tylko na określony temat). Uważam też, że to symboliczne

---

1 „Autor proponuje użycie terminu *autoetnografia analityczna* do opisu badań, w których badacz (1) jest pełnym uczestnikiem badanej grupy bądź środowiska, (2) pojawia się jako członek badanej grupy w publikowanych przez siebie tekstach i (3) angażuje się w rozwijanie teoretycznych wyjaśnień dotyczących szerszych zjawisk społecznych” (Anderson 2014: 144).

uniwersum można nazwać folklorem i zaryzykuję stwierdzenie, że zgodziłby się z tym Józef Burszta, który folklor definiował następująco:

[Folklor – M. M.-P.] można współcześnie określić jako odrębną i samodzielną część kultury symbolicznej, (...) właściwą konkretnym środowiskom, (...) mniejszym lub większym grupom społecznym (...). Składają się nań zarówno elementy tradycyjne, zazwyczaj uwspółcześnione, jak i treści aktualne o cechach estetycznych, zaspokajające określone potrzeby międzyludzkiej komunikacji (Burszta 1987: 124).

Treści folkloru według J. Burszty są wyrażane głównie w formie słownej, ale też muzycznej, tanecznej, obrzędowej, wierzeniowej. „Przekaz treści f. zawiera zarazem sposób pojmowania świata i określony do tego świata stosunek. F. istnieje tylko wtedy, kiedy jego treści są przekazywane” (Burszta 1987: 124).

To wszystko, co działo się w trakcie manifestacji w Warszawie, było bez wątpienia jednym wielkim przekazem. Marcel Kwaśniak, badający współczesne protesty polityczne pod względem folklorystycznym, pisał, że w folklorze protestacyjnym przekaz jest ważniejszy niż tekst. Folklor to tekst w trakcie transmisji (Kwaśniak 2000). Zgadza się z tym stwierdzeniem. Jestem przekonana, że właśnie podczas protestów w Warszawie doświadczałam momentu działania żywego folkloru, które C. Schmitt określił jako „flood of folklore in action” (2013: 395). Badacz pisał także, że w sytuacjach, kiedy polityczne i obywatelskie głosy są tłumione lub zastraszone, ludzie podzielający wspólne interesy znajdują alternatywne drogi ekspresji. Poprzez podzielane działania, argumenty i performanse pojedynczy ludzie tworzą kontrspołeczeństwo, grupę kontestującą oficjalne doktryny i autorytety, definiowaną przez wspólne wartości oraz identyfikacje. I to oni tworzą grupę wytwarzającą folklor. Także J. Burszta pisał, że folklor zawsze należy do konkretnej społeczności. Dlatego też, w pierwszej kolejności, należy się zastanowić, kim byli uczestnicy wydarzeń Strajków Kobiet, a więc kim byli twórcy i nosiciele tego folkloru.

### **Spontaniczny lud i jego folklor**

Bez wątpienia podczas protestów dominowali młodzi ludzie: studenci, czasem nawet licealiści oraz tzw. młodzi dorośli. Oczywiście było tam też sporo osób ze średniego pokolenia, najmniejszą grupę stanowili natomiast starsi<sup>2</sup>. Nie powinno to dziwić, bo przypominam, że demonstracje rozpoczęły się w czasie kolejnego lockdownu, w momencie, gdy bardzo wielu ludzi chorowało na koronawirusa, a zgromadzenia uliczne były zakazane. Ważne wydaje mi się zaznaczenie, że demonstrujący bardzo różnie

2 W początkowej fazie protestów, gdy nie były one siłowo rozpędzane przez policję, protestowali też rodzice z dziećmi. Często maszerowali wspólnie pod szyldem „Rodziny przeciw fanatykom”.

określali swoje poglądy religijne – także wiele katoliczek i katolików utożsamiało się z treściami protestów. Pisały o tym Agnieszka Kościańska, Agnieszka Kosiorowska i Natalia Pomian (2021). Wbrew intuicjom osób, które nie uczestniczyły w marszach, a także wbrew samej nazwie – Strajk Kobiet, demonstrującymi były nie tylko dziewczyny i kobiety. Prawdopodobnie było ich więcej, jednak proporcja z pewnością zdecydowanie różniła te wydarzenia np. od Strajków Kobiet z 2017 r., o których pisały Dorota Rancew-Sikora i Magdalena Steciąg. W 2020 r. sprzeciwu demonstrantów nie można już było nazwać ekspresją wspólnoty werbalizowanej jako „my, kobiety” (Rancew-Sikora, Steciąg 2017). Ograniczenia praw kobiet zgłaszane były raczej jako ograniczenia wolności obywatelskich i praw człowieka. Dlatego też na równi demonstrowali: kobiety, mężczyźni, a także osoby nieidentyfikujące się z żadną płcią<sup>3</sup>. Odnoś się do tych kwestii w dalszej części artykułu, tu jednak podkreślam, że główną dominantą tamtych protestów był zdecydowanie wiek demonstrantów, nie zaś ich przyporządkowanie płciowe czy religijne.

Poza względami światopoglądowymi dla młodzieży sytuacja, gdy cała Warszawa przerodziła się w pole strajkowe, okazała się doskonałą okazją, by wreszcie po miesiącach zamknięcia spotkać się, razem potaćczyć, zabawić, wyjść z domu. I rzeczywiście pierwsze marsze miały zdecydowanie karnawałowy charakter – głośna muzyka, pojazdy jak sambodromy, kolorowo poubierani młodzi ludzie z flarami w rękach. Całość przypominała nieco techno party z Berlina (por. Szwed 2020). Natomiast starsi ludzie bali się zachorowań i pewnie również z tego powodu na manifestacje przychodziło ich bardzo niewiele. Niektórych raziła także karnawałowo-radykalna forma ekspresji. Młodzież bardzo szybko zaczęła posługiwać się takimi środkami komunikacji, które przynależą do jej pokolenia. Zestaw symboli i treści, które składały się na ów protestacyjny folklor, mógł być niezrozumiały dla osób ze średniego i starszego pokolenia. Okazał się jednak ciekawym polem do analizy treści symbolicznych, które wyznaczają mentalną mapę świadomościową młodych protestujących.

Głównymi nośnikami treści folkloru podczas protestów ulicznych były: 1) transparenty z hasłami i przedstawieniami wizualnymi wznoszone na kartonowych pudłach; 2) dźwięki, a więc szeroko pojęta audiosfera, na którą składały się wykrzykiwane hasła, muzyka odtwarzana i tworzona na żywo, a także dźwiękowe sygnały, 3) oraz warstwa „kinezyczna<sup>4</sup>” (Rancew-Sikora, Steciąg 2017) – taniec, chodzenie, tupanie, przemieszczanie się, a więc ucieleśnione, informujące uczestnictwo.

3 O zdecydowanie inkluzywnym charakterze tych protestów świadczy też fakt, że spontanicznie do demonstracji przyłączały się też inne grupy: taksówkarze (głównie mężczyźni), blokujący ulice i trąbiący w rytm wykrzykiwanych haseł, rolnicy, lekarze, tramwajarze. Bardzo szybko bowiem sprzeciw wobec wyroku Trybunału Konstytucyjnego przeistoczył się w radykalny sprzeciw wobec władzy i społecznej niesprawiedliwości w sensie bardzo szerokim.

4 „Kod kinezyczny odnosi się do mowy ciała, czyli znaczących elementów jego ruchu. Cielesny wymiar ma dla manifestacji charakter konstytutywny: to, że ludzie zbierają się w większej liczbie w określonej

Transparenty, które Cz. Robotycki zgodziłby się pewnie włączyć do swojej kategorii sztuki *a vista* (1990), stały się symbolem i znakiem rozpoznawczym protestów. Pisali o nich dziennikarze: „Erupcja twórczości i kreatywności jest wręcz niebywała. Nad tłumami unosi się las haseł. Analogowy internet – co trzecia, czwarta osoba, czasem w parach, niesie swój bon mot na kartonie, czasem kawałku płótna. Jak wpis z FB czy Instagrama, który uciekł z ekranu” (Pawłowski 2022). Wypowiadali się także historycy i krytycy sztuki, m.in. Maria Poprzęcka (2020), która zwracała uwagę, że sam materiał jest już komunikatem. Karton to najniższej rangi materiał budowlany, coś tymczasowego, zastępczego. I te biedatransparenty stały się nośnikami wspólnego przekazu zawartego w milionach silnie zindywidualizowanych realizacji. Każdy uczestnik, wypisując i niosąc własne hasło, manifestował siebie, swoją twórczą osobowość, jednocześnie odnosząc się do wspólnej sprawy i wspólnego horyzontu ontologicznego, ale też symbolicznego. Wedle M. Poprzęckiej takie balansowanie między indywidualizmem i tym, co kolektywne, charakteryzuje współczesne młode pokolenie w sensie bardziej ogólnym. Kartonowe realizacje doskonale pokazały, kim są twórcy tego folkloru. Waldemar Kuligowski uważa, że „mamy do czynienia z nową kulturą manifestowania, że oto na ulice wylało się pokolenie ukształtowane przez youtuberów, influencerów, estetykę memów, trolling, Woodstock Owsiaaka, Open'er, filmy Vegi i seriale Netflixa” (Szostak, Kuligowski 2020). Przekazy transparentów bardzo często odwoływały się właśnie do tych treści kultury zarówno w warstwie słownej, jak i wizualnej. Na transparentach znalazły się zatem hasła odnoszące się: do popularnych piosenek – „No woman no Kraj”, do gier komputerowych – „Gdyby Godek była w Simsach, to zabrałabym jej drabinkę”, do seriali – „Dom z frajerów”, do memów i miniseriali internetowych – „Moje ciao nie jes kwestio sporno, wyjas z mojego domu”, ale także do sposobów spędzania wolnego czasu – „Oderwaliście mnie od Netflixa, nie wybaczę wam tego”.

Jak widać w wyżej przytoczonych przykładach, jednym z głównych tropów pojawiających się na transparentach było wyśmiewanie wrogów, czyli adwersarzy całego zdarzenia. Choć wyrok wydany został przez Trybunał Konstytucyjny, złość i agresja demonstrujących spadła nie tylko na jego prezes, Julię Przyłębską („Mgr Julka, wracać robić rosół z kaczką”), ale także na rządzących – personifikowanych jako PiS („PiS myje okna w Windowsie” czy „PiS je swoje gile”), rząd („Rząd nie ciąży. Da się usunąć”) albo duchowieństwo („Kuria mać”). Czasami hasła wyśmiewały pojedyncze osoby – głównie Jarosława Kaczyńskiego („Jarek bije w szczepionkę”), Zbigniewa Ziobrę („Ziobrzydanie”), Krzysztofa Bosaka („Bosak ogląda porno do końca, bo myśli, że na końcu będzie ślub”) oraz Kaję Godek („Godek przestań mi muminki prześladować”).

---

przeżreń, jest jej fundamentem” (Rancew-Sikora, Steciąg 2017, pozyskano z: <https://czaskultury.pl/czytanki/niech-sie-bawia-o-zwiazkach-radykalnosci-z-karnawalem-na-demonstracjach-publicznych-kobiet/>).



Te przykładowe hasła wskazują jednoznacznie, że w porównaniu z poprzednimi Strajkami Kobiet z 2017 r. (Rancew-Sikora, Steciąg 2017) adresaci sprzeciwu jednak się zmienili. Dużo mniej pojawiało się hasel kierowanych do mężczyzn i męskiego świata; a zatem opozycją do kobiecości nie stawała się męskość. Jako adwersarze wskazywani byli przedstawiciele władzy, Kościół i aktywiści uwikłani w ów dyskurs bez względu na płeć – władza objawiała się tu jako pewne abstrakcyjne źródło ucisku.

Charakterystyczne było bezpośrednie zwracanie się do przeciwników („Jarek odpuść, nie ma fal”)<sup>5</sup> oraz podkreślanie, jak śmieszni i nieporadni są adwersarze w swoich działaniach („PiS myśli, że in vitro to pizzeria”). Obnażanie głupoty przeciwnika w sposób prześmiewczy to, jak pisał A. Jackowski, jedna z głównych cech charakterystycznych dla folkloru strajkowego (Jackowski 1990). W hasłach na transparentach śmieszność, szyderstwo i czasem zaskakująca dziecięca wyobraźnia mieszały się jednak z kategoriycznym radykalizmem, który zresztą był silnie krytykowany. Główne hasło demonstracji brzmiało przecież „Jebać PiS”; później zostało ono zamienione w znak graficzny \*\*\*\*\* i dźwiękowy ♪♪♪♯.

Ten radykalizm widać także na kartonowych hasłach: „Nie będę żywą trumną”, „Chcemy mieć dzieci z miłości i wyboru, a nie z gwałtu i terroru”, „Ty biskupie, przewróciło Ci się w dupie”, „To jest wojna”, „Piektło kobiet”. Główne hasło protestów brzmiało zaś radykalnie i wulgarnie: „Wypierdalać” i ono wzbudziło chyba najwięcej kontrowersji oraz społecznych dyskusji. Waldemar Kuligowski w wywiadzie z Violetką Szostak mówił, że:

dotąd tego rodzaju estetykę słowną kojarzyliśmy z zachowaniami kiboli albo radykalnymi grupami subkulturowymi, a tu nagle, w biały dzień, środkiem (...) głównych ulic polskich miast, idą młodzi ludzie, ale też ich rodzice, małżeństwa, pary, matki z córkami... I wszyscy krzyczą „wypierdalać”, niemal z uśmiechem. To ciekawe, nie tylko dlatego, że to inwektywa wznoszona otwarcie w przestrzeni publicznej, ale że to nie jest w zasadzie żaden postulat, tylko bardzo generalne życzenie co do stanu rzeczywistości. Niemal zaklęcie (Szostak, Kuligowski 2020).

Tim Cresswell analizujący protesty kobiet w Greenham Common w Anglii, których główną formą było założenie obozu pod płotem amerykańskiej bazy nuklearnej w latach 1981–2000, podkreślał, że odwrócenie norm jako radykalny środek wyrazu konieczne jest wtedy, gdy brakuje innych wystarczająco silnych form reprezentacji. Tylko wtedy głos sprzeciwu może zostać zauważony (Cresswell 1994). Protestujące osoby zdawały się za pomocą kartonowych hasel zgłaszać podobną myśl: „Grzeczne już byłyśmy”, „Miarka się przebrała”. Tego typu deklaracje miały niejako tłumaczyć wulgarny język. Powstawały także pomysły łagodzenia przekazu. A więc zamiast naczelnego hasła pojawiały się jego wariacje: „Oddalcie się stąd prędziutko”, „Uchodźcie stąd chyżo”.

5 Nawiązanie do piosenki Dawida Podsiadyły *Nie Ma Fal*.

To napięcie między karnawałem a czymś zdecydowanie bardziej radykalnym wydaje mi się tu szczególnie interesujące. Karnawał jako zjawisko kulturowe nie służy bowiem w swojej istocie inicjowaniu prawdziwej zmiany społecznej, lecz jest chwilowym zawieszeniem, odwróceniem norm, które potwierdza świat takim, jakim jest (por. Bachtin 1975; Turner 2002). Protest, rewolucja z zasady cel mają inny – tu chodzi właśnie o zmianę. Niemniej władze czasami traktują uliczne demonstracje jako rodzaj karnawałowej zabawy, o czym przekonywały D. Rancew-Sikora i M. Steciąg, przywołując komentarz ministra Witolda Waszczykowskiego dotyczący Czarnego Protestu: „Niech się bawią” (Rancew-Sikora, Steciąg 2017). Te słowa, jak piszą autorki, miały „utwierdzać status quo i prowadzić do marginalizacji uczestników demonstracji, umniejszać siłę czy powagę ich przekazu, wywołując poczucie nieszkodliwości” (Rancew-Sikora, Steciąg 2017). W przypadku protestów z 2020 i 2021 r. tego pobłażania już nie było. Istotne przesunięcie dotyczyło więc oceny „szkodliwości” uczestników przez władze. Jarosław Kaczyński w przemówieniu do narodu jasno wzywał do walki z demonstrującymi, a zatem nie traktował ich działań jako zabawy:

Ten atak ma zniszczyć Polskę. Doprowadzić do tryumfu sił, których władza zakończy historię narodu polskiego. Trzeba się przeciwstawić. To obowiązek państwa, ale i nasz, obywateli. W szczególności musimy bronić kościołów. Za wszelką cenę. Wzywam członków PiS i tych, którzy nas wspierają (Klauziński 2020).

Taka deklaracja całkiem przekreśla karnawałową filozofię ulicznych zdarzeń. Tym bardziej, że konkretną realizacją tych myśli stało się wysłanie służb mundurowych do tłumienia protestów – żandarmerii wojskowej do pilnowania kościołów i policji do rozgarniania i wyłapywania protestujących. Sądzę też, że właśnie agresywna reakcja władz szybko doprowadziła do sytuacji, w której hasła przeciwko zakazowi aborcji zaczęły przeistaczać się w hasła przeciwko aktualnej władzy, jej polityce i brakowi poszanowania obywateli. Najjaskrawszą egzemplifikacją tej myśli stał się powtarzany kartonowy napis „Nam chodzi już o wszystko”.

Również z mundurowymi protestujący komunikowali się, używając kartonów. Myślę, że odpowiadanie kartonami na sytuacje i dyskusje społeczne, a także na dynamikę protestów, świadczy o sytuacyjności i komunikacyjnym walorze folkloru tych protestów. „Folklor to oralne kontinuum «kultury niejawnej», spontaniczne komunikowanie ukrytych reguł i wartości kultury” – pisał Roch Sulima, wskazując oralną elastyczność jako definicyjną cechę folkloru (Sulima 1995: 59). W czasie protestów uwidaczniała się ona np. w hasłach kierowanych do policjantów. Początkowo tłum zachęcał ich, by przyłączyli się do protestujących: „Chodźcie z nami”. Trochę zawstydzając funkcjonariuszy lub próbując poruszyć ich sumienie, ludzie krzyczeli: „Powiedz córce, gdzie dziś byłeś”. Jednak z czasem, kiedy protesty nie ustawały, a zachowania policji stawały się coraz bardziej agresywne, hasła skierowane do policjantów zmieniały swój ton: „Już żadne dziecko nie chce zostać policjantem”.

Za pomocą kartonów porozumiewali się też sami protestujący, prowadząc „wewnątrzkartonowy” dialog, coś w rodzaju kartonowej metanarracji. „Przestańcie! Kończą nam się kartony” – wypisywali jedni. Inni zaś odpowiadali: „Kartonów na transparenty nie zabraknie. W końcu to podstawowy budulec tego państwa”.

Równoległe z życiem ulicy kartony były fotografowane przez niezliczone rzesze profesjonalnych i amatorskich fotografów, wrzucane do internetu, na Facebooka, powstawały archiwa tych kartonowych ekspresji. Odbiorcami owych przekazów byli zatem nie tylko ci, którzy fizycznie uczestniczyli w protestach, ale także wszyscy użytkownicy mediów. Kartony wywieszali na balkonach i w oknach także ludzie, którzy nie mogli lub nie chcieli osobiście pójść na marsz. Kartony zostały później wykorzystane jako materiał przez artystów (np. fotografa Krzysztofa Powierzy: <https://powietsza.com/project-1/>) oraz kuratorów wystaw (np. w lubelskiej galerii Labirynt prezentowano wystawę zatytułowaną „Nigdy nie będziesz szła sama”: <https://labirynt.com/2020/12/15/nigdy-nie-bdziesz-szla-sama/>). Zapisane obrazy tego spontanicznego folkloru, sztuki *a vista*, stały się symbolami i pamiątką tamtych wydarzeń.

Ważnym elementem charakteryzującym omawiane strajki były także ich dźwięki, co wydaje się mało zaskakujące, jako że generalnie ruchy protestacyjne to walka o to, by być widzianym i słyszonym (McGarry, Erhart i in. 2019: 15). Być może z tego powodu protesty uliczne bezwzględnie kojarzą się z hałasem. Ten hałas jest celowy, ma mobilizować, podkreślać niecodziennność sytuacji. Dźwięki protestów, jak pisała Agata Stanisław, mogą wywoływać poczucie inkluzji lub ekskluzji – wprowadzają podział na nas i innych. Hałas jest głosem podporządkowanych i marginalizowanych tożsamości. Tutaj stawał się głosem ludu. „Generowany przez gwizdy, krzyki, przeszkadzajki, klaksony, fajerwerki, śpiew i skandowanie jest konieczny do podtrzymania synergii i spójności publicznych protestów” (Stanisław 2018: 100).

Jak pisałam we wstępie, początkowe demonstracje przypominały głośne karnawałowe pochody, gdzie królowała muzyka taneczna, wyraziste rytmy, które przeplatały się z protest songami i skandowanymi hasłami. Dostyc szybko jednak w tym pozornym dźwiękowym chaosie dało się odnaleźć takie dźwiękowe zdarzenia, które śmiało można zaliczyć do folkloru tych wydarzeń. Przede wszystkim stały się nim powtarzane na każdym proteście śpiewane lub odtwarzane utwory, które działały jak hymny, deklaracje programowe. Wcale nie powstały dokładnie z tej okazji, ale zostały przez tłum przechwycone lub przerobione, zanonimizowane, uwspólnione. Dobrym przykładem jest piosenka Taco Hemingwaya – *Polskie Tango*, która w gorzkich słowach opisuje współczesną polską rzeczywistość i nieudaną transformację.

Mój kraj wyszedł z klatki, teraz się mota  
Moim krajem może rządzić byle miernota  
W moim kraju ta oświata to jest ciemnota  
Z jednej strony jarmark, a z drugiej Europa

Tańczę polskie tango  
Nogi w błocie mam, bo Wisła to grząskie bagno  
Narodowe barwy mamy jak Santa Claus  
I to ma sens, bo przestałem wierzyć w Polskę dawno  
Tańczę polskie tango (<https://genius.com/Taco-hemingway-polskie-tango-lyrics>).

Piosenka, choć zaangażowana politycznie, powstała dużo wcześniej i bezpośrednio nie wiązała się z wyrokiem Trybunału Konstytucyjnego. Nie dotyczy też ona w żadnej mierze kwestii kobiecej ani aborcyjnej, lecz raczej ogólnej oceny polskiej polityki. Sądzę jednak, że właśnie jej wyrazistość, mieszanie treści radykalnych, wzniosłych i potocznych spowodowały, że szybko została przejęta przez protestujących, stając się wspólną własnością – głosem i manifestem podporządkowanych.

Kolejnym hymnem została dawna piosenka włoskich partyzantów *Bella Ciao* z 1942 r., którą po raz pierwszy, ze zmienionym tekstem, na tle syren policyjnych wykonała pieśniarka Łaja Szkoło. Z akordeonem w rękach, stojąc na ulicy, śpiewała:

Więc jeśli nie chcesz swojemu ciału  
powiedzieć ciao, ciao, ciao, ciao, ciao ciao, ciao!  
To bierz transparent jak inne siostry  
i bunt swój po ulicy nieś.  
Niech płonie nasz gniew w tysiącach gardeł  
co krzyczą dość ofiarom, dość ofiarom, wara od nas wiaro!  
Jesteśmy równe Jesteśmy wolne,  
i świat usłyszy naszą pieśń! (<https://www.youtube.com/watch?v=nRhr54r9GN4>).

I ta pieśń, w tłumaczeniu wykorzystującym skojarzenia fonetyczne, szybko stała się współczesnym folklorem demonstracji. Podczas protestów rozdawano kartki z wydrukowanymi jej słowami, wszyscy znali melodię, więc bez trudu przyłączali się do śpiewu. Większość protestujących nie wie pewnie nawet, skąd pochodzi ta pieśń i kto jest jej autorem. Zanonimizowana stała się wyrazicielką gniewu wielu protestujących (każdej płci) i śpiewana była niemal na każdej demonstracji.

Ciekawym przykładem przetwarzania, spontaniczności i kolektywnego autorstwa folkloru muzycznego protestów jest kolejna piosenka-symbol tych wydarzeń. Podczas jednego z pierwszych marszów pewien uczestnik nagrał telefonem komórkowym osoby śpiewające tańczące na ulicy do piosenki *Call on me* Erica Prydza, zmieniające jednak tekst na „Jebać PiS”. Nagranie to zobaczył producent muzyczny Cypis, który zmiksował piosenkę, zachowując w refrenie oryginalne nagranie skandującego tłumu i dodając w zwrotkach swoje własne słowa krytykujące władzę. Ta piosenka nie tylko świetnie nadawała się do skandowania i skania, ale stała się też znakiem rozpoznawczym w przestrzeni miejskiej (<https://www.youtube.com/watch?v=8tzjVFojoCo&t=41s>). Wiele samochodów jeździło tamtej jesieni i zimy po

Warszawie z otwartymi oknami, a kierowcy odtwarzali ten właśnie kawałek. Słysząc ją było także z okien prywatnych mieszkań i lokali usługowych. Sądzę, że właśnie jej radykalizm oraz zbiorowe autorstwo, po części właśnie oddolne i ludowe, stały się przyczyną popularności i użyteczności.

Poza muzyką, istotnym elementem audiosfery protestów były także skandowane hasła, z tym głównym, które już przywoływałam, na czele. Wykrzykiwane stawały się zbiorowym jednym głosem protestującego tłumu. Czasem słowa zamieniane bywały na wykłaskiwany rytm, który działał jak sygnał dźwiękowy doskonale przez wszystkich identyfikowany: ♪♪♪♯. Rytm był także wytupywany, wytrąbywały go klaksony samochodów, wystukiwały grupy bębniarskie. Kolektywne skandowanie haseł było bardzo ważnym elementem budowania poczucia wspólnoty. Głos, jak pisała A. Stanis, to demokracja. Obywatel ma głos i dlatego użycie języka jest centralne dla praktykowania demokracji (Stanisz 2018: 102). Jakub Kopaniecki, który analizował fenomen haseł Strajków Kobiet z 2017 r., pisał, że

akt wykrzykiwania haseł zdecydowanie wzmacnia identyfikację z grupą i jej wartościami oraz ułatwia artykulację postaw i poglądów w przestrzeni publicznej. Demokrację przecież zazwyczaj utożsamia się z nagłaśnianiem, dawaniem i posiadaniem głosu, zwykle jednak tego dyskursywnego, a rzadziej innych dźwiękowych form politycznej wypowiedzi, charakterystycznych dla manifestacji, takich jak okrzyki, kolektywne śpiewanie, hałas czy aktywna cisza (Kopaniecki 2021: 73–74).

W całej masie dźwiękowych reprezentacji konieczny jest zaś jakiś audialny symbol, „który można będzie łatwo powtórzyć, powielić i transmitować, a w rezultacie uczynić go słyszalnym dużo wyraźniej od odgłosów władzy, niezależnie od siły gardeł czy megafonów” (Kopaniecki 2021: 74). A ja dodam, że w trakcie analizowanych protestów wypowiedzane rytmicznie hasła łączyły się dodatkowo z ruchem, marszem, bliskością innych, a więc głos stawał się ucieleśniony, co wzmagало poczucie jedności. Poza głównymi, wspomnianymi już hasłami, zdecydowanie wulgarnymi i skierowanymi do władzy, wielokrotnie powtarzane były także te, które wskazywały na poczucie jedności, na wspólnotę protestujących: „Mojej siostry będę bronić, kiedy państwo nas nie broni”, „Idziemy po wolność, idziemy po wszystko”. Jak pisała Judith Butler, kiedy ludzie

zbierają się razem na ulicy, jedno pozostaje jasne: wciąż tu są, trwają, gromadzą się i w ten sposób dowodzą swojego zrozumienia lub potencjału zrozumienia faktu, że dzielą tę samą sytuację. Nawet kiedy nie mówią lub nie przedstawiają szeregu możliwych do spełnienia postulatów, wypowiedziane zostaje żądanie sprawiedliwości (Butler 2016: 26).

W tym przypadku żądaniem była radykalna zmiana nazwana „wolnością” i „wszystkim”.

Podążając za wskazaniem J. Butler, trzeba zauważyć, że także samo ciało i jego ruch składały się na folklor tych wydarzeń, tworząc jego „warstwę kinezyzną”

(Rancew-Sikora, Steciąg 2017). Przede wszystkim ciało i cielesność stały się jednym z głównych tematów całej tej publicznej debaty. Przecież od wolności kobiecego „ciała” się zaczęło, co potwierdzały liczne hasła, takie jak „Moja macica to nie kaplica” czy zgłaszane przez podmioty męskie „Jej ciało, jej wybór”. Ponadto wszystkie demonstracje odbywały się w ruchu. Nazywano je nawet spacerami (w tym czasie obowiązywał zakaz zgromadzeń, spacerowanie zaś nie było niezgodne z przepisami). Przemieszczanie się, wyznaczanie i zawłaszczanie przestrzeni miejskiej za pomocą rysowanych i naklejanych symboli, zmian nazw ulic (Rondo Praw Kobiet zamiast Dmowskiego) i przystanków (autobus linii „aborcja na żądanie”) także organizowało wspólnotę. Znow mogą przywołać J. Butler:

gdy ciała gromadzą się, poruszają się i mówią wspólnie, zgłaszają roszczenie do pewnej przestrzeni jako do przestrzeni publicznej (...) demonstracje lub wręcz ruchy charakteryzowane są przez ciała zbierające się razem, by rościć sobie prawo do publicznej przestrzeni (Butler 2016: 64).

W Warszawie – stolicy, siedzibie władz państwowych, Trybunału Konstytucyjnego, a także miejscu zamieszkania prezesa partii władzy – walka o tę publiczną przestrzeń była wyraźnie widoczna. Przed wyżej wymienionymi miejscami odbywały się performanse, oznaczano je alternatywnymi nazwami „dom z papieru” (zamiast Trybunał Konstytucyjny) itd.

Przestrzeń protestów działała tym samym jako narzędzie widoczności. „Nadaje ona kształt zgromadzonemu, pozwalając, aby pewne rodzaje działań społecznych «miały miejsce» w określonych lokalizacjach i jako takie ma zasadniczy wpływ na sposób, w jaki działają relacje władzy” (Kopaniecki 2021: 70). W tych przestrzeniach w Warszawie, poza spontanicznymi tańcami i rytmicznym podskakiwaniem demonstrujących (które miały także walor praktyczny, bo większość protestów odbywała się późną jesienią i zimą), protestujący organizowali także performanse, które odwoływały się do powszechnie rozpoznawalnych narodowych symboli, ale użyte w tym konkretnym kontekście nabierały nowego znaczenia. Np. w Warszawie i wielu miastach Polski też demonstranci tańczyli na ulicach poloneza. Z jednej strony być może była to odpowiedź na brak studniówek w pandemii. Jeśli jednak połączyć te uliczne polonezy z innymi symbolami, takimi jak polskie flagi, jak odczytywanie *Roty* Marii Konopnickiej (nie przeciwko germanizacji, tylko dlatego, że była lesbijką, jak tłumaczyli demonstrujący), wszystkie one miały, moim zdaniem, zadanie komunikacyjne. Ruch stawał się jednoznacznym komunikatem protestujących, którzy dawali do zrozumienia, że nie zgadzają się na zawłaszczanie przez polityków symboli narodowych i na przypisywanie im politycznych treści światopoglądowych. Głośno, fizycznie, cielesnie komunikowali, że są tu jako obywatelki i obywatele, jako Polki i Polacy, a nie tłum awanturników.

Przestrzeń miejska oznaczana była także przez warszawiaków popierających protesty. Ludzie dekorowali okna symbolami strajkowymi, klaskali i krzyczeli z okien swoich mieszkań. Nawet jeśli fizycznie nie szli z protestującymi, symbolicznie deklarowali przynależność do tej wspólnoty. Okazali ją także wówczas, gdy działania policji stawały się coraz bardziej brutalne, gdy używano pałek i gazu łzawiącego. Kiedy policjanci zbierali się, by sformować tzw. kotły, a więc zamknąć protestujących w ulicy bez wyjścia, mieszkańcy Warszawy pomagali protestującym opuścić niebezpieczny teren, otwierając furtki na wewnętrzne podwórka lub drzwi na klatki schodowe. Nie musieli nic mówić, gestem wskazywali drogę ucieczki i otwarte przez siebie bramy. Sądzę, że przestrzeń miejska stawała się w tamtych dniach polem działania folkloru w ruchu – zarówno w sensie symbolicznego zawłaszczania, jak i deklaracji przynależności.

### **Czy to wszystko to folklor?**

Na koniec warto zadać sobie pytanie, czy zasadne jest używanie narzędzi folklorystyki do opisu oraz – przede wszystkim – próby zrozumienia dynamiki i działań publicznych protestów ulicznych. Wydaje mi się, że tak, szczególnie jeśli uznamy, że *folklore* – wiedza ludu – jest cechą nie tylko tradycyjnie pojmowanego ludu, ale wielu środowisk folklorotwórczych, jak podpowiadali J. Burszta (1987) czy R. Sulima (1995). J. Burszta, dokonując klasyfikacji rodzajów folkloru, wymieniał m.in. spontaniczny folklor współczesny, który „jest spontaniczną, żywiołową i ciągle zmienną twórczością w zależności od sytuacji, zaspokajającą potrzeby międzyludzkiego współżycia i komunikacji” (Burszta 1987: 126). Ma on charakter wielopostaciowy i jest wyrazem stosunku do świata – pisał etnolog. W takim sensie transparenty, hasła, piosenki i działania performatywne protestujących zdecydowanie można nazwać folklorem. Oczywiście ten folklor odnosi się tylko do konkretnej sytuacji protestu czy demonstracji. Jest więc chwilowy, sytuacyjny. Jak pisał A. Jackowski, taki folklor to „przejawy bezimiennej i powszechnej twórczości jak kawał, hasło, napis czy rysunek na murze, uliczny happening”. Określenie folklor „stosuje się w odniesieniu do społeczności, które przez swą sytuację lub manifestowaną odrębność różnią się od pozostałych grup społecznych, a zwłaszcza od grupy uprzywilejowanej, elitarnej, narzucającej oficjalny model zachowania, uciskającej” (Jackowski 1990: 11). W folklorze politycznym musi być polityczny przeciwnik, który w analizowanym przypadku został wskazany bardzo konkretnie. Lud kontra władza. J. Butler uważa, że protestujący lud to nie synonim jakiejś populacji, lecz efekt

nakreślenia linii demarkacyjnej (...). Kiedy grupa, zgromadzenie, zorganizowana zbiorowość nazywa siebie ludem, postępuje się dyskursem w pewien konkretny sposób, zakładając, kogo obejmuje ta kategoria, a kogo nie, bezwiednie mówi o populacji, która nie jest ludem (Butler 2016: 7).

Według niej publiczne protestowanie najczęściej podejmowane jest przez „ciała” marginalizowane, te, które da się określić jako prekaryjne, pozostające mniejszością. Podczas wydarzeń, które ja opisuję, atmosfera i treści prezentowanego folkloru zdawały się pokazywać coś przeciwnego. Lud protestujący określał siebie jako racjonalną większość, żądającą przestrzegania podstawowych praw człowieka, zaś przeciwników kreślił jako fanatycznych, niepraworządnych i prezentujących przekonania mniejszości. Artykułowane na transparentach i w hasłach poczucie bycia wspólnotą ponad licznymi podziałami wydaje mi się tu znaczące. „Tu obywatele i obywatelki, prosimy o niełamanie praw człowieka” – grzmiąły nagrania z megafonów, „przedrzeźniające” policyjne komunikaty.

Folklor kontestacji, jak pisał A. Jackowski, musi charakteryzować się trzema cechami. Być funkcjonalny, anonimowy i opozycyjny<sup>6</sup>. Sądzę, że w te definicje doskonale można wpasować omówione przeze mnie przejawy folkloru – wizualne, słowne, muzyczne i ruchowe, dotyczące działania. C. Schmitt, analizując wydarzenia w Madison z 2011 r., doszedł do wniosku, że

podzielane hasła, pieśni, symbole, a także żarty szybko pomogły demonstrującym, intelektualistom i robotnikom, pochodzącym z różnych środowisk i różnych części stanu. Wielu z nich nigdy wcześniej nie rozmawiało ani nawet nie spotykało się ze sobą. A jednak wszyscy zaczęli identyfikować się jako jedna grupa ze wspólnym zestawem wartości, celem i tożsamością (Schmitt 2013: 395).

Moim zdaniem w Warszawie, i zapewne innych miejscowościach w Polsce, podczas demonstracji w ramach Strajku Kobiet wydarzyło się coś podobnego. Omówione przeze mnie przykłady folkloru politycznego przyczyniły się do wytworzenia wspólnoty ludzi, których połączyły silne emocje, cele i poglądy. Folklor w działaniu pomógł im te treści komunikować – zarówno wewnątrz, między sobą, jak i na zewnątrz – do przeciwników i tych nieprzekonanych.

*Folklore* to wiedza ludu. Choć może tu nie o wiedzę, ale o wolę bardziej chodziło. Proponuję więc, by wprowadzić nowy rodzaj folkloru protestacyjnego – *folkwill*. Bo być może nie ma nic bardziej ludowego niż demonstracje i protesty. One są ekspresją woli ludu.

6 Pierwsza cecha, funkcjonalizm, „łączy i wyodrębnia, daje poczucie przynależności do grupy. Dowartościowuje, pomaga żyć, stanowi wzorzec zachowań i formę wypowiedzi artystycznych (para-artystycznych)” (Jackowski 1990: 11). Anonimowość z kolei „występuje w procesie obiegu, jest utrwaleniem tekstu autorskiego tak doskonale sformułowanego, że żyje w kondycji anonimowej, ulegając minimalistycznym przekształceniom. Stanowi punkt wyjścia do dalszych wariantów” (Jackowski 1990: 11) (idealnym przykładem anonimowości są omówione przeze mnie piosenki). Opozycyjność natomiast „jest świadomą demonstracją własnej tożsamości, sięgającą do znamion agresji i prowokacji. Szczególnie wyraźne w folklorze politycznym – w sytuacjach zagrożenia, walki, potrzeby samoobrony” (Jackowski 1990: 11). Folklor polityczny, kwitowała A. Jackowski, jest formą samoobrony społeczeństwa lub jakiejś jego grupy.



## Bibliografia

- Anderson, L. (2014). Autoetnografia analityczna (przeł. M. Brzozowska-Brywczyńska). *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10 (3), 144–167. DOI: <http://dx.doi.org/10.18778/1733-8069.10.3.07>.
- Bachtin, M. (1975). *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu* (przeł. A. i A. Goreniowie). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Burszta, J. (1987). Folklor. W: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny* (s. 124–128). Warszawa: PWN.
- Butler, J. (2016). *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzeń* (przeł. J. Bednarek). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Cocchiara, G. (1971). *Dzieje folklorystyki w Europie* (przeł. W. Jakiel). Warszawa: PIW.
- Cresswell, T. (1994). Putting women in their place: The carnival at Greenham Common. *Antipode*, 1(26), 35–58.
- Ellis, C., Bochner, A.P. (2000). Autoethnography, Personal Narrative, and Reflexivity: Researcher as Subject. In: N.K. Denzin, Y.S. Lincoln (eds.), *Hand-book of Qualitative Research* (p. 733–768). London: Sage Publications.
- Jackowski, A. (1990). Folklor kontestacji. *Polska Sztuka Ludowa*, 44 (2), 11–14.
- Kasperczyk, A. (2014). Autoetnografia – technika, metoda, nowy paradygmat? O metodologicznym statusie autoetnografii. *Przegląd Socjologii Jakościowej*, 10 (3), 32–75.
- Klauziński, S. (2020, 27 października). *Kaczyński wzywa do wojny z kobietami. Tekst oświadczenia, słowo w słowo (co jedno to gorsze)*. Oko.press. Pozyskano z: <https://oko.press/kaczynski-wzywa-do-wojny-z-kobietami-tekst-oswiadczenia>.
- Kopaniecki, J. (2021). Trzy ćwierćnuty i pauza. Społeczności akustyczne protestów na przykładzie Strajków Kobiet we Wrocławiu. W: E. Dziwak, K. Gheorghe (red.), *Wokół Strajków Kobiet* (s. 67–82). Kraków–Katowice–Łódź: ArchaeGraph.
- Kościańska, A., Kosiorowska, A., Pomian, N. (2021). "A Woman Should Follow Her Own Conscience": Understanding Catholic Involvement in Demonstrations Against The Abortion Ban in Poland. *Lud*, 105, 12–43. DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/lud105.2021.01>.
- Kuźniar, A. (2020, 29 października). *Komendant Główny Policji o protestach: zatrzymano blisko 80 osób; prowadzonych jest ponad 100 postępowań ws. Dewastacji*. Dziennik Gazeta Prawna. Pozyskano z: <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/1494857.komendant-glowny-policji-o-protestach-zatrzymano-blisko-80-osob-prowadzonych-jest-ponad-100-postepowan-ws-dewastacji.html>.
- Kwaśniak, M. (2000). Karnawał Świńskich Łbów. Oblicza współczesnego folkloru politycznego w Polsce. *Barbarzyńca. Pismo Koła Naukowego Etnologów UJ*, 6, 54–58.
- Laszczkowski, M. (2019). Rethinking resistance through and as affect. *Anthropological Theory*, 19 (4), 489–509.
- Łysiak, W. (1998). *Wielka kontestacja. Folklor polityczny w PRL*. Poznań: PSO.
- Magdziarz, A., Santora, M. (2020, 30 października). *Women Converge on Warsaw, Heightening Poland's Largest Protests in Decades*. New York Times. Pozyskano z: <https://www.nytimes.com/2020/10/30/world/europe/poland-abortion-women-protests.html>.
- McGarry, A., Erhart, I., Eslan-Ziya, H., Jenzen, O., Korkut, U. (2019). *The Esthetics of Global Protests*. Amsterdam: University Press.
- Pawłowski, R. (2022, 23 października). *Zakazane banery. Historia kolażu hasel z protestu Strajku Kobiet*. Oko.Press. Pozyskano z: <https://oko.press/zakazane-banery-historia-kolazu-kartonow-z-protestu-strajku-kobiet>.

- Poprzęcka, M. (2020). *Na oko kartony*. Dwutygodnik.com. Pozyskano z: <https://www.dwutygodnik.com/artukul/9205-na-oko-kartony.html>.
- Rakowski, T. (2018). Etnografia przedtekstowa. Fenomenologiczne korzenie interpretacji antropologicznej. *Teksty Drugie*, 1, 16–39.
- Rancew-Sikora, D., Steciąg, M. (2017). „Niech się bawią”? O związkach radykalności z karnawalem na demonstracjach publicznych kobiet. *Czas Kultury*, 4, 27–34.
- Robotycki, Cz. (1990). Sztuka a vista. Folklor strajkowy. *Polska Sztuka Ludowa*, 44 (2), 44–49.
- Samudra, J.K. (2008). Memory in Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinaesthetic Experience. *American Ethnologist*, 35 (4), 665–681.
- Schmitt, C. (2013). Badgers vs. Weasels, and Snowmen for Democracy: Folklore and Embodiment in the 2011 Wisconsin Budget Bill Protests. *Western Folklore*, 72 (3–4), 392–407.
- Stanisz, A. (2018). Antropologia dźwięku wobec protestów społecznych i politycznych. *Prace Etnograficzne*, 46, 89–115.
- Sulima, R. (1995). Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności. W: D. Simonides (red.), *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy* (s. 55–72). Opole: Uniwersytet Opolski.
- Szczęśniak, A., Ambroziak, A., Pankowska, M., Sitnicka, D., Pacewicz, P., Piasecki, M. (2020). *100 tys. ludzi w odwiedzinach u Kaczyńskiego. Kibole i narodowcy atakowali marsz kobiet [RELACJA]*. Oko.press. Pozyskano z: <https://oko.press/juz-100-tys-ludzi-na-ulicach-warszawy-ida-pod-dom-kaczynskiego>.
- Szostak, V., Kuligowski, W. (2020, 6 listopada). *Jakkolwiek potoczy się dalej ten protest, nie ma powrotu do dawnego porządku. Prof. Kuligowski o Strajku Kobiet*. Gazeta Wyborcza. Poznań. Pozyskano z: <https://poznan.wyborcza.pl/poznan/7,36001,26475641,waldemar-kuligowski-fotografie-z-tych-protestow-przejda-do.html>.
- Szwed, P. (2020). *Wk\*\*\*\*ny karnawał*. Dwutygodnik.com (293/10.2020). Pozyskano z: <https://www.dwutygodnik.com/artukul/9199-wkny-karnawal.html>.
- Thoms, W. (1975). Folklor. *Literatura Ludowa*, 6, 37–39.
- Trybunał Konstytucyjny (2020). *Planowanie rodziny, ochrona płodu ludzkiego i warunki dopuszczalności przerywania ciąży*. Pozyskano z: <https://trybunal.gov.pl/postepowanie-i-orzeczenia/komunikaty-prasowe/komunikaty-po/art/11299-planowanie-rodziny-ochrona-plodu-ludzkiego-i-warunki-dopuszczalnosci-przerywania-ciazy>.
- Turner, V. (2002). Karnawał, rytuał i zabawa w Rio de Janeiro (przeł. I. Kurz). *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, 3–4, 159–170.

### Strony internetowe

- Folklor Strajku Kobiet: <https://folklorstrajkukobiet.blogspot.com/>.
- Fotografia Krzysztofa Powierża: <https://powierza.com/project-1/>.
- Galeria Labirynt: <https://labirynt.com/2020/12/15/nigdy-nie-bedziesz-szla-sama/>.
- Genius.com: <https://genius.com/Taco-hemingway-polskie-tango-lyrics>.
- YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=nRhr54r9GN4>.
- YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=8tziVfojoCo&t=41s>.

## Streszczenie

W październiku 2020 r. ogłoszono wyrok Trybunału Konstytucyjnego, który drastycznie ograniczył możliwość dokonywania aborcji, nawet w przypadku poważnych i śmiertelnych wad płodu. Orzeczenie to wywołało niespotykane od 1989 r. protesty społeczne, które odbywały się w dużych i małych miejscowościach w całym kraju. Postanowiłam przyjrzeć się, stosując narzędzia antropologii zaangażowanej, autoetnografii i folklorystyki, sposobom komunikacji protestujących osób i procesom wytwarzania protestacyjnej wspólnoty. W tekście przedstawiam i analizuję trzy główne płaszczyzny działania folkloru protestacyjnego: słowno-wizualną zawartą na kartonowych transparentach, akustyczną i dotyczącą ruchu, ucieleśnioną.

**Słowa kluczowe:** folklor polityczny, protesty społeczne, antropologia zaangażowana, Strajk Kobiet, autoetnografia

## Summary

In October 2020, the Constitutional Tribunal announced a verdict which drastically limited the possibility of abortion, even in the case of serious or lethal defects of the foetus. This ruling sparked social protests unprecedented since 1989, which took place in large and small towns across the country. Using the tools of engaged anthropology, auto-ethnography, and folklore, I decided to look at the ways of communication of protesters and the processes of creating a protest community. In the text, I present and analyse three main spheres of action of protest folklore: the verbal and visual sphere contained on cardboard banners, the acoustic sphere and the embodied sphere expressed through movement.

**Keywords:** political folklore, social protests, engaged anthropology, All Women's Strike, autoethnography

Translated by Author

Jakub Szymański

jakub.szymanski@edu.uni.lodz.pl  
<https://orcid.org/0000-0001-5147-85207>Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych  
Uniwersytet Łódzki

*„Lepiej cały kufel wypić, aniżeli  
kroplę rozlać”. Spożycie alkoholu  
w świetle przysłów w językach  
hiszpańskim i polskim*

*„Better to drink a whole tankard than spill  
a drop”. Alcohol consumption in the light of proverbs  
in Spanish and Polish*

Kwestia spożycia alkoholu niewątpliwie nie pozostawia nikogo obojętnym i obecna jest w folklorze słownym – reprezentowanym w tym artykule przez przysłowia – od wieków. Przyjmuje się, że pierwsze historyczne wzmianki o alkoholu pochodzą już ze starożytnych Chin (7000–5600 p.n.e.) i Mezopotamii (5400–5000 p.n.e.), a następnie wiedza o jego produkcji podążała stopniowo na zachód, do Egiptu, Grecji i południowych krańców Półwyspu Apenińskiego (Philips 2014: 12–15).

Konsumpcja alkoholu to niewątpliwie głównie aktywność społeczna i motywowana kulturowo. Jak podaje David Mandelbaum: „Alkohol jest artefaktem kulturowym; forma i znaczenia picia napojów alkoholowych są kulturowo określone, podobnie jak zastosowania każdego innego ważnego artefaktu”<sup>1</sup> (Mandelbaum 1965: 281). Pomimo

1 Tekst oryginalny: “Alcohol is a cultural artifact; the form and meanings of drinking alcoholic beverages are culturally defined, as are the uses of any other major artifact”. W odniesieniu do tego i innych przypisów zawierających oryginalne teksty w języku angielskim lub hiszpańskim, jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie wykonane zostało przez autora artykułu.

upływu lat<sup>2</sup>, zdaniem Adama Podgóreckiego, kulturowe wzory i znaczenia picia pozostają niezienne (Podgórecki 1969: 193). Pierwszy z nich określić można mianem rytualistycznego – alkohol przeschepia się z ceremonii religijnych do różnorodnych sytuacji z życia towarzyskiego, aby przydać im odświętnego charakteru. W przypadku spożywania towarzyskiego picie wzmacnia poczucie wspólnoty i akceptacji, a to przekłada się na wyższą samoocenę. Trzeci z wzorców stanowi konsumpcja utylitarna, w której alkohol pełni rolę doraźnej pomocy w realizacji celów, np. rozładowuje napięcia emocjonalne lub pozwala radzić sobie ze stresem.

W artykule poruszone zostały kwestie dotyczące kulturowo motywowanego spojrzenia i interpretacji modelu konsumpcji alkoholu obecne w zbiorach przysłów w dwóch językach (polskim i hiszpańskim w odmianie z Półwyspu Iberyjskiego i wariantie meksykańskim). Wśród tychże zagadnień znajdują się m.in. ogólne przyzwolenie na picie alkoholu, przyjemność odczuwana w trakcie jego spożywania, podejście do abstynencji, a także efekty konsumpcji alkoholu (często w znacznych ilościach).

### Założenia teoretyczne i metodologiczne

W niniejszej pracy pojęcie „paremia” przyjęte zostało jako nadrzędny termin obejmujący pozostałe jednostki uniwersum paremicznego – zbioru zawierającego m.in. aforyzmy, porzekadła, dialogizmy, sentencje, stanowiący jednocześnie podstawę dla nazwy dyscypliny naukowej – paremiologii. W tym kontekście Julia Sevilla Muñoz (1988: 231) określa ją jako „arcyleksem” (*archilexema*<sup>3</sup>), podczas gdy Gloria Corpas Pastor (1996: 135) preferuje termin „hiperonim” (*hiperónimo*). W polskiej tradycji paremiologicznej jako ekwiwalent terminu włączającego wszystkie pozostałe jednostki funkcjonuje również „przysłowie” (por. Krzyżanowski 1969; Szpila 2003; Świerczyńska 2009), wobec czego stosowane będą one zamiennie. Obecne w polskich badaniach określenie *proverbium* stosowane jest jako jeden z podtypów paremii w ramach klasyfikacji Julii Sevilli Muñoz i Carlosa Cridy Álvareza i określane przez tychże badaczy jako związane „z tradycją biblijną i antyczną” (Partyka 2019: 37). Ponadto termin ten stosowany jest najczęściej zamiennie z określeniem „przysłowie” (które właśnie od łacińskiego *proverbium* (*pro* + *verbum*) pochodzi, por. Kłosińska 2011: 10).

- 2 Pomimo odwołania się do prac z połowy i końca lat 60. XX w. pragnę zauważyć, iż interpretacja rzeczywistości zawarta w przysłowiać ulega niewielkim zmianom, a nierzadko modele kulturowe prezentowane przez te jednostki formowały się przed kilkoma wiekami i trwają w nich bez większych zmian aż do czasów współczesnych. Paremie z zebranego korpusu pochodzą także ze zbiorów wydanych już w XVII w., a zawarte w nich obserwacje odnoszą się do sytuacji i zachowań uprzednich w stosunku do tychże jednostek, przy czym najczęściej niemożliwe jest precyzyjne określenie czasu powstania przysłowia, a jedynie moment jego rejestracji w słownikach bądź w literaturze.
- 3 Tego samego terminu używał już Julio Fernández Sevilla (1985: 195), który w swoim studium komentuje generyczne użycie słowa *dicho*, stosowane przez Sbarbiego i Osunę w XIX w.

Na potrzeby tego artykułu jako określenie paremii przyjęto następującą definicję: „zwięzły i skodyfikowany akt mowy, o nieustalonym pochodzeniu i uświęcony poprzez wielokrotne użycie przez pokolenia”<sup>4</sup> (Conca Martínez 1990: 73). Przysłowiem określa się zaś, podążając za Julianem Krzyżanowskim, autonomiczną tekstowo jednostką, która „jest zdaniem, bądź prostym, bądź złożonym, niekiedy układem paru zdań, od dwu do czterech” (Krzyżanowski 1969: VII–IX). Poza znaczeniem dosłownym i przenośnym jako właściwości przysłowia badacz wymienia także alegoryczność, dydaktyczny charakter, małą zmienność i powszechność międzynarodową. Ponadto J. Krzyżanowski notuje, że „przysłowie okazuje się zjawiskiem nie tylko językowym, ale również literackim”. Traktuje je jako „twór graniczny między zjawiskami językowymi i literackimi, prosty czy nawet najprostszy, pozwalający dostrzec, jak zdanie staje się utworem literackim” (Krzyżanowski 1969: VIII). Odmienną postawę przyjmuje Fernando Lázaro Carreter, twierdzący kategorycznie, że „należy oddzielić produkty literackie od folklorystycznych” (Lázaro Carreter 1981: 207), zawierając tym samym przysłowia w folklorze i definiując je jako „folklorystyczne przejawy powtarzanego dyskursu [*discurso repetido*] (...) włączone do kompetencji użytkowników języka tworzących tę samą wspólnotę językową”<sup>5</sup> (Lázaro Carreter 1981: 208–209). Jak wskazuje Maciej Rak, istnieją trzy obszary relacji folkloru słownego i frazematyki (do której zalicza również przysłowia): frazemy motywowane folklorem, frazemy tworzące teksty folkloru i wchodzące w ich skład oraz frazemy i folklor słowny niezależnie motywowane doświadczeniami, a zatem także obserwacją, użytkowników języka (Rak 2020: 538).

Należy zarazem zaznaczyć, że paremie funkcjonują również jako zjawiska językowo-kulturowe i służą za wrota do różnych uniwersów kulturowych, co podkreśla w swoich słowach Juan José Prat Ferrer, twierdząc, że w przysłowiaach obecne są „korzenie kulturowe narodów i ich historia”<sup>6</sup> (Prat Ferrer 2008: 149). Esther Forgas Berdet zaznacza, ponadto, że „przysłowia i powiedzenia przekazują nam kulturę społeczeństwa, która je utrwaliła, a także informują nas o niektórych aspektach współczesnej zbiorowości, która się nimi posługuje”<sup>7</sup> (Forgas Berdet 1996: 19). Paremie stanowią zatem wytwory kultury, ale jednocześnie przeistaczają się w jej modele, co akcentuje Xavier Pascual López (2012: 93).

4 Tekst oryginalny: «un acto de habla breve, codificado, de autor anónimo y consagrada por el uso reiterado de generaciones y generaciones».

5 Tekst oryginalny: «manifestaciones folklóricas del discurso repetido (...) incorporadas a la competencia de los hablantes que forman una misma comunidad idiomática».

6 Tekst oryginalny: «raíces culturales de los pueblos y su historia».

7 Tekst oryginalny: «los refranes y las frases hechas nos están transmitiendo la cultura de la sociedad de fijación, a la vez de que nos informan de algunos aspectos de la sociedad actual que se vale de ellos».

Podstawę niniejszego artykułu stanowi korpus złożony z ponad 2 900 paremii z zakresu jedzenia i picia<sup>8</sup> w dwóch językach (polskim i hiszpańskim – w odmianie hiszpańskiej i meksykańskiej) powstały na bazie jednostek z jednego polskiego, czterech hiszpańskich i czterech meksykańskich zbiorów przysłów (wymienionych w bibliografii). Dysproporcja w doborze źródeł bierze się z faktu, iż czterotomowa *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich* (Krzyżanowski 1969–1972; Świrko 1978) zawiera ponad 42 tys. hasel głównych, a wraz z wariantami przysłów jest ponad 160 tys., co przekłada się również na liczebność jednostek z zakresu jedzenia i picia. Dobór źródeł hiszpańskich i meksykańskich miał w założeniu wyrównać proporcje między językami, które wynoszą obecnie: 1828 przysłów polskich, 761 hiszpańskich i 334 meksykańskich. Przysłowia stanowiące korpus zawierają słowa-klucze z następujących kategorii: chleb i jego odpowiedniki, napoje alkoholowe, mięso i ryby, a także przysłowia ogólne o jedzeniu i picciu.

Co szczególnie istotne, zebrany korpus stanowi materiał bezkontekstowy, a zatem nie odnosi się do sposobu użycia przysłów i jest „nieobecny w dyskursie jako akt mowy”<sup>9</sup> (Messina Fajardo 2013: 299). Dane nie ukazują ewolucji jednostek ani nie uwzględniają ich wariantów, a przedstawiają zbiór zarejestrowany w słownikach przysłów i gromadzony na przestrzeni wieków. Ponadto przytaczane paremie – choć często archaiczne lub współcześnie zupełnie nieznane – traktowane są jako „skarbnica informacji dotyczących specyficznej charakterystyki danej społeczności kulturowej”<sup>10</sup> (Pascual López 2014: 173) i odzwierciedlają zawartą w języku „różnie zwerbalizowaną interpretację rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie” (Bartmiński 2007: 12).

Paremie zawarte w korpusie (zarówno te pochodzące ze zbiorów hiszpańskich i meksykańskich, jak i z *Nowej księgi przysłów polskich*) cechują się, zgodnie z klasyfikacją Sevilli Muñoz i Cridy Álvareza (2013), anonimowym pochodzeniem i powszechnym użyciem (*origen anónimo* i *uso popular*). Grupa ta obejmuje *refranes* (przysłowia), *frases proverbiales* (frazy przysłowiowe), *locuciones proverbiales* (zwroty przysłowiowe) i *dialogismos* (dialogizmy). Na przeciwległym biegunie znajdują się zaś *proverbios* (przysłowia<sup>11</sup>) i *aforismos* (aforyzmy), charakteryzujące się znanym rodowodem i wymagające pewnego poziomu wykształcenia (*origen conocido* i *uso culto*),

8 W streszczeniu w języku angielskim posługuję się tłumaczeniem *food and drink proverbs*. Są to paremie zawierające w sobie komponent związany z jedzeniem i picciem w ramach kategorii wyróżnionych poniżej.

9 Tekst oryginalny: «no presente en el discurso como acto del habla».

10 Tekst oryginalny: «un depósito de información sobre la idiosincrasia de una determinada comunidad cultural».

11 J. Partyka (2019: 37) używa terminu *proverbium* na oznaczenie przysłowia w języku polskim, ale nie popieram tej propozycji, gdyż nie jest on obecnie używany w standardowej polszczyźnie. *Refranes* od *proverbios* różniane są na podstawie ich cech, a w języku polskim oba typy funkcjonują pod wspólną nazwą *przysłowie*, które pochodzi od łacińskiego *proverbium*.

które zostały pominięte przy ekscerpcji jednostek ze zbiorów przysłów<sup>12</sup>. Co więcej, Joanna Partyka (2019: 37) wskazuje, że klasyfikacja ta z powodzeniem stosowana może być na polskim gruncie i „jak do tej pory jest to najsensowniejsza propozycja”.

Część analityczna artykułu wykorzystuje metodologię prac kontrastywnych w dziedzinach paremiologii i frazeologii. W parze języków hiszpańskiego i polskiego są to m.in. rozprawa doktorska Agnieszki Ilskiej (2018), postępująca się metodami wypracowanymi przez grupę badawczą PAREFRAS z Uniwersytetu Complutense w Madrycie, oraz studium porównawcze Marcina Sosińskiego (2006). Jeśli zaś chodzi o podstawy etnolingwistyczne, praca oparta została na teoriach i badaniach językoznawców i paremiologów głównie ze sfery hiszpańskiej i polskiej, ale także, choć w mniejszym stopniu, amerykańskiej (Bartmiński 2007; Casado Velarde 1991; Duranti 2000; Forgas Berdet 1992, 1996; Młynarczyk 2013, 2016; Pascual López 2012, 2014; Sapir 1949; Vila Rubio 1990; Wilk-Racięska 2007, 2012).

Jako pierwsze przeanalizowane zostaną przysłowia hiszpańskie, aby następnie przejść do jednostek meksykańskich i zakończyć na licznych paremiach polskich. Tuż po wersji w języku hiszpańskim zdecydowano się uwzględnić dosłowne tłumaczenia przysłów<sup>13</sup>, aby ułatwić ich porównanie z jednostkami w języku polskim. Podane poniżej przysłowia stanowią jedynie ilustrację zjawisk; jednostek traktujących o alkoholu jest o wiele więcej.

## Analiza przysłów

Na początku warto wspomnieć, że we wszystkich trzech zbiorach przysłów jednym z najistotniejszych elementów jest ogólne przyzwolenie na spożycie alkoholu manifestowane przez liczne paremie, co w połączeniu z silnym zakorzenieniem tych jednostek w kulturze poszczególnych krajów i ustnym sposobem przekazywania treści przysłowiowych przekłada się na zdolność, przedstawionych w kolejnych akapitach opinii i sądów o alkoholu, do trwania w prawie nienaruszonej formie od wieków. Stąd też tak ważny jest namysł nad spuścizną zawartą w przysłowia i frazeologii.

Należy podkreślić, że wiele paremii zawierających w sobie czasownik *beber* ('pić') odnosi się, w głównej mierze, do spożycia napojów alkoholowych, co pokazują następujące przykłady:

<sup>12</sup> Jako przykład można podać przysłowie biblijne zawierające leksem *chleb*: *Nie samym chlebem żyje człowiek* (Mt 4: 4). Jest ono obecne w *Nowej księdze przysłów polskich* (NKPP CHLEB 162) obok innych jednostek, zarówno przysłów, jak i fraz/zdań przysłowiowych czy też dialogizmów.

<sup>13</sup> Warto zaznaczyć, że w teoriach tłumaczeniowych dotyczących paremii często spotykanym terminem jest „korespondencja” (*correspondencia*) (por. Sevilla Muñoz 2004) i wskazuje się na potrzebę ich poszukiwania, a dosłowne tłumaczenia mogą być jedynie doraźnym środkiem ilustrującym znaczenie danego przysłowia.



- *Do entra beber, sale saber* ('Gdzie wchodzi w grę picie, tam wychodzi rozum').
- *Ya que no bebo en la taberna, huélgome en ella* ('Skoro nie piję w karczmie, to w niej próżnuję').

Spożycie wina<sup>14</sup> w kulturze hiszpańskiej jest na tyle rozpowszechnione, że piją je wszystkie pokolenia o każdej porze roku (*En verano por el calor y en invierno por el frío, nunca le falta achaque al vino* – 'Latem przez upał i zimą przez mróz, na wino nigdy nie brak powodów'), od młodych aż po ludzi w podeszłym wieku:

- *Cuando el viejo no puede beber, la sepultura le pueden hacer* ('Kiedy stary nie może pić, już mu mogą grób kopać').
- *Niño que bebe vino y mujer que habla latín, no han de tener buen fin* ('Dziecko, które pije wino, i kobiety, która mówi po łacinie, nie czeka dobry koniec').

Ponadto hiszpański zbiór przysłów przypisuje winu właściwości odmładzające, co stanowi rekomendację dla starszych do jego konsumpcji, tak jak dzieje się w przypadku paremii *La leche y el vino hacen al viejo niño* ('Mleko i wino czynią ze starego dziecko').

Jak wskazuje Francisco X. Medina (2016: 143), pomimo że współcześnie „piwo zyskuje przewagę nad winem w barach i tym podobnych lokalach, zwłaszcza w regionach o cieplejszym klimacie”<sup>15</sup>, paremie zebrane z wymienionych powyżej słowników przysłów nie stanowią jak dotąd odbicia współczesnych tendencji i ukazują wino jako podstawowy składnik towarzyszący jedzeniu w kulturze hiszpańskiej. Obraz zmian zachodzących w otaczającej nas rzeczywistości widoczny jest w jednostkach paremicznych z pewnym opóźnieniem, choć nie jest możliwe również określenie, czy dane zjawisko lub element w ogóle znajdują odzwierciedlenie w przysłowiach.

W grupie pokarmów towarzyszących winu w paremiach hiszpańskich wymienić można m.in.: rosół/bulion (*Quien tras el caldo no bebe, no sabe lo que pierde* – 'Kto po rosole nie pije, nie wie, co traci'), ryby (*El pez fresco, frío y frito, y tras él, vino* – 'Ryba świeża, zimna i smażona, a po niej wino'), boczek (*A torrezno de tocino, buen golpe de vino* – 'Po smażonym boczku dobry łyk wina') i wieprzowina ogólnie rzecz biorąc

14 Paremie hiszpańskie w obrębie zebranego korpusu nie rejestrują innego rodzaju alkoholu poza winem i, w jednym przypadku, wysokoprocentowym destylatem nazywanym *aguardiente* (gorzałką).

15 Tekst oryginalny: «La cerveza ha ido ganando terreno al vino en bares y establecimientos similares, particularmente en las regiones de clima más cálido». Na potwierdzenie słów F.X. Mediny wyszukiwarka Google Ngram Viewer oddaje wzrost występowania ciągu *beber cerveza* ('pić piwo', [https://books.google.com/ngrams/graph?content=beber+cerveza&year\\_start=1800&year\\_end=2016&corpus=es-2019&smoothing=3](https://books.google.com/ngrams/graph?content=beber+cerveza&year_start=1800&year_end=2016&corpus=es-2019&smoothing=3)) w ostatnich latach w stosunku do zmniejszającego się na przestrzeni XIX, XX i początków XXI w. notowania frazy *beber vino* ('pić wino', [https://books.google.com/ngrams/graph?content=beber+vino&year\\_start=1800&year\\_end=2016&corpus=es-2019&smoothing=3](https://books.google.com/ngrams/graph?content=beber+vino&year_start=1800&year_end=2016&corpus=es-2019&smoothing=3)), która to jednak nadal dominuje procentowo. Współczesną granicę zakresu podanego w wyszukiwarce stanowi w tym przypadku rok 2016 ze względu na moment publikacji pracy F.X. Mediny.

(*Carne de cochino, pide vino* – ‘Mięso ze świni prosi o wino’), ale także różne owoce (melon, gruszki czy figi) oraz jedzenie ogólnie (*A bocado harón, espolada de vino* – ‘Oporny kęs popchnij winem’).

Alkohol, w tym przypadku głównie wino, spożywany jest przede wszystkim dla przyjemności: *Bebe, hermano, que la vida es breve* (‘Pij, bracie, bo życie jest krótkie’). Niemniej jednak niektóre z przysłów przypisują mu również właściwości prozdrowotne: *En el verano por el calor y en el invierno por el frío, es saludable el vino* (‘Latem przez upań i zimą przez mróz jest zdrowe wino’).

Ogólne przyzwolenie i aprobatę spożycia alkoholu w hiszpańskich przysłowiach znajduje swoje odbicie również w krytyce abstynencji (*A quien el vino no plaz, Dios le quita el pan* – ‘Komu wino nie w smak, Bóg zabiera mu chleb’) i w zabawnym tonie jednostek (nawet w odniesieniu do zdeklarowanych konsumentów):

- *Clases de vino hay dos: el bueno y el mejor* (‘Klasy wina są dwie: dobre i lepsze’).
- *Quien a la bodega va y no bebe, burro va y burro viene* (‘Kto do winiarni idzie i nie pije, jako osioł idzie i jako osioł wraca’).

Jednakże wśród wielu przejawów przychylności dla konsumpcji wina zauważyć można również głosy krytyki powszechnego jego spożycia: *Quien es amigo del vino, enemigo es de sí mismo* (‘Kto jest przyjacielem wina, jest wrogiem samego siebie’).

Wśród powodów, dla których powinno się co pewien czas sięgnąć po jakiś trunek, hiszpańskie paremie notują choćby wywoływaną przez niego radość i wesołość:

- *El vino embeoda; pero alegre* (‘Wino uderza do głowy, ale rozwesela’).
- *Lo que no va en vino, va en lágrimas y en suspiros* (‘Co nie idzie w wino, idzie w łzy i westchnienia’).

Innym przyjemnym rezultatem picia wina, wedle hiszpańskich przysłów, jest uczucie ciepła wywoływane przez alkohol krążący we krwi:

- *El viejo y el horno por la boca se calientan; el uno con vino, y el otro con leña* (‘Starzec i piec rozgrzewają się poprzez usta/otwór: jeden winem, a drugi drewnem’).
- *El vino, al desnudo le es abrigo* (‘Wino jest dla nagiego odzieniem’).

Ponadto, jak sygnalizuje paremia *Al catarro, con el jarro* (‘Na katar, z dzbankiem’), picie wina miałyby łagodzić w niektórych przypadkach lżejsze dolegliwości.

Niemniej przeważają wśród paremii hiszpańskich negatywne skutki spożycia alkoholu. Poniższe przysłowia stanowią ostrzeżenie przede wszystkim przed stanem upojenia, w jaki wprawiają napoje alkoholowe:

- *Al borracho fino, ni el agua basta ni el vino* ('Zdeklarowanemu pijakowi ani woda, ani wino nie wystarczą').
- *Sopa en vino no emborracha, pero agacha* ('Kromka chleba w winie nie upija, ale przygina').

Kolejne ryzyko dla konsumentów alkoholu stanowi uzależnienie, na co wskazują przytoczone poniżej przysłowia:

- *Cuanto más se bebe, más beber se quiere* ('Im więcej się pije, więcej pić się pragnie').
- *Hombre al vino dado, hombre entrampado* ('Człowiek/Mężczyzna<sup>16</sup> uzależniony od wina, człowiek/mężczyzna w pułapce').

Ponadto alkohol zaburza możliwości racjonalnego podejmowania decyzji (*Do entra beber, sale saber* – 'Gdzie wchodzi w grę picie, tam wychodzi rozum') i prowadzi do braku dyskrecji, mogącej mieć konsekwencje w dłuższej perspektywie:

- *Después de beber, cada uno dice su parecer* ('Po tym jak wypije, każdy wyraża swoją opinię').
- *Quien bebe vino sin tasa, no tiene mordaza* ('Kto pije wino bez miary, nie gryzie się w język').

Pośród negatywnych skutków spożycia alkoholu rejestrowanych w hiszpańskich paremiach podkreślić należy również znaczne pogorszenie samopoczucia po wytrzeźwieniu (*Amor de ramera y vino de frasco, a la mañana dulce y a la tarde amargo* – 'Miłość prostytutki i wino z butelki rano słodkie, a wieczorem gorzkie'), a także długi generowane przez nadmierną konsumpcję:

- *La mujer que mucho bebe, tarde paga lo que debe* ('Kobieta, która dużo pije, późno płaci to, co jest winna').
- *Quien mucho bebe, deberá, si ya no debe* ('Kto dużo pije, będzie winny, jeśli już nie jest').

Niezależnie od złego samopoczucia wywołanego alkoholem hiszpański zbiór przysłów kompensuje i bagatelizuje efekty jego spożycia, zaznaczając, że *Yo te perdono el mal que me haces por lo bien que me sabes* ('Przebaczam ci zło, które mi czynisz przez to, jak dobrze smakujesz').

Jeśli chodzi zaś o przysłowia meksykańskie, alkohol wydaje się nieodzownym elementem spotkań towarzyskich, o czym świadczy paremia *Después de cada misterio, hay que tirar un cohetito* ('Po każdej piosence trzeba wypić kieliszeczek'), gdzie *misterio* i *cohetito* – jako meksykanizmy – stanowią odpowiednio: „utwór muzyczny, który

<sup>16</sup> W języku hiszpańskim *hombre* określa zarówno człowieka, jak i mężczyznę, a w przypadku paremii zdekontekstualizowanych nie sposób dociec, w którym z tych znaczeń słowo to występuje w tym przysłowiu.

jest słyszany, śpiewany lub tańczony<sup>17</sup>” (Rubio 1940: 147) i kieliszek wina.

Należy podkreślić, że określenie *vino* obecne w paremiach meksykańskich może wydać się dwuznaczne. Jak wskazują zarówno Darío Rubio (1940: 276), jak i Herón Pérez Martínez (2018: 526), słowo to odnosi się do wszelkich rodzajów alkoholu.

W tradycji meksykańskiej, podobnie jak w hiszpańskiej, trunki również stanowią dodatek do jedzenia. Wśród paremii meksykańskich odnaleźć można słodycze (*Después de dulce, vino, borracho fino* – ‘Po słodkim wino, schłodny pijaczyno’) i zupę lub *sopa* w znaczeniu potrawy składającej się z kromek chleba namoczonych w jakimś płynie (*Tras de la sopa, la copa* – ‘Po kromce chleba kieliszek’). Tak jak w przypadku przysłów hiszpańskich ogólne przyzwolenie na spożycie alkoholu wyraża się również w krytyce abstynencji (*Como la muerte de Apango: ni come ni bebe ni va al fandango* – ‘Jak śmierć z Apango<sup>18</sup>: ani nie je, ani nie pije, ani nie idzie tańczyć *fandango*’) i w zabawnym tonie jednostek:

– *A las doce, una; y a la una, doce* (‘O dwunastej, jeden [kieliszek], a o pierwszej, dwanaście’).

– *En el nombre de Dios, ni el veneno hace daño* (‘W imię Boga nawet trucizna nie szkodzi’).

Pozostałe kwestie obecne w meksykańskim zbiorze przysłów nie mają powiązania z paremiami hiszpańskimi. Jedną z nich jest szacunek, jakim darzy się zdolnych do przyjęcia dużych dawek alkoholu i ich odporność na skutki wypicia tej substancji: *No puedes con una chica y quieres una catrina* (‘Nie możesz małego, a chcesz większego’), gdzie zarówno *chica*, jak i *catrina* są miarami *pulque*, czyli napoju alkoholowego otrzymanego w wyniku fermentacji soku uzyskiwanego z agawy (*aguamiel* albo *tlachique*).

Ponadto przysłowia meksykańskie pozytywnie wartościują nadmiar w kwestii spożycia alkoholu:



II. 1. Miary *pulque* (Jiménez Farías 1971: 248).

17 Tekst oryginalny: «el trozo de música que se oye, que se canta, que se baila».

18 Miejscowość w meksykańskim stanie Guerrero, obecna w przysłowiu jedynie ze względu na rym (Pérez Martínez 2004: 310).

- *A boca de jarro, sólo la china y el charro* ('Wielkim strumieniem tylko *china*<sup>19</sup> i *charro*<sup>20</sup>).
- *O la bebes, o la derramas* ('Albo pijesz, albo wylewasz').
- *Una no es ninguna, dos es media, y tres es una* ('Jeden [kieliszek] nie jest żaden, dwa to pół, a trzy to jeden').

W zbiorze meksykańskim również odnaleźć można pozytywne i negatywne skutki picia napojów zawierających alkohol. Te pierwsze są jednakże w mniejszości, ponieważ jednostki meksykańskie – w nawiązaniu do tradycji hiszpańskiej – traktują o radości i wesołości powodowanej przez alkohol (*Contra las muchas penas, las copas llenas; contra las penas pocas, llenas las copas* – 'Na wiele smutków pełne kieliszki; na mało smutków napełniasz kieliszki'), a także o jego właściwościach redukujących lżejsze dolegliwości (*Para el catarro, el jarro; y si no se quita, la botellita* – 'Na katar, z dzbankiem; a jak nie przechodzi, z buteleczką').

Na przeciwnym biegunie znajdują się skutki negatywne, a wśród nich – podążając śladem paremii hiszpańskich – stan upojenia alkoholowego:

- *Algo tiene el agua cuando la bendicen y algo el aguardiente cuando lo maldicen* ('Coś ma woda w sobie, że ją święcą i coś ma gorzałka w sobie, że na niego złorzeczą').
- *Para agarrar borrachera, bueno es el vino cualquiera* ('Żeby się upić, dobre jest jakiegokolwiek wino').

Meksykański zbiór przysłów przestrzega jednocześnie przed ryzykiem popadnięcia w uzależnienie od trunków:

- *Primero con agua, después sin agua, y al final como agua* ('Najpierw z wodą, potem bez wody, a na koniec jak woda').
- *Toma vino, mas no dejes que el vino te tome a ti* ('Pij wino, ale nie pozwól, żeby zawróciło ci w głowie').

Ponadto spożycie alkoholu prowadzi do stanu zubożenia i ogólnej niewrażliwości (*Con amor y aguardiente nada se siente* – 'W miłości i przy gorzałce nic więcej nie czuć')

---

19 *China* to wedle *Diccionario breve de mexicanismos* 'muchacha que lleva traje típico', *china poblana*, czyli dziewczyna, która nosi tradycyjny strój meksykański (wywodzi się ze stanu Puebla) (Gómez de Silva 2001: 54).

20 *Charro*, wedle *Diccionario breve de mexicanismos*, odnosi się do 'jinete o caballista, diestro en la doma y el manejo del caballo y otros animales, que viste traje especial compuesto de camisa blanca, chaqueta corta y sombrero de ala ancha (si es hombre, pantalón ajustado, si mujer falda ancha y larga)' (Gómez de Silva 2001: 49), czyli jeźdźca wykwalifikowanego w szkoleniu i utrzymaniu koni i innych zwierząt, noszącego specjalny strój składający się z białej koszuli, krótkiej kurtki i kapelusza z szerokim rondem (dla mężczyzn – obcisłe spodnie, dla kobiet – długa, szeroka spódnica).

i sprawia, że nie jesteśmy w stanie racjonalnie podejmować decyzji (choć w tym przypadku do pewnego stopnia, ponieważ *No hay borracho que coma lumbre* – ‘Nie ma pijaka, co zje ogień<sup>21</sup>’):

- *Naípe, tabaco, vino y mujer, echan al hombre a perder* (‘Karty, tytoń, wino i kobieta gubią mężczyznę’).
- *Quien vive entre amor y vino que no se queje al destino* (‘Kto żyje między miłością a winem, niech się nie skarży na swój los’).

Niemniej jednak lista przestróg nie kończy się na wymienionych już przykładach. Wśród jednostek z meksykańskiego zbioru przysłów znajdują się odniesienia do braku środków na utrzymanie (*Quien con aguardiente cena, con agua desayuna* – ‘Kto gorzałkę ma na kolację, wodę pije na śniadanie’), ryzyka utraty pracy (*Todo conserva el alcohol, menos los empleos* – ‘Alkohol konserwuje wszystko oprócz miejsc pracy’), a także hałasu powodowanego przez pijanych ludzi (*La beben de a cinco y la eructan de a diez* – ‘Piją za pięć, a odbija im się za dziesięć’).

Wnioski płynące z analizy polskiego zbioru przysłów z zakresu jedzenia i picia nie różnią się diametralnie od rozważań na temat jednostek hiszpańskich i meksykańskich. Wychodząc raz jeszcze od czasownika *pić*, należy podkreślić, że w wielu przypadkach oznacza on w polskich paremiach spożywanie alkoholu i taka jest podstawowa interpretacja ogólnego znaczenia tychże przysłów.

Celem konsumpcji napojów alkoholowych jest, w dużej mierze, przyjemność i rozrywka, jak wskazują poniższe przysłowia:

- *Biesiada sucha, co piany bez piwa.*
- *Od kieliszka i dziewczyny to i kijem nie odstraszy.*
- *Przy winie i młej drużynie czas jakoś to płynie.*
- *Z panną w dwoje, z winem w troje.*

Alkohol jawi się jako substancja jak najbardziej naturalna (*Kto kocha, ten żyje, a kto zdrów, ten pije; Kto pije, ten żyje*), ze szczególnym naciskiem na produkty o jego wysokiej zawartości procentowej<sup>22</sup> (*Kto czego mocnego skosztuje, w czym inszym smaku mało czuje*), a liczne przysłowia zaświadcniają, że bierze się pod uwagę jedynie spożycie w wielkich ilościach:

21 Tu w znaczeniu opału lub źródła światła.

22 Jak podkreślają A. Keckowa i D. Molenda: „W pierwszej połowie XVI w. pojawiła się gorzałka, której nie znano w okresie poprzednim, a w XVII w. jej konsumpcja stała się masowa, zwłaszcza na ziemiach ukraińskich i białoruskich. Zmalało natomiast spożycie miodu pitnego” (Keckowa, Molenda 1978: 307).



**II. 2.** Kajetan Wincenty Kisielewski  
– *Pijak z butelką na tle chaty*  
(Biblioteka Narodowa: <https://polona.pl/item/pijak-z-butelka-na-tle-chaty,ODM4NzA1MDg>).



**II. 3.** Kajetan Wincenty Kisielewski  
– *Studium dwóch pijanych chłopów*  
(Biblioteka Narodowa: <https://polona.pl/item/studium-dwoch-pijanych-chlopow,ODQ3MTAxMDM>).

- *Alkohol pity w miarę nie szkodzi nawet w dużych ilościach.*
- *Jak pić, to całą gębą.*
- *Osoba godna pije do dna.*
- *Za króla Augusta wina pełne usta.*

W kwestii ilości spożywanego trunków wypowiada się Marek Ferenc (2004: 155–156), który twierdzi, że:

Wbrew obiegowym opiniom mieszkańcy Rzeczypospolitej nie pili dużo i pod względem spożycia alkoholu zajmowali środkowe miejsce w Europie. Przyjmuje się, że w czasach baroku większość chłopów i mieszczan oraz drobna szlachta wypijała rocznie ok. 3 l wódki (...). Dużo więcej pili magnaci i bogata szlachta – średnio ok. 20 l wódki, czyli 6 l czystego alkoholu na osobę rocznie – poza tym sporo wina i piwa. (...) Z biegiem czasu spożycie alkoholu rosło i w XVIII w. pijaństwo stało się cechą narodową. Wykształcił się swoisty kult picia, któremu towarzyszyły różne rytuały i zwyczaje pijackie.

W nawiązaniu do ostatnich zdań cytatu, po analizie polskich przysłów szczególnie widoczna staje się wszechobecność alkoholu pośród wszystkich grup społecznych:

- *Co dobry kufel duszkiem (wypić) może, to grzeczny pacholek.*
- *Nie dbam ja o kasztelana, lecz się trzymam mocno dzbana.*
- *Szlachcic do korda i dzbanu stworzony.*
- *Wódkę piją reformaci, co wypije, to zapłaci.*
- *Wtenczas kowal młotem bije, kiedy gorzałki napije.*

W przeciwieństwie do jednostek hiszpańskich i meksykańskich wśród paremii polskich obecne są również odwołania do samotnego picia (*Daj ci Boże zdrowie, ściana, jak nie wypijesz ty, to wypiję sama*), chociaż w czasach szlacheckich było to nie do pomyślenia (*Pić samemu, bić się na piechotę, a gawędzić stojący – to rzecz nieszlachecka*). Ponadto niektóre paremie wskazują na szacunek, jakim darzy się napoje alkoholowe, i usprawiedliwiają ich spożycie zbawieniem duszy lub też odwołują się do wielowiekowej tradycji picia:

- *Lepiej cały kufel wypić, aniżeli kroplę rozlać.*
- *Nie my pierwsi obyczaj picia wprowadzili, pili Grecy, Rzymianie i Sarmaci pili.*

Tak jak w przypadku obu odmian języka hiszpańskiego krytyka abstynencji (*Kto nie pije i nie tyka, czysty obraz nieboszczyka*) i zabawny ton (*Wódka nie woda, gęby dla niej nie szkoda*) podkreślają zakorzenienie w kulturze ogólnego przyzwolenia na spożywanie napojów alkoholowych. Niemniej jednak w polskim zbiorze przysłów obecne są również jednostki, które wskazują na wolność osobistą i możliwość wyboru: *Kto pije, temu nalewajcie, a kto nie pije, temu nie nalewajcie*.

Pomimo przewagi liczebnej jednostek polskich w ogólnym korpusie zebranych z wymienionych na początku zbiorów przysłów rejestrują one relatywnie niewiele alkoholu jako dodatku do jedzenia, a w większości substancja ta pojawia się w paremiach obok mięsa wieprzowego i ryb:

- *Do dobrego posiedzenia trzeba picia i jedzenia.*
- *Po rybach wina mach!*
- *Świnia potrzebuje wina.*

W porównaniu z jednostkami hiszpańskimi i meksykańskimi wśród polskich przysłów odnaleźć można więcej głosów krytycznych odnoszących się do powszechnego spożycia alkoholu:



- *Alkohol to zguba ludzkości.*
- *Cietrzew mądry ptak, bo wódki nie pije.*
- *Wiele pić – niewielka chwata.*

Pośród negatywnych skutków konsumpcji napojów alkoholowych obecnych w polskich paremiach odnajdujemy odniesienia do stanu upojenia (*Kto pije, ten się upije*), możliwości popadnięcia w długi lub utraty majątku (*Co zarobi, to przepije*), wzmianki o ryzyku uzależnienia (*Kto pił, pić będzie*), a także o utracie rozumu (*Od wina głupieje dziewczyna*).

Kolejnym negatywnym efektem alkoholu jest skłonność do wszczynania kłótni lub też pieniactwo, co poświadczają liczne przysłowia:

- *Gdzie diabeł nie może, tam posyła trunek.*
- *I do wypitki, i do wybitki.*
- *Piwo i piana jednego pana.*
- *Skoro Mazur podpije, wnet chłopa zabije.*

W przeciwwadze do negatywnych skutków spożycia alkoholu polski zbiór przysłów wymienia również rozbudzenie kreatywności (*Kto pisze fraszki, trzeba mu flaszki*) wraz z ulgą (*Przy winie i złe odpłynię*) i wesołością, jaką może wywołać jego konsumpcja (*Kiedy smutno w czubeczku, wypijmy po kubeczku*).

### **Wnioski końcowe**

Poza obserwacjami wspólnymi dla wszystkich trzech zbiorów przysłów – konsumpcją alkoholu do posiłków (w języku polskim w dużo mniejszym stopniu), ogólnym przyzwoleniem na jego spożycie, specjalizacją semantyczną czasownika *beber/pić*, krytyką abstynencji, piciem alkoholu dla przyjemności i podczas spotkań towarzyskich, wywoływanymi przez niego wesołością i upojeniem, a także groźnymi w skutkach uzależnieniami i zaburzeniami procesu decyzyjnego – kwestie dotyczące napojów alkoholowych ukazują również różnice kulturowe. Wśród nich wymienić można m.in. wiarę w odmładzające i prozdrowotne działanie alkoholu (wina), a także łagodzenie dolegliwości (kataru, przeziębienia) w paremiach hiszpańskich (a w tym ostatnim przypadku także meksykańskich). Kolejną istotną różnicą jest normalizacja obecności alkoholu w kulturze i otaczającej rzeczywistości w przypadku przysłów polskich, co motywowane i usprawiedliwiane bywa wielowiekową tradycją. W zebranym korpusie paremii możliwy do zaobserwowania, w przypadku jednostek meksykańskich i polskich, jest również szacunek, jakim darzy się alkohol (obecny także w przykładzie

tytułowym) na równi z aprobatą spożywania go bez umiaru. Paremie hiszpańskie i polskie wspominają także o wszechobecności alkoholu – w tym pierwszym przypadku w przekroju pokoleniowym, a w polskich przysłowiach w odniesieniu do wszystkich grup społecznych. Co więcej, niektóre jednostki hiszpańskie i polskie (w przeciwieństwie do meksykańskich) stanowią również krytykę powszechnego spożycia alkoholu.

Ponadto jedynie polski zbiór przysłów wspomina o picciu nie towarzyskim, a utylitarnym (odnosząc się do słów A. Podgóreckiego) i samotnym, a także o – uznawanym przez niektórych za cechę narodową – piniactwie i kłótności spowodowanych konsumpcją alkoholu. Wśród paremii hiszpańskich i meksykańskich wymieniane są w takim kontekście jedynie hałas i brak zahamowań w wyrażaniu opinii lub brak dyskrecji, nie pojawiają się zaś odwołania do bitności lub większej kłótności powodowanej spożyciem napojów alkoholowych. Zaskakiwać może również fakt, iż jednostki polskie i meksykańskie, w przeciwieństwie do hiszpańskich, nie wspominają o gorszym samopoczuciu po wytrzeźwieniu, niemal nieodłącznym elemencie anegdot związanych z picciem. Staje się to tym bardziej zaskakujące, biorąc pod uwagę licznosc paremii traktujących o picciu alkoholu w polskim zbiorze przysłów.

Biorąc pod uwagę wszystkie przykłady z poszczególnych zbiorów paremii, można zauważyć, że jednostki te oddają perspektywę mężczyzn (*Z panną w dwoje, z winem w troje; La mujer y el vino sacan al hombre de tino* – 'Kobieta i wino pozbawiają mężczyznę rozsądku'), dzierżących władzę faktyczną i symboliczną. W przypadku przysłów polskich wyraźnie zarysowana jest również uprzywilejowana optyka szlachecka (w opozycji do domniemanej mądrości ludowej tzw. zwykłych ludzi). Szlachta w większości mogła pozwolić sobie np. na eksport wina, nieosiągalnego dla warstwy chłopskiej (*Nie szkodzi wino za cudze pieniądze; Od waćpana do waćpana, aż wyciekło wszystko z dzbana*). Jak wskazuje Kamil Janicki: „Wielu szlachciców długo rezerwowało prawo do pijaństwa dla swojego stanu. Wielu innych dostrzegło jednak okazję do dodatkowego zarobku. Najpierw przez spełnienie marzeń chłopca, a następnie – wymuszenie na nim ich realizacji” (Janicki 2021: 237), zwłaszcza poprzez obowiązek propinacyjny.

Przysłowia, ze względu na przywoływany w części teoretycznej dydaktyczny i moralizatorski charakter, stanowią nierzadko stwierdzenia przyjmowane za dobrą monetę w sposób bezrefleksyjny, co może prowadzić do powielania szkodliwych społecznie wzorców, powołując się na autorytet wielowiekowej tradycji, co powinno skłaniać również do podjęcia dyskusji nad krytyczną rewizją treści zawartych w paremiach.

## Bibliografia

- Bartmiński, J. (2007). *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Cantera Ortiz de Urbina, J. (2012). *Diccionario Akal del refranero español*. Tres Cantos, Madryt: Akal Ediciones.

- Casado Velarde, M. (1991). *Lenguaje y cultura. La etnolingüística*. Madryt: Editorial Síntesis.
- Conca Martínez, M. (1990). *Paremiología*. Valencia: Universitat de València.
- Corpas Pastor, G. (1996). *Manual de fraseología española*. Madryt: Gredos.
- Correas, G. (2000 [1627]). *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (ed. L. Combet). Madryt: Castalia.
- Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística* (przeł. P. Tena). Cambridge/Madryt: Cambridge University Press.
- Ferenc, M. (2004). Trunki. W: A. Chwalba (red.), *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych* (s. 153–157). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fernández Sevilla, J. (1985). Paremiología y lexicografía. Algunas precisiones terminológicas y conceptuales. In: M. Alvar López (ed.), *Philologica Hispaniensa: In honorem Manuel Alvar*. Vol. 2. *Lingüística* (pp. 191–203). Madryt: Gredos.
- Forgas Berdet, E. (1992). Lingüística, etnolingüística y paremiología. In: J. A. Bartol Hernández, J. F. García Santos, Santiago Guervós, J. de (eds.), *Estudios filológicos en homenaje a Eugenio de Bustos Tovar*. Vol. 1 (pp. 293–302). Salamanka: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Forgas Berdet, E. (1996). *Los ciclos del pan y del vino en las paremias hispanas*. Madryt: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Pozyskano z: [https://www.mapa.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/fondo/pdf/3344\\_all.pdf](https://www.mapa.gob.es/ministerio/pags/Biblioteca/fondo/pdf/3344_all.pdf).
- García Campos, J., Barella, A. (1993). *Diccionario de refranes*. Madryt: Espasa Calpe.
- Gómez de Silva, G. (2001). *Diccionario breve de mexicanismos*. Meksyk: Academia Mexicana de la Lengua/Fondo de Cultura Económica. Pozyskano z: <https://www.academia.org.mx/consultas/obras-de-consulta-en-linea/diccionario-breve-de-mexicanismos-de-guido-gomez-de-silva>.
- Ilska, A. (2018). *El concepto de Dios en las paremias españolas, polacas y alemanas* [rozprawa doktorska]. Universidad Complutense de Madrid.
- Janicki, K. (2021). *Pańszczyzna. Prawdziwa historia polskiego niewolnictwa*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Jiménez Farías, A. (1971). *Nueva picardía mexicana*. Meksyk: Editorial Diana.
- Junceda, L. (1997). *Diccionario de refranes*. Madryt: Espasa Calpe.
- Keckowa, A., Molenda, D. (1978). Wyżywienie. W: A. Keckowa, D. Molenda (red.), *Historia kultury materialnej Polski w zarysie*. T. 3 (s. 301–323). Wrocław/Warszawa/Kraków/Gdańsk: Ossolineum.
- Kłosińska, K. (2011). *Słownik przysłów. Przysłownik*. Poznań: Publicat.
- Krzyżanowski, J. (red.) (1969–1972). *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*. T. 1–3. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lázaro Carreter, F. (1981). *Estudios de lingüística*. Barcelona: Crítica.
- Mandelbaum, D.G. (1965). Alcohol and Culture. *Current Anthropology*, 6 (3), 281–293.
- Medina, F.X. (2016). *Food Culture in Spain*. Westport/Londyn: Greenwood Press.
- Messina Fajardo, L.A. (2013). *El mundo del vestir en el repertorio paremiológico de Hernán Núñez Refranes o proverbios en romance (1555)* [rozprawa doktorska]. Universidad Complutense w Madrycie.
- Młynarczyk, E. (2013). *Nie święci garnki lepią. Obraz rzemiosła utrwalony w polskiej frazeologii*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Młynarczyk, E. (2016). O potrzebie badań nad dziedzictwem kultury materialnej utrwalonym w polskiej frazeologii i paremiologii. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Linguistica*, 11, 99–108.

- Partyka, J. (2019). Przysłowie, aforyzm, sentencja. Definicje małych form literackich w perspektywie komparatystycznej. *Teksty Drugie*, 2, 32–41. Pozyskano z: [https://rcin.org.pl/Content/120919/WA248\\_150249\\_P-I-2524\\_partyka-przyslowie\\_o.pdf](https://rcin.org.pl/Content/120919/WA248_150249_P-I-2524_partyka-przyslowie_o.pdf).
- Pascual López, X. (2012). *Fraseología española de origen latino y motivo grecorromano* [rozprawa doktorska]. Universitat de Lleida. Pozyskano z: <https://www.tdx.cat/handle/10803/84020>.
- Pascual López, X. (2014). El refrán como producto lingüístico-cultural. In: J. Pawlik, J. Szałek (eds.), *Lingüística española en Polonia: líneas de investigación* (pp. 169–178). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Pérez Martínez, H. (2004). *Refranero mexicano*. Meksyk: Academia Mexicana de la Lengua/Fondo de Cultura Económica. Pozyskano z: <https://www.academia.org.mx/consultas/obras-de-consulta-en-linea/refranero-mexicano>.
- Pérez Martínez, H. (2018). La comida en el refranero mexicano: un estudio contrastivo. In: J. Long-Solís Towell (ed.), *Conquista y comida: consecuencias del encuentro de dos mundos* (p. 505–528). Meksyk: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Pozyskano z: [https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/323/323\\_06\\_32\\_comidarefranero.pdf](https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/323/323_06_32_comidarefranero.pdf).
- Philips, R. (2014). *Alcohol: a History*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Podgórecki, A. (1969). *Patologia życia społecznego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Prat Ferrer, J.J. (2008). El refranero y la gastronomía tradicional española. *Revista de Folklore*, 335, 147–154. Pozyskano z: <https://funjdiaz.net/folklore/pdf/rf335.pdf>.
- Rak, M. (2020). Od folkloru słownego do frazematyki (na materiale gwary podhalańskiej). W: W. Mokijenko, J. Tarsa (red.), *Język i pamięć: księga jubileuszowa dedykowana Panu Profesorowi Wojciechowi Chlebzie z okazji 70. urodzin* (s. 537–550). Opole: Uniwersytet Opolski.
- Rubio, D. (1940). *Refranes, proverbios y dichos y dicharachos mexicanos*. Vol. 1–2. Meksyk: Editorial A.P. Márquez.
- Sapir, E. (1949). *Culture, language and personality. Selected essays*. Berkeley/Los Angeles: California University Press.
- Sevilla Muñoz, J. (1988). *Hacia una aproximación conceptual de las paremias francesas y españolas*. Madryt: Universidad Complutense de Madrid.
- Sevilla Muñoz, J. (2004). O concepto “correspondencia” na traducción paremiológica. *Cadernos de Fraseología Galega*, 6, 221–229.
- Sevilla Muñoz, J., Crida Álvarez, C.A. (2013). Las paremias y su clasificación. *Paremia*, 22, 105–114. Pozyskano z: [https://cvc.cervantes.es/lengua/paremia/pdf/022/009\\_sevilla-crida.pdf](https://cvc.cervantes.es/lengua/paremia/pdf/022/009_sevilla-crida.pdf).
- Sevilla Muñoz, J., Zurdo Ruiz-Ayúcar, M.I.T. (eds.) (2009). *Refranero multilingüe*. Madryt: Instituto Cervantes. Pozyskano z: <http://cvc.cervantes.es/lengua/refranero/>.
- Sosiński, M. (2006). *Fraseología comparada del polaco y del español – su tratamiento en los diccionarios bilingües* [rozprawa doktorska]. Granada: Universidad de Granada.
- Szpila, G. (2003). *Krótko o przysłowiu*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Świerczyńska, D. (2009). *Przysłowia sq... na wszystko*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Świrko, S. (red.) (1978). *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*. T. 4. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Velasco Valdés, M. (1961). *Refranero mexicano*. Meksyk: Libro Mex.
- Vila Rubio, M.N. (1990). El refrán: un artefacto cultural. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 45, 211–224.

Wilk-Racięska, J. (2007). Nuestro mundo, nuestras visiones del mundo y las lenguas que lo describen todo. *Anuario de Estudios Filológicos*, 30, 439–453.

Wilk-Racięska, J. (2012). *Entre la visión del mundo temporal y la aspectual: el caso del español sudamericano*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

### Strony internetowe

Biblioteka Narodowa: <https://polona.pl/item/pijak-z-butelka-na-tle-chaty,ODM4NzA1MDg>; <https://polona.pl/item/studium-dwoch-pijanych-chlopow,ODQ3MTAxMDM>.

Google Ngram Viewer: [https://books.google.com/ngrams/graph?content=beber+cerveza&year\\_start=1800&year\\_end=2016&corpus=es-2019&smoothing=3](https://books.google.com/ngrams/graph?content=beber+cerveza&year_start=1800&year_end=2016&corpus=es-2019&smoothing=3); [https://books.google.com/ngrams/graph?content=beber+vino&year\\_start=1800&year\\_end=2016&corpus=es-2019&smoothing=3](https://books.google.com/ngrams/graph?content=beber+vino&year_start=1800&year_end=2016&corpus=es-2019&smoothing=3).

### Streszczenie

W artykule w ujęciu kontrastywnym przeanalizowano kwestie dotyczące spożycia alkoholu poruszane w zbiorach przysłów w dwóch językach (polskim i hiszpańskim w odmianie z Półwyspu Iberyjskiego i wariacie meksykańskim). Obejmują one m.in. przyjemność płynącą z picia alkoholu, aprobatę lub dezaprobatę wobec jego spożycia, stosunek do abstynencji i ludzi niepijących, a także skutki konsumpcji. Korpus stanowiący podstawę badań składa się z ponad 2 900 przysłów z zakresu jedzenia i picia, a część analityczna wykorzystuje metodologię prac kontrastywnych w dziedzinach paremiologii i frazeologii. Celem artykułu jest zbadanie zakorzenionych w kulturze i kulturowo motywowanych sądów i przekonań odzwierciedlonych w przysłowiach, a także zachęcenie do ogólnej refleksji nad wartościami przekazywanymi w paremiach. Wnioski płynące z analizy pozwalają dostrzec szereg podobieństw między językami i kulturami, ale ukazują również istotne różnice w podejściu do konsumpcji alkoholu, a dodatkowo także perspektywę, z jakiej były tworzone.

**Słowa kluczowe:** paremiologia, przysłowia, folklor słowny, spożycie alkoholu, etnolingwistyka, językoznawstwo kontrastywne

### Summary

The present study examines in contrastive terms issues concerning alcohol consumption raised in collections of proverbs in two languages (Polish and Spanish in the Iberian Peninsula variety and the Mexican variant). These include the pleasure of alcohol drinking, the approval or disapproval of alcohol consumption, attitudes towards abstinence and non-drinkers, and the effects of its intake. The corpus underpinning the research consists of more than 2,900 proverbs related to food and drink, and the analytical part uses the methodology of contrastive work in the fields of paremiology and phraseology. The aim of the work is to explore the culturally rooted and culturally motivated judgements and beliefs reflected in proverbs, as well as to encourage general reflection on the values conveyed in proverbs. The conclusions of the analysis allow us to see a number of similarities between languages and cultures, but also reveal important differences in attitudes towards alcohol consumption and, in addition, the perspective from which they were created.

**Keywords:** paremiology, proverbs, verbal folklore, alcohol consumption, ethnolinguistics, contrastive linguistics

Translated by Author

*na inny temat*  
*on other topics*



Katarzyna Majbroda

katarzyna.majbroda@uwr.edu.pl  
<https://orcid.org/0000-0001-5638-4240>Institute of Ethnology and Cultural Anthropology  
Faculty of Historical and Pedagogical Sciences  
University of Wrocław

# *Activating transrelational ethnography. Interweaves of the field in the process of energy transition*

*Uruchamiając etnografię transrelacyjną.  
Splatanie terenu w procesie transformacji energetycznej*

The aim of this article is to report the grassroots view of the aspects of arranging the field: the interweaves of a field in the process of transition. Although this view shall out of necessity be limited to only a few themes, its aim is highlight the significance and usefulness of the transrelational perspective in researching its complex arrangement. In this, I share the assessment of Harold Wilhite, who nearly two decades ago insisted that energy needs anthropology (Wilhite 2005: 1–2), and the perception that energy transition is also an anthropological issue and therefore a domain “in which the forms and values of individual and collective existence are problematized or at stake, in the sense that they are subject to technological, political, and ethical reflection and intervention” (Collier, Ong 2005: 4). In a situation when a researcher aims to understand and diagnose the complex relationships and conditionings which together constitute the energy transition, anthropology increasingly often turns out to be a lens which makes it possible to perceive new dimensions of this process and thus it helps to transform the debate or direct it to less obvious paths. In addition, anthropology helps to develop criticism focused on problematising the existing diagnoses and assertions concerning the course of decarbonisation in its ecological and social dimensions.



The climate crisis, and the desire to study the local, grassroots ways of understating and experiencing this phenomenon, led me towards researching the broad field of energy transition in the Lower Silesia voivodeship, in the area of the Turów mining and power complex. Linked with this field of research were certain observations and intuitions concerning the emerging framework of the “anthropology of the actual” (Rabinow 2003), which is increasingly often oriented towards the climate- and environment-related aspects of the human beings’ operation in various parts of the world (Eriksen 2016; Nuttall 2016). The gradual recognition of a variety of perspectives and methodological approaches arrived at in such currents of thought as the anthropology of climate and environment, environmental studies (Evans, Abrahamse 2009; O’Reilly, Isenhour, McElwee Orlove 2020:13–29) or posthumanism brings to the fore an urgent need to take under consideration the fact that the human race not an autonomic entity detached from its environment but that it functions as the crucial reference point towards the ecosystem, and thus that the ecosystem, “when damaged, negatively affects the human condition as well” (Ferrando 2019: 22; cf. Ferrando 2016). These perspectives and approaches have for some time been affecting my own anthropological imagination, shaping my manner of experiencing the reality as well as the perspectives through which I observe – and see anew, differently than I have heretofore – various aspects of social life. The feeling is as if some aspects of reality acquired new shapes, becoming even more relational and much more clearly interwoven.

### **Interweave I. The context of mineral extraction – the research context**

Living in late capitalism, in the era of climate crisis, is connected with functioning in a world governed by the political, economic and ecologic answers to its conditions. Regardless of whether this is the reality of urban metropolises or small rural settlements, the communities that inhabit them experience, in many different ways, the destabilisation of everyday life inherent in the process. Carbon transition is one of the global processes currently underway, in many local variants, in various corners of the world (Pörtner et al. 2022). In this sense, it could be called egalitarian; which does not mean that it is everywhere and always fair or sensibly planned. Energy – usually an abstract, indeterminately used concept – is not only the primary driving force of modern economies, enabling their development and postulated growth (and therefore one of the most desirable states of the economy in late capitalism), but it is also an invisible resource enabling modern societies – perhaps not all, but most of them – to live in comfort and freely exercise such high-energy habits as transport, travel, heating systems, food and clothing, the production of which involves the consumption of significant energy resources (Wilhite 2016). It is also a factor of geopolitical importance,

one that underpins energy security and thus has a decisive impact on the stability of political and economic relations (Boyer 2019). Energy, or the shortage of it, affects the wellbeing of people around the world, as it conditions peace or leads to conflict and war. It is the essence of late capitalism, a factor with multidimensional causality (Salleh 2010: 118–143).

An inquiry into the process of reorienting European and, more broadly, global policy towards a systematic shift away from fossil fuels towards the introduction and development of zero-carbon policies and decarbonisation practices (cf. *The European Green Deal* 2019) has for some time been an urgent challenge not only for economic sciences supported by biological, technological, climatological or geological perspectives. Attempts at examining various aspects related to the intertwining of energy, politics, environment and society are increasingly being undertaken within the social sciences and humanities (Lolum, Abram, Ortar 2021). Related to this is the inquiry into a variety of geographical and economic contexts that shape current energy policies (Strauss, Rupp, Love 2013), as well as the desire to understand how energy management at different scales and dimensions intrudes into social and cultural orders (Howe 2019; Smith, Hige 2017). Both of these aspects represent vast and fractious areas of anthropological inquiry, directing the attention of scholars involved in the research current of energy anthropology towards local phenomena and processes that often escape the bird's-eye view conducive to general recognitions and universalising conclusions (Hornborg 2019).

In anthropological, ecologically involved cognitive perspectives, the environment is not only a welcoming space for human functioning but, increasingly, areas transformed and devastated by humans: contaminated water and soil, polluted air, energyscapes, industrial and postindustrial landscapes (Fortun 2001). All these spaces constitute potential research fields within which anthropological *praxis* is developed amidst practices from the orders of nature, culture, economics and technology. From the standpoint of these research currents, "industrial unrest" (Penty 2018) is noted and the abuse of nature is perceived as a particular example of industrial exploitation (Moore 2016).

Scholars working within this intellectual current do not stop at diagnosing the socio-cultural, economic, ecological and political contexts of energy production and distribution; they turn their attention to the connections between power and capital, the development strategies of the mining industry, and the socio-cultural conflicts involved therein. They also identify the weaknesses and illusions in the analyses of decarbonisation and low-carbon policies in the context of environmentally attuned capitalism (Wilhite 2016). Transrelational ethnography proves to be a valuable complement to this perspective, making it possible to see the multiplicity of relations and connections that stabilise (or destabilise) the explored field, throwing the researcher off the beaten path of analyses and conceptualisations.

## Interweave II. Transrelational ethnography

My interest in the process of energy transition that begins around the Turów complex and covers a variety of scales and temporalities stems from the desire and need to incorporate the perspectives, tools and research methods of anthropology into the development of social theory in the context of the climate and environmental crisis. Related to this is the aspiration to discover the environmental and economic problems arising from the development of mining industries, and to impose cultural and social senses on those problems. The spaces of Upper Lusatia take on the form of (post-)industrial assemblages “created by material expressions of carbon-based energy systems and the institutional and cultural practices attached to them”, which “are shaped at the intersection of infrastructures, technologies, the built environment and various social, cultural and political regimes that govern them” (Haarstad, Wanvik 2016: 433). The perspective adopted herein involves a critique of the dominant perception of global environmental history, which is not grounded in a tradition of links to social theory, with the result that social issues are not always seen as relevant to explaining environmental change (Keskitalo 2022). This is because in an anthropological perspective, nature and society are inextricably intertwined in human bodies, in man-made landscapes, and in technologies (Hornborg 2016: 58).

To me, an entry – understood empirically and conceptually, as well as affectively – into a field perceived in this way very quickly turned out to be an experience of functioning in a *sui generis* laboratory, where not only the limits of representation, or the meanings of certain concepts and theoretical categories, but also the methods, techniques and research tools set in motion in research practices were reviewed and put to the test. It was a field where certain concepts clarified and gained clarity, becoming definite in different contexts and uses.

In identifying and thickening the field, I do not focus exclusively on researching the process of decarbonisation and creating landscapes of the region's post-coal future (cf. Majbroda 2022). This is because I am interested not only in the ways in which the local community experiences the process of transition, but also in how the “life over coal” looks like today; how the coexistence is developing between people and matter, the raw materials, the mining and energy complex, the technology harnessed by the mining industry. I also look at how local cultural landscapes are being transformed, taking the shape of anthropogenically arranged industrial spaces and post-industrial landscapes, expropriated places, spaces empty of people and spaces undergoing a *sui generis* reclamation process involving the proliferation of plants on the land left behind after the coal had been extracted.

I advocate a way of navigating the field, and engaging in it, which does not rely on mechanically reproducing a method understood as a specific sequence of actions. Thus, I understand the practice of anthropology as an active, reflexive and relational

process of weaving together the various elements of the increasingly dense field. This process is, to a large extent, experiential in nature and empirical at root, but it remains closely related to conceptual work, involving an effort of imagination in perceiving the presence in the field of the human/non-human elements that jointly create the area of research. Already the initial empirical research, which I started in April 2021 – the first visits to the field, following people, stories, emotions, moving along the trail of the coal deposits, the many interviews conducted and the long hours of thick participation (Samudra 2008) in the life of the local community – encouraged me to consider the processuality and the multi-layered nature of the unready field in a mode of thinking that was self-reflective and critical at the same time.

In my view, the perception of transrelational ethnography as a critically oriented cognitive perspective that draws abundantly on relational currents, new materialisms and, to some extent, post-humanism, is a response to the discipline's receptiveness towards epistemological openness (Fortun 2016); a receptiveness that stems from the need to name that which binds together the multi-sited, multi-sourced, multi-subjective and multi-situational nature of cognition. Yet regardless of how this perspective is named, what matters is what lies at its source, namely, the desire to note the multi-source sensibility of field research (cf. Sunder Rajan 2021: 32) and the necessity not to overlook the varying perspectives of multiple subjects in the face of transition in the course of multi-situated cognition (cf. Sunder Rajan 2021).

Transrelational ethnography, similarly to the already mentioned category of assemblage (Manuel DeLanda 2006; Bennett 2010: 20–38), is not solely a theoretical proposal, since it has an analytical potential and, in my opinion, can constitute a useful lens for adjusting research practices by affecting methodological decisions; I have written about this in more detail elsewhere (Majbroda 2019: 133–164). Recognising the phenomena of the more-than-social reality as assemblages, and thus seeing them as emergent heterogeneous configurations of many factors and actants, requires us to transcend research practices focused solely on the mobility, as much that of the researchers as of the migrating research fields, in order to meet the challenge of understanding the analysed phenomena not only in their dynamics, but also in their interwoven and complicated character. As rightly noted by the anthropologist Caroline Gatt: “The life experiences of such people challenge the immobility and boundedness demanded by the view of the world as a mosaic of geographically delineated cultural wholes” (Gatt 2009: 108). The practices of mobility and “following the research themes” lie at the foundation of the multi-sited ethnography proposed by George Marcus (1995), which encourages reinterpretative transgressions, also in the context of transformations. Transrelational ethnography can thus be seen as a proposal to broaden both the anthropological *imaginarium* and the *praxis* of the discipline in such a way as to – in keeping with Marcus's proposals – follow the people, material objects, environmental and technological factors, processes, discourses, metaphors, emotions,

experiences, categories and tools (Marcus 1995: 95–96). This, however, must be done without focusing on the physical and conceptual migration of the phenomena under research, but also on their complexity in all their contexts and conditionings. It is also a proposal to focus attention on the interwoven architecture of processes and phenomena, encouraging the anthropologist to untangle them in search of causes and patterns of interweaves, and to weave them back again into yet untried configurations.

This leads to the reflection that neither a “multi-site” nor a “single-site” perspective and practice make it possible to devise research that would have the potential to capture the complex relationships that connect people to landscape, matter and technology in the environments in which they live. This is because these are not established, ready-to-occupy places, but spaces that are created in interactions and experiences that are not only social.

Related to the practice of transrelational ethnography is the understanding of unready sites in terms of laboratories in motion. Interestingly, by thinking in terms of laboratories, we activate practices which are often unsophisticated, commonplace, but which turn out to be useful in dealing with the complexity of reality, such as, for example, experiencing, observing, noting, discovering, thinking, comparing, talking, trying, moving, getting an idea, verifying, reflecting, analysing, interpreting, ascertaining, accompanying someone or something, participating, understanding, acting, gaining awareness, resigning from acting (cf. Majbroda 2019: 106).

In a laboratory *modus operandi* (Kil, Małczyński, Wolska 2017), I do not assume that the field consists of specific, closed domains which are discovered and named as the researcher’s presence in that field is getting more dense. I recognise that the connections between people, energy, technology, matter and environment that I find in the field are deeply relational. This does not, however, result in the “naturalising” of what is technical or industrial, or in placing the environment in technological orders; instead, it leads to a cognitive openness to the inevitable interdependencies and relations between these domains. Moreover, their ontologies are not assumed *a priori*, but are clarified during conversations, observed actions and behaviours, in the course of juxtaposing/interweaving them with political discourses, strategic documents on industrial or economic development, and media messages, which all coexist in the public space.

### **Interweave III. The Turów mining and energy complex in the process of transition**

The landscapes of Upper Lusatia function as complex assemblages linking people, the environment, lignite, and the material manifestations of energy systems associated with the extraction of this raw material. For more than 70 years, the Turów mining and energy complex has been an extremely important element of the commune of

Bogatynia in the Lower Silesia voivodeship, creating there a landscape that is anthropogenic, i.e. altered by man, and also what is known as a disturbed landscape, one altered in consequence of high CO<sub>2</sub> emissions, air pollution, soil contamination and water problems. Today, the spaces of Upper Lusatia include also deserted villages, where nature has made itself at home, encroaching on the abandoned houses and entwining the ruins of buildings – remnants of the former life in these villages – with vegetation. The “mining landscape” is the result of both the development of the mining industry and the expansion of its infrastructure, which are clearly visible in this region.

Beginning in the 1960s, with the expansion of the lignite mine and the construction of the power plant fuelled by lignite, the spaces of many towns and villages in the area known as the Turoszów Sack (Polish: Worek Turoszowski, the name deriving from its topographical shape) have been transformed as a result of their proximity to the mine’s open pit or external dump (Dobrzyński, Skrzęta 1998). I perceive the coal transition beginning in the area around the mine and the power plant as a local case demonstrating the globally, transculturally and regionally conditioned process of transforming fossil energy production towards renewable energy; a process shaped by the decisions of investors and companies, and one making use of technological innovations and non-coal based, green environmental resources. The category of ‘mining landscape’ is associated with the conceptualisation of resource extraction as a dynamic practice unfolding on a “contested terrain with complex socio-cultural, material and discursive dimensions, emphasising and reflecting considerable shifts in the way the extractive sector is understood” (Ey, Sherval 2016: 177).

In the relatively small space around the Turów complex, where relations of power and domination are played out, I look at the relationships between people coming from diverse social groups, having a variety of professions, and equipped with varied symbolic and economic capital, whose lives are in many ways intertwined with the mine and the power station, with coal and energy. I reflect on the relationships these people have with their neighbours, with the management of the mine and the power plant, and with the employees of the Turów complex. I listen to the stories of concrete persons, which reveal their experiences: fears, worries, hopes, prognoses related to the decarbonisation process and the “life after coal”. I analyse how they live, how they function in the vicinity of the mine and the power plant, how they experience the transformation of the environment and the emergence of energy landscapes. I move in a locality which, geographically speaking, seems a single one, yet which through its location at the Tri-Point (an area recently referred to, more spatially and less pointillistically, as the Tri-Land) has a transnational dimension, creating a Polish-German-Czech nexus divided by administrative borders into Upper Lusatia, Saxony and the Liberec Region. Moreover, this close proximity, supported by the declared unity of the main principles of the European zero-emission policy, has made the Tri-Point a transnational space of diverse but at the same time shared events and situations,

which, occurring in one specific place, resonate in others, heedless of administrative borders in the same way the environment is oblivious to them.

European policies and national strategies for decarbonisation of this region have embedded the local area around the Turów complex into a global process of establishing a world that seeks to reduce CO<sub>2</sub> emissions as much as possible. The localness of this complex process intersects with the global and European green deal policies, the assumptions of climate neutrality and zero carbon emissions by 2050, as well as global strategies to prevent or mitigate the climate crisis.

The neighbourhood relationship between the local community and the Turów mine and power station also follows the pattern of interspecies relations. Researching the energy transition requires a transrelational view of people, matter (coal), the mining infrastructure and transformed landscapes, which must be seen in terms of interweaves and human/non-human arrangements, in whose emergence and transformation an important role is played by variable temporalities (competing visions of the past and of the expected, projected futures), as well as by different scales, including the global scale (i.e. capitalism and neoliberalism with their specific strategies for managing the environment and its resources seen in terms of commodities), the planetary scale (related to the climate and environmental crisis), the European scale (related to decarbonisation and zero-carbon policies and currently also to the energy crisis), and finally the national scale, which manifests itself in political and economic decisions, in new forms of managing the mine and mining infrastructure, as well as in the connections that link coal with heritage and cultural identity (cf. Kuchler, Bridge 2018).

#### **Interweave IV. Conflict in the contested landscape around the Turów complex**

Usually, the enrichment and development of the centres is correlated with the impoverishment of the periphery, and new forms of entrepreneurship are accompanied by new manifestations of poverty. Consequently, it is not uncommon for communities leaving the places of their previous lives to be presented in academic and journalistic texts as passive, disempowered victims of modernisation processes, who, previously often having led a low-mobility lifestyle, against their will are forced to leave their family homes, towns and landscapes in the clash of activities around the extractive ventures. The category of victims, losers, people exploited by the capitalist system of development and modernisation, includes the so-called “affected communities” (cf. Kirch 2014: 133), who are usually described as inhabitants of specific areas where investments and projects are planned over their heads and implemented arbitrarily, without prior public consultation or despite their clear opposition; it must be noted that such projects are related not only to the extraction of, for instance, coal, copper,

gold, oil or shale gas, but also to the production of the so-called green energy, acquired from renewable sources such as wind, water, sun and biomass (Hornborg 2006).

Anthropological attentiveness shows, however, that it is useful to perceive and analyse the processes of industrialisation, as well as the associated socio-cultural, economic, environmental and infrastructural transformations, as non-obvious. While systemic thinking in terms of long duration fosters a focus on large-scale, extended changes over time, assemblage-oriented thinking about the phenomena occurring in the areas where high-energy materials are extracted allows us to see the many shifts and ruptures in the relationships between the many actors and factors that make up their concrete, emergent systems (Haarstad, Wanvik 2016: 432), as well as to grasp their dynamics and change at micro-scales.

The perspective I adopted in my research corresponds with the approach described by the anthropologist Anna Lowenthal Tsing, according to whom the essence of sound anthropological research is to constantly analyse global projects, ones aspiring to universality, in local contexts, conditions and materialisations, carefully examining contradictions, points of contention, differing perspectives and interests (Lowenthal Tsing 2015). In the energy transition process, the different motivations and expectations of many actors intersect. Concern for the planet, the desire to halt climate change, anxiety about high CO<sub>2</sub> emissions, loss of biodiversity and disruption of ecosystems are intertwined with green deal policies, environmental justice and prognoses concerning the curbing of emissions on the regional and national scale. In contrast, among issues that very commonly appear in the statements of my male and female interviewees are the fear of the loss of jobs or sources of income, as well as the fear of another transformation of the landscape (after the one caused by the coal industrialisation): this time, in the process of reclamation and decarbonisation.

I call the area around the Turów complex a contested landscape, but I am not fixated on 'conflict' as a key research category. In my perception, neither of these concepts constitutes an *a priori* assumed, basic lens useful in the process of looking at what is happening or what is activated in the field. This is because transformation is a process involving not only environmental and technological change or innovation management (Callon 1987), but also their social dimensions. It is not uncommon for researchers of economic/ecological processes to focus on the so-called critical moments (Torrens et al. 2019: 219) in order to explore situations of contention, differing rationales and incompatible visions of a post-coal future. It is perhaps cognitively valuable to scale the dynamics of conflict in an analysis that draws on drama, following the assumption that conflicts "are part of a dynamic arena where actions are staged, meanings are discursively negotiated, and stories are becoming a part of a strategic repertoire" (Yuana, Sengers, Boon, Hajer, Raven 2020: 167). At the same time, applying the model of a clear polarisation of the attitudes and interests of the actors involved in the process may result in overlooking the complexity of the conflict itself.



In research within the current of anthropology of energy, but also outside it, it is not uncommon to use these categories to arbitrarily separate the local community, among whom the research is conducted, from the decision-makers, politicians, entrepreneurs, investors, researchers – in a word, from the so-called expert and decision-making subjects. According to popular opinion, it is these subjects that are the architects of change as the disposers of plans and decisions and the producers of tools and strategies for their implementation. Along the axis of such a division, groups are usually positioned as communities of specific, shared interests; their heterogeneity, multiplicity of opinions and aspirations, as well as their internal conflicts are ignored. The already mentioned way of conceptualising an environment: as one divided by conflict, fosters the perception of local communities as victims of top-down decisions and processes adopted above their local worlds (Cuppen et al. 2019). This regularity is also indicated by anthropological research on various aspects of political and economic transition showing that the scholarly discourse labels these groups as passive, maladjusted, unable to cope with the new transformational realities, all in all, as losers; labels disregarding their agency and grassroots activities (cf. Buchowski 1996; Rakowski 2009).

Aware of the entanglement of pro-environment processes in power relations and networks of political and economic dependencies, I see conflict as a kind of conceptual trap, where the researcher is too hasty in stating its sides. This rushed choice largely obscures the complexity of the tensions that arise in the area adjacent to the mining and power complex. Recognising the existence of certain cognitive patterns and specific analogies, I seek to change the lens by proposing what I call a reversed perspective. This tactic relies on ceasing to see communities situated in specific entanglements of political, ecological and economic dependencies as groups directed from the outside, and therefore as ones that live according to the expectations of the dominant actors. The reversed perspective means making note of their agency, inventiveness, openness to change and willingness to influence their own future (cf. Majbroda 2019: 301). It does happen, of course, that conflict is legitimate as the axis of research and the binaries generated around it prove useful in explaining the phenomena and processes under investigation. Usually, however, the fields of anthropological exploration are less clear-cut, constituting heterogeneous spaces in which diverse values, aspirations, attitudes and social practices are intertwined.

Activating a transrelational perspective makes it possible to see the diversity of attitudes and expectations towards a transitional future. My interviewees and the people whose activities and undertakings I observe are primarily former residents of Wigancice Żytawskie, Rybarzowice, and residents of Bogatynia, Zgorzelec, Opolno Zdrój, Wyszków and the surrounding villages. A significant proportion of my partners in research are employees of the mine and the power plant, small businessmen, and the “larger players”, ones who count in the region. They are also members of various non-governmental organisations, local officials, conservators of historical monuments,

and local activists involved in initiatives aimed at developing and preserving the tangible and intangible heritage of the region.

I observe their lives at local cultural events, at public debates, at outdoor events and vernissages; at the “Berlinek” open-air market in Bogatynia; in the square in front of the Clockmaker’s House; at the village hall in Opolno Zdrój; in the former spa park and in many other places where everyday activities and festive events take place. It would be too hasty to assume that the residents are maligning the mine management, organising demonstrations, publicly expressing their opposition, blocking excavators and bulldozers working on the pit. Thus, the transition encounter does not involve two sides: the local community and the broadly understood decision-makers, which had previously been assumed to be antagonistic, to be two involved groups producing differing narratives, manifesting opposite senses of transition and defining its courses and directions in differing ways.

Due to the anonymisation of the interviewees’ personal data and the digressive nature of the point in question, I will use a general example here. Those involved in instructing the local community to support the energy transition are cautious because they do not want the local authorities to associate them with activists. They animate cultural activities, cooperate with artists from Poland and abroad, organise open-air events, create residencies for painters or sculptors. At the same time, they are constantly trying to involve the local community in order to breathe life into the stagnant localities situated in close proximity to the open pit (cf. Depczyński, Stefańska 2022:116–117). In doing so, they are under no illusions: the “good old days” of the region will not return, but the memory of them can be restored and strengthened. “Something has to be done to shake people out of the indifference, a sort of lethargy” in which they are stuck in the face of the energy transition (cf. Krukowska, Rzerzycha-Myśliwy 2021). Action needs to be taken to remind people – both in the region and in Poland – of the localities around Turów, and perhaps to get the Germans and Czechs interested in this area.

All these activities require funding, so the local NGOs apply for project funds, prepare grants, look for donors, and also ask the mine management for help. From time to time the situation gets out of hand, especially when events are organised in cooperation with the NGOs having a pro-environment profile, who often care less about political correctness and occasionally deliberately highlight the anti-mine themes. This applies mainly to organisations that operate outside the region, the ones that “come, act and go”.

Some residents are happy to get involved in the organisation of these events, but some are not interested, for various reasons: local power configurations; unknown NGOs that implement certain policies “not on their ground”; lack of time; their own support for the mine’s activities. There are also those who do not see a connection between artistic activities or social life animation in mining towns and the criticism

of what is being done by the Turów complex. Some of my partners in research, however, emphasise these connections and, when considering the possible scenarios for the future, fear that criticism and the activities stemming from it may cause the mine management to lose interest in the revitalisation and equitable transformation of the region. In the course of their many years of proximity to the mine, the residents of the Bogatynia commune have learnt how to “live on coal”. They have woven the lignite deposit into their personal histories, into the neighbourhood stories and family narratives, and thus achieved what might be called a symbolic “coal community”.

Officials and administrative staff of the mine and power plant, too, display a variety of attitudes towards the transition, by adopting certain attitudes and entering certain roles. For example, one miner may collaborate with pro-environment organisations; he would talk to an anthropologist about the importance of expert environmental diagnoses submitted by one such organisation to the mine’s management and explicitly point out the negative, damaging impact of the mine on the environment: air, water, land formation and the biodiversity of ecosystems. Meanwhile, his colleague, also a miner, cannot imagine living outside of Turów, believing that the Czechs’ complaints to the Court of Justice of the European Union and the complaints of pro-environment organisations are no more than “envious rumours” and “deliberate confusion”. Moreover, it is not uncommon for many people to function in several groups at the same time; in this case, they pursue, at least postulationally, conflicting policies and goals, doing it by formal and informal means, making use of contact networks, social relations, family links and so on. As a result, local scandals erupt, which require new strategies of action to be developed; a course that could be described, following Annette Kolodny, as “dancing through a minefield” (Kolodny 1980: 4).

This strategic navigating of the shifting and unpredictable space of clashing interests, power and subordination of multiple individuals and social groups also constitutes a research tactic and a way for the researcher to function carefully within these concrete realities. In this understanding of the field, the anthropologist – to repeat after Anna Lowenthal Tsing – experiences momentary encounters of diverse temporalities and trajectories, heterogeneous landscapes of multiple temporal phenomena and “shifting assemblages of humans and non-humans” (Lowenthal Tsing 2015: 143) in precarious living conditions and uncertain environments, surrounded by irregularities.

## Conclusions

A field in the process of energy transition very quickly verifies the dichotomies and order-imposing binaries a researcher may have in their head when looking around in a reality they have not yet encountered. Meanwhile, anthropological distrust fosters the perception and analysis of the process of industrialisation and its associated socio-cultural, economic, environmental and infrastructural transformations

as non-obvious assemblages related to broader socio-economic and cultural conditions. Transrelational thinking about the phenomena which occur in the areas where high-energy materials are extracted allows us to see the many shifts and fractures in the relationships between multiple actors, while systemic thinking in terms of long duration fosters a focus on large-scale, extended changes over time (Haarstad, Wanwik 2016: 432). What emerges and clarifies in the process of cognition requires the work of the anthropological imagination to weave together elements that have not been seen as interwoven before, and to untangle those that have not been separated. The activation of a transrelational perspective is accompanied by the practice of considering multiple aspects of local worlds in their broader global conditions and connections. Other accompanying phenomena are the shifting of scales and values, the trying out of new theoretical frameworks, and the creation of diverse configurations of issues belonging to the social, environmental, material, technological, economic or political spheres. The shifting of conceptual frameworks and perspectives of cognition, as well as the invalidation of divisions – between the dynamic situation and the immovable context, between that belongs to economy and what belongs to ecology, between what is public or private, local or global – allows the researcher to find new interweaves in the field and to question customary hierarchies, dominant narratives and established visions of reality, the e.g. media-based ones.

Establishing and scaling interweaves and connections is not free from misguided choices, unproductive associations and cognitive failures. Here, I share Kim Fortun's observation that the task of ethnographic *praxis* is to provide ways of recognising and making sense of complexity, not just to establish it (Fortun 2001). Also, researching energy transition requires a readiness to be multi-situated, which, as explained by the anthropologist Kaushik Sunder Rajan, "is a call to translate between these constitutive and antithetical scales, perspectives, and (in)tangibilities" (Sunder Rajan 2021: 37-38). In their dance through a minefield, anthropologists relentlessly translate the micro into the macro, the individual into the universal, and back again.

The post-coal future constitutes a radical difference, a world upside down, an inversion that does yet not find a language to resonate; despite being enshrined in regional development strategies and plans, this future has not yet become embedded in the local imagination. Finding interweaves in a field undergoing a process of transformation in unstable times, in the face of an uncertain future, is a demanding practice that can lead the anthropologist in hitherto unimagined and unrecognised directions – in a formula that must be receptive of an unexpected change and a necessity to turn back and seek different interweaves of the field.

## Bibliography

- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Boyer, D. (2019). *Energopolitics: Wind and Power in The Anthropocene*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Buchowski, M. (1996). *Klasa i kultura w okresie transformacji: Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*. Berlin: Centre Marc Bloch.
- Callon, M. (1987). Society in the making: The study of technology as a tool for sociological analysis. In: T. Huges, T. Pinch (eds.). *The social construction of technological systems: New directions in the sociology and history of technology* (pp. 83–103). London: MIT Press.
- Cuppen, E., Pesch, U., Remmerswaal, S., Taanman, M. (2019). Normative Diversity, Conflict, and Transition: Shale Gas in The Netherlands. *Technological Forecasting and Social Change*, 145, 165–175.
- DeLanda, M. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London–New York: Continuum.
- DeLanda, M. (2016). *Assemblage Theory*. Edinburgh: University Press.
- Depczyński, J., Stefańska, B. (2022). Mniej znaczy dość. Kultura umiaru na konceptualnych plenerach artystycznych w Polsce lat 70. *Kultura Współczesna*, 1 (117), 106–121.
- Dobrzyński, Z., Skrzęta, A. (1998). *Kopalnia Węgla Brunatnego „Turów”*. Bogatynia: KWB „Turów”.
- Eriksen, T.H. (2016). *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: Pluto Press.
- Evans, D., Abrahamse W. (2009). Beyond Rhetoric: The Possibilities of and for “Sustainable Lifestyles”. *Environmental Politics* 18 (4), 486–502.
- Ey, M., Sherval, M. (2016). Exploring the Minescape: Engaging With The Complexity of The Extractive Sector. *Area*, 48 (2), 176–182.
- Ferrando, F. (2016). Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of The Posthuman. In: D. Banerji, M.R. Paranjape (eds.). *Critical Posthumanism and Planetary Futures* (pp. 243–256). New Delhi: Springer.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury.
- Fortun, K. (2001). *Advocacy After Bhopal: Environmentalism, Disaster, New Global Orders*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fortun, K. (2016). Anthropology in Farm Safety. *Journal of Agromedicine*, 14–16. <http://dx.doi.org/10.1080/1059924X.2016.1254697>.
- Gatt, C. (2009). Emplacement and Environmental Relations in Multi-sited Practice/Theory. In: M.A. Falzon (ed.) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* (pp. 103–117). Ashate: Aldershot.
- Haarstad, H., Wanvik, T.J. (2017). Carbonscapes and Beyond: Conceptualizing The Instability of Oil Landscapes. *Progress in Human Geography*, 41 (4), 432–450.
- Hornborg, A. (2016). The Political Ecology of The Technocene. In: C. Hamilton, F. Gemenne, C. Bonneuil (eds.) *The Anthropocene and The Global Environmental Crisis* (pp. 57–69). London: Routledge.
- Hornborg, A. (2019). *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene: Unraveling The Money–Technology–Energy Complex*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howe, C. (2019). *Ecologies: Wind and Power in the Anthropocene*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Jenkins, K., McCauley, D., Heffron, R., Stephan, H., Rehner, R. (2016). Energy Justice: A Conceptual Review. *Energy Research & Social Science*, 11, 174–182.

- Keskitalo, E.C.H. (2022). *The Social Aspects of Environmental and Climate Change. Institutional Dynamics Beyond a Linear Model*. New York: Routledge.
- Kil, A., Małczyński, J., Wolska, D. (2017). Współmyślność. Ku laboratorium humanistycznemu In: P. Czaplński, R. Nycz, D. Antonik, J. Bednarek, A. Dauksza, J. Misun (eds.) *Nowa humanistyka. Zajmowanie pozycji, negocjowanie autonomii* (pp. 157–174). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.
- Kirsch, S. (2014). *Mining Capitalism. The Relationship between Corporations and Their Critics*. Oakland, California: University of California Press.
- Kolodny, A. (1980). Dancing Through the Minefield: Some Observations on The Theory, Practice and Politics of a Feminist Literary Criticism. *Feminist Studies*, 6, 1–25.
- Krukowska, A., Rzerzycha-Myśliwy, M. (eds.) (2021). *Odkrywki. Kropla wiedzy o plenerze Ziemia Zgorzelecka 1971–2021*. Wrocław: Muzeum Współczesne Wrocław.
- Kuchler, M., Bridge, G. (2018). Down The Black Hole: Sustaining National Socio-Technical Imaginaries of Coal in Poland. *Energy Research & Social Science*, 41, 136–147.
- Lolum, T., Abram, S., Ortar, N. (eds.) (2021). *Ethnographies of Power. A Political Anthropology of Energy*. New York, Oxford: Berghmann Books.
- Lowenthalp Tsing, A. (2015). *The Mushroom at The End of The World: On The Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Majbroda, K. (2019). *W relacjach, sieciach, splotach asamblaży. Wyobrażenia antropologii społeczno-kulturowej wobec aktualnego*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- Majbroda, K. (2021). W stronę etnografii transrelacyjnej. Antropologia wobec Antropocenu, kryzysu klimatycznego i relacyjnie urządzonej rzeczywistości. *Etnografia Polska*, 65 (1–2), 5–26. <http://dx.doi.org/10.23858/EP65.2021.2842>.
- Majbroda, K. (2022). A Ghost Village. Spatial Cleansing in Wigancice-Żytawskie in the Landscape of the Turów Mining and Power Complex, Lower Silesia. *Lud*, 106, 261–297.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World. The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- Moore, J.W. (ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and The Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press.
- Nordt, A., Raven, R., Malekpour, S., Sharp, D. (2023). The Politics of Intermediation in Transitions: Conflict and Contestation Over Energy Efficiency Policy. *Energy Research & Social Science*, 97, 161–187.
- Nuttall, M. (ed.) (2016). *Anthropology and Climate Change: From Encounters To Actions*. London: Routledge.
- Ong, A., Collier, S. (eds.) (2005). *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell.
- O'Reilly, J., Isenhour, C., McElwee, P., Orlove, B. (2020). Climate Change. Expanding Anthropological Possibilities. *Annual Review of Anthropology*, 49, 13–29.
- Penty, A.J. (2018). *Post-industrialism*. New York: Macmillan.
- Pörtner, H.O., Roberts, D.C., Tignor, M., Poloczanska, E.S., Mintenbeck, K., Alegria, A., Craig, M., Langsdorf, S., Loschke, S., Moller, V., Okem, A., Rama, B. (eds.) (2022). *IPCC 2022: Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- Rabinow, P. (2003). *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton, N.J., Oxford: Princeton University Press.
- Rakowski, T. (2009). *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy: Etnografia człowieka zdegradowanego*. Gdańsk: Słowo/Obraz/Terytoria.
- Salleh, A. (2010). Climate Strategy: Making the Choice Between Ecological Modernisation or Living Well. *Journal of Australian Political Economy*, 66, 118–143.
- Samudra, K.J. (2008). Memory In Our Body. Thick Participation and The Translation of Kinesthetic Experience. *American Ethnologist*, 35 (4), 665–681.
- Shukla, R., Swarnakar, P. (2022). Energy Justice in Post-Paris India: Unpacking Consensus and Conflict Through Storylines and Discourse Coalitions. *Energy Research & Social Science*, 91, 12–25.
- Smith, J., Hige, M. (2017). Exploring The Anthropology of Energy: Ethnography, Energy and Ethic. *Energy Research & Social Science*, 30, 1–6.
- Strauss, S., Rupp, S., Love, T. (eds.) (2013). *Cultures of Energy: Power, Practices, Technologies*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Sunder Rajan, K. (2021). *Multisituated. Ethnography as Diasporic Praxis*. Durham, London: Duke University Press.
- The European Green Deal* (2019). Brussels EUR-Lex - 52019DC0640 - EN - EUR-Lex (europa.eu) (accessed 12 March 2023).
- Torrens, J., Schot, J., Raven, R., Johnstone, P. (2019). Seedbeds, Harbours, and Battlegrounds: On The Origins of Favourable Environments for Urban Experimentation With Sustainability. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 31, 211–232.
- Wilhite, H. (2016). *The Political Economy of Low Carbon Transformation. Breaking of Habits on Capitalism*. London: Routledge.
- Wilhite, H. (2005). Why Energy Needs Anthropology. *Anthropology Today*, 21 (3), 1–2.
- Yuana, S.L., Sengers, F., Boon, W., Hajer, M., Raven, R. (2020). A Dramaturgy of Critical Moments in Transition: Understanding the Dynamics of Conflict in Socio-Political Change. *Environmental Innovation and Societal Transitions*, 37, 156–170.

## Summary

The article presents one of the strands of empirical research on the energy transition process conducted by an anthropologist in Upper Lusatia, in the Bogatynia municipality, in the area around the Turów mining and power complex. The perspective of transrelational ethnography makes it possible to weave together the various elements of this process and look at its changing environmental/economic, political and socio-cultural conditions. The text shows some of the many interweaves uncovered in the field, in the decarbonisation process, seen in the perspective of transrelational ethnography. It focuses on the ambiguities in the worlds of the region's residents as brought to light in the study. The author draws attention to epistemological traps, such as the category of conflict, that await the anthropologist in a field that faces an uncertain post-coal future. Also, the author stresses the lack of preparedness of the volatile, conceptually unclosed field and its unstable, complex, assemblage architecture.

**Keywords:** assemblage, anthropology of energy, transrelational ethnography, multi-site ethnography, energy transition, Turów mining and energy complex, conflict

## Streszczenie

Artykuł przedstawia jeden z wątków badań empirycznych dotyczących procesu transformacji energetycznej prowadzonych przez antropolożkę na Górnych Łużycach, w gminie Bogatynia na obszarze wokół kompleksu wydobywczo-energetycznego „Turów”. Perspektywa etnografii transrelacyjnej pozwala na splatanie różnych elementów tego procesu i przyglądanie się jego zmiennym uwarunkowaniom środowiskowo-ekonomicznym, politycznym i społeczno-kulturowym. Tekst pokazuje kilka spośród wielu splotów odkrywanych w terenie w procesie dekarbonizacji widzianych w perspektywie etnografii transrelacyjnej. Koncentruje się na niejednoznaczności klarujących się w badaniu lokalnych światów mieszkańców regionu. Zwraca uwagę na poznawcze pułapki, np. kategorię konfliktu, które czyhają na antropolożkę w terenie o niepewnej przyszłości po węglu. Tekst akcentuje przy tym niegotowość zmiennego, konceptualnie nie domkniętego terenu oraz jego niestabilną, złożoną – asamblażową architekturę.

**Słowa kluczowe:** asamblaż, antropologia energii, etnografia transrelacyjna, etnografia wielostanowiskowa, transformacja energetyczna, kompleks wydobywczo-energetyczny „Turów”, konflikt

Translated by K. Michałowicz





Andrei Tikhonov

[a.tikhonov@student.uw.edu.pl](mailto:a.tikhonov@student.uw.edu.pl)<https://orcid.org/0000-0002-9161-5451>Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych  
Uniwersytet Warszawski

# *Ciemna strona tajgi. Relacje ludzi z ziemią w Tofalarii*

*The dark side of the taiga. The relations  
between the people and the land in Tofalariya*

## **Wprowadzenie**

Podróż do Tofalarii, tak jak każda podróż po Syberii, to bardzo długie i żmudne przedsięwzięcie. Jej początkowym etapem jest wyprawa koleją transsyberyjską do miasta Niżnieudinsk. Stamtąd osoba podróżująca ma do wyboru dwie opcje – lot helikoptrem, a zimą porą także jazdę zimnikiem po zamrożonych rzekach.

Po raz pierwszy odwiedzam to miejsce latem 2018 r. Pociąg dalekobieżny Adler-Irkuck zatrzymuje się na dworcu w Niżnieudinsku. Świta. Wychodzę z dusznego, pachnącego żelazem i ludźmi wagonu sypialnego na peron. Uderza mnie fala rześkiego, chłodnego, słodkawego od zapachu drzew iglastych powietrza. W ten sposób uobecnia się tajga. Niżnieudinsk to miasto nią okolone i niknące w jej ogromie. Przechodzę z peronów przez dworzec odbudowany w typowym panelowo-plastikowym postradzieckim stylu. Na jego ścianach wiszą ogłoszenia proponujące: „Niesamowitą podróż do dzikiej krainy Tofalarii, krainy górskich rzek, tajgi, dzikiej przyrody i zapoznanie się z unikatową tradycją Tofalarów”<sup>1</sup>.

1 B. Donahoe (2002) w swoich artykułach świadomie rezygnuje z końcówki -lar (końcówka liczby mnogiej w językach turkijskich) i korzysta z kategorii *Tofa People*. Ja natomiast chciałbym pozostać możliwie wierny temu, jak mieszkańcy Tofalarii mówią o sobie. Określenie „Tofalar/Tofalarzy” pojawiało się w moich wywiadach najczęściej. W języku polskim nie ma konwencji co do prawidłowej pisowni



II. 1. Tofalaria. Widok z okienka helikoptera (2019). Fot. A. Tikhonov.

Z dworca udaję się na lotnisko. Człowiek przyzwyczajony do betonowo-szkłanych gigantycznych nie-miejsc (Augé 2011) nawet by go nie rozpoznał w tej budowlu. Port lotniczy składa się dosłownie z kilku drewnianych domków i starego radzieckiego helikoptera Mi-4 stojącego przy wjeździe. Jest tu tylko dla ozdoby, bo lecieć będziemy nowszym modelem. Na lotnisku nie ma bramek obrotowych, tablic odlotów i przylotów ani sklepów *duty free*. Natomiast są poszarpane skórzane krzeselka, domowe kwiaty w doniczkach i zawsze włączony telewizor ustawiony na rosyjskie kanały. Panuje tu przytulny, domowy klimat. W porcie lotniczym poznaję poszczególne osoby czekające na wylot i sam wzbudzam zaciekawienie. Jak się niebawem dowiem, każdy mój komentarz zostaje bardzo dobrze usłyszany i zapamiętany. Ludzie mają do mnie dystans, jestem dla nich obcy.

Wylot z Niżnieudinska uzależniony jest od pogody. Na lot można czekać od kilku godzin do tygodnia. Pozostaje zawierzyć przygodności<sup>2</sup>. Po południu dowiadujemy się,

---

etnonimu „Tofalar”. Jest to związane z tym, że etnograficzne prace o tej grupie etnicznej powstawały najczęściej w języku rosyjskim. W ciągu ostatnich trzydziestu lat pisali o Tofalarii, m.in. L. Melnikowa (1994), V. Kriwonogow (1998), I. Rassadin (2005). W języku angielskim pisał o Tofalarach B. Donahoe (2002). W języku polskim zaś pracę o Tofalarach opublikował T. Chodździło (1960), który korzysta z dawnej nazwy Tofalarów – Karagasi.

2 Nawiązanie do koncepcji Q. Meillassoux, opisaney w jego eseju *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności* (Meillassoux 2017).

że tego dnia lot odwołano. Rozczarowani ludzie rozchodzą się po mieście z nadzieją, że następnego dnia dostaną zgodę na dalszą podróż. Tak właśnie się dzieje, wbrew temu, że warunki pogodowe nie ulegają znaczącej poprawie. Można wnosić bagaż do helikoptera. Każdy robi to sam, bo nie ma wyznaczonych do tego pracowników. W Tofalarii panuje zasada współpracy. Rzeczy ułożone w kilka rzędów na środku pokładu będą oczywiście w trakcie podróży spadały na siedzących przy okienkach ludzi, ale absolutnie nikomu nie będzie to przeszkadzać.

Wzbijamy się w powietrze. Helikopter, grzechocząc, drżąc i pachnąc paliwem, wznosi się nad miastem. Za kilka minut zetknę się z ogromem tofalarskiej tajgi, którą na razie widzę z oddali przez okno helikoptera. Zielony ocean drzew to dla mnie absolutny chaos, ale ludzie stąd potrafią rozpoznać poszczególne rzeczki, szczyty górskie, tajgi rodzinne, w których żyją i polują tofalarscy myśliwi.

Dla miejscowych tajga to oswojona przestrzeń, napełniona sieciami przeróżnych relacji. Zaczynam to rozumieć już podczas pierwszego, spontanicznego etnograficznego wywiadu przeprowadzonego w helikopterze. Moim rozmówcą jest ok. pięćdziesięcioletni mężczyzna, który wygląda na Tofa, pije bimber z plastikowej butelki i zagryza go chlebem. Siedzący obok pasażer nagle chwytając mnie za ramię, pokazuje coś na niebie tuż nad helikopterem i krzyczy: „Doż idiot, tam wisz – biała!”<sup>3</sup> (Deszcz pada, tam widzisz, białe!). Silnik głośno szumi, kiwam głową: „Tak, widzę”. Nad helikopterem po prawej stronie faktycznie unosi się mgła. Chyba nie powinniśmy byli lecieć tego dnia ze względu na niekorzystne warunki pogodowe. Helikopter cały się trząsie. Podaję mężczyźnie chleb, który kolejny raz spadł pod ławkę, uśmiechamy się, zaczynamy pogawędkę. Musimy mówić bardzo głośno, żeby siebie usłyszeć. Okazuje się, że mój towarzysz podróży ma na imię Dmitrij<sup>4</sup>. Narzeka na to, że wszędzie w tajdze porobili drogi, że nie tylko uralami<sup>5</sup>, ale i zwykłymi samochodami jeżdżą, że turystów tam wożą. Wskazuje przez okno helikoptera gdzieś w dół. Próbuje wypatrzeć, o co mu chodzi – rzeczywiście, między szczytami gór delikatnie widnieją wstążki dróg. Mój rozmówca zaczyna opowiadać o swoim życiu, o polowaniu, o rodzinie: „W domu nie mogę siedzieć, tam [tajga] mnie ciągnie. Posiedzę w domu i tam od razu”. Pytam go: „Czym dla Pana jest tajga?”. Zaczyna snuć opowieść o swoim miejscu polowań. Mówi, że położone jest pomiędzy dwiema rzekami. Zaczyna pokazywać inne rzeki, wymawiać ich nazwy. Dmitrij pyta mnie, czym tutaj się zajmuję, do kogo przyjechałem. Odpowiadam, że prowadzę badania etnograficzne, że chcę zobaczyć, jak żyją Tofowie i w jakim stanie jest ich kultura. Pyta mnie, czy jestem „od ziemi” (chyba myśli, że zajmuję się geologią). Mówię, że nie, że po prostu chcę rozmawiać z ludźmi. Wyraża

---

3 Rozmówca mówi łamaną ruszczyzną.

4 Imiona moich informatorów zostały zmienione, wyjątek stanowi myśliwy Roman, który sam deklarował, że chce, aby jego imię było umieszczone bez zmian.

5 Ural-4320 – radziecka wielozadaniowa ciężarówka.



II. 2. Widok na wieś Niercha z okienka helikoptera (2019). Fot. A. Tikhonov.

zdziwienie: „A! Po ludzku”. „Tak, po ludzku” – odparłem. Wtedy jeszcze nie zdaję sobie sprawy, jak ważne miejsce w moich badaniach zajmie „ziemia”.

Za mniej niż godzinę lądujemy w Ałygdzerze<sup>6</sup>, czyli nieoficjalnej stolicy Tofalarii. Powietrze tu jest czyste, lekkie, nieporównywalne z miejskim. Podziwiam soczystą zieleń trawy oraz idealne trójkątne linie jodeł. W toku badań ten wstępny, idealizowany obraz tajgi zostanie poddany znaczącej rewizji, której wybrane aspekty omawiam w niniejszym artykule.

Przedmiotem moich badań, prowadzonych w ciągu trzech lat w Tofalarii, była relacja jej mieszkańców z górską tajgą<sup>7</sup>. Interesowało mnie, jak przedstawiciele wspólnoty

---

6 Tofalaria składa się z trzech wsi położonych w dolinach rzek górskich. Za nieoficjalne centrum regionu uważana jest wieś Ałygdzer, gdzie mieszka najwięcej osób i gdzie koncentruje się większa część infrastruktury. Niedaleko Ałygdzera, w odległości 50 km, leży wieś Niercha. Trzecia wieś nazywa się Wierchniaja Gutara i jest najbardziej oddalona od dwóch pozostałych, leży na zachodniej granicy Tofalarii.

7 Pierwszy etap badań trwał od marca do października 2018 r., z czego faktycznie w terenie spędziłem trzy tygodnie. W tym czasie eksploracje odbywały się we wsi Ałygdzer i jej okolicach. Drugi etap trwał od marca do października 2019 r. W tym okresie dwa tygodnie spędziłem we wsi Niercha i pobliskiej tajdze. Ostatni etap miał miejsce latem 2021 r. we wsi Wierchniaja Gutara, w terenie spędziłem miesiąc. Na tym etapie badania odbywały się nie tylko w samej wsi i jej okolicach, lecz również podczas wyjazdów do odleglejszej tajgi z myśliwymi. Był to kluczowy moment w zrozumieniu relacji mieszkańców Tofalarii z tajgą górską w praktyce. W trakcie obserwacji skupiałem się przede wszystkim na tym, jak Tofalarzy doświadcniają jej w bezpośrednim kontakcie, w czasie przemieszczania się po niej, zamieszkiwania w niej, polowania i innych codziennych czynności podejmowanych przez myśliwych.

tofalarskiej<sup>8</sup> jej doświadczają i ją postrzegają w praktykach życia codziennego, w opowieściach o przeszłości itp. Badania prowadziłem za pomocą metody jakościowej, charakterystycznej dla podejścia etnograficznego. W pracy wykorzystywałem obserwację uczestniczącą oraz przeprowadzałem otwarte wywiady etnograficzne. Zasadniczą częścią moich badań było to, co Kirsten Hastrup nazywała współdoświadczeniem (Hastrup 2004). Jest to związane ze specyfiką pracy w tajdze górskiej, charakteryzującą się koniecznością uczestniczenia w życiu codziennym mieszkańców Tofalarii. W czasie kilkudniowej wyprawy z myśliwym Romanem przyjąłem strategię uczenia się od mojego informatora podstawowych czynności potrzebnych do przetrwania w specyficznych warunkach tajgi górskiej. Dla K. Hastrup podzielenie doświadczenia społecznego jest głównym (a nawet jedynym możliwym) sposobem na zrozumienie funkcjonowania i egzystowania badanej wspólnoty (Hastrup 2004).

We wstępie próbowałem przybliżyć czytelnikowi doświadczenie pierwszego spotkania z Tofalarią z perspektywy etic właściwej dla **outsidera**<sup>9</sup> – człowieka z **wielkiej ziemi**<sup>10</sup>, który nigdy wcześniej nie był w tej części Syberii. Jednak swoją uwagę chciałem zogniskować na perspektywie emic, którą zacząłem dostrzegać dopiero po dłuższym pobycie w terenie. Podczas prowadzenia badań zauważyłem, że mieszkańcy Tofalarii dużo uwagi poświęcają kwestiom relacji pomiędzy aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi w tajdze. Uwzględniając tę obserwację, nabrałem przekonania, że jeżeli chcemy przełożyć na język teoretyczny sposób postrzegania i doświadczenia tajgi, to adekwatne, choć problematyczne, będzie stwierdzenie, że dla moich informatorów żyjących w Tofalarii jawi się ona jako **rozproszona sprawczość**<sup>11</sup>. Kategoria ta w kon-

8 Z badań wynika, że do wspólnoty tofalarskiej zaliczani są nie tylko etniczni Tofalarzy, ale również przedstawiciele innych narodów zamieszkujących Tofalarię na stałe, są to m.in. Tuwińcy, Buriaci, Rosjanie. Wynika to z tego, że obecnie Tofalarzy są wspólnotą stosunkowo otwartą. Kategoria tofskości jest więc płynna i kontekstualna. Zagadnienie to nie zostało jeszcze kompleksowo omówione i zasługuje na pełnowartościową analizę etnograficzną, która jednak nie jest przedmiotem tego artykułu. Warto dodać, że intencjonalnie odchodzi od takich określeń jak „lud tubylczy”, „autochtoni” itp., ponieważ nie są to kategorie, za pomocą których sami mieszkańcy Tofalarii mówią o sobie. Uważam również, że każdy z tych terminów zawiera w sobie pewne konotacje „kolonialne”. Tofalarzy mówią o sobie jako o przedstawicielach narodu rdzennego. W języku polskim określenie „naród rdzenny” może być odebrane jako rasyzm, dlatego świadomie wybrałem najbardziej neutralne (i szerokie) określenie – wspólnota tofalarska.

9 W terenie jako badacz byłem z pewnością kimś z zewnątrz i właśnie w taki sposób, przynajmniej na początku badań, postrzegali mnie rozmówcy. Swoją ówczesną perspektywę poznawczą określiam za Ł. Smyrskim (2018) pozycją outsidera. W danym kontekście pojęcie to nie ma negatywnej konotacji, tylko sygnalizuje, że badacz nigdy nie jest tak samo głęboko zanurzony w teren jak jego rozmówcy, którzy znajdują się w pozycji insiderskiej. Przedstawiciele wspólnoty tofalarskiej mają szczególny rodzaj relacji ze swoim środowiskiem, którym jest górski tajga. Uważam, że relacja ta, nawet dla badacza, który intencjonalnie próbuje zbliżyć się do niej, jest właściwie nieosiągalna.

10 Wielka ziemia – ironiczne określenie stosowane przez moich informatorów wobec wszystkiego, co się znajduje poza Tofalarią.

11 O problematyczności pojęcia „sprawczość” w kontekście badań syberyjskich pisze w swoim ostatnim artykule *Góry Ałtaju nie mają duchów* A. Halemba (2022). Miałem podobne intuicje badawcze

tekście danej pracy oznacza moc oddziaływania na istoty (nie)ludzkie, ujawniającą się w pewnych szczegółowych miejscach, w które sprawczość jest wpisana immanentnie. Sprawczość tajgi ukazuje się też spontanicznie, np. w spotkaniach z aktorami nie-ludzkimi. Niniejszy artykuł będzie służyć rozwinięciu tej tezy.

### Ciemna Antropologia

Im dłużej badacz przebywa w terenie, im bardziej rozległe są jego sieci relacji z osobami, z którymi współpracuje, tym większe są szanse na to, by dostrzec ukryte przed ludźmi z zewnątrz strony życia danej wspólnoty. Uważam więc, że praca antropologa w terenie przypomina swoisty „katabasis”<sup>12</sup>, który w tym kontekście oznacza zstąpienie badacza na kolejne poziomy ukrytej, niewidocznej i z tego powodu ciemnej strony życia osób, z którymi współpracuje. Chciałbym podać kilka przykładów, w których ujawniona zostaje ciemna strona życia wspólnoty tofalarskiej. Mam na myśli, z jednej strony, sytuacje związane z poczuciem przygnębienia, beznadziei, znalezienia się w sytuacji bez wyjścia itp. (Ortner 2016), z drugiej – przeświadczenia ontologiczne cechujące się specyficznym sposobem postrzegania i doświadczania środowiska naturalnego, które w tym przypadku stanowi górska tajga. Z wypowiedzi moich rozmówców można wywnioskować, że ważną rolę w jej postrzeganiu i doświadczaniu gra specyficzny rodzaj relacji pomiędzy aktorami ludzkimi i nie-ludzkimi.

Właśnie w interakcji z aktorami nie-ludzkimi tajga może najwyraźniej ukazać swoją sprawczość. Jest to związane z tym, że do aktorów nie-ludzkich zaliczane są nie tylko zwierzęta, ale też duchy opiekuńcze poszczególnych miejsc, które w kontekście tofalarskim są nazywane **gospodarzami** (ros. *hoziain*)<sup>13</sup>. Swojego gospodarza ma np. domek myśliwski, ale mogą go mieć także niektóre szczególne miejsca w tajdze. Można zaryzykować stwierdzenie, że moi rozmówcy nie stawiają sztywnej granicy pomiędzy tajgą a gospodarzem konkretnego miejsca. Będę wyjaśniał to niżej na podstawie materiałów z wywiadów.

Sprawczość tajgi ma zatem charakter rozproszony, bo różne miejsca w tajdze niosą potencjalną możliwość spotkań z aktorem nie-ludzkim, takim jak zwierzę, gospodarz tajgi itp. Spotkania te mają przygodny (kontyngentny) charakter (Meillassoux 2017).

---

jeszcze zanim zapoznałem się z jej tekstem, przedstawiłem je w pracy magisterskiej. Wprowadzam przymiotnik „rozproszona” (ang. *distributed*), który sygnalizuje dynamiczny, rizomatyczny charakter sprawczości tajgi. Ujawnia się ona m.in. w momentach spotkania człowieka z aktorami nie-ludzkimi. Przy tym relacje pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi aktorami nie mają wyraźniej struktury hierarchicznej, są płynne, zmieniające się i sytuacyjne.

12 Tę metaforę przytaczam oczywiście bez chrześcijańskich konotacji. Nawias jest półironiczny.

13 To jest więc taki rodzaj aktorów nie-ludzkich, z którymi spotkanie jest odbierane jako coś na wprost niemożliwego dla epistemologii antropocentrycznej opartej na idei „obuforowanego ja” (Taylor 2007).

Jest to związane m.in. z tym, że moi rozmówcy nie doszukują się w takich interakcjach jawnej przyczyny opartej na zasadzie racji dostatecznej<sup>14</sup>.

Analizując przedstawione w tym artykule przeświadczenia ontologiczne, czerpię inspirację z nurtu teoretycznego, jakim jest ciemna ekologia Timothy'ego Mortona (2019), ciemny witalizm Bena Woodarda (2016) oraz z teorii Jeane'a-Marie'ego Schaeffera (2010). Jednak głównym narzędziem metodologicznym relewantnym do analizy wybranej przeze mnie problematyki są prace współczesnych antropologów, takich jak Tim Ingold (2000), Eduardo Viveiros de Castro (2017), Łukasz Smyrski (2018).

Wszystkie wymienione wyżej teorie wiążą się z krytyką antropocentryzmu czy też **reżimu wyjątkowości człowieka**<sup>15</sup> (Schaeffer 2010). Dla przykładu głównym zagadnieniem *dark ecology* jest dekonstrukcja i zmiana „zachodniocentrycznego” sposobu postrzegania i konceptualizacji tego, co można nazwać środowiskiem. Podobne intencje odnośnie do własnego terenu badań wyraził w swoich pracach Ł. Smyrski (2018). Optyka konceptualizacji krajobrazu proponowana przez niego może wydawać się bliska sposobowi konceptualizacji natury zaproponowanemu przez T. Mortona (2019). Człowiek zawsze znajduje się w świecie natury i jest uwikłany w nieskończone sieci relacji z aktorami nie-ludzkimi. Jak pisze Ł. Smyrski:

Z perspektywy społeczeństw rdzennych nie można traktować krajobrazu jako neutralnego środowiska. Ich przedstawiciele tworzą go aktywnie, nawiązując relację z ziemią i podmiotami nie-ludzkimi. Tak rozumiany krajobraz nie jest widokiem, który można ogarnąć spojrzeniem outsidera, ale procesem становienia relacji ludzi z ziemią i przeszłością, w którym przestrzeń dominuje nad czasem (Smyrski 2018: 195).

Zbieżna w rozważaniach obu badaczy jest też próba krytyki „zachodniego” sposobu postrzegania otaczającego nas świata natury. T. Morton jako filozof, mający zaplecze naukowe związane z badaniami romantyzmu w literaturze angielskiej, odnajduje w literaturze romantycznej początek „europejskiego” sposobu postrzegania natury jako neutralnej czy transcendentnej wobec człowieka. Idąc dalej, można powiedzieć, że „człowiek zachodni” nawet nie manifestuje siebie jako części tego ekosystemu. Zdaję sobie sprawę, że podobna deklaracja może wydawać się bardzo generalizująca, ale podkreślam, że T. Morton krytykuje pewien sposób myślenia o istocie ekosystemu. Postrzeganie środowiska naturalnego przez pryzmat mieszkańca tajgi

14 Myśliwy Wasilij, o którym dalej będzie mowa, doświadczył obecność gospodarza tajgi, bo sam intencjonalnie tego zapragnął. Jednak w jego wypowiedziach, podobnie jak w wypowiedziach większości moich rozmówców, dotyczących interakcji z aktorami nie-ludzkimi nieobecny w „ontologii zachodniej”, nie pojawia się próba racjonalizacji tego typu interakcji.

15 J. Schaeffer w swojej książce przedstawia krytykę uprzywilejowanej pozycji podmiotu ludzkiego, który jest przekonany, że różni się od przedmiotowego świata natury w fundamentalny sposób. Natura w reżimie ludzkiej wyjątkowości jawi się człowiekowi jako transcendentna.



górskiej i mieszkańca Warszawy będzie się różniło w sposób zasadniczy, jednak problemem jest przełożenie „konwencjonalnych zachodnich struktur poznawczych” na świat innego. O tym problemie będę pisał dalej, odwołując się do pracy E. Viveirosa de Castro (2018).

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest dla przedstawicieli wspólnoty tofalarskiej tajga, ziemia, na której egzystują, można pójść tropem „apofatyicznym” i skupić się, uwzględniając powyższe teorie, na tym, czym ona nie jest. Nie jest neutralnym, płaskim krajobrazem, jak widzi ją outsider u Ł. Smyrskiego (2018); nie jest też estetyzowaną naturą, która według T. Mortona stała się dla człowieka czymś transcendentnym, nieobecnym w jego życiu codziennym. Nie jest też środowiskiem, bo samo to określenie zakłada antropocentryczną pozycję – człowiek stoi w środku świata, który go otacza. Próbując wyrazić za pomocą dyskursu naukowego szczególnie sposób postrzegania tajgi przez moich rozmówców, można zaryzykować stwierdzenie, że dla nich jawi się ona jako żywa, sprawcza przestrzeń, która zawiera w sobie nieskończoną sieć relacji włączającą aktorów ludzkich i nie-ludzkich. Przy tym postrzeżenie jej w taki sposób nie jest możliwe dla osoby z zewnątrz. Dla outsidera jej istota zostaje ukryta, ciemna. W kolejnej części artykułu odniosę się do konkretnych przykładów, dzięki którym, mam nadzieję, uda mi się naświetlić, jakie zjawiska przypisuje się ciemnej stronie tajgi tofalarskiej.

### **Ciemna strona tajgi tofalarskiej**

Za E. Viveirosem de Castro (2018) przyjmuję, że perspektywa antropologiczna wymaga ze strony badacza próby przyjęcia i zrozumienia ontologicznych przeświadczeń osób, z którymi on współpracuje w terenie. Najgorsze, co mógłbym zrobić na poziomie analitycznym w tym rozdziale, to kwestionować albo racjonalizować sytuacje spotkania z aktorami nie-ludzkimi, o których mówili moi rozmówcy. Jeżeli w ich wypowiedziach pojawia się informacja o aktorach, takich jak gospodarz miejsca, kosmita lub duch, to tych aktorów w ramach etnograficznego eksperymentu myślowego musimy postrzegać jako istoty istniejące w sensie ontologicznym. Duchy w Ameryce Południowej czy w Syberii istnieją nie jako część mitu lokalnego funkcjonującego wśród przedstawicieli wspólnot lokalnych. Istnieją w sensie ontologicznym, bo można z nimi wchodzić w osobiste relacje, dostrzegać je poprzez praktyki życiowe. Do momentu, w którym będziemy czuć sprzeciw wewnętrzny wobec tego, żeby myśleć o duchach w sensie ontologicznym, nasze myślenie będzie zamknięte w ramach struktur kolonialnych. Dekolonizacja myślenia to próba przejścia ontologii innego w całej jej pełni. Po tych wstępnych uwagach warto przytoczyć kilka wypowiedzi moich rozmówców, dzięki którym można się zbliżyć do specyficznego sposobu postrzegania i doświadczania tajgi przez mieszkańców Tofalarii.

Myśliwy Roman, który został moim dobrym znajomym, a w momencie naszej pierwszej podróży po tajdze był moim przewodnikiem, opisując zalety organizacji podróży turystycznych do Tofalarii, powiedział, że nie może więcej polować, bo „polowanie to nieskończone zabójstwo” (W01). Jurij, pięćdziesięcioletni myśliwy, miał inny od Romana stosunek do turystyki, bo widział w niej jeden z czynników mogących wywołać zniszczenie ekosystemu Tofalarii. „Za jakieś pięćdziesiąt lat przyjedziesz – nic już nie zobaczysz. Ani renifera, nic, [Tofalaria] tylko na obrazkach będzie” (W02). Za groźną uważał też lekkomyślną politykę państwa rosyjskiego, które Tofalarię traktuje przede wszystkim jako źródło zasobów.

Moja starsza rozmówczyni Maria, wyjaśniając, czym jest tofalarska tajga, podała przykład tragicznej śmierci swojego bratanka, który miał nieszczęście polować w „zabronionej”, według niej, przynoszącej pecha części tajgi: „I wiecie co? Tego samego dnia już zmarł. (...) Od tego momentu tej tajgi ludzie się boją. Kto był na tej górze (...) wszyscy już nie żyją (W1)<sup>16</sup>”.

Według Marii ta niedozwolona część dawniej była nazywana *Kara-Hij*<sup>17</sup>. Tę nazwę z języka tofalarskiego moja rozmówczyni tłumaczy jako czarne (*kara*) widmo (*hij*). Warto jednak zaznaczyć, że tajga jako całość też może wchodzić z ludźmi w relację różnego typu:

Nie, czy zna pan to miejsce, tajgę tę? Podczas wojny ona nawet wojnę przepowiedziała. (...) A tam [nad tajgą] otwiera się niebo – mówi babcia – wszyscy przed wojną to widzieli. Otworzyło się – mówi – niebo i jak film pokazuje, jak pociągi jadą, żołnierze idą, wszyscy! Pokazuje – mówi – jakbyśmy film oglądali (W1).

To nie jedyny przykład tego, jak poszczególne miejsca w tajdze stają się sprawcze. Jezioro Kastyрма, niegdyś związane z praktykami szamanistycznymi, teraz stanowi atrakcję turystyczną. Legendy głoszą, że jezioro to ma swojego mocnego gospodarza, który obserwuje wszystkie żywe istoty udające się nad jezioro, kopiuje ich wizerunki w kamykach:

W górnym biegu rzeki Kastyрма, dopływie Chana, znajduje się małe jeziorko. Mieszka w nim wielki gospodarz Kastyрма. W ciągu dnia robi różne kamienne figurki, a w nocy rzuca je na dno rzeki Kastyрма, przepływającej obok jeziora. Kiedy Tofowie przechodzą obok tego miejsca, to zbierają figurki i ozdabiają nimi ubrania. Każdy taki kamień chroni osobę przed ukąszeniem węża. W miejsce każdej zabranej figury Kastyрма umieszcza nową. Jeśli ktoś pójdzie w pobliżu jeziora, Kastyрма zrobi jego figurkę i człowiek może

---

16 Tu i dalej wywiady są tłumaczone z j. rosyjskiego.

17 Nie znam języka tofalarskiego, obecnie już prawie martwego, więc pisownia tej nazwy może być niepoprawna. Nazwę zapisywałem na słuch, mam wątpliwości co do drugiej części wyrazu, bo słowo *hij* (ros. хий) nie występuje współcześnie w językach turkijskich. Pojawia się jednak w języku mongolskim i oznacza wyraz „gaz” (хий), ale też „widmo”, „iluzja”, „halucynacja” (хий уээгдэл). Ciekawe, że według jednego z moich rozmówców w tej tajdze akurat znajduje się podziemny trujący gaz (W3).

ją znaleźć następnego dnia. Tofowie, Sojoci i Buriaci bardzo lubią takie kamyki. Kamienie nazywają się Kastyрма od imienia gospodarza, który je tworzy (Czudinow 1931: 73).

Kamyki te w naszych czasach utraciły swoją istotę kultową, pewnie nikt już nie postrzega ich jako magicznych instrumentów chroniących przed ukąszeniem węża. Natomiast widocznie nie są one bezwartościowe, ponieważ miejscowi nadal przechowują je w swoich mieszkaniach, a w lokalnym muzeum są prezentowane obok innych eksponatów.

Jeden z moich rozmówców, myśliwy Wasilij, twierdził, że swoich gospodarzy mają nie tylko poszczególne miejsca w tajdze, ale także każdy domek myśliwski:

Rodzice mi opowiadali, jak trzeba wchodzić do zimowija [domek myśliwski], jak się pyta. Obecnie wielu ludzi tego nie robi, ale ja zawsze robię. Nawet kiedy przychodziłem do swojego zimowija, musiałem się spytać gospodarza, czy mogę przenocować. (...) Wchodzę i mówię – gospodarzu, puść mnie przenocować! – koniecznie (W2).

Opowiadał mi także o jednym z najbardziej poruszających przeżyć w terenie, jakim było spotkanie z gospodarzem tajgi, którego doświadczył bezpośrednio – cieleśnie:

Leżę, patrzę w niebo i przypominam sobie, myślę o tym, by zobaczyć, jaki on jest [gospodarz tajgi]. A wszystko to przecież istnieje! I właśnie, kiedy o tym pomyślałem (...) – I on mnie przygniótł, no ten... Nigdy nie odczuwałeś czegoś takiego? (...) Tak. On mi się nie pokazał, ale dał odczuć swoją obecność. Nie mogłem nic zrobić, przesunąć się, poruszyć ręką ani nic. Patrzyłem na gwiazdzone niebo, Drogę Mleczną, Andrieju, wszystko. (...) on mnie zrozumiał, on mi się nie ukazał, ale dał zrozumieć, że on istnieje (W2).



II. 3. Kamyk z jeziora Kastyрма z kolekcji mojej rozmówczynie; Ałygdżer (2018). Fot. A. Tikhonov.

Właśnie takiego rodzaju informacje pokazują nam, czym jest ciemna, czyli niewidoczna, ukryta przed outsiderem strona tajgi. Na podstawie wyżej przytoczonych wypowiedzi można wskazać więc na następujące jej wymiary:

1. Ciemność to pesymizm, poczucie przygnębienia, znalezienie się w sytuacjach bez wyjścia. W taki sposób najczęściej występuje określenie „ciemne” (*dark*) we współczesnej antropologii (W01.W02);
2. Ciemność czasami jest związana ze skrajnymi formami strachu, z niebezpieczeństwem, czasem nawet grożącym śmiercią, związanym z prowadzeniem praktyk życia codziennego w tajdze (W1.W2);
3. Ciemność to niemożność ujrzenia w pełni istoty tajgi tofalarskiej, ukrytej przed outsiderem.

Podział ten koreluje w pewnym sensie z tym, co pisał o istocie takiego zjawiska jak ciemny witalizm Ben Woodard (2016: 28–29).

Ze wszystkich wymienionych wyżej przykładów najbardziej wzorcowy wydaje mi się fragment wywiadu ze starszą rozmówczynią o tajdze Kara-Hij (W1). Spróbuję poddać kilka kolejnych jego fragmentów antropologicznej analizie w następnym fragmencie. Ważną przesłanką w momencie zapisywania tego wywiadu i podczas danej analizy będzie metodologia zaproponowana przez E. Viveirosa de Castro (2018), o której wspominałem wcześniej. W ramach eksperymentu myślowego podejmę się próby zrozumienia ontologii innego w całej jej pełni, bez „narcystycznych” prób włożenia jej w prokrustowe łożo „zachodniej” epistemologii.

## Kara-Hij

M. Tam [w konkretnej części tajgi] teraz ochroniarze mieszkają od trzydziestu lat. Tam niedobre miejsce w ogóle jakby. Tam niby kosmici lądowali. Widzieli ludzie – lądują.

A. W tym sensie, że siły jakieś nadprzyrodzone?

M. Tak, tak. Tę tajgę Tofowie nazywali Kara-Hij. Jest to czarne widmo (*prividienije*). Tam nikt nigdy w życiu nad to źródło nie chodził. Tofowie wcześniej się zatrzymywali albo nie dojeżdżali do tego miejsca (...).

A. Czy istniały jeszcze jakieś podobne miejsca?

M. Nie, zna pan to miejsce, tajgę tę? Podczas wojny ona nawet wojnę przepowiedziała. (...) Babcia i inni tutaj dużo o tym mówią – Otwiera się, mówi, niebo i zaczyna pokazywać. Pociągi, czego tam tylko nie było, żołnierze idą. A po tym „filmie” całe niebo stało się szkarłatne... Wszystko się zrobiło czerwone i z tamtej strony dotąd czerwone było! Nawet zielona trawa dziwnie zmieniła kolor – mówi – przez to światło czerwone (...) Oj, dużo ludzi widziało, starzy ludzie mi opowiadali. Z tamtej strony, ze Wschodu też tam kawałek, a tam się okazało, że Japończycy później byli, ale ludzie później już zrozumieli, że stamtąd Japończycy, stąd Niemcy [ZSRR walczył na dwa fronty].

W wypowiedzi mojej rozmówczynie tajga przedstawiana jest jako aktor, który może pełnić rolę medium – ostrzegać ludzi przed nadchodzącą wojną. Ciekawe, że opowiadała o samym zjawisku (niebo się otworzyło) tak, jakby to było coś oczywistego. Wyraźnie nie próbowała tego racjonalizować. Rzeczy w tajdze mogą się wydarzać wbrew zasadzie racji dostatecznej. Potwierdzeniem ich prawdziwości są doświadczenia konkretnych ludzi. W wywiadzie w sposób symbiotyczny przeplatają się „tradycyjny” sposób mówienia o tajdze Kara-Hij jako o niebezpiecznym dla Tofów miejscu, mającym swojego niedobrego gospodarza, z narracją o wojnie i dyskursem paranormalnym. Jednak nie wszyscy mieszkańcy tej wsi postrzegają tę część tajgi w podobny sposób. Dmitrij, myśliwy ze wsi Niercha, który poluje z innej strony tej tajgi, wyjaśniał obecność sił nadprzyrodzonych w tej jej części w bardzo racjonalny sposób:

Z tej strony Jurty poluję [Jurta to góra]. Z tej lewej, a za nią jeszcze golec jest [golec to szczyt górski]. Tutaj obecnie zołotari [ludzie zajmujący się wydobywaniem złota] pracują, a tam... **tam jakiś gaz**<sup>18</sup>. Tam cała tablica Mendelejewa z tej jego strony (W3).

Widać więc dwa przeciwstawne sposoby mówienia o konkretnym miejscu. Warto dodać, że z tą częścią tajgi związana jest osobista tragedia w rodzinie mojej rozmówczynie. Maria tłumaczy te wydarzenia wpływami sił nadprzyrodzonych:

A potem już po Miszce mój bratanek Liosza też tam polował z innej strony, daleko. „Oh, jak mnie kosmici ganiały, ciociu Mario. Oh, nie mogę, biegnę, a oni za mną, światło świeciło na mnie. Nie mogę, biegnę jak ślepy”. A potem pod tymi drzewami akurat latem jakiś huragan był i wszystko było zawalone, natomiast chata została. „A ja pod tymi drzewami pobiegłem, wleciałem do chaty, nakryłem się waciakiem, leżę”. Tak mi to opowiadał (W1).

Po tym spotkaniu z „kosmitami” życie bratanka Marii zakończyło się tragicznie:

„Oh, chyba już żyć nie będę, ciociu”. Czemu żyć nie będziesz, Liosza? Będziesz jeszcze żył. „No nie, ciociu, już nie mogę. Mnie oni chyba ten...”. I wiecie co? Tego samego dnia już zmarł. Igor go samochodem przejechał, Liosza biegał tu z bronią, widać, że coś mu się z głową zrobiło. Od tego momentu tej tajgi ludzie się boją (...) (W1).

Na przykładach wypowiedzi tych dwóch rozmówców można zauważyć, że sposoby mówienia o tajdze w zasadniczy sposób się różnią. Wydaje mi się jednak, że dla moich rozmówców paradoksalnie nie ma sprzeczności pomiędzy paranormalnym sposobem

---

18 Patrz przypis 17.

jej konceptualizacji (Maria) a racjonalnym (Dmitrij). Ciekawym narzędziem do analizy tego zjawiska może zostać koncepcja *meshwork*<sup>19</sup>, zaproponowana przez T. Ingolda:

*Meshwork* jest ontologicznym twierdzeniem, że zamieszkwane środowisko, a nawet życie jako całość, nie składa się z początkowo odrębnych obiektów, które następnie stają się ze sobą powiązane. Raczej środowisko jest tym związkiem: jest to pole generacji, gobelin w procesie ciągłego tkania. W tym sensie oraz na większą skalę zadaniobraz<sup>20</sup> (*taskscape*), krajobraz (*landscape*) i środowisko to terminy o podobnym znaczeniu: Ziemia jest to sfera życia, utkana z różnych zadań, które jej ludzcy i nie-ludzcy mieszkańcy wykonują w swoim historycznym życiu (Gruppuso, Whitehouse 2020: 594).

T. Ingold opisuje swoją teorię również w następujący sposób:

Ta perspektywa pozwala nam przedstawić ziemię zupełnie inaczej, niż ukazuje ją objętą i ponadczasowy dwuwymiarowy model genealogiczny. Ziemia jest raczej ogromną płataniną szlaków – wszechobecną *rizomą* – która nieustannie rozgałęzia się tutaj i rozplątuje tam, gdy istoty, które ją tworzą, rosną lub „wychodzą naprzód” wzdłuż linii ich relacji. (...) Więc tutaj nie ma opozycji między historią a ziemią, mają tę samą wewnętrzną czasowość. Utkana jak gobelin z życia swoich mieszkańców, ta ziemia nie jest tą samą sceną do odgrywania historii, nie jest też powierzchnią, na której jest zamrożona historia. (...) życie ludzi i historie ich relacji można prześledzić w teksturach ziemi (...) (Ingold 2000: 149–150).

Koncepcja *meshwork* przedstawia naturę jako siłę sprawczą. Dla T. Ingolda nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy terminami „krajobraz” (*landscape*), „środowisko” (*environment*) i „zadaniobraz” (*taskscape*). Przyjmując tę optykę, podstawowa dychotomia myśli „zachodniej” – pasywna natura/aktywna kultura – zostaje zniesiona. Jesteśmy współsprawczy ze światem. Tajga tofalarska jawi się zatem jako płatanina – *meshwork* – różnych praktyk, narracji i działań ludzkich i nie-ludzkich aktorów (gospodarz Kastyрма, kosmici, tajga Kara-Hij). Rozmówcy, próbując nazwać skomplikowany i wielowymiarowy sposób postrzegania przez siebie konkretnego miejsca w tajdze, przedstawiają różne typy narracji, w tym „racjonalne” (W3) i absolutnie ezoteryczne, zainspirowane współczesnym dyskursem zjawisk paranormalnych (W1). Można zaryzykować stwierdzenie, że te narracje nie konfliktują pomiędzy sobą, stanowią natomiast heterogeniczną całość w sposobach postrzegania i doświadczania tofalarskiej tajgi przez moich rozmówców.

---

<sup>19</sup> Zostawiam tak jak jest w oryginale pomimo tego, że istnieją w polskiej literaturze naukowej próby tłumaczenia tego terminu. D. Wąsik, tłumaczka eseju *Więzy i granice. Splątanie życia w otwartej przestrzeni* zawartego w książce *Splatać otwarty świat*, używa słowa „siatka” w odróżnieniu od sieci (*network*) (Ingold 2018: 89). K. Wala używa słowa „tkanina” (Wala 2017: 325).

<sup>20</sup> Tłumaczę to pojęcie w taki sposób za E. Klekot. Zob.: Ingold 2018.



II. 4. Tajga tofalarska; okolice wsi Wierchniaja Gutara (2021). Fot. A. Tikhonov.

### Zakończenie

Omówione w tekście narracje mieszkańców Tofalarii pozwalają wysnuć wniosek, że nie funkcjonują oni w reżimie ludzkiej wyjątkowości (Schaeffer 2010). Perspektywa antropocentryczna w kontekście tofalarskim nie jest relewantna, bo praktyki życia codziennego w tym regionie są ściśle związane z koniecznością współistnienia z aktorami nie-ludzkimi. Człowiek udający się na polowanie prosi tajgę o wartościową zdobycz, przed wejściem do zimowija prosi gospodarza o życzliwe przyjęcie, uznaje jego rzeczywistą obecność (W2). Ta współsprawczość tworzy świat współistnienia ludzkich i nie-ludzkich aktorów w tajdze tofalarskiej. Tajga Kara-Hij w narracjach moich rozmówców jest postrzegana jako sprawcza podobnie jak dawniej Tofowie postrzegali gospodarza jeziora Kastyрма jako żywą, sprawczą istotę. W te konkretne miejsca sprawczość tajgi jest wpisana immanentnie.

Nauka humanistyczna, zajmująca się środowiskiem w sytuacji antropocenu konwencjonalnie przyjmuje pozycję antyantropocentryczną. Jednak w kontekście tofalarskim ta perspektywa rodzi się w sposób naturalny, w momencie doświadczania i praktykowania w środowisku, którym jest górskie tajga. Nie chodzi tu o antyantropocentryzm radykalny, mamy do czynienia raczej z antropologią symetryczną. Między tajgą a żyjącymi w niej ludźmi istnieje nierozzerwalny związek. Tajga stanowi część jestestwa zamieszkujących ją osób. To żywa, sprawcza przestrzeń, która wpływa na osoby zakotwiczone w sieci wpisanych w nią mnogich relacji i *vice versa*.

## Bibliografia

- Augé, M. (2011). *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności* (przeł. R. Chymkowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chodzidło, T. (1960). Karagasi – Tofalary. *Lud*, 46, 9–134.
- Chudinov, B. (1931). *Puteshestviye po Karagassii*. Moskwa: Molodaya gvardiya.
- Donahoe, B. (2002). „Hey, You! Get Offa My Taiga!” Comparing the Sense of Property Rights Among the Tofa and Tozhu-Tyva. *Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers*, 38, 1–29.
- Gruppuso, P., Whitehouse, A. (2020). Exploring taskscapes: an introduction. *Social Anthropology*, 2 (3), 588–597.
- Halemba, A. (2022). Góry Ałtaju nie mają duchów. Etnografia poza człowiekiem. *Etnografia Polska*, 66, 19–23.
- Hastrup, K. (2004). O ugruntowaniu się światów – podstawy empiryczne antropologii (przeł. E. Klekot). W: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje* (s. 87–99). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment Essays on livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.
- Ingold, T. (2018). *Splatać otwarty świat. Architektura, antropologia, design* (przeł. E. Klekot, D. Wąsik). Kraków: Instytut Architektury.
- Ingold, T., Kurttila, T. (2000). Perceiving the Environment in Finnish Lapland. *Body & Society*, 6, 183–196.
- Krivosnogov, V. (1998). *Etnicheskiye protsessy u malochislennykh narodov Sredney Sibiri*. Krasnoyarsk: Krasnoyarskiy Pedagogicheskiy Universitet.
- Latour, B. (2014). *Peresborka sotsial'nogo: vvedeniye v aktorno-setevuyu teoriyu*. Sankt-Peterburg: iz. dom. VSHE.
- Meillassoux, Q. (2017). *Posle konechnosti. Esse o neobkhodimosti kontingentnosti*. Ekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy.
- Melnikova, L. (1994). *Tofy*. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoje Knizhnoje izdatelstvo.
- Morton, T. (2007). *Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Morton, T. (2019). *Stat' Ekologichnym*. Moskwa: Ad Marginem Press.
- Ortner, S.B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1), 47–73.
- Rassadin, I. (2005). *Khozyaystvo, byt i kul'tura tofalarov*. Ulan-Ude: BNTs SO RAN.
- Schaeffer, J. (2010). *Konets chelovecheskoy isklyuchitel'nosti*. Moskwa: Novoye literaturnoye obozreniye.
- Smyrski, Ł. (2018). *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Taylor, C. (2018). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2017). *Kannibal'skiye metafiziki. Rubezhi poststrukturnoy antropologii*. Moskwa: Ad Marginem Press.
- Wala, K. (2017). Ułożyć świat na nowo. Rekonstrukcja koncepcji Tima Ingolda (cz. II). *Etnografia. Praktyki. Teorie. Doświadczenia*, 3, 303–329.



Wielecki, K. (red.) (2015). *Syberia: tradycja i modernizacja*. Warszawa: Wydawnictwo ciągłe nieperiodyczne Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego.

Woodard, B. (2016). *Dinamika slizi, zarozhdeniye, mutatsiya i polzuchest' zhizni*. Perm: Hyle Press.

## Streszczenie

Celem artykułu jest dokonanie wieloaspektowej antropologicznej analizy wybranych narracji, dotyczących sposobów doświadczania tajgi w kontekście lokalnych praktyk myśliwskich stosowanych przez przedstawicieli wspólnoty tofalarskiej. Tofalarzy są jedną z najmniejszych autochtonicznych grup etnicznych Rosji (ok. 800 osób), zamieszkują w trzech wsiach we wschodniej części pasma Sajanów w obwodzie irkuckim. Sposób życia Tofalarów jest związany z otaczającym ich środowiskiem, czyli górską tajgą. Z przeprowadzonych przeze mnie etnograficznych badań terenowych można wywnioskować, że mieszkańcy Tofalarii doświadczają tajgi w sposób, który trudno poddaje się opisowi podporządkowanemu zachodniej epistemologii opartej na perspektywie antropocentrycznej. Analizując ten problem, korzystam z prac współczesnych antropologów podejmujących próby wypracowania nowej optyki antropologicznej, w której człowiek nie znajduje się w pozycji uprzywilejowanej (m.in. Tim Ingold, Eduardo Viveiros de Castro, Łukasz Smyrski). Drugim punktem odniesienia są dla mnie prace współczesnych filozofów związanych z nurtem realizmu spekulatywnego, których łączy krytyczny stosunek do antropocentryzmu oraz częste odwoływanie się do kategorii dark/ciemny (np. ciemna ekologia Timothy'ego Mortona, ciemny witalizm Bena Woodarda).

**Słowa kluczowe:** Tofalaria, Syberia, środowisko, tajga, ciemna ekologia, sprawczość, antropocentryzm

## Summary

The purpose of this article is to make a multi-faceted anthropological analysis of selected narratives concerning the ways of experiencing the taiga in the context of local hunting practices used by representatives of the Tofalar community. Tofalars are one of the smallest indigenous ethnic groups in Russia (ca. 800 people). They live in three villages in the eastern part of the Sayan range in the Irkutsk region. Their way of life is connected with the surrounding environment, which in this case is the mountain taiga. My field studies indicate that the inhabitants of Tofalaria experience the taiga in a way that is difficult to describe in the light of Western epistemology based on an anthropocentric perspective. In analysing this problem, I use the work of modern anthropologists who are trying to develop a new anthropological approach, in which the human being is not in a privileged position (e.g. Tim Ingold, Viveiros de Castro, Łukasz Smyrski). The second point of reference for me is the work of contemporary philosophers, associated with the current of speculative realism, which combines a critical attitude to anthropocentrism and frequent references to the category of 'dark' (e.g. Timothy Morton's *dark ecology*, Ben Woodard's *dark vitalism*).

**Keywords:** Tofalariya, Siberia, environment, taiga, dark ecology, agency, anthropocentrism

Translated by Author

Justyna Cząstka-Kłapyta

justyna.klapyta@uj.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0001-5548-8881>Polskie Towarzystwo Ludoznawcze  
Oddział w Krakowie

*Kosmogoniczne źródła muzyki  
w kontekście autoklasyfikacji  
tradycyjnych instrumentów  
muzycznych Hucutów.  
Nowa perspektywa analizy*

*Cosmogonic sources of music in the context of the self-  
classification of traditional Hutsul musical instruments.  
A new perspective of analysis*

Społeczności tradycyjne posługują się pojęciami odpowiadającymi określonym zjawiskom muzycznym lub klasom zjawisk (Stęszewski 1974: 15). Pojęcia te, będące pośrednikami językowymi między świadomością z jednej strony a rzeczywistością muzyczną z drugiej, pozwalają badać przechowywane przez daną grupę, z reguły nieuświadomione i trudne do zwerbalizowania mechanizmy leżące u podstaw porządkowania rzeczywistości muzycznej. Stwarzają także możliwość eksplorowania ukrytych w tych pojęciach treści semantycznych przez badania na poziomie emicznym i etycznym, które mogą dookreślić pierwotne miejsce związanych z nimi zjawisk muzycznych w kulturze. Tę ostatnią z kwestii rozważę w odniesieniu do autoklasyfikacji tradycyjnych instrumentów muzycznych z Huculszczyzny (Karpaty Wschodnie – Ukraina), gdzie zostało udokumentowanych wiele reliktowych wierzeń i związanych z nimi obrzędowych form muzycznych (Cząstka-Kłapyta 2014: 16–48). Sposób wykorzystania materii dźwiękowej, jej właściwości, relacji z formą instrumentu i jego dźwiękiem,

a także podejmowanie prób określenia pierwotnej funkcji narzędzi dźwiękowych i zamysłu ich twórcy to problematyka aktualna w archeomuzykologii (Gruszczyńska-Ziółkowska 2021:5, 6). Zagadnienia kluczowe tej dyscypliny mieszczą się w trzech uwzględnionych w artykule problemach związanych z narzędziem dźwiękowym: 1) materia i formą, 2) zjawiskiem dźwiękowym, 3) człowiekiem jako twórcą dźwięku (Gruszczyńska-Ziółkowska 2021: 5). Ten zakres tematyczny poszerzy interpretacja wewnątrz kulturowych metaforycznych skojarzeń muzyki z naturą, którą zainicjowali Hugo Zemp i Steven Feld (1978, 1990). Z kolei Curt Sachs analizował związki między płcią a formą i jakościami brzmieniowymi instrumentów męskich lub żeńskich (Sachs 1989). Na gruncie instrumentoznawstwa huculskiego kwestię relacji natura – wierzenia – muzyka pierwszy raz zauważył Igor Maciejewski (2012)<sup>1</sup>, choć wcześniej w sposób literacki opisuje tę symbiozę Stanisław Vincenz (Żmidziński 2018). Paweł Zajac poświęca nieco uwagi kodom dźwiękowym w instrumentalnym wykonawstwie w odniesieniu do dychotomii cisza – hałas (Zajac 2004: 157–162). Kosmogonia wytworów kulturowych to temat poruszany w interdyscyplinarnych badaniach kolędowania huculskiego oraz jako odrębne zagadnienie w tradycji duchowej i materialnej Podtatrza (Cząstka-Kłapyta 2020a, 2020b, 2020c). Kontynuując tę problematykę stawiam pytania: czy istniejący w świadomości Hucułów podział instrumentów muzycznych na *boże* i *diabelskie* (Cząstka-Kłapyta 2014: 416) znajduje uzasadnienie w kontekstach obrzędowych, jakościach brzmieniowych, a także w formie, materii oraz regułach konstrukcji tych instrumentów, w jaki sposób relacje dźwięk – instrument odwzorowują się w kosmogonicznym światopoglądzie wierzeniowym, jakie czynniki mogły skłonić człowieka do tworzenia określonych jakości brzmieniowych i opozycyjnych klas instrumentów.

Zakorzeniony w świadomości muzykantów dualistyczny podział instrumentów na *boże* i *diabelskie* wiąże się z kategorią poznawczą odwołującą się do kręgu religijnych wierzeń tylko z pozoru chrześcijańskiej proveniencji. Do najważniejszych instrumentów *diabelskich* należą: *skrypka*, *dutka*, *dwojennycja* (*dwudenciłka*, *monteliw*)<sup>2</sup> (Maciejewski 2012: 94–96)<sup>3</sup>, a do *bożych*: *trembita*, *rih* (róg) (Maciejewski 2012: 108) i *hjojera*<sup>4</sup>. Kryterium tej opozycyjności wyjaśnia Hucułom kosmogoniczny mit (Hnatiuk 1997). Uzasadnia on powstanie, miejsce, funkcję tych instrumentów wpisującą się w dualizm świata przedchrześcijańskiego słowiańskiego mitu wyłowienia bazujący

- 1 I. Maciejewski wspomina jednak o tym pobieżnie i nie poświęca temu zagadnieniu osobnych rozważań.
- 2 Pozostałe to: *cymbały*, *drymba*, *reszeto* (bęben jednomembranowy), *dwijny rih* (dawno wyszedł z użycia).
- 3 Według I. Maciejewskiego są to instrumenty z tej samej rodziny; *dwudenciłka* – 2 kanały równoległe, 5 otworów palcowych; *monteliw* – 6 otworów, kanały odchylone na boki. Oba wykonane są z jednego kawałka drewna.
- 4 Do tej kategorii instrumentów zaliczają Huculi także inne odmiany piszczałek, jak *sopiłka*, *telenka*, *denciłka*, *dzwinek* (dzwonek), *listek*, które poza dzwonkiem i rogami pomijam, koncentrując się na najbardziej reprezentatywnych według Hucułów instrumentach.

na dialogu boskich pierwiastków męskich kojarzonych z piętrzem górnym (ogniem, niebem) i żeńskich z dolnym (wody, jaskinie, ziemia) (Cząstka-Kłapyta 2000c), którym w późniejszym nawarstwieniu religijnym zaczęły odpowiadać kategorie dobra (Boga) i zła (diabła), co utrwaliły teksty folkloru (Szyjewski 2003: 27–36). Doświadczenie ładu świata przez człowieka rozumiane było jako współpraca przeciwstawnych i dialogujących ze sobą sił, dająca wyobrażenie pełni Kosmosu jako wertykalnej struktury złożonej z opozycyjnych pięter: góry i dołu, z czterema kierunkami świata odpowiadającymi żeńskim lub męskim stronom świata<sup>5</sup> z mediującym między nimi środkowym piętrzem (ziemskim). W tym piętrze działa człowiek przez działania rytualno-obrzędowe aktywnie podtrzymujący ład Kosmosu. Jest to proces poznawczy, który stał się fundamentem rozumienia i taksonomicznego porządkowania zjawisk świata na podstawie zróżnicowanego pod względem płci mikrokosmosu znaczeń (Cząstka-Kłapyta 2020c). W zrekonstruowanym przez etnologów i religioznawców światopoglądzie ludowym dualizmowi Bóg – diabeł odpowiadają opozycyjne skojarzenia: męskie – żeńskie, słońce – księżyc, jasność – ciemność, niebo – podziemie, ogień – woda, życie – śmierć, porządek – chaos, cisza – hałas lub też kierunek w górę (szczęście, życie i wiosna) – w dół (nieszczęście, śmierć i zima) (Cząstka-Kłapyta 2014: 422). Czy ten heterogeniczny wytwór archaicznej wyobraźni znalazł swoje odwzorowanie także w rzeczywistości muzycznej, instrumentach muzycznych, a zwłaszcza w dźwięku z jego zróżnicowanymi jakościami brzmieniowymi? Rozgraniczenie instrumentów na *boże* i *diabelskie* to już dowód istnienia taksonomii w świecie muzyki. Jakub Żmizdiński, analizując miejsce i rolę dźwięku w epopei *Na Wysokiej Połoninie* S. Vincenza, konstatuje, że Hucuł, przebywając w lesie, nieustannie nasłuchuje każdego dźwięku, który zawsze wiąże się z konkretną interpretacją, znakiem, informacją odnoszącą się do rzeczywistości duchowej. Rozmawia z wodą, z drzewami, słucha lasu – „wielkiego instrumentu muzycznego poruszanego wiatrem” (Żmizdiński 2018: 249), czyli czartem „szumiącym w chmurze” (Szuchiewicz 1904: 6). Głos gromu (pioruna) interpretuje jako złotą „tręmbitę Hospoda-Soneczko sprawiedliwe z najwyższego trzydziętego nieba” (Szekieryk-Donykiw 2007: 116). Wiary w istnienie diabła w muzyce skrzypcowej nie można uznać za typowej tylko dla huculskich muzykantów. Jest też znana m.in. na Litwie i w Polsce (Sobieska 2006: 83)<sup>6</sup>. Skąd wynika połączenie tego instrumentu z diabłem?<sup>7</sup> Pierwotnie zdolności muzyczno-magiczne mogły wiązać się z osobą szamana, a następnie na zasadzie skojarzenia z siłami dolnymi świata zostały przeniesione na postać diabła (Dahlig 1993: 84). Jednak geneza tej myśli sięga jeszcze dalej w głąb

5 Północ i zachód – strony żeńskie, południe i wschód – męskie.

6 Np. „diabelskie” skrzypce na Kaszubach, Mazurach i na Warmii.

7 Piotr Dahlig uważa, że źródłem takiej interpretacji może być kilka; upatrywał ich w oddziaływaniu kultury mieszczańskiej XVII lub XVIII w. albo nauki Kościoła w okresie średniowiecza, według której zło mogło być spowodowane zbyt namiętną praktyką muzyczną.

historii. W malowidłach jaskiniowych górnego paleolitu pojawia się postać szamana jako hybrydy posiadającej cechy ludzkie i zwierzęce, trzymająca w dłoni łuk muzyczny (Szyjewski 2016: 293), będący prototypem skrzypiec, które – analogicznie jak łuk muzyczny dla ludów afrykańskich i Indian – pełnią w obrzędowości huculskiej funkcję mediatora ze sferą chtoniczną (diabelską) – światem duchów (Sachs 1989: 42). Jest ona kluczowa, aby zadbać o dobrobyt i opiekę dla ludzi, a człowiekowi doby paleolitu zapewniała pomyślność polowania i pomnażania zwierzyny (Szyjewski 2016: 293). Mediacja w przypadku łuku muzycznego odbywa się za pośrednictwem dźwięku wydobytego przez szarpnięcie palcem naciągniętej struny, a w skrzypcach przez pocieranie strun smyczkiem. Tworzą się wtedy jakości dźwiękowe enigmatyczne, wywołane cichością i subtelnością brzmienia, nieuchwytnością i niewidzialnością dźwięku, które mogły być interpretowane jako znak przynależności do zaświatów, jeden ze sposobów „niewidzialnego” do nich wejścia, analogicznie jak w doświadczeniach wzrokowych (Libera 2016: 566). Podczas wykonywania kolędy dla zmarłych gra się na *skrypce* bardzo cicho, „by nie spłoszyć duszy”, albo w zależności od lokalnych upodobań eliminuje się ten instrument, aby stworzyć pożądaną w świecie zmarłych ciszę wypełnioną tylko „bożym” dźwiękiem dzwonka, choć niezróżnicowanym, pozbawionym sił witalnych, monotonnym i regularnie rytmicznym. Dźwięk dzwonka ma przyciągnąć do chaty adresatów kolędy (duchy przodków) i chronić żywych przed destrukcyjnym wpływem ich sił (Cząstka-Kłapyta 2014: 186–190). W przeddzień Nowego Roku<sup>8</sup>, gdy przy dźwiękach skrzypiec Huculi wspominali zmarłych mających odwiedzać wtedy swoje dawne sadyby, na *skrypce* grano im specjalny taniec, przy którym nie wolno było się poruszać, bo tańczyły duchy przodków (Schmidt 2008: 65). W kontekstach śmierci, podczas wykonywania utworów przy zmarłym, na pogrzebie następują automatyczne zmiany w morfologii melodyki gry nie tylko na tym instrumencie, ale także na *trembicie*, *flojerze* i *dutce*<sup>9</sup>. Następują: ograniczenie ambitus melodii, ujednoczenie rytmu, ametryczność, zwiększenie roli repetycji dźwiękowych, przejść półtonowych oraz monotonnych descendentalnych struktur melodycznych, zwolnienie tempa, wahania intonacyjne. Preferowane są także niższe rejestry dźwiękowe. Odnosi się to również do realizacji wokalnych (Żerańska-Kominek 2009: 67–81; Cząstka-Kłapyta 2014)<sup>10</sup>. Związek ze światem dolnym mogą mieć też występujące w technice gry skrzypcowej urytmizowane struktury burdonujące. Jeżeli przyjmiemy, że niskie dźwięki wyzbyte zróżnicowanej pulsacji rytmicznej faktycznie mniej lub bardziej świadomie kojarzone były z układem dolnym (chtonicznym), to w przypadku *skrypki*

8 W święto *Małanki*.

9 Wykonuje się wtedy melodie oparte na mołowych skalach z konsekwentnie opadającymi strukturami melodycznymi tzw. *smertewne w tuhu*.

10 Np. kolędy dla zmarłych (Cząstka-Kłapyta 2014, zał. DVD, nr 8.6 – czas 00:55:58) oraz *hołosinia*, czyli lamenty pogrzebowe i weselne.

obiektywnym uzasadnieniem jej „diabelskość”, poza mitem i subtelnymi brzmieniami, byłaby także zdolność generowania niskich dźwięków, zwłaszcza w sytuacji, gdy grało dwóch skrzypków i drugi realizował urytmizowany burdon. Także szerokie możliwości rejestrowe i techniczne tego instrumentu mogły potęgować wrażenie niezwykłości i demoniczności (Dahlig 1993: 84). W tym kontekście możliwe było skojarzenie efektów dźwiękowych z odwzorowaniem ogromnego potencjału mocy odrodzeniowych, do których dostępu mieli strzec zmarli. Bez skrzypiec nie mogły się odbyć żadne obrzędy, święta i zabawy (Schmidt 2008: 65). Związek z zaświatami wyraża zasada konstrukcyjna ludowego prototypu tego instrumentu – *huśli*, które miały być złobione w jednym klocku drewna<sup>11</sup>, podobnie jak drugi instrument *diabelski* – *dudy/koza* – z jednego kawałka koziej skóry (odwróconej włosiem do środka) i nigdy niedzielonej, gdyż jak mówi mit: „(...) wrócił czart do Boga i zaczął prosić, żeby Bóg mu dał choćby skórę z kozy. Dam, ale żebyś nie kroił! Bóg wziął i obłupił kozę ze skóry. Czart zabrał sobie skórę i zrobił z niej dudy (...)” (Hnatiuk 1997: 25). Niepodzielność wiąże się w tym przypadku z pełnią, doskonałością, brakiem zróżnicowania, czyli jakościami charakterystycznymi dla wyobrażenia zaświatów, gdzie nie ma destrukcyjnego działania czasu i taksonomicznych podziałów (Kowalski 1998: 224). Do stworzenia skrzypiec używa się przeważnie świerka – do górnej deski i jawora – do dolnej (Maciejewski 2012: 60), co być może stanowi pokłosie archaicznego rozumienia zasady konstrukcyjnej Kosmosu – górnemu układowi odpowiadałby świerk, a dolnemu jawor, który mediuje z układem dolnym z uwagi na silne związki ze sferą chtoniczną<sup>12</sup>.

*Dutka/koza* była ważnym instrumentem *diabelskim* związanym z kultem przodków. Używano jej na pogrzebach (Maciejewski 2012: 98), *Ihrach w pamjat*<sup>13</sup> (Maciejewski 2010: 98), weselach, podczas kolędowania (Cząstka-Kłapyta 2014: 219). Przy pochówkach niezonatych mężczyzn zastępowała dźwięk *trembity*, by wyrównać zaburzoną za życia równowagę żeńskie – męskie. Podstawę jej brzmienia tworzą dwa strumienie melodyczne skontrastowane pod względem barwy i możliwości melodycznych. Pierwszy niezróżnicowany ton burdonowy realizuje piszczałka *basok*, drugi zaś *przebiełka*<sup>14</sup>, z której uwalniane są melodie grane w wysokich rejestrach o stałej, ostrej sile napięcia, zgodnie z zamysłem budowniczych instrumentu mające imitować głos kozy. By efekt ten był lepiej słyszalny, ściągano ze zwierzęcia skórę żywcem (Maciejewski 2010: 93). W brzmieniu i formie *dutki* odwzorowana została więc kosmogonia

<sup>11</sup> Ta zasada dotyczyła też pokrewnych *huślom* małych skrzypiec z innych regionów Karpat i Polski, jak *gęśle*, *złóbcoki* (Podhale), *oktawka* (Pieniny), *mazanki* (Wielkopolska, Lubuskie).

<sup>12</sup> Według Hucutów na grobach wyrasta brzoza lub jawor, w których zamieszkuje dusza po śmierci. Z drewna jaworowego sporządzano trumny.

<sup>13</sup> Tłum. zabawy wspominkowe. Gwarowe określenie święta poświęconego wspomnianiu i przywoływaniu dusz zmarłych przodków.

<sup>14</sup> Druga piszczałka obok basowej – melodyczna.

kozy jako wytworu żeńskiej sfery świata (śmierci i odradzania). Według wierzeń miała ona używać swojego ciała duszom zmarłych, a jej sierść generująca nieprzyjemny zapach (*mich*<sup>15</sup>) mogła ściągać wszelkie nieczystości, rozpustę, a nawet samego diabła (Kowalski 1998: 249–250). Z nim też kojarzono obrzędową wrzawę taneczną, której instrument ten towarzyszył często wraz ze skrzypcami (Przeremski 2006: 221, 93). Symbioza obu tych instrumentów w najstarszym składzie muzyki<sup>16</sup> wynika z ich umiejscowienia w świecie dolnym i wypływających z tego faktu konsekwencjach, ich zbieżnej funkcji, pewnych zasadach konstrukcyjnych i charakterze brzmienia wpisującego się w akustykę dolnej strefy, nieodróżnicowanego „beku” kozy lub stonowanego, niewyraźnego dźwięku *skrypki*.

Ideał kosmogonicznej pełni znajduje uzasadnienie w konstrukcji kolejnego *diabelskiego* instrumentu – *dwojennycji* (Maciejewski 2012: 96)<sup>17</sup>, która również musiała być wykonana z jednego kawałka drewna jesionu lub jawora<sup>18</sup> (Kowalski 1998: 194), zaś jej ustnik z wierzby lub leszczyny<sup>19</sup> – drzew skupiających w sobie pierwiastki życia i śmierci, którym analogicznie można próbować przyporządkować dwa kanały dźwiękowe: burdonowy i melodyczny. W formie instrumentu, w jego symetrycznych kanałach dźwiękowych zakodowana została idea równowagi współpracujących sił dolnego układu. *Dwojennycja* była odpowiednikiem *bożej fłojery*. Zastępowała ją w grze przy zmarłym lub przy grobie<sup>20</sup>. Odzywała się też na *połoninach*, gdzie wykorzystywano często tylko jej jeden kanał melodyczny (Maciejewski 2012: 96).

Związki z kultem przodków wykazuje też *trembita* – reprezentatywny przykład *bożych* instrumentów. Według wierzeń należy do najwyższego Boga, Jezusa Chrystusa, świętych patronów pór roku i opiekunów stad owiec. Każdy z nich za pomocą zróżnicowanych pod względem kolorystycznym jej odmian otwiera pory roku: św. Dmytro na miedzianej – jesień, św. Mikołaj na złotej – zimę, św. Jerzy na srebrnej – wiosnę. W niektórych wariantach na złotej gra Bóg lub Jezus Chrystus. Najprawdopodobniej obie te postacie boskie zastąpiły wcześniejsze bóstwa – Wołosa i Dażboga (Cząstka-Kłapyta 2016: 192). Święci Jerzy i Mikołaj weszli na miejsce Peruna – boga wojowników, mocy witalnych – i Wołosa (Uspieński 1985: 7, 122). Zaznacza się tu relacja między integralną jednością koloru z instrumentem i jego mocą a bogami i zależnymi od nich

.....  
15 *Mich* – składowa część *dutki* pełniąca funkcję rezerwuaru powietrza wdmuchiwanego przez *sysak*. Skonstruowana jest z jednego kawałka koziej skóry.

16 *Muzyka* – określenie ludowe, synonim kapeli.

17 Instrument ten i *dwudenciłka*, tak jak dudy i skrzypce, mogły towarzyszyć zabawom tanecznym, jako akompaniament do śpiewu, ale tylko w kameralnym sąsiedzko-rodzinnym domowym gronie.

18 Jesion to drzewo kosmiczne łączące wszystkie sfery Wszechświata.

19 Według Piotra Kowalskiego leszczyna i wierzba reprezentują siły kosmiczne dolne (żeńskie).

20 Następowało to wedle wszelkiego prawdopodobieństwa analogicznie do wymiany *trembit* i *fłojery* na *dutkę* i *skrypkę* w sytuacjach, gdy zmarły był nieżonatym mężczyzną.

jakościowymi przemianami Kosmosu. Żłoty kolor jest ambiwalentny, równoważy siły dolnego (śmierć) i górnego (życie) świata. Funkcja *trembity* wpisuje się w archaiczny kosmogoniczny trójpodział świata odwzorowany w porach roku: jesieni i zimie odpowiada piętro dolne, wiosnie i lato – środkowe. Huculi dzielili obrzędowy rok na dwa okresy: zimę (z jesienią) i lato (z wiosną), co odpowiada rekonstrukcji dawnego, przedchrześcijańskiego kalendarza słowiańskiego (Szyjewski 2003: 148)<sup>21</sup>. Pierwotna funkcja *trembity* jest religijna, wtórnie sygnalizacyjna na poziomie społecznej komunikacji (Cząstka-Kłapyta 2016: 193). Instrumentu używa się przez cały rok tylko w określonych kontekstach obrzędowych: pogrzebowych, kolędniczych, kiedyś także weselnych i pasterskich. Mocą jego dźwięków konsolidowano podczas wypasu zagubione we mgle owce (Chotkewicz 2002: 238). Grano na nim także przed chatą w momencie zgonu, obwieszczając śmierć członka rodziny (Szuchiewicz 1902: 88)<sup>22</sup>, oraz podczas wykonywania kolędy dla zmarłych (Cząstka-Kłapyta 2014: 215). Kiedy nie chciał czysto grać, oznaczało to, że dusza zmarłego była grzeszna (Kwiecień 2010: 105), co świadczy o rozumieniu substancjalnej jedności dźwięku z duszą. *Trembita* gra w obsadzie zespołowej (3–6 instrumentów) (Maciejewski 2008: 85). Grę instrumentalną Huculów cechuje, w przeciwieństwie do jednogłosowego śpiewu, skłonność do wyrażania pełnego, komplementarnego brzmienia; unisonowego lub złożonego z harmonijnie uzupełniających się strumieni dźwiękowych. Pierwszy z nich melodycznie żywy jest realizowany przez minimum dwie *trembity* w wysokich i jasnych rejestrach dźwiękowych z wyraźną pulsacją rytmiczną i skontrastowaną melodyką<sup>23</sup>. Drugi – burdonujący tworzą rogi, które pod względem ostrości i mocy brzmienia są ciemniejsze i ograniczone melodycznie<sup>24</sup>. W przeciwieństwie do *dutki* we właściwościach konstrukcyjnych tego instrumentu ucieleśnione zostały siły związane z pięciem kosmicznym górnym.

*Trembita* musi być wykonana z rozłupanego na pół drzewa świerkowego wcześniej rażonego piorunem (*hromowyci*), by słycać w niej było „moc gromu”, „głos Boga”, „jej Stwórcy” (Maciejewski 2008). Ma być też owinięta w korę brzozy, która wcześniej rośła pod szumiącym wodospadem, „by była osłuchana z wszelką tajemnicą wód” (Vincenz 2002: 9). Kora miała być ściągnięta odpowiednią miarą „na trzy palce” (Maciejewski 2008: 77). Wtedy dopiero – jak sugeruje mit – instrument osiągnie moc najważniejszych żywiołów kosmicznych, czyli wody i brzozy (sfera żeńska) oraz ognia – gromu (sfera męska) i świerka (mediatora między tymi sferami). W jego jakościach brzmieniowych i konstrukcyjnych zmaterializowane zostały więc „uświęcone” jakości akustyczne

21 Archaiczne kalendarze słowiańskie nie miały wspólnych słów na oznaczenie wiosny i jesieni.

22 Tak było jeszcze do pierwszych lat po II wojnie światowej (inf. z badań własnych).

23 Dawną praktykę gry cechowało realizowanie przez jedną z *trembit* nuty pedałowej na dźwięku centralnym skali.

24 Huculi uzasadniają pochodzenie rogów od Boga faktem, że grają wraz z *trembitami* i są święcone w cerkwi na *Rizdwo*. Ich budulec stanowi świerk i brzoza (jak w *trembitcie*).



	Nazwa instrumentu	
Część instrumentu	<b>DUTKA</b> (diabelskie)	<b>TREMBITA</b> (boże)
ustnik	krowi róg	śliwa lub wierzba
korpus	skóra kozy odwrócona włosiem do środka	<i>hromowycia</i>
elementy dodatkowe	jawor ( <i>basok</i> )	brzoza
	czarny bez ( <i>basok</i> )	
	śliwa ( <i>karabki</i> )	
kolor	biały	złoty
jakość dźwięku	ostry	mocny
konserwant	alkohol	alkohol

- materiał, jakości kojarzone ze strefą żeńską (chtoniczno-akwaticzną)
- materiał, jakości kojarzone ze strefą męską (ognistą)
- materiał nie związany z konstrukcją instrumentu

**II. 1. Materiał konstrukcyjny *dutki* i *trembity* i ich jakości dźwiękowe – perspektywa kosmogoniczna. Autor: J. Cząstka-Kłapyta.**

i materialne skrajnych pięter kosmicznych, które komunikując się, wzmacniają synergię swych mocy. Szczególnie ważna jest *hromowycia* – przedmiot molfarów<sup>25</sup> służący do magii miłosnej i ochrony zwierząt gospodarskich przed urokami i nieczystymi siłami (Musychina 2010: 37). Świerk w kosmogonicznej wizji świata był symbolem „drzewa kosmicznego”, czyli pierwotnej kolumny niebios tkwiącej w środku rzeczywistego świata i podtrzymującej sklepienie, a także na późniejszym etapie ewolucji myśli religijnej również „drzewem życia” (Vulkănescu 1979: 39, 40). *Trembita* analogicznie zdaje się pełnić tę samą funkcję, będąc podobnie jak konstytuująca ją „kosmiczne drzewo” narzędziem mediacji między wszystkimi piętrami Kosmosu (Kowalski 1998: 97) i jak „drzewo życia” narzędziem odsuwania chorób, budzenia sił witalnych i płodnościowych oraz ochrony przed złymi mocami (Janicka-Krzywda 2014: 33, 34). Forma, czyli ostateczny kształt dany temu instrumentowi, musiała pojawić się wcześniej w wyobraźni twórcy instrumentu. Jeżeli jest ona wynikiem zbiorowej świadomości, to jakie zjawiska mogły oddziaływać na stworzenie konstruktorskiego wzoru myślenia? Huculi twierdzą, że *trembita* musi być tak lekka, jasna jak promienie słońca i delikatna jak kobieta<sup>26</sup>. Jej forma przypomina więc długi, cienki słup o złocistym kolorze, rozszerzony nieco na górnym końcu (*hołosnycia*). Nasuwa zatem skojarzenie z „kolumną niebios”, która według Romualda Vulcănescu ma wywodzić się ze słonecznego mitu, na co wskazuje funkcja mitycznych słupów solarnych: „Chłop-rzeźbiarz, ociosując pień drzewa lub

<sup>25</sup> *Molfar*, czyli czarownik.

<sup>26</sup> Informator z Krzywórnici (2009 r.).

kawał drewna, starał się upodobnić go do promienia słonecznego”, czyli analogicznie do skojarzeń budowniczych instrumentu: „dźwięki *trembity* rozchodzą się niczym promienie słońca i rozmawiają z nimi jak równy z równym” (Maciejewski 2008: 77), gdyż stanowią z nimi jedno ciało. Tworzywo i forma *trembity* zdaje się więc przedstawiać metonimię słońca kojarzonego z promieniami słonecznymi, pierwszym wiosennym gromem i kosmicznym drzewem, owym złotym słupem – „kolumną niebios”. Analogiczny mechanizm myślenia wyraża zamówienie magiczne z Rumuni:

Słońce, słońce Bracieńcu, masz czterdzieści promieni, spuść je nam do ziemi, w złote słupy przemień, niech odpędzą choroby, skąd wrzody, paskudy, ze wzdętymi czuby, splekane i od Boga zapomniane (...) [Ten a ten] niech się krzyżem przeżegna, niechże będzie oczyszczony, w sobie pojaśniony, jak twe złoto święcone, z nieba nam spuszczone! (Vulkănescu 1979: 144, 145).

Powstanie tego instrumentu mogło nastąpić w związku z religijnymi przemianami światopoglądowymi: „mit drzewa kosmicznego uległ z biegiem czasu istotnym przeobrażeniom, tak samo jak cały system mitologiczny, którego był tylko częścią (...) stał się opowieścią wyjaśniającą atrybuty najwyższego boga niebios; uosobienia Słońca” (Vulkănescu 1979), które miało sprawować władzę nad bóstwem gromowym, przekazując mu wiosną iskrę w postaci pierwszego pioruna (Szekieryk-Donykiw 2007: 117, 319). „Kolumna niebios” w początkowej fazie przedstawiała drzewo kosmiczne, a następnie słup podtrzymujący sklepienie nieba, po którym w cudowny sposób przesuwa się słońce w swoim rydwanie, a w koncepcji Traków<sup>27</sup> jeden z atrybutów słońca – promień zmaterializowany na południowym brzegu Dunaju w kształt „złotego słupa” (Vulkănescu 1979: 145). Można zaryzykować wniosek, że jego doskonałym odwzorowaniem w ekspresyjnej umuzycznionej formie jest *trembita*, która w kontekście akustyki gromu mogła być rozumiana – tak jak u Hucutów – jako metafora instrumentu muzycznego lub broni gromowego bóstwa (Szuchiewicz 1902: 261). Taka hipoteza ułatwiałaby uzasadnienie wojennej i religijnej funkcji starożytnych trąb (Sachs 1989: 126), których dźwięki najprawdopodobniej miały umacniać, kierować duchem walczących wojowników i chronić ich przed złymi siłami wroga. *Trembita* jawi się tu jako potężne narzędzie magii, widzialny symbol ujmowanej w swoiście logiczny sposób pełni Wszechświata, gdyż w jej formie, materii, funkcji, jakościach kolorystycznych wchodzących w relację z jakościami akustycznymi (złoty kolor – jasna i mocna barwa dźwięku) współdziałają boskie moce wszystkich sfer wyobrazonego Kosmosu. Siły te przełamują podziały strukturalne świata i „rozdzierają zapory”

27 Hipotetycznie *trembita* trafiła na obszar Karpat za pośrednictwem legionistów rzymskich, Daków lub też Wołochów uważanych za potomków starożytnych Traków, Ilirów i Daków lub innych starożytnych ludów pasterskich. Trąbom przypisuje się pochodzenie z epoki brązu (Sachs 1989), gdy nastąpiła nagła eksplozja kultów solarnych (ognia).



Il. 2. Gra na rogach i trembitach, Bukowiec – Huculszczyzna (2010). Fot. J. Cząstka-Kłapyta.

(Vincenz 2002: 9), znosząc czas świecki i wprowadzając czas wieczny (sakralny). Moce piętra górnego ucieleśnione w jakościach brzmieniowych dają o sobie znać zwłaszcza w obrzędach wiązanych z okresem wegetacyjnym, gdy chodziło z jednej strony o uwolnienie górnych mocy zapładniających i ochronnych, z drugiej zaś mocy dolnych – odradzających i pomnażających dobra<sup>28</sup>. Dychotomia góra – dół uwidacznia się także w innych muzycznych parametrach związanych z kierunkami ruchu melodii w górę lub w dół na zasadzie analogii Bóg (kierunek w górę) – diabeł (kierunek w dół), a także w sposobie ustawiania *trembit* podczas gry, gdy kieruje się ich lufty (czasem z rogami) trzykrotnie w dół (do świata dolnego) i trzykrotnie w górę (do świata górnego) (Il. 2).

Za zmianą ukierunkowania instrumentu podąża automatycznie zmiana barwy brzmienia (wysokie/niskie) (Cząstka-Kłapyta 2014: 422). Identyczne odwzorowanie zachodzi przy opuszczaniu trumny lub przy grze o zachodzie słońca i w innych okolicznościach wykonawczych, gdzie po ustawieniu instrumentu luftem w górę następuje stopniowe jego obniżanie w dół. Ruch ten może wyrażać symbolicznie rozumienie czasoprzestrzeni i przejście przez wszystkie fazy cyklu słonecznego. Podobnie w strukturach melodycznych wygrywanych w kontekstach śmierci zaznacza się tendencja do stopniowego opadania melodyki w opozycji do ascendentalno-falistego rysunku melodii w momentach uruchamiania sił witalnych<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Odnosi się to też do gry na rogach.

<sup>29</sup> Np. w dzień *Rizdwa* (początek Bożego Narodzenia), przed chatami podczas kolędowania, o wschodzie słońca (gra na połoninie).

Odzwierciedlenie dychotomii kierunku melodii wyraźniej widać w drugim *bożym* instrumencie – *fłojerze*<sup>30</sup>, także związanym z obrzędami pogrzebowymi, działalnością duchów i pobytem na *połoninie* (Maciejewski 2012: 210). Był to najbardziej prywatny i najważniejszy instrument *wataha*<sup>31</sup> odpowiedzialnego za magiczną ochronę przestrzeni wypasowej, całego dobytku (Janicka-Krzywda 2008: 94) oraz własną. Mógł na nim grać zarówno w ciągu dnia, jak i wieczorem, ale tylko przy *watrze* (w *stai*)<sup>32</sup> chroniącej go od zaświatowych mocy aktywizujących się według wierzeń po zachodzie słońca. Używał go przy odpędzaniu burzy oraz przy uspokajaniu i jednoczeniu stada (Chotkewicz 2002: 200). Dźwięk *fłojery* można było usłyszeć też w pobliżu zmarłego w chacie, a następnie przy świeżo usypanym grobie (Maciejewski 2012: 78–80), ale tylko, gdy chowano żonatego mężczyznę lub zamężną kobietę (Maciejewski 2010: 98), czyli analogicznie jak w przypadku *trembity*. Jeżeli zmarły był niezonaty, wymienia się oba *boże* instrumenty<sup>33</sup> na *diabelskie: dutkę i skrypkę* lub *dutkę i dwojennicę* (Maciejewski 2010). W zależności od kontekstu obrzędowego *fłojera* generuje albo ponure, melancholijne, stonowane jakości brzmieniowe związane z niskimi rejestrami dźwiękowymi, wolnym tempem, ograniczonym ambitus melodii (dolny świat) i może jej wtedy towarzyszyć szeptany niski śpiew, albo jasne, radosne brzmienia w wyższych rejestrach, z żywszym tempem i rozbudowanym ambitus (górnny świat) jako akompaniament do śpiewu<sup>34</sup>. Zwłaszcza w momentach styczności z chaosem śmierci jej udźwięcznioną metonimię tworzy wydobywane głosem z krtani grającego stałe, pozbawione pulsacji melo-rytmicznej burdonowe burczenie paralelnie korespondujące z chtonicznym tworzywem tego instrumentu, czyli drewnem pochodzącym z czarnego bzu, cisu albo leszczyny (Cząstka-Kłapyta 2014: 305)<sup>35</sup>. Instrument nie posiada otworu zadęciowego (denka), a jego wylot określany jest jako *hluchyj koniec* (głuchy koniec), ponieważ *duch ne ide w nioho tilki uhodyt dirkami* (Chotkewicz 2002: 198). Pod względem formy Curt Sachs (1989: 30) zalicza tego typu instrumenty do fallicznych, imitujących pracę z wyraźnie ukierunkowaną funkcją budzenia męskich sił płodnościowych.

Reasumując, opozycja *boże – diabelskie* w instrumentach nie przekłada się jednoznacznie na dychotomię męskie – żeńskie w warstwie brzmienia i konstrukcji (tylko w przypadku tworzywa). Zdecydowanie wyraźniej zaznacza się w formie. Brzmienia

30 Zależność tę można prześledzić, analizując transkrypcje gry na tym instrumencie, ale też *dutce i fłojerze* w dziele I. Maciejewskiego (2012).

31 *Watah* – odpowiednik bacy, osoby kierującej wypasem, obdarzonej charyzmatycznymi mocami.

32 *Watra* – ogień; *staja* – szałas.

33 Każdy z instrumentów gra jednak niezależnie w określonych sytuacjach obrzędowych.

34 Np. podczas dziennego towarzyszenia śpiewowi lub gry na połoninie albo przed chatą.

35 Cis to drzewo, które przez swą długowieczność (rośnie do 1500 lat), brak podatności na wienięcie i wytrzymałe drewno było uważane w Karpatach za najmocniejsze i najświętsze spośród wszystkich drzew. Jest drzewem boga (świata dolnego).

rozpięte między obydwoma skrajnymi układami tworzą jakby jedną harmonijnie uzupełniającą się całość, choć współrozbrzmiewającą tylko w kontekstach powagi obrzędowej. Instrumenty *diabelskie* używane są ewidentnie w celu generowania z założenia skontrastowanych brzmień, czyli burdonu, który mógł pierwotnie być traktowany jako metonimią sił śmierci i wydaje się on tkwić w najgłębszej warstwie układu dolnego oraz skontrastowanej melo-rytmicznie metonimii sił odradzających, reprezentowanych przez górny strumień melodyczny. Jej analogie morfologiczne z jakościami brzmieniowymi układu górnego wynikać mogą z uzasadnionej biologicznymi skojarzeniami niezbędnej interakcji sił odradzających z zapładniającymi. Brzmienia instrumentów *bożych* są w opozycji do *diabelskich* jednolite, rozdzielone na sferę niższą (*fłojera*) i wyższą (*trembita*). Ich przewaga polega na możliwości mediowania z brzmieniami najniższej sfery układu dolnego, co jest regułą we wszystkich kontekstach śmierci<sup>36</sup>. Stanowi to wyrażenie idei uniformizacji oraz niepodzielności „świata zmarłych” i mitycznego czasu początku. Koncepcję tę realizowano w kontekstach tanecznych zabaw i obrzędów przejścia, w których mogły brać udział tylko instrumenty poszczególnych kategorii, co wskazuje na osobne kompetencje instrumentów *bożych* i *diabelskich*. Z czasem mogły one ze sobą współpracować z wyjątkiem obrzędów pogrzebowych (Cząstka-Kłapyta 2014: 447, 449)<sup>37</sup>. Piętra sił witalnych nie mogą z założenia kosmogonicznego mitu wyrażać brzmień będących metonimią śmierci, dlatego odwzorowuje ten pojedynczy układ gra na pozostałych instrumentach *bożych*<sup>38</sup>, albo na *fłojerze* lub *dwojennyci* (bez burdonu). Zaświatowe niezróżnicowanie odzwierciedla też niepodzielność tworzywa wszystkich instrumentów *diabelskich* w opozycji do zróżnicowania *bożych* wyrażonego w ich podzielności konstrukcyjnej (*trembita*, *rih*) i brzmieniowej, czyli potencjale możliwości tworzenia dodatkowych niskich brzmień. Typowa dla wyobrażenia logiki zaświatów inwersyjność (Szyjewski 2016: 356) zaszyfrowana została w materiale konstrukcyjnym instrumentów *diabelskich* reprezentującym lustrzane odbicie porządku instrumentów *bożych*: skóra kozy (odwrócona)/jawor, świerk kontra *hromowycia*/brzoza, czarny bez (cis) (II. 1). Jednak tylko instrumenty najmocniejsze w obu grupach (*trembita*, *koza*) konstytuują tworzywo substancjalnie związane z ich rodzimym układem. Inne zaś realizują tendencje kontrastowe, co w założeniu ideowym mogło być podyktowane niezbędnym z założenia mitu kosmogonicznego dialogowaniem z przeciwstawnym układem sił (II. 3, 4).

Archaiczną regułą wydaje się tendencja do używania do konstrukcji ustników w obu grupach instrumentalnych twardych odmian drzew żeńskich (śliwa, grusza),

36 Analogiczne myślenie w tradycji ludowej dotyczy właściwości magicznych męskich gatunków drzew (jawor, świerk, jesion).

37 Jest to tendencja późniejsza. Podstawowy skład *muzyki* huculskiej obejmował jeszcze w XVIII w. dudy i skrzypce. Wtedy też ukształtował się skład tzw. „troistej muzyki”: *skrypka*, *cymbały* i *reszeto* (bębenek). W końcu w II poł. XIX w. poszerza się o *sopiłkę*.

38 Np. *telenka*, *sopiłka*, *denciłka*, *listek*, *okaryna*.

	Nazwa instrumentu	
Część instrumentu	<b>DWOJENNICA</b> (diabelskie)	<b>FŁOJERA</b> (boże)
ustnik	wierzba, leszczyna	brak
korpus	jawor lub jesion	cis lub czarny bez lub leszczyna
jakość dźwięku	stonowany, mało wyraźny, dwukanałowy	stonowany, wyraźny, jednokanałowy

	<b>SKRYPKA</b> (diabelskie)
korpus	świerk (wierch)
	jawor (spód)
	orzech włoski (szyjka)
jakość dźwięku	stonowany, mało wyraźny,
	stonowany i wyraźny,
	ostry i łagodny

II. 3. Materiał konstrukcyjny *dwojennicy* i *fłojery* i ich jakości dźwiękowe – perspektywa kosmogoniczna. Autor: J. Cząstka-Kłapyta.

	Nazwa instrumentu	
Część instrumentu	<b>DWIJNY RIH</b> (diabelskie)	<b>RIH</b> (drewniany) (boże)
korpus	świerk	świerk
		brzoza
jakość dźwięku	ostry, ciemny, podwójnie brzmący (w odległości 3w lub 3m)	mocny, wysoki
		niski

II. 4. Materiał konstrukcyjny podwójnego rogu i rogu (pojedynczego) i ich jakości dźwiękowe – perspektywa kosmogoniczna. Autor: J. Cząstka-Kłapyta.

które odpowiadają sferze śmierci i odwiecznego odradzania. Dlatego właśnie te gatunki drzew mogły wydawać się zdolne do wchłonięcia ducha (*dechu*) grającego<sup>39</sup>. Idea przeciwstawnych sił realizuje się przez odwzorowanie metonimii najsilniejszych dla skrajnych pięt instrumentów muzycznych bogów (*dutki*, *trembity*) i wyobrażenia ich głosów: „beku kozy” (ostrego, zamkniętego przestrzennie) kontra gromu (donośnego, otwartego przestrzennie). Ich moc brzmienia stawia je w wyższej hierarchii w stosunku do pozostałych instrumentów obu kategorii. Jest to świadectwo rozumienia i przemyślanego odwzorowywania jakości akustycznych pansemantycznego pejzażu dźwiękowego<sup>40</sup> oraz poprzedzającego ten mechanizm rozumowania wielozmysłowego doświadczenia świata (II. 6).

<sup>39</sup> Kwestia ta wymaga jednak jeszcze dogłębnego przeanalizowania w przypadku innych instrumentów.

<sup>40</sup> Donośny ostry dźwięk *trembity* kontra stłumiony ostry dźwięk *dutki*. Na istnieniu takich zależności w odniesieniu do instrumentów kultur archeologicznych zwraca uwagę A. Gruszczyńska-Ziółkowska (2021).

Wszystkie instrumenty pełnią funkcję komunikacyjną – transcendującą w obu kierunkach wyobrazonego Kosmosu z mediującym między nimi układem ziemskim. Przestrzeń (góra–dół) jawi się jako sacrum „boże”, a ziemia jako profanum „społeczne”. Oba układy, dialogując, przywołują i równoważą w obrzędach przejścia zaburzony między nimi **bilans kosmogonicznej równowagi** za pomocą masy dźwiękowej i materiałowej<sup>41</sup>. Brzmienia burdonowe, ciemne z określonymi parametrami wykonawczymi ewidentnie tworzą metonimię śmierci, niewidzialny pomost do świata zmarłych w opozycji do brzmień jasnych, żywych, z kontrastową melodyką, rytmiką sił zapładniających, a w przypadku instrumentów *diabelskich* – sił odradzających i pomnażających (II. 5). Rozróżnienie męskie – żeńskie dookreślają muzyczne opozycje: jasne – ciemne brzmienia, szybkie – wolne tempo, kierunek góra – dół, ustabilizowana intonacja – wahania intonacyjne, brak pulsacji metrycznej – urytmizowana struktura, descendedalna – ascendentalna lub falująca melodyka, cały ton – półton, śpiew szeptany lub lament – śpiew normalny. Brzmienia te to swoiste „języki muzyczne” dwóch pięter kosmicznych reaktualizujące przestrzeń nieoswojoną (sacrum). Dlatego w opozycyjności cisza – hałas<sup>42</sup> (ciche – głośne), stonowane – ostre trudno znaleźć przełożenie na kategorie swojskie – nieoswojone (Zając 2004). Jednak w przypadku niektórych instrumentów, w zależności też od innych muzycznych parametrów<sup>43</sup>, może pojawiać się możliwość wchodzenia w niezależne relacje z pięterem górnym lub tylko dolnym (*fłojera, dwajennycja, skryпка*). Najbliższy porządkowi ziemskiemu (profanum) wydaje się „język” układu górnego w wersji pozbawionej burdonowych współbrzmień, niezwiązany z sytuacjami obrzędowymi<sup>44</sup>.

W warstwie morfologicznej wielogłosowej muzyki można pokusić się o próbę wiązania tego piętra ze strukturami melo-rytmicznymi kontrapunktującymi główną linię melodyczną<sup>45</sup>. Jakościom brzmieniowym odpowiadają jakości kolorystyczne nie tylko w omawianych instrumentach, ale także w tradycyjnej wizji świata (Libera 1987); niski, ciemny – wysoki, jasny dźwięk<sup>46</sup>. Jest to dowód na audytywną i wizualną jedność

41 Wyraźnie to widać w wymianie instrumentów *bożych* na *diabelskie* w zależności od stanu cywilnego zmarłego lub w grze na instrumentach *bożych* (budzenie życia) po okresie odrętwienia zimowego (wyjście ze śmierci).

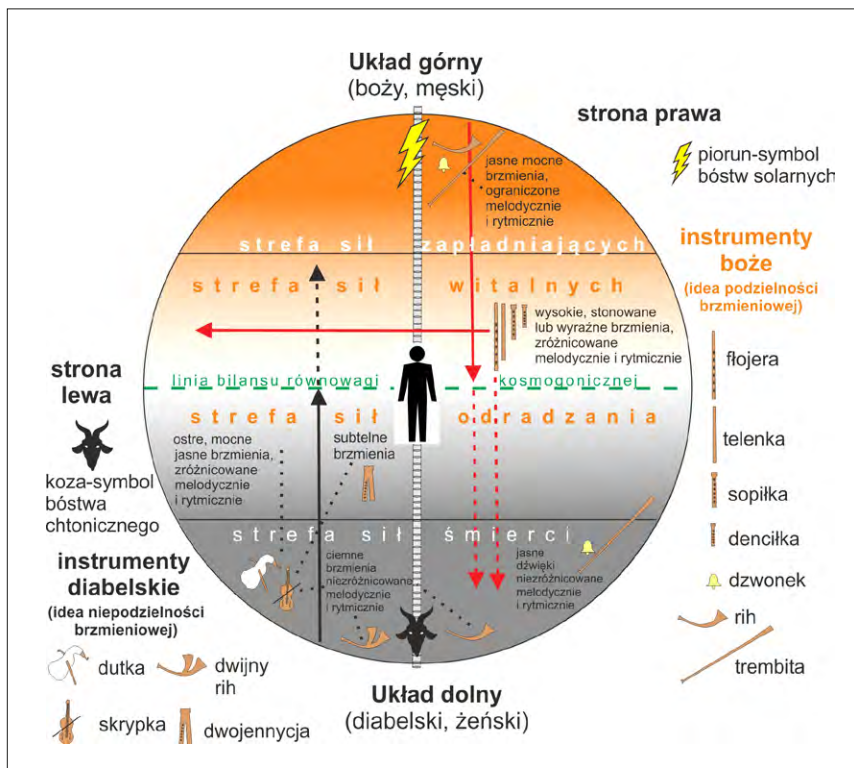
42 Hałas (chaos?) zgodnie z rozszyfrowanym tu archaicznym rozumowaniem wiązać można tylko z układem dolnym, z jego nieuporządkowanymi strukturami melodycznymi realizowanymi np. przez dźwięki idiofonów, zaś ciszę – ze stonowanymi i wyrównanymi brzmieniami.

43 Rytm, kierunek linii melodycznej, tempo, przejścia diatoniczne i chromatyczne, ambitus melodii.

44 Kontekst czysto społeczny, komunikacja społeczna, np. instrumenty do nauki gry jak *dencitka, zazulka* albo gra na *trembitach*, rogach o charakterze informacyjnym (sygnał – znak – informacja np. o porach udoju itp.).

45 Pewną zbieżność myślenia widać w śpiewach wielogłosowych ludów Oceanii, które określają głos kontrapunktujący główną melodię „głową” jako metaforę „wędrówki, przejścia przez las, głównego bohatera i towarzysza” (Czekanowska 2008: 184).

46 Mam na myśli np. złoty kolor *trembity* i jej jaskrawy, głęboki przestrzennie dźwięk oraz biały kolor futra kozy i jej jasny dźwięk, ostry i mniej nośny, ograniczony przestrzennie.



II. 5. Miejsce instrumentów muzycznych i ich brzmień w kosmogonicznej ludowej wizji świata. Autor: J. Cząstka-Kłapyta.

konceptualizowania dychotomii kosmogonicznych i ich imitowania w akustycznych i materialnych wytworach. Źródła odmiennych, choć bliskich jakości dźwiękowych poszczególnych klas instrumentów wydają się tkwić w imitacji Uniwersum Natury, skojarzeniach z akustyką „muzycznych języków” obu sfer kosmicznych, np.: gromu, lasu, głosu ptaków, szumu wiatru (bożego)<sup>47</sup> – szumu wody, wiatru (czarciego) (Vincenz 2005: 163), głosu kozy, z których każdy wpisuje się w określony, odmienny, ale dualistycznie pojmowany „boski” porządek sacrum. Jakości dźwiękowe i ich instrumenty odwzorowują życie, śmierć i odradzanie, przy czym śmierć wydaje się kategorią kluczową, bo stanowi warunek odradzania Kosmosu i uwolnienia duszy z ciała do życia w przeznaczonym jej wymiarze. Uzasadnia moc pełnych brzmień najważniejszych instrumentów *bożych* i *wszystkich diabelskich*: „(...) w szeroko pojętej kulturze ludzkiej na całym świecie śmierć i odrodzenie, kultury żałobne i kultury urodzaju wzajemnie się przenikają, krzyżują i stapiają, tworząc wspólnie organiczną całość”

<sup>47</sup> Huculi rozgraniczają wiatr boży „górnny” – zapładniający (w pogodny dzień, w szumie lasu porównywanym do dźwięków *fłojery*) od wiatru „dolnego” czarciego odzywającego się w czasie burz, gradów, z jaskiń, w górach, w czasie którego grają na skrzypkach czarci.



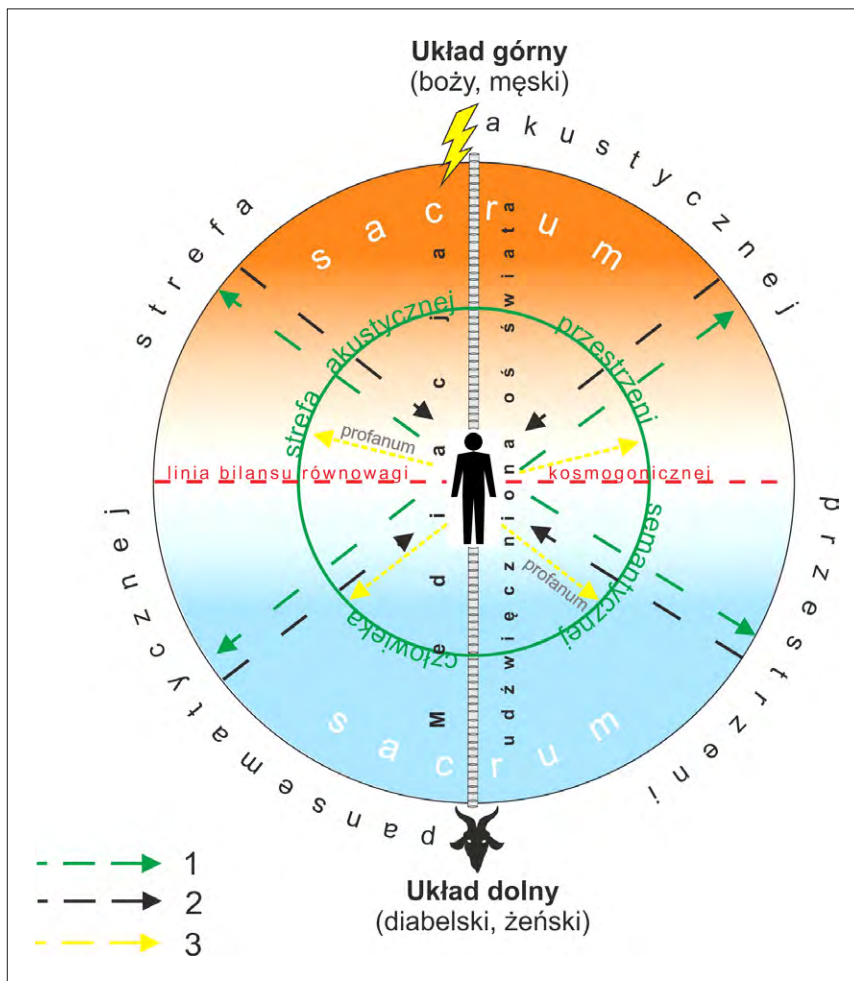
(Żerańska-Kominek 2009: 78). Semantyka sakralna zakodowana w instrumentach muzycznych, w ich jakościach brzmieniowych przerastać musiała racjonalny umysł, stąd była otaczana religijnym tabu. Dźwięk bowiem to „drabina” dla wstępujących i zstępujących po nim dusz<sup>48</sup>. Nie podlegając werbalizacji, zatajone znaczenia znajdowały więc upust w niezależnym od mowy dźwiękowym systemie semiotycznym (Juzala 2012: 306) wzorowanym na przestrzeni panakustycznej. Muzyka tworzy niewidzialną, ale **udźwięcznioną oś świata**, drogę do wyobrażonych wymiarów **akustycznie uświęconej przestrzeni**. Jest nieustannym dialogiem, odwzajemnianą ofiarą między światem ludzi i bogów (Schneider 1982: 285) (Il. 6).

Odwzorowywanie idei binarności, opozycyjności i jedności na różnych płaszczyznach myślenia w muzyce i o muzyce zdają się uzasadniać reguły sympatii wszechrzeczy i myślenia magicznego wspartego na mitycznym. Prawdopodobnie każdy instrument i każdy dźwięk ze swoimi parametrami muzycznymi musiał mieć własne miejsce w wertykalnej strukturze świata, zwłaszcza że w najstarszych mitach dźwięk uważany był za element wibrujący wydobyty z głębi jaskini, śpiewającej ziemi czy z ust pierwszego kreatora i tworzył podłoże wszystkich materialnych zjawisk we wszechświecie (Schneider 1982: 283). Źródłami jego narodzin są, poza człowiekiem, wyobrażone otchłanie skrajnych pięter Kosmosu. Człowiek, naśladowując akustyczne jakości tych pięter, dążył do osiągnięcia absolutnego z nimi związku, by stać się jednym z elementów tego akustycznego układu i móc poruszać mechanizmem świata w celu stabilizowania jego ładu. Muzyka to potężne narzędzie władzy i komunikacji z przepętnionym duchem Kosmosem zjawisk. Hucuł, porządkując mikro- i makrokosmos, tworzył muzyczną kosmogonię wzorowaną na ordo Natury i na własnej dymorficznie umuzykalnionej duszy. Stopniowe doskonalenie tej wrodzonej muzykalności powiązanej z mityczną wyobraźnią mogło iść w parze z uświadomieniem sobie już przez człowieka paleolitu sakralnej mocy kobiety oraz odmiennego rozdziału prac i obowiązków obu płci (Szyjewski 2016: 214, 215). Pierwotne umiejętności związane zarówno z graniem, jak i samodzielnym konstruowaniem instrumentów mogły być odbierane jako świadectwo szczególnego wybrania i dostępu do nadprzyrodzonych mocy<sup>49</sup>, co potwierdzają także archeologiczne źródła z innych części świata (Gruszczyńska-Ziółkowska 2003: 12).

W podziale świata instrumentów tradycyjnych Hucułów zaszyfrowana została pierwotna duchowość, wyobraźnia i wrażliwość człowieka świadomego swoich działań. To świadectwo źródeł muzyki wyrostej z życia człowieka w głębokiej symbiozie z Naturą (Kosmosem), a także zaszyfrowanego w tej muzyce wysoce archaicznego podłoża wierzeniowego. Idee te mogą sięgać swoimi korzeniami do starożytnej refleksji nad źródłami dźwięku, porządku jakości brzmieniowych w wyobrażonej przestrzeni

48 Podobną funkcję mediacji z duchami pełnią aerofony w kulturze Oceanii, co zauważa A. Czekanowska (2008).

49 W taki też sposób zdaje się postrzegać muzykantów S. Vincenz (Żmidziński 2018).



Il. 6. Miejsce i źródła zjawisk akustycznych w wyobrażonym mikro- i makrokosmosie człowieka z podziałem na sferę sacrum i profanum. Autor: J. Cząstka-Kłapyta.

**Legenda:** 1 – dźwięki emitowane przez człowieka w sferę sacrum, 2 – dźwięki wysyłane do człowieka z Kosmosu – sfery sacrum, 3 – dźwięki tworzone w obrębie ludzkiej ekumeny profanum.

makro- i mikrokosmosu, bowiem prototypy omówionych tu instrumentów, czyli też zbliżonych jakości kolorystycznych dźwięku, istniały już w starożytnej cywilizacji Sumerów, Babilończyków i Greków (Sachs 1989: 55–58, 61, 66, 121)<sup>50</sup>. Wyniki zaprezentowanej analizy nie stanowią niepodważalnego punktu wyjścia do wnioskowania o innych tradycyjnych kulturach muzycznych świata, które powinny być rozpatrywane zawsze w świetle lokalnych kosmogonii. Jest to wstępna próba zarysowania innej

<sup>50</sup> Tym zagadnieniom autorka artykułu od lat poświęca swoje badania.

perspektywy spojrzenia na zjawiska muzyczne i zarazem propozycja nowej analizy muzyki tradycyjnej. Nie zalicza się ona z pewnością do zadań łatwych, ze względu na ryzyko nadinterpretacji. W związku z tym autorka zamierza nadal prowadzić badania porównawcze także w innych kulturach świata w kontekście diachronicznym i synchronicznym.

## Bibliografia

- Chotkewicz, H. (2002). *Muzyczni Instrumenty Ukraińskiego Narodu*. Charkiw: Informacyjno-wydawnicza kompanija „Balaklijszczyna”.
- Cząstka-Kłapyta, J. (2011). O uchwytnych zapożyczeniach i ich chronologii w tradycji muzycznej Hucuców. W: M. Troll, A. Warchalska (red.), *Huculszczyzna w badaniach młodych naukowców* (s. 213–228). Kraków: COTG PTTK.
- Cząstka-Kłapyta, J. (2014). *Kolędowanie na Huculszczyźnie*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Wierchy” COTG PTTK (płyta DVD z tekstami kolęd, materiałem filmowym).
- Cząstka-Kłapyta, J. (2016). Function and genesis of “trombita” music instrument with special attention to Huculschyna region. *Balkanica Poznaniensia. Acta et studia*, 23, 187–196. <https://doi.org/10.14746/bp.2016.23.13>.
- Cząstka-Kłapyta, J. (2020a). Babia Góra – góra zaświatów i góra kobiet. W: K. Słabosz-Palacz, P. Krzywda (red.), *Kobiety Babiej Góry, Beskidów i Karpat. Materiały z VI Babiogórskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Babiogórskie Centrum Kultury im. dr Urszuli Janickiej-Krzywdy w Zawoi z okazji 36. Babiogórskiej Jesieni 18 września 2020 r.* T. 1 (s. 11–32). Kraków–Zawoja: Babiogórskie Centrum Kultury im. dr Urszuli Janickiej-Krzywdy w Zawoi.
- Cząstka-Kłapyta, J. (2020b). Kosmogonia jako źródło interpretacji niektórych toponimów i hydronimów Tatr – próba nowego ujęcia. *Prace Pienińskie*, 30, 45–62.
- Cząstka-Kłapyta, J. (2020c). *Kosmogonia Tatr i Podtatrza*. Pozyskano z: <http://kosmogoniatatr.dobrawola.eu/>.
- Czekanowska, A. (2008). *Kultury tradycyjne wobec współczesności. Muzyka, poezja, taniec*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Dahlig, P. (1993). *Ludowa praktyka muzyczna*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Feld, S. (1990). *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gruszczyńska-Ziółkowska, A. (2003). *Rytuał dźwięku*. Warszawa: Instytut Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego i Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych.
- Gruszczyńska-Ziółkowska, A. (2021). Wprowadzenie. W: A. Gruszczyńska-Ziółkowska, K. Tatoń, I. Czajka (red.), *Wydobyte z ciszy* (s. 5–19). Warszawa: Instytut Muzykologii Uniwersytetu Warszawskiego, Muzeum Uniwersytetu Warszawskiego, Fundacja Nauk Humanistycznych Varia.
- Hnatiuk, O. (1997). *Wiedzmy, czarty i święci Huculszczyzny. Mity i legendy*. Warszawa: „Tyrsa” Sp. z o.o.
- Janicka-Krzywda, U. (2008). Magia z huculskich połonin. W: J. Stęszewski, J. Cząstka-Kłapyta (red.), *Huculszczyzna, jej kultura i badacze. Międzynarodowa konferencja naukowa w ramach Festiwalu Huculskiego „Za głosem trembity” 2006* (s. 87–110). Kraków: COTG PTTK.

- Janicka-Krzywda, U. (2014). Kult świętych drzew w Karpatach. W: U. Janicka-Krzywda (red.), *Kultura pasterska łuku Karpat i jej oddziaływanie na kulturę Babiogórców. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Babiogórskie Centrum Kultury w Zawoi z okazji 30. „Babiogórskiej Jesieni” 19 września 2014 r.* (s. 27–36). Zawoja: Babiogórskie Centrum Kultury im. dr Urszuli Janickiej-Krzywdy w Zawoi.
- Juzala, G. (2012). *Semantyka kołęd wiosennych. Studium*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Kowalski, P. (1998). *Leksykon. Znaki Świata – omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kwiecień, K. (2010). *Wędrówka po tym i tamtym Płaju. Problematyka przeznaczenia i losów duszy we współczesnych wyobrażeniach Huculów* [rozprawa doktorska]. Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny – Instytut Religioznawstwa.
- Libera, Z. (1987). Semiotyka barw w polskiej kulturze ludowej i innych kulturach słowiańskich. *Etnografia Polska*, 31 (1), 115–138.
- Libera, Z. (2016). Oczy i widzenie (fragment semiotyki antropologii popularnej Europy Środkowej i Wschodniej w XIX i XX wieku). W: J. Lencznarowicz, J. Pezda, A. Zięba (red.), *Polacy i świat, kultura i zmiana. Studia historyczne i antropologiczne ofiarowane Profesor Halinie Florkowskiej-Franciś* (s. 555–590). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Maciejewski, I. (2008). Huculska trembita. W: J. Stęszewski, J. Cząstka-Kłapyta (red.), *Huculszczyzna, jej kultura i badacze. Międzynarodowa konferencja naukowa w ramach Festiwalu Huculskiego „Za głosem trembity” 2006* (s. 77–86). Kraków: COTG PTTK.
- Maciejewski, I. (2010). Huculska dutka. W: J. Cząstka-Kłapyta, J. Stęszewski (red.), *Kultura współczesnej Huculszczyzny* (s. 93–100). Kraków: COTG PTTK.
- Maciejewski, I. (2012). *Muzyczni instrumenty Huculiw*. Winnycja: Nowa Knyha.
- Musychina, L. (2010). Ochronna i oczyszczająca funkcja ognia w magii ludowej Huculów. W: J. Cząstka-Kłapyta, J. Stęszewski (red.), *Kultura współczesnej Huculszczyzny* (s. 33–44). Kraków: COTG PTTK.
- Przerembski, Z.J. (2006). *Dudy. Dzieje instrumentu w kulturze staropolskiej*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Sachs, C. (1989). *Historia instrumentów muzycznych* (przeł. S. Olędzki), cz. 1. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Schmidt, W. (2008). Rola skrzypiec w muzyce huculskiej. W: J. Cząstka-Kłapyta (red.), *Huculi, Bajkowie, Łemkowie. Tradycja i współczesność. Materiały pokonferencyjne. Stanisław Vincenz – po stronie dialogu. Wybór listów i fotografii. W 120. rocznicę urodzin Stanisława Vincenza* (s. 65–74). Kraków: COTG PTTK.
- Schneider, M. (1982). Podstawy intelektualne i psychologiczne śpiewu magicznego (przeł. M. Bartek). *Res Facta*, 9, 283–288.
- Sobieska, J. (2006). *Polski folklor muzyczny*. Warszawa: Centrum Edukacji Artystycznej.
- Stęszewski, J. (1974). Rzeczy, świadomość i nazwy w badaniach etnomuzykologicznych (na przykładzie polskiego folkloru). *Rocznik Historii Sztuki*, 10, 39–55.
- Szekieryk-Donykiw, P. (2007). *Dido Iwanczik*. Werchowyna: Huculszczyzna.
- Szuchiewicz, W. (1902). *Huculszczyzna*. T. 2. Lwów: Muzeum im. Dzieduszyckich.
- Szuchiewicz, W. (1904). *Huculszczyzna*. T. 3. Lwów: Muzeum im. Dzieduszyckich.
- Szyjewski, A. (2003). *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Szyjewski, A. (2016). *Etnologia religii*. Kraków: Zakład wydawniczy NOMOS.
- Uspieński, B. (1985). *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Vulkānescu, R. (1979). *Kolumna Niebios*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Vincenz, S. (2002). *Na Wysokiej Połoninie. Prawda Starowieku*. Sejny: Wydawnictwo Pogranicze.
- Vincenz, S. (2005). *Na Wysokiej Połoninie. Barwinkowy Wianek*. Sejny: Wydawnictwo Pogranicze.
- Zajac, P. (2004). *O zaświatach niedalekich i cudach nadzwyczajnych. „Nadprzyrodzone” w kulturze ludowej na przykładzie Huculszczyzny*. Kraków: Wydawnictwo NOMOS.
- Zemp, H. (1978). Are'are classification of musical types and instruments. *Ethnomusicology*, 22 (1), 37–67.
- Żerańska-Kominek, S. (2009). Śmierć jako początek życia, płacz jako początek muzyki. In: P. Dahlig (ed.), *Traditional musical cultures in Central-Eastern Europe* (p. 67–81). Warszawa: University of Warsaw, Institute of Musicology, Warsaw Learned Society.
- Żmizdiński, J. (2018). *Wzór nieznan. Stanisław Vincenz a muzyka*. Wrocław–Poznań: Wydział Edukacji Artystycznej i Kuratorstwa Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu oraz Agencja Wydawnicza a linea.

## Streszczenie

W tradycji huculskiej instrumenty muzyczne dzielą się na dwie kategorie: *boże* i *diabelskie*. Podział ten stanowi punkt wyjścia do wielopłaszczyznowej analizy źródeł i wytworów muzyki ludowej. Refleksje badawcze dotyczą próby zrekonstruowania pierwotnego zamysłu konstrukcyjnego twórcy instrumentu, uzasadnienia wyboru odpowiedniego tworzywa instrumentu i sposobu wykorzystania jego właściwości brzmieniowych. Kluczowe dla rozważań jest dokładne prześledzenie tych jakości w różnych kontekstach wykonawczych w związku z archaicznym światopoglądem wierzeniowym, który odwołuje się do kosmogonii (mitu), czyli relacji łączących człowieka z naturą (makrokosmosem) i z jego uświadomionym umuzycznionym mikrokosmosem. W artykule podjęta została próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób te relacje odzwierciedlają się w formie, materii, jakościach dźwiękowych, wykonawstwie muzycznym obu grup instrumentów.

**Słowa kluczowe:** tradycja, instrumenty muzyczne, dźwięk, kosmogonia, klasyfikacja, magia, wierzenia ludowe, mit

## Summary

The Hutsul tradition divides musical instruments into two categories: the divine and the devilish ones. This classification serves as a starting point for a multifaceted analysis of the sources and products of traditional music. The analysis concerns various factors, including an attempt to reconstruct the original design idea of the instrument's creator, the choice of material for the instrument, and the way in which its sound properties are used. Of key importance to these considerations is a thorough analysis of these qualities in various performance contexts, in relation to the archaic belief worldview that refers to cosmogony (myth), i.e. the relationship between man and nature (macrocosm) and with his conscious musicalized microcosm. The article addresses the issue of how these relationships are reflected in the form, matter, sound qualities, and the musical performance of both groups of instruments.

**Keywords:** tradition, musical instruments, sound, cosmogony, classification, magic, folk beliefs, myth

Translated by Author

Grzegorz Studnicki

[grzegorz.studnicki@us.edu.pl](mailto:grzegorz.studnicki@us.edu.pl)<https://orcid.org/0000-0001-6531-7437>

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

*O potrzebie i początkach turystyki  
robotniczej na Śląsku Cieszyńskim  
w świetle programu i działalności  
Stowarzyszenia Polskich  
Robotników i Robotnic „Siła”  
(1908–1939)*

*On the need for and the origins of workers' tourism  
in Cieszyn Silesia in light of the program and activities  
of the Association of Polish Male and Female Workers “Siła”  
(1908–1939)*

Początki turystyki środowisk robotniczych Śląska Cieszyńskiego nie były przedmiotem głębszej analizy etnologiczno-historycznej ani w Polsce, ani w Czechach. Kilka ogólnych i szczerkowych informacji na ten temat można odnaleźć w regionalnych monografiach oraz opracowaniach poświęconych historii ruchu turystycznego lub robotniczego. Prace powstałe w latach 1945–1989, a także późniejszych, przywołują głównie postacie zasłużone dla ruchu turystycznego Śląska Cieszyńskiego, wyliczają ważniejsze organizacje turystyczne z uwzględnieniem ich struktury i liczby członków oraz wymieniając wybrane ich inicjatywy lub historię niektórych miejsc tworzących infrastrukturę turystyczną regionu (np. schronisk) (zob. Barcuch i in. 2015; Havrlant

2015; Sosna 2000; Świąś 2015). Publikacje dotyczące organizowania oddolnej turystyki robotniczej na Śląsku Cieszyńskim zwykle pomijają stojący za tego typu inicjatywami światopogląd, w ramach którego tworzono dyskurs dotyczący ciała i zdrowia robotnika. Jedynym opracowaniem, które poświęca nieco więcej miejsca temu zagadnieniu, jest praca Józefa Pilcha *Stowarzyszenie Polskich Robotników i Robotnic „Siła” w Cieszynie (1908–1918)* (Pilch 1987).

Celem niniejszego artykułu jest omówienie praktyk popularyzacji sportu i turystyki robotniczej ww. regionu w pierwszych trzech dekadach XX w. na podstawie działalności śląskocieszyńskiego robotniczego stowarzyszenia „Siła”. Chodzi nie tyle o opis konkretnych inicjatyw, ile o analizę obudowujących je treści w postaci odezwo i artykułów prasowych. Odzwierciedlają one wiedzę, przekonania oraz wyobrażenia osób związanych z „Siłą” dotyczące aktywności fizycznej młodzieży robotniczej. Przywoływane w artykule treści postrzegane są w kategoriach dyskursu bądź praktyk dyskursywnych powstających w obrębie ruchu robotniczego, które konstruują charakterystyczny dla niego przedmiot i pole wiedzy zogniskowanej wokół ciała i zdrowia robotnika, sposobów mówienia i nadawania im znaczeń oraz odsyłających do związanych z nimi praktyk czy reżimów (zob. Foucault 1999; Foucault 2002).

\*\*\*

Idea tworzenia podstaw turystyki ruchu robotniczego na Śląsku Cieszyńskim zaczęła być artykułowana w pierwszej dekadzie XX w. Ówczesne Księstwo Cieszyńskie (1290–1918), stanowiące wschodnią część Śląska Austriackiego, przechodziło gwałtowną fazę industrializacji, ale także proces kształtowania się tożsamości narodowych jego mieszkańców. Region ten zamieszkiwali głównie Polacy, Czesi i Niemcy. Ostatni austriacki spis ludności z 1910 r. informował, że Polacy stanowili 54,8% ogółu mieszkańców regionu, Czesi – 27,1%, a Niemcy – 18,1% (Panic 2016: 205–211). Po rozpadzie Austro-Węgier Śląsk Cieszyński stał się przedmiotem sporu czesko-polskiego. Po wkroczeniu czeskich wojsk na sporny teren i rozpoczęciu się „wojny siedmiodniowej” oraz podpisaniu rozejmu w 1919 r., przygotowaniach do plebiscytu, w którym miejscowa ludność miała się wypowiedzieć o przynależności ziemi cieszyńskiej, a następnie po jego odwołaniu, decyzją Rady Ambasadorów z 28 lipca 1920 r. obszar ten został podzielony na część polską i czechosłowacką (Nowak 2015). Kształt linii granicznej dzielącej region, z wyjątkiem lat 1938–1945, odzwierciedla współczesna granica państwowa między Polską i Republiką Czeską.

Druga połowa XIX w. i pierwsze dziesięciolecie kolejnego stulecia to czas gwałtownej industrializacji związanej z odkryciem w zachodniej części regionu złóż węgla kamiennego. Nastąpił wówczas dynamiczny rozwój węglowo-hutniczego Zagłębia Ostrawsko-Karwińskiego (obejmującego też część Moraw) oraz ośrodka hutniczego w Trzyńcu (uruchomionego w 1839 r.). Równolegle umacniał się także

przemysł włókienniczy (Bielsko, Frydek), maszynowy, spożywczy, papierniczo-drukarski, drzewny (Beskid Śląski), a także transport i handel. Ważnym wydarzeniem była budowa koszycko-bogumińskiej linii kolejowej (1860–1872), usprawniającej obieg surowców i innych dóbr między Śląskiem Cieszyńskim a innymi regionami monarchii habsburskiej. W drugiej połowie XIX w. region był postrzegany jako jedna z dynamicznie rozwijających się prowincji Austro-Węgier. Świadczyły o tym słowa: „Schlesien ist wie Böhmen und Mähren eine Fabriksland” („Śląsk, podobnie jak Czechy i Morawy, jest krajem fabryk”) opublikowane w wydany w 1886 r. w Wiedniu podręczniku krajoznawczym *Heimatkunde des Herzogthums Schlesien* (Myška 2013: 168–256).

Wspomniana industrializacja miała wpływ na przemiany społeczno-kulturowe, ekonomiczne i demograficzne na tym terenie. Przeobrażeniom uległa wieś Śląska Cieszyńskiego, której mieszkańcy coraz częściej znajdowali zatrudnienie w przemyśle górniczo-hutniczym oraz powiązanych z nim branżach. W latach 1843–1910 liczba mieszkańców regionu wzrosła z ok. 190 000 do 436 000 (Myška 1978: 116–117). Przyczyniła się do tego także migracja ludności w latach 1880–1910 – atrakcyjność Śląska Cieszyńskiego przyciągała tam Czechów (w 1910 r. z Czech i Moraw pochodziło ok. 28 200 osób) i Niemców. Jako lepiej wykształceni znajdowali najczęściej zatrudnienie w urzędach, administracji, handlu, rzemiośle, na stanowiskach kierowniczych lub jako pracownicy dozoru fabrycznego. Jednak najliczniejszą grupę przybywających na Śląsk Cieszyński w poszukiwaniu pracy stanowili Polacy z Galicji (w 1910 r. było to 54 200 osób) – przeważnie pochodzili oni z obszarów rolniczych o niskim poziomie edukacji, dlatego znajdowali zatrudnienie głównie jako nisko wykwalifikowani pracownicy fizyczni w przemyśle (Nowak 2013: 16).

W 1910 r. na Śląsku Cieszyńskim w przemyśle i rzemiośle zatrudnionych było ok. 85 000 osób. Konsekwencją tak dużej liczby osób pracujących w przemyśle było powstanie organizacji walczących o interesy ekonomiczne, socjalne i prawa polityczne robotników. Pierwszymi tego typu organizacjami na Śląsku Cieszyńskim były robotnicze stowarzyszenia spożywcze (np. w Ustroniu założono je w 1867 r.) oraz oświatowe i samopomocowe (w Bielsku – w 1868 r., w Cieszynie – w 1870 r.). Niektóre z nich zakładano przy współudziale fabrykantów, z czasem jednak stały się narzędziem nacisku na właścicieli jako ośrodki agitacji socjalistycznej. Ważną rolę w ich powstaniu odegrały kontakty miejscowej ludności z działaczami z Czech i Moraw, Galicji oraz innych części Austro-Węgier (np. z Wiednia) (Pilch 1966: 13; 34–38).

Na przełomie XIX i XX w. wśród politycznych graczy walczących o interesy robotników Śląska Cieszyńskiego dominowały partie i stowarzyszenia nurtu socjaldemokratycznego, powiązane z Socjaldemokratyczną Partią Robotników Austrii (Sozialdemokratische Arbeiterpartei Österreichs), która w 1897 r. przyjęła strukturę federalistyczną, uwzględniającą tożsamości narodowe jej członków. Na zróżnicowanym narodowo Śląsku Cieszyńskim – wyjąwszy okręg bielski o charakterze niemiecko-polskim – dominowały polskie i czeskie organizacje robotnicze. W Zagłębiu



Ostrawsko-Karwińskim interesy czeskich robotników reprezentowała Czechosłowacka Partia Socjalno-Demokratyczna (Československá sociálně demokratická strana dělnická). Od połowy lat 90. XIX w. w imieniu polskich robotników występowała Polska Partia Socjalno-Demokratyczna Galicji i Śląska Cieszyńskiego (PPSD), która ze względu na odmienną niż w Galicji strukturę przemysłu, stosunki ekonomiczne i narodowościowe powołała odrębny komitet obwodowy z siedzibą w Cieszynie. Należy dodać, że w regionie działały też inne, mniej liczne organizacje robotnicze, np. Katolickie Stowarzyszenie Górników i Robotników oraz Związek Ogólnozawodowy Robotników Chrześcijańskich Czechosłowacji (Pilch 1966: 202–210).

Socjaldemokraci Śląska Cieszyńskiego starali się realizować hasła internacjonalizmu, podkreślając, że kwestie narodowe – jako te o proveniencji burżuazyjnej – nie powinny przysłaniać nadrzędnego celu, jakim jest walka o prawa robotników i robotnic, poprawę ich sytuacji bytowej czy uzyskanie pełni praw politycznych. Zadanie to realizowano m.in. przez zakładanie polsko-czeskich organizacji i związków (np. w 1901 r. powstała Unia Górników dla Moraw, Śląska i Galicji, która w 1903 r. przekształciła się w Unię Górników Austrii i stała się inspiracją do założenia podobnej organizacji o zasięgu krajowym), organizowanie polsko-czeskich zebrań robotniczych, wspólnych manifestacji pierwszomajowych bądź sporządzanie polsko-czeskich list wyborczych kandydatów do Rady Państwa (np. w 1897 i 1906 r.). W 1900 r., dzięki wsparciu Czecha Petra Cingera (1850–1920), w Orłowej powstało Stowarzyszenie Zawodowe Górników Obojga Płci dla Śląska i Galicji „Siła”. Mimo to tendencje narodowościowe przenikały do ruchu socjalistycznego i dawały o sobie znać, m.in. w okresie przeprowadzania spisów ludności oraz po zakończeniu pierwszej wojny światowej, podczas polsko-czeskiego sporu o Śląsk Cieszyński (Gruchała, Nowak 2013: 125–126).

Ruch socjalistyczny miał charakter polityczny, ekonomiczny, socjalny oraz kulturowy. Żądał m.in. poprawy warunków, bezpieczeństwa i skrócenia dziennego czasu pracy, ograniczenia bezkarności kadry nadzorczej, podwyższenia wynagrodzeń, wprowadzenia zabezpieczeń socjalnych, ale także bezpośrednich praw wyborczych. Na praktyki mające polepszyć sytuację robotników składały się m.in. strajki, protesty, manifestacje pierwszomajowe. Wysiłki socjalistów były ukierunkowane na wytworzenie wśród pracowników i pracownic poczucia solidarności zawodowej i świadomości klasowej. Czyniono to przez działania agitacyjne, wydawnicze, tworzenie własnego obiegu towarów (spółdzielnie i sklepy robotnicze) oraz praktyki kulturalno-oświatowe adresowane do robotników. Wszystko to miało pomóc w rozwinięciu kompetencji kulturowych, społecznych i samoorganizacyjnych osób z tej grupy społecznej. Proces ten wspierały zakładane wzorem wiedeńskich socjalistów domy robotnicze. To w nich znajdowały swoje miejsce robotnicze organizacje, biblioteki, czytelnie oraz praktyki kulturalno-oświatowe (Rusnok 1989).

## Kilka uwag o historii robotniczego stowarzyszenia „Siła”

Jak już sygnalizowano, u podstaw założenia stowarzyszenia „Siła” leżała dostrzegana przez socjalistów konieczność politycznego i klasowego uświadamiania robotników, a szczególnie młodzieży robotniczej, oraz chęć zakładania niezależnych ośrodków życia towarzyskiego, wolnych od negatywnych wpływów kapitalistyczno-burżuazyjnego porządku. Potrzeby te częściowo zaspokajały powstające od lat 80. XIX w. zrzeszenia górnicze, tworzące ramy dla działań służących rozwojowi kulturalnemu młodzieży robotniczej. Stowarzyszenie Zawodowe Górników Obojga Płci dla Śląska i Galicji „Siła” nawiązywało w swych założeniach do rozpowszechniających się w Galicji ogólnozawodowych stowarzyszeń kształcących (Stępiak 1986: 114–115). Wśród jego celów wymieniano:

(...) podniesienie poziomu umysłowego swoich członków przez urządzenie nauk, odczytów, wykładów i dyskusyj z historii, nauk przyrodniczych, prawoznawstwa, literatury i nauki o gospodarstwie społecznym, a z wyłączeniem polityki i religii, przez zwoływanie zgromadzeń, urządzenie zebrań towarzyskich, tworzenie księgozbiorów, wprowadzanie czasopism i pism zawodowych (*Statut Stowarzyszenia Górników...* 1900: 1).

Niemniej w opinii polskich socjalistów działania kulturalno-oświatowe adresowane do robotników i robotnic wciąż były niedostateczne:

(...) po roku 1906, skutkiem zaprowadzenia 10-cio, a nawet 8-mio godzinnego dnia roboczego młodzież robotnicza miała znacznie więcej wolnego czasu, zaczęła ona sama żywotnie dążyć do tworzenia własnych ognisk życia towarzyskiego, oświatowego i kulturalnego. Powstawały coraz to nowe i coraz liczniejsze stowarzyszenia, tu „Czytelnia”, tam „Jedność”, ówdzie „Braterstwo” itp. Zachodziła obawa, że drobne te stowarzyszenia, pozostawione same sobie, zejść na manowce albo przemienią się w bezimienne kluby i spelunki pijackie, karciane, lub budy taneczne. (...) Nasuwała się myśl ujęcia tego zdrowego pędu w stałe formy organizacyjne. Tak powstała myśl tworzenia jednolitej organizacji kulturalno-oświatowej, która by ujęła w ramy organizacyjne rozproszone usiłowania, nadała im określony kierunek ideowy (...) (Reger 1928: 26).

Z obawy, że młodzież robotnicza mogłaby zasilać szeregi sił politycznych wrogich socjalistom, 21 czerwca 1908 r., z inicjatywy Tadeusza Regera (1872–1938), Jadwigi (1873–1936) i Ryszarda (1873–1960) Kunickich oraz innych działaczy, zawiązano Stowarzyszenie Polskich Robotników i Robotnic „Siła” w Cieszynie. Postawiło ono sobie za zadanie – oprócz walki z szowinizmem i klerykalizmem – upowszechnianie wiedzy i wyrabianie zamiłowania do pracy społecznej wśród robotników (*Siła...* 1908: 1). W tym celu cieszyńska „Siła” współpracowała z lwowską i wiedeńską „Siłą”, Towarzystwem Uniwersytetu Ludowego w Krakowie, czeską organizacją Tělocvičný

spolek „Lassalle” (Stowarzyszenie Gimnastyczne „Lassalle”) czy austriackim Arbeiter-Turnverein „Freiheit” (Robotnicze Stowarzyszenie Gimnastyczne „Wolność”) (Pilch 1987: 12–13).

Cele „Siły” z 1908 r. pokrywały się z tymi, które zawierał statut organizacji ortowskiej. Pojawiły się natomiast nowe obszary działań: „podniesienie poczucia artystycznego i zdrowia fizycznego (...) przez pielęgnowanie śpiewu, muzyki i sportów, jako to: gimnastyki, jazdy na kole” (*Statut Stowarzyszenia Polskich...* 1908<sup>1</sup>). Realizowano je przez zakładanie czytelni i bibliotek, amatorskich kół teatralnych, zespołów śpiewaczych, orkiestr czy odczytów. Jednym z zadań stowarzyszenia było tworzenie sekcji/kół gimnastycznych, kolarskich oraz oddziałów turystycznych popularyzujących wycieczki górskie jako formę rekreacji po trudach pracy. Miało to przyczynić się „do rozpraszania mroków ciemnoty, wychowania w szerokich masach należytej odporności wobec fałszowanej wiedzy, zaprawionej jadem szowinizmu czy klerykalizmu, (...) wzrostu sił fizycznych i umoralnienia życia towarzyskiego wśród klasy robotniczej” (*Z „Siły”...* 1913: 3). Na marginesie można wspomnieć, że pierwsza zorganizowana wycieczka „Siły” odbyła się 29 czerwca 1912 r. Jako cel wybrano szczyt Jaworowego w Beskidzie Śląskim. Wzięto w niej udział ok. 120 osób, a o jej niecodziennym przebiegu informował „Robotnik Śląski”:

Od Bogumina poczawszy, na każdej stacyi zapełniał się pociąg towarzyszymi, którzy prawie wszyscy dopiero po raz pierwszy szli w góry, aby nacieszyć się pięknym krajobrazem i odetchnąć kilka godzin prawdziwie górskim powietrzem. W Dąbrowej przywitała wjeżdżający pociąg orkiestra robotnicza „Siły” z Karwiny (...) i odtąd przy dźwiękach kapeli dojechalśmy koleją do Trzycieża, a stąd pieszo na szczyt. (...) O godzinie 3-ciej nastąpił powrót do Trzycieża, gdyż tam miała się odbyć zabawa ogrodowa i pierwszy popis kółek gimnastycznych „Siły” (...). I znów przy dźwiękach orkiestry ruszyliśmy przez Oldrzychowice do Trzycieża. (...) Wycieczka skończyła się zabawą taneczną w sali „Domu robotniczego” w Trzycieżu (...) (*Wycieczka „Siły”...* 1912: 4).

Działalność „Siły” przerwała pierwsza wojna światowa, ale organizacja wznowiła aktywność tuż po jej zakończeniu, jeszcze w listopadzie 1918 r. W 1919 r. „Siła” zaczęła wydawać „Oświatę. Pismo dla młodzieży robotniczej”, która ukazywała się do wybuchu drugiej wojny światowej. W tym czasie stowarzyszenie podjęło współpracę z Wydziałem Kulturalno-Oświatowym Polskiej Partii Socjalistycznej w Warszawie. W Zjeździe Oświatowym, który miał miejsce w Krakowie w dniach 1–2 listopada 1919 r., wzięło udział 30 członków „Siły”. Wtedy też pojawił się pomysł, by „Oświata” stała się organem Wydziału Kulturalno-Oświatowego Polskiej Partii Socjalistycznej oraz żeby w Polsce powstały organizacje młodzieżowe na wzór cieszyńskiej „Siły” (*Po Zjeździe...* 1919: 1–2).

---

1 Autor korzysta z dokumentu, który nie posiada roku wydania.

W polsko-czeskim sporze o przynależność Śląska Cieszyńskiego „Siła” stanęła po stronie Polski. Po wprowadzeniu linii demarkacyjnej w 1919 r. oraz decyzji państw Ententy w Spa w 1920 r., na mocy której podzielono sporny region, struktury stowarzyszenia znalazły się w dwóch państwach, co pociągnęło za sobą podział organizacji. Po stronie czeskiej 6 lutego 1921 r. w Trzyńcu powołano Polskie Stowarzyszenie Robotnicze Oświatowo-Gimnastyczne „Siła” w Czechosłowacji. Z kolei działacze po polskiej stronie powołali w Bielsku 8 kwietnia 1923 r. Robotnicze Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe „Siła”. Mimo istnienia granicy obie organizacje podejmowały współpracę, a po zajęciu przez Polskę Zaolzia w 1938 r. połączyły się 26 marca 1939 r., przyjmując nazwę Stowarzyszenie Robotnicze Oświatowo-Gimnastyczne „Siła”. Wybuch drugiej wojny światowej przerwał aktywność organizacji, zaś po zakończeniu wojny i przywróceniu granic sprzed 2 października 1938 r. tylko członkom po czeskiej stronie udało się wznowić działalność pod nazwą Polskiego Stowarzyszenia Oświatowo-Gimnastycznego „Siła” w Czechosłowacji, które zostało rozwiązane 12 czerwca 1948 r. (Josiek 2018: 296–297).

### **„W zdrowym ciele zdrowy umysł”**

Zdaniem działaczy „Siły” sport i turystyka miały wspomóc rozwój intelektualny i moralny młodzieży robotniczej, umożliwić poznanie świata oraz rozwijać kontakty międzyludzkie. Jednocześnie zdawano sobie sprawę z trudności organizacyjnych w pracy z młodzieżą, dlatego podpatrywano rozwiązania i zasięgano opinii członków podobnych organizacji społecznych (Pilch 1987: 62). Po 1918 r. „Siła” korzystała już z wiedzy i doświadczeń własnych kadr. Dalszą profesjonalizację miała wspierać wiedza zawodowych instruktorów, zakupiony sprzęt oraz fachowa literatura zgromadzona w robotniczych bibliotekach. Podczas walnego zebrania w Trzyńcu w 1921 r. ustalono, że środki na ten cel będą stanowić 15% dochodów Zarządu Głównego uzyskanych z organizacji wycieczek, koncertów, festynów, loterii i przedstawień teatralnych (*Sprawozdanie walnego...* 1921: 32).

Dla działaczy „Siły” sport i turystyka były narzędziem wychowawczo-edukacyjnym służącym zarówno rozwijaniu umysłu, jak i poprawie zdrowia oraz higieny ciała młodzieży robotniczej. Na łamach „Oświaty” publikowano artykuły mówiące o tym, dlaczego i w jaki sposób animować aktywność fizyczną wśród robotników (*Słowo wstępne...* 1923: 12; *Wnioski Zarządu...* 1923: 7). Przy tej okazji podkreślano oraz opisywano podobne działania ruchu robotniczego w innych krajach: „[w]obec wielkiego znaczenia tego rodzaju wycieczek, urządzanych masowo przez proletaryat zachodniej strony Europy, wzywamy młodzież i starszych obojga płci do wzięcia licznego udziału [w wycieczce]” (*Ze „Siły”...* 1921: 4). Argumentowano, że aktywność fizyczna „w wolnej naturze, w zdrowym powietrzu” jest wartościową alternatywą, która przynosi większe korzyści duchowe i materialne niż „gry w karty i zatruwanie się alkoholem w gospodzie” ([Obecny] 1921: 1).

Członkowie „Siły” zdawali sobie sprawę, że nie da się zrealizować zakładanych celów kulturalno-oświatowych, ograniczając się tylko do przekazu faktów i agitacji. Szansę taką dostrzegano w bardziej atrakcyjnych metodach, którymi były sport i turystyka. Postrzegano je jako zdolne oddziaływać na różne zmysły młodych ludzi, odciągając ich od szkodliwego otoczenia, by w przyszłości uczynić z nich podmioty polityki:

Młodzież robotnicza powinna przede wszystkim kształcić się umysłowo, powinna ugruntować swą wiedzę, nabyć potrzebne do życia wiadomości, a potem dopiero brać czynny udział w życiu politycznym. (...) Nie można do młodzieży przyjść z argumentami rozumowymi jedynie, nie można trafić do jej serca, posługując się krasomówstwem i górnymi lub lotnymi frazesami, lecz trzeba przyjść do niej z czymś, co by ją zainteresowało (...). A takimi środkami są (...) gimnastyka, przedstawienia teatralno-amatorskie, kółka śpiewackie i kapele, wycieczki i ekskursje itp. Dopiero pod wpływem tych zajęć (...) rozszerza się horyzont umysłowy młodzieży i wówczas dopiero młodzieniec jest zdolny do zajęcia się (...) historią, przyrodą, ekonomią („*Siła*” wobec... 1919: 2).

Wyprowadzić z dusznej atmosfery karczemnej i tańca do czytelnicy, dać mu odpowiednie książki i gazety do ręki i dbać o to, aby je także przeczytał. Jeszcze lepszym środkiem jest urządzenie pogadank, wykładów i odczytów pouczających, aby młodzież przynęcić i przyzwyczaić do nich. (...) Dla otrzymania zdrowego ciała naszej młodzieży górniczej, w celu podniesienia jego siły fizycznej nie należy zapominać o sporcie tak bardzo rozpowszechnionym i miłowanym wśród robotników Anglii, Ameryki, Niemczech i w ogóle wszystkich krajów kulturalnych (Lizak 1919: 10).

Znamienne jest, że w jednym z fragmentów wybrzmiewa negatywny stosunek do tańca. Ten rodzaj aktywności nie cieszył się aprobatą środowisk socjalistycznych ze względu na jego burżuazyjną proveniencję. Niemniej z czasem pojawiła się zachęta do tańców, tyle że ludowych i przy uwzględnieniu propagowanej przez socjalizm wspólnotowości:

Do niedawna organizacje te stały na stanowisku owych gorliwców z początku rozwoju socjalizmu, którzy zasadniczo wszelki taniec, jako szkodliwą nawyczkę burżuazyjną odrzucali (...).

Tańce ludowe są bardzo cennym zabytkiem kulturalnym epok dawnych – epoki wspólnoty (...). Mają one wielkie znaczenie wychowawcze. Obok wyrażenia radości, rytmu ciała i ruchu, wyrabiają poczucie wspólnoty (...).

[Z]apominać nie śmiemy o naszym obowiązku czuwania nad fizyczną zdadnością młodzieży, zapominać nie śmiemy o niebezpieczeństwach sali tanecznej. I w tem tkwi sedno dawniejszych naszych zapatrywań na taniec: chcielibyśmy młodzież naszą uchronić od niebezpieczeństw moralnych i zdrowotnych lokalów tanecznych. Równocześnie nie wolno jednak nam zamykać oczu na to, że młodzież dorosłą trudno jest od tańca powstrzymać. Zadaniem naszym niechaj więc będzie postarać się o nadanie mu odpowiedniej formy (...) (*Nasze tańce*... 1928: 2–3).

Sport i turystykę postrzegano jako sposoby kształtujące w młodzieży umiejętności potrzebne do samoorganizacji, współpracy, działania na rzecz zmian społecznych mających przynieść poprawę jakości życia klasy robotniczej. Miały też kanalizować temperament oraz zapanować nad wynikającymi z młodzieńczego wieku skłonnościami do alkoholizmu, nikotynizmu, hazardu czy przestępczości. Od pierwszych numerów „Oświaty” podkreślano zdrowotne i społeczno-ekonomiczne negatywne skutki używek, a ich zwalczanie ujmowano w kategoriach walki z kapitalizmem. Nawoływano do usunięcia ich z miejsc zgromadzeń robotników (domy robotnicze) czy współtworzonych przez nich wydarzeń (Reger 1919: 7–9). Wycieczki postrzegano też jako sposób na ograniczenie niepożądanych konsekwencji bliskiego sąsiedztwa przemysłu, tj. zanieczyszczenia środowiska i hałasu. Miały one być panaceum na panującą w obrębie osiedli robotniczych nudę, którą bardzo często „zagospodarowywała” pobliska karczma (Feldman 1919: 4).

Dzięki aktywności fizycznej młody robotnik mógł stać się obywatelem, podmiotem społeczno-politycznym, zdolnym mierzyć się z przeszkodami stojącymi na drodze do poprawy życia klas pracujących. Tym samym turystyka i sport zostały włączone w szereg działań zmierzających do obalenia kapitalizmu, nierówności społecznych oraz oporu wobec wrogich socjalizmowi faszystów i militarystów (*Odezwa...* 1930: 34; [T.] 1921: 16; *Rezolucya...* 1921: 24). Oferta „Siły” miała być alternatywą dla podobnych inicjatyw politycznych konkurentów, które na „gruncie klasowym” postrzegano jako przejaw postaw narodowo-klerykalnych i antyrobotniczych (Kwietniowski 1919: 3; *Chcą nas rozbić...* 1920: 1; [K.] 1921: 4–5) – za takie uważano m.in. czeskie i polskie organizacje „Sokół” działające na Śląsku Cieszyńskim od połowy lat 90. XIX w.

Walka o godność i wolność klas robotniczych była rozpatrywana w kategoriach moralnych, a w efekcie takiego charakteru nabierała aktywność fizyczna. Jej ramy wyznacza obszar przecięcia się dyskursu polityki, edukacji oraz medycyny i higieny. Zagadnienia z tych ostatnich dziedzin wybrzmiewały w artykułach mówiących m.in. o tym, jak utrzymać ciało w zdrowiu, jaką stosować dietę, jakie ćwiczenia wykonywać, jak obserwować własny organizm lub unikać aktywności seksualnej (*O higienie...* 1921: 10–11; [K.] 1921: 3; Skorupkova 1924: 14–15; [Ia] 1925: 12–13; *Sport daje...* 1936: 6–7). Wspomniane wątki odsyłają do praktyk (reżimów), których celem jest stworzenie ciała społecznego, upolitycznionego, gotowego działać w interesie klasy robotniczej.

Szczególne nadzieje edukacyjne pokładano w turystyce, którą przedstawiano w kategoriach „źródła”, „drogi” czy „dostępu” do wiedzy:

Turystyka (...) jest źródłem nie tylko wielu rozrywek nieporównanych i zachwyków, ale daje wiele praktycznych wiadomości. Badamy różne okolice naszego kraju, a dalej krajów obcych i wzbogacamy nasze wiadomości krajoznawcze praktycznie, zapoznajemy się z naszym ludem w różnych okolicach i jego życiem (...) ([W.W.] 1921a: 11).

Urządzanie dłuższych wycieczek, kilkudniowych lub też większych wycieczek w góry jednodniowych, wymaga większego nakładu pracy i pewnych zręczności. (...). Oprócz wycieczek Drużyny biorą sobie za zadanie badanie gór, ich składu, ich szaty roślinnej i świata zwierzęcego, badanie sztuki ludowej, pieśni ludowych w górach, popieranie przemysłu górskiego (...). Ma rozwijać u członków zdrowie fizyczne (...) oraz tężyznę duchową i urabiać niezłomne charaktery (...) ma kształcić ([W.W.] 1921b: 13).

Animatorzy robotniczego ruchu turystycznego dostrzegali klasowe uwikłanie sportu i turystyki oraz fakt, że tego typu działania stanowiły domenę warstw średnich i wyższych. Próbowali przekroczyć te ograniczenia, dostrzegając w rekreacji potencjał poprawy kondycji robotników. Jednocześnie zdawali sobie sprawę, że adresaci mogą postrzegać tę formę aktywności jako zewnętrzną w stosunku do nich. Starali się więc wykazać, że turystyka jest dostępna dla robotników, że nie jest czymś „obcym”, zarezerwowanym tylko dla burżuazji. Obok walorów poznawczych i zdrowotnych, stanowiących przeciwwagę dla negatywnych stron życia w osiedlach robotniczych, podkreślali jej dostępność w wymiarze finansowym i lokalizacyjnym:

Po całotygodniowej, żmudnej pracy w dymie i prochu węglowym w czeluściach i ziemi, cóż robi nasza młodzież, mając czasem wolną niedzielę lub święto? Rano śpi do 10-tej, a po południu to albo do kina, albo do gospody, siedzi w zadymionych lokalach i zamiast odpocząć należycie, niszczy sobie jedynie zdrowie. (...) burżuazja, jest pod tym względem mądrzejsza. (...) Brak wśród naszej młodzieży świadomości o wielkich korzyściach moralnych i zdrowotnych, jakie odnosi się z wycieczek górskich. Ten stan powinien się jednakże stanowczo zmienić!

Pomyśli sobie może kto, że taka turystyka to dobre dla burżujów, bo mają dość pieniędzy i czasu. Otóż jest to twierdzenie mylne, bo przecież i nam trzeba świeżego powietrza, wytchnięcia i rozrywki, wydatki zaś na wycieczki są o wiele mniejsze niż pieniądze wyrzucane w gospodach lub przy kartach. Bierzymy do plecaka chleb i resztę żywności na dzień lub dwa i prócz wydatku na kolej nie trzeba nic więcej. (...) Jesteśmy w tem szczęśliwym położeniu, że góry mamy blisko (Staszczok 1921: 8–9).

Mówiło się, że turystyką mogą się zajmować tylko ci, którzy mają dosyć pieniędzy, że to jest sport panów. (...) [P]oliczcie, ile kosztuje dzień spędzony w gospodzie i jakie koszta powoduje wycieczka w okolice najbliższe. Dojdziecie (...) do przekonania, że turystyka to nie żaden zbytek, ale że jest nam robotnikom łatwo przystępną (*Turystyka robotnicza...* 1923: 35).

Szansę na rozwój turystyki robotniczej dostrzegano w obniżaniu kosztów podróży. Taką możliwość stwarzało m.in. przystąpienie czechosłowackiej „Sity” do Svazu československých dělnických turistů (SCDT) w 1922 r., dzięki czemu jej członkowie mogli korzystać z ulg w czechosłowackim transporcie kolejowym, ale także rezerwować noclegi w górskich schroniskach czy łatwiej przekraczać granicę „na podstawie legitymacji turystycznej, na krótsze oddalenia” (*Ulg kolejowe...* 1923: 14; *Z sekcji sportowej...*

1922: 11–12). Po polskiej stronie wsparciem dla rozwoju turystyki młodzieży robotniczej były Wycieczkowe Kasy Oszczędnościowe – zaoszczędzone w nich w ciągu roku sumy miały pozwolić każdemu z członków „Siły” na udział przynajmniej w jednej wycieczce rocznie. W 1929 r. pojawiła się idea utworzenia robotniczego ośrodka sportowo-turystycznego w Ustroniu, jednak planu tego nie udało się zrealizować (Pilch 1987: 75–76).

Do aktywności turystycznej zachęcały doniesienia prasowe o dynamicznym rozwoju ruchu turystycznego w zachodnich państwach – m.in. we Francji, Szwajcarii, Niemczech, Austrii. Podkreślano przy tym, że taka forma ruchu wśród tamtejszych proletariuszy jest czymś normalnym (Lizak 1923: 12–13). Kraje zachodnie, ale także Czechosłowacja, były dla działaczy „Siły” godnym naśladowania punktem odniesienia: „Turystyka jest dopiero wśród naszych robotników polskich w początkach rozwoju. Nie dorobił się jeszcze związkom niemieckim lub czeskim, gdzie turystyka jest nadzwyczaj silnie rozwinięta” (Lizak 1923: 12). O ile początek lat 20. XX w. jawił się jako okres niepewności, czy uda się zaszczepić wśród robotników idee turystyki, o tyle niespełna 10 lat później w wypowiedziach „Siłaczy” słyszalny jest optymizm: „Mamy już i my swe organizacje turystyczne, powoli, ale stopniowo stale zdobywa młodzież robotnicza dla siebie i te tereny, które dotychczas były przywilejem klas posiadających” (*Nasze prawo...* 1928: 4). W innym miejscu można przeczytać:

Do niedawna jeszcze była turystyka uznawaną – przez szerszy ogół robotników – za jakiś przywilej czy monopol sfer lepiej sytuowanych, za coś robotnikowi nieprzystługującego. Był to przesąd i spotkać się musiał z tem, z czem wszystkie przesady prędzej czy później spotkać się muszą, t.j. przeżył się (Wigłasz 1929: 24).

Z perspektywy działaczy „Siły” o atrakcyjności jej inicjatyw miał decydować fakt, że ma ona oddolny, robotniczy charakter, odzwierciedlający idee socjalizmu. Dyskurs socjalistyczny, na wzór innych projektów politycznych, przejmuje sposób mówienia i wartościowania sportu i turystyki. Traktując je jako środek do realizacji socjalistycznego projektu społecznego, nadaje im wartość pozytywną – stają się czymś szlachetnym, moralnie i etycznie właściwym:

(...) sport robotniczy, gdyż celem jego jest wyodrębnienie tej tak popularnej dziś gałęzi życia, w szczególności młodzieży robotniczej z orbity wpływów mieszczańskich i pielegnowania rozwoju fizycznego na podstawach ideowego, socjalizmem przepojonego wychowania. Sport burżuazyjny – to zabawka, dostarczająca widowisk – to hodowla zawodników o rekordy, którzy wkrótce stają się zdemoralizowanymi zawodowcami, profesjonalistami. W tem tkwi różnica pomiędzy sportem mieszczańskim i robotniczym, który jest przyczynkiem do uszlachetnienia, upiększenia ruchu robotniczego.

Sport, gimnastyka, turystyka itp. – daje siłę, daje tężyznę, a tego robotnikowi przede wszystkim potrzeba – ma nie tylko znaczenie jako fizyczny czynnik wychowawczy;



to podniesienie poziomu moralnego, który krzewi szlachetne współzawodnictwo o wysokiej etyce wewnętrznej (Gągol 1929: 11).

W tym świetle sport i turystyka służą budowaniu solidarności robotniczej i emancypacji mas robotniczych. Mają one nakłonić młodzież robotniczą do przyjęcia aktywnej postawy wobec świata: „Wychowanie fizyczne dodaje pogody ducha, energii i sił fizycznych, dzięki czemu walka nasza jest potężniejszą i radośniejszą” (*Na dalszą...* 1930: 1). Ową solidarność wyrażały też widoczne w przestrzeni publicznej sztandary, odznaki czy zaprojektowane dla członków „Siły” mundury, które zalecano ubierać na ważne dla ruchu robotniczego uroczystości (np. 1 Maja, pogrzeby członków „Siły”) (por. *Uzupełnienie regulaminu...* 1923: 11).

\*\*\*

Z powyższej analizy tekstów wyłania się obraz człowieka pozostającego w relacjach z otoczeniem materialnym i społeczno-ekonomicznym, znajdujących odzwierciedlenie w jego zachowaniach. Przebija z nich także założenie, że ludzie są zdolni do racjonalnego, krytycznego myślenia, samodyscypliny, kolektywnego działania na rzecz wyższego dobra czy pozytywnej zmiany swojego otoczenia, jeśli tylko stworzy się im odpowiednie warunki sprzyjające doskonaleniu intelektualnemu, moralnemu, zdrowotnemu i fizycznemu. W opinii działaczy „Siły” warunki takie miały zapewnić robotnikom m.in. czytelnie robotnicze, wykłady czy kursy „uniwersytetów robotniczych” oraz publikowane na łamach prasy robotniczej teksty popularyzujące wiedzę z zakresu nauk przyrodniczych, społecznych, historii (ruchu robotniczego, ale także narodowego), ekonomii, literatury czy ideologii (np. „Oświata” publikowała niekiedy teksty Karola Marksa, Róży Luksemburg, Piotra Kropotkina). Służyć temu mogły także zajęcia muzyczne, teatralne, śpiewacze oraz sportowe i turystyczne. Miały one nie tylko rozwijać określone kompetencje, ale także uczyć odpowiedzialności, współpracy, dyscypliny i samokontroli w wytrwałym dążeniu do pożądanej zmiany społecznej.

W wypowiedziach działaczy „Siły” dotyczących turystyki i sportu daje się rozpoznać poglądy traktujące rekreację jako środek wychowawczy, a także normatywne sposoby widzenia ciała jako zdrowego, krzepkiego, niezawodnego, zdyscyplinowanego, zdolnego do pracy i służby. Jego przeciwieństwem jest ciało zniszczone, pozbawione energii życiowej, rozpustne, będące siedliskiem niekontrolowanych instynktów stanowiących antytezę człowieczeństwa i dobrego obywatela – każda niekontrolowana aktywność ciała bądź wynikająca z cielesności pokusa budziły niepokój. Mimo że turystyka i sport miały dyscyplinować ciało na drodze do przewyciężenia dominującego porządku społeczno-ekonomiczno-politycznego i zastąpienia go nowym, to w kulturalno-oświatowych propozycjach socjalistów można odnaleźć refleksy – parafrazując słowa Zygmunta Bauman – zasad, mechanizmów i praktyk dyscyplinujących ciało,

będących produktem nowoczesnego społeczeństwa Zachodu (nowoczesności). W tym ujęciu władza pożąda ciała, jego sił witalnych i seksualnych na potrzeby reprodukcji i podtrzymania systemu kapitalistycznego (Bauman 1995: 89; Błajet 2006: 53). W tym świetle narracja socjalistyczna wydaje się zbieżna z narracją kapitalistyczną oraz narodową – wszystkie one traktowały ciało w sposób instrumentalny jako narzędzie wzmacniające system istniejący lub postulowany.

## Bibliografia

- Barcuch, A., Čornejová, E., Langer, J., Pelc, M., Pindur, D., Šmíra, P., Wawreczka, H. (2015). *Beskydy turističtými stezkami*. Třinec: Wart.
- Bauman, Z. (1995). *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Błajet, P. (2006). *Ciało jako kategoria pedagogiczna. W poszukiwaniu integralnego modelu edukacji*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Chcą nas rozbić! (1920). *Oświata*, 9, 1–2.
- Feldman, O. (1919). Dlaczego organizujemy młodzież? *Oświata*, 3, 4.
- Foucault, M. (1999). *Narodziny kliniki* (przeł. P. Pieniążek). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. (2002). *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970* (przeł. M. Kozłowski). Gdańsk: Obraz/Słowo Terytoria.
- Gągol, R. (1929). 1919–1929. W: J. Wigłasz (red.), *1919–1929. 10 lat „Siły” orłowskiej* (s. 6–30). Orłowa: Pismo jubileuszowe, Koło „Siły” w Orłowej.
- Gruchała, J., Nowak, K. (2013). Dzieje polityczne. W: K. Nowak, I. Panic (red.), *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1848–1918)* (s. 21–164). Cieszyn: Starostwo Powiatowe w Cieszynie.
- Havrlant, J. (2015). Turystyka. W: K. Nowak (red.), *Śląsk Cieszyński w latach 1945–2015* (s. 274–279). Cieszyn: Starostwo Powiatowe w Cieszynie.
- Josiek, W. (2018). Polskie Stowarzyszenie Oświatowo-Gimnastyczne „Siła” w Czechosłowacji. W: Z. Jasiński, B. Cimała (red.), *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*. T. 5 (s. 295–297). Opole: Instytut Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego.
- [K.]. (1921). Stosunek „Siły” do innych polskich stowarzyszeń oświatowych. *Oświata*, 4–5, 4–5.
- Kwietniowski, A. (1919). Nasze zadania. *Oświata*, 1, 2–4.
- [la]. (1925). Znaczenie i wpływ gimnastyki na umysł człowieka. *Oświata*, 4–5, 12–13.
- Lizak, L. (1919). Młodzież górnicza a oświata. *Oświata*, 7, 9–11.
- Lizak, L. (1923). Przegląd turystyczny. *Oświata*, 3–5, 12–13.
- Myśka, M. (1978). Struktura społeczna Śląska Cieszyńskiego w drugiej połowie XIX w. W: F. Hawranek (red.), *Klasa robotnicza na Śląsku*. T. 4 (s. 29–81). Opole: Instytut Śląski.
- Myśka, M. (2013). Industrializacja Śląska Cieszyńskiego. Sytuacja gospodarcza w „długim” XIX wieku. W: K. Nowak, I. Panic (red.), *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1848–1918)* (s. 165–256). Cieszyn: Starostwo Powiatowe w Cieszynie.
- Na dalszą drogę. (1930). *Oświata*, 1, 1.

- Nasze prawo do życia. (1928). *Oświata*, 8, 4.
- Nasze tańce. (1928). *Oświata*, 2, 2–3.
- Nowak, K. (2013). Lata 1918–1920; Przemiany prawno-administracyjne, społeczno-zawodowe i narodowościowe. W: K. Nowak, I. Panic (red.), *Śląsk Cieszyński od Wiosny Ludów do I wojny światowej (1848–1918)* (s. 11–20). Cieszyn: Starostwo Powiatowe w Cieszynie.
- Nowak, K. (2015). Lata 1918–1920. W: K. Nowak (red.), *Śląsk Cieszyński w latach 1918–1945* (s. 15–66). Cieszyn: Starostwo Powiatowe w Cieszynie.
- O higienie robotnika. (1921). *Oświata*, 45, 10–11.
- [Obecny]. (1921). Wspomnienia z wycieczki. *Robotnik Śląski*, 101, 2–3.
- Odezwa międzynarodówki Młodzieży Robotniczej. (1930). *Oświata*, 6, 34.
- Panic, I. (2016). *Język mieszkańców Śląska Cieszyńskiego od średniowiecza do połowy XIX wieku*. Cieszyn: Polskie Towarzystwo Historyczne Oddział Cieszyn.
- Pilch, A. (1966). *Związki zawodowe na Śląsku Cieszyńskim przed pierwszą wojną światową*. Warszawa: Wydawnictwo Związkowe CRZZ.
- Pilch, J. (1987). *Z dziejów Robotniczego Stowarzyszenia Kulturalno-Oświatowego „Siła” na Śląsku Cieszyńskim (1908–1939)*. Opole: Instytut Śląski.
- Po Zjeździe Oświatowym. (1919). *Oświata*, 8, 1–2.
- Reger, T. (1919). Nie palić! *Oświata*, 4, 7–9.
- Reger, T. (1928). *Na zlot młodzieży robotniczej Śląska Cieszyńskiego z okazji 20-lecia RSKO „Siła”*. Cieszyn: Robotnicze Stowarzyszenie Kulturalno-Oświatowe „Siła”.
- Rezolucya w sprawie znaczenia organizacji oświatowej dla młodzieży. (1921). *Oświata*, 3, 24.
- Robotnika do turystyki. (1923). *Oświata*, 3–5, 13.
- Rusnok, J. (ed.) (1989). *Domy robotnicze*. Czeski Cieszyn: Zarząd Główny PZKO.
- Siła. (1908). *Robotnik Śląski*, 26, 1.
- „Siła” wobec zjazdu oświatowego. (1919). *Oświata*, 7, 1–3.
- Skorupkowa, A. (1924). Higiena życia. *Oświata*, 8–9, 14–15.
- Słowo wstępne. (1923). *Oświata*, 3–6, 12.
- Sosna, W. (2000). Wokół polskiej turystyki na Śląsku Cieszyńskim. W: *Śląsk Cieszyński. Zarys kultury materialnej i duchowej* (s. 109–125). Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- Sport daje zdrowie i zapala do walki. (1936). *Oświata*, 12, 6–7.
- Sprawozdanie walnego zebrania (zjazdu krajowego). (1921). *Oświata*, 3, 12–32.
- Staszczok, P. (1921). „W góry! W góry miły bracie, tam swoboda czeka na cię”. *Oświata*, 4–5, 8–9.
- Statut Stowarzyszenia Górników Obojga Płci dla Śląska i Galicji*. (1900). Orłowa: Stowarzyszenie Górników Obojga Płci dla Śląska i Galicji.
- Statut Stowarzyszenia Polskich Robotników i Robotnic „Siła” w Cieszynie*. (1908). b.m.w.: Stowarzyszenie Polskich Robotników i Robotnic „Siła”.
- Stępiak, A. (1986). *Kwestie narodowe a społeczna na Śląsku Cieszyńskim pod koniec XIX i w początkach XX wieku (do 1920 roku)*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- Święś, W. (2015). Turystyka. W: K. Nowak (red.), *Śląsk Cieszyński w latach 1945–2015* (s. 218–228). Cieszyn: Starostwo Powiatowe w Cieszynie.

- [T.]. (1921). Cele i zadania organizacji oświatowej. *Oświata*, 3, 16.
- Turystyka robotnicza. (1923). *Oświata*, 6, 35.
- Ulgi kolejowe dla turystów. (1923). *Oświata*, 3–5, 14.
- Uzupełnienie regulaminu Sekcji gimnastycznej. (1923). *Oświata*, 9, 10–11.
- Więłasz, J. (red.) (1929). *1919–1929. 10 lat „Siły” orłowskiej. Pismo jubileuszowe*. Orłowa: Koło „Siły” w Orłowej.
- Wnioski Zarządu Głównego na walne zebranie „Siły” dnia 27 maja 1923 (1923). *Oświata*, 6, 7.
- [W.W.]. (1921a). Sport turystyczny. *Oświata*, 8, 10–12.
- [W.W.]. (1921b). Sport turystyczny. *Oświata*, 9, 12–14.
- Wycieczka „Siły” na Jaworowy. (1912). *Robotnik Śląski*, 27, 4.
- Z „Siły”. (1913). *Robotnik Śląski*, 23, 3.
- Ze sekcji sportowej. (1922). *Oświata*, 6–7, 11–12.
- Ze „Siły”. (1921). *Robotnik Śląski*, 95, 4.

## Streszczenie

W artykule omówiono popularyzację turystyki i sportu wśród młodzieży robotniczej Śląska Cieszyńskiego w pierwszych dekadach XX w. Analiza treści dotyczących aktywności fizycznej publikowanych w miesięczniku „Oświata” Polskiego Stowarzyszenia Robotniczego Oświatowo-Gimnastycznego „Siła” pozwala zaobserwować, w jaki sposób owa aktywność nabierała politycznego wymiaru, a jej formy, np. sport i turystyka, stawały się narzędziem emancypacji klasy robotniczej.

**Słowa kluczowe:** turystyka, turystyka robotnicza, ciało upolityczone, Śląsk Cieszyński

## Summary

The article focuses on the popularisation of tourism and sports among the working-class youth of Cieszyn Silesia in the first three decades of the 20<sup>th</sup> century. The author attempts to demonstrate how physical activity took on a political dimension and how its forms, for example sport and tourism, were understood as a tool for the education and emancipation of the working class. For this purpose, press articles on physical activity published in “Oświata”, a monthly journal of Polskie Stowarzyszenie Robotnicze Oświatowo-Gimnastyczne “Siła” (Polish Worker’s Association for Education and Gymnastics “Siła”), were analysed.

**Keywords:** tourism, workers’ tourism, politicised body, Cieszyn Silesia

Translated by Author



*raporty*  
*reports*



Magdalena Szalbot

[magdalena.szalbot@us.edu.pl](mailto:magdalena.szalbot@us.edu.pl)<https://orcid.org/0000-0002-3915-2541>

Instytut Nauk o Kulturze

Wydział Humanistyczny

Uniwersytet Śląski w Katowicach

# *Rewitalizacja dziecięcych gier i zabaw tradycyjnych Śląska Cieszyńskiego*

*Revitalisation of traditional games  
for children originating  
from Cieszyn Silesia*

## **Wprowadzenie**

Gry, zabawy i zabawki tradycyjne to istotny i perspektywiczny obszar badań naukowych. W nauce światowej od lat podkreśla się potrzebę dokumentowania zanikającego bogactwa kultury ludycznej poszczególnych regionów, stanowiącej przejaw niematerialnego dziedzictwa kulturowego, oraz podejmowania działań, które przywrócą tradycyjnym wzorom zachowań ludycznych należne miejsce w kulturze.

W artykule omówiono metodologię oraz wyniki zrealizowanych badań, opisano dotychczasowy stan wiedzy na temat kultury ludycznej Śląska Cieszyńskiego i scharakteryzowano badany region, podano definicję gier i zabaw tradycyjnych, zawarto ustalenia dotyczące sposobu ich ujmowania jako przejawów niematerialnego dziedzictwa kulturowego w świetle Konwencji UNESCO. Rozpatrzono przydatność pojęcia rewitalizacji w odniesieniu do opisanych w dalszej części propozycji działań w zakresie przywracania do żywej tradycji śląskocieszyńskich dziecięcych gier i zabaw o ludowej proveniencji, w sposób dostosowany do współczesnych uwarunkowań kulturowych i uwzględniający wnioski z omówionych w artykule badań.



## Gry i zabawy tradycyjne, niematerialne dziedzictwo kulturowe i rewitalizacja

Przyjmujemy następujące kryteria wyznaczone przez Ronalda Rensona: 1) gry i zabawy tradycyjne zawierają pierwiastek aktywności fizycznej, 2) opierają się na lokalnych zasadach i elementach kultury danego regionu, 3) są praktykowane w środowisku lokalnym/w regionie, 4) historyczny moment ich powstania nie jest istotny. Ostatnie kryterium (5) wyklucza z tej grupy gry planszowe i komputerowe (zob. Bronikowska 2013: 32–33).

Gry i zabawy tradycyjne, wraz z umożliwiającymi ich realizację akcesoriami ludycznymi, są uznawane za element niematerialnego dziedzictwa kulturowego zarówno w literaturze przedmiotu, jak i w Konwencji UNESCO przyjętej w 2003 r. Zgodnie ze wspomnianym dokumentem niematerialne dziedzictwo kulturowe, którego składnikiem są również gry i zabawy tradycyjne, to:

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

Tradycyjna kultura ludyczna, czyli niegdyś popularne gry i zabawy, to praktyki, konkretne umiejętności i wiedza na temat sposobu ich odtwarzania oraz przedmioty – czyli zabawki (akcesoria zabawowe) umożliwiające przeprowadzenie określonych zabaw, jak również czynności, które przebiegają zgodnie z przyjętymi w danej grupie „scenariuszami”, według przyjętych reguł, w określonym miejscu – kulturowej przestrzeni, która musi spełniać konkretne wymagania. Regionalne zachowania zabawowe typu tradycyjnego przez dziesięciolecia podlegały przekazowi międzygeneracyjnemu, były formowane przez lokalne uwarunkowania – w tym dynamikę całokształtu przemian społecznych i kulturowych na podłożu miejscowego otoczenia i w zgodzie z nim, spajały grupę i nadawały jej niepowtarzalnych, swoistych cech. Współcześnie tak rozumiana tradycyjna kultura ludyczna poszczególnych regionów lub krajów bywa zachowana już tylko w szczątkowej postaci. Jednak umiejętnie reintrodukowana może być atrakcyjnym i bogatym treściowo obszarem zapoznawania kolejnych pokoleń z dziedzictwem kulturowym. Partykularny i zarazem uniwersalny charakter zabawy oraz jej mediacyjne i integracyjne funkcje ułatwiają poznanie za jej pośrednictwem kultury własnej i kultur obcych. Uznanie ludyczności za niezbywalny przejaw każdej kultury oraz docenienie jej kulturotwórczego sensu uwypukla jej związek z tradycją oraz

udział w formowaniu kulturowo uwarunkowanych wzorów zachowań, które odróżniają jedne grupy od innych. Wypracowane i reproduktowane przez dekady w obrębie danej społeczności sposoby wytwarzania prostych zabawek, umiejętności rozgrywania mniej lub bardziej skomplikowanych gier i form rywalizacji nabyte przez jednostki w toku socjalizacji są przejawem twórczej ekspresji danej społeczności. Ulegają one modyfikacjom pod wpływem lokalnych oraz napływowych treści kulturowych i jako dziedzictwo są przekazywane potomnym (Piech 2019: 8–9).

Rewitalizacja jest zazwyczaj kojarzona z działaniami naprawczymi materialnych aspektów kultury, podejmowanymi w obrębie przestrzeni miejskiej, ale pojawia się również w *Konwencji UNESCO* w odniesieniu do niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W podjętych tu rozważaniach będzie miał zastosowanie w najszerszym – etymologicznym znaczeniu jako odtworzenie, odnowienie „sił witalnych” i przywrócenie do życia, czyli aktualnej rzeczywistości społeczno-kulturowej gier i zabaw tradycyjnych. Powołując się na ustalenia Piotra Winczewskiego, którego praca naukowa również dotyczy omawianych zagadnień, przyjęto, że rewitalizacja w odniesieniu do gier i zabaw tradycyjnych jest szczególną formą rekonstrukcji (Winczewski 2016: 46–49). U jej podstaw leży założenie wypracowania takich rozwiązań, które pozwolą na przystosowanie niegdyś popularnych wzorów zachowań zabawowych do zmienionych warunków i nadanie im nowych funkcji. Odnajdywanie „nowego sensu” gier i zabaw tradycyjnych zapobiega ich wykluczeniu ze społecznej *praxis* i umożliwia przekazanie następnym pokoleniom (Winczewski 2016: 43–45). W badaniach jakościowych „każdy badacz może eksponować odmienne czynniki badanego materiału”, mając na celu rozwiązanie problemu, w jaki sposób (re)adaptować dorobek minionych pokoleń do potrzeb współczesnych odbiorców (Winczewski 2016: 46). Przyglądając się grom i zabawom tradycyjnym jako atrakcyjnemu dla dzisiejszego hedonistycznego społeczeństwa konsumpcyjnego składnikowi dziedzictwa kulturowego, rozpatrzono sposoby ich rewitalizacji, które nie ograniczają się tylko do umożliwienia udziału w jakiejś dawnej formie rozgrywki. Równorzędnym celem jest przekazywanie wiedzy o tym, jakie lokalne tradycje i uwarunkowania kulturowe leżą u ich podłoża, oraz wyselekcjonowanie tych przykładów, które okazują się „szczególnie produktywne wychowawczo i dydaktycznie” w pracy z dziećmi (Winczewski 2016: 46–55). W poszukiwaniu nowych kontekstów rewitalizacji dziecięcych gier i zabaw tradycyjnych chodzi więc o scalanie w tych działaniach różnych warstw przekazu o minionej kulturze regionu.

### **Stan badań gier i zabaw tradycyjnych Śląska Cieszyńskiego**

Na obecny zasób wiedzy o tradycyjnych dla Śląska Cieszyńskiego zabawkach, zabawach i grach składają się prace naukowe (Kałużebiec, Fryda 1993; Odoj 1997; Jasińska 1997; Marcol 2008; Studnicki 2017) oraz popularnonaukowe opracowania (np. *200 razy Kolberg* 2014) wydane w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Ze względu na

odmienną metodologię i założenia badawcze oraz różny zakres problemowy i czasowy publikacje te – nawet łącznie – nie stanowią usystematyzowanego ujęcia szerokiego zagadnienia tradycji ludycznych Śląska Cieszyńskiego.

Na tle wymienionych prac wyróżnia się polskojęzyczna książka Władysława Młynka<sup>1</sup> *Koło, koło młyński* (Młynek 1979), którą wykorzystano do przeprowadzenia opisanych dalej badań. Jest to popularnonaukowa publikacja, poświęcona cieszyńskiemu folklorowi dziecięcemu. Autor opisał m.in. gry i zabawy zapamiętane ze swojego dzieciństwa, które przypadło na czasy powojenne. Zebrał też relacje innych osób zamieszkujących Śląsk Cieszyński. Książka zawiera opis poszczególnych gier i zabaw, zapis nutowy, słowa piosenek, mętowania i zwyczajowe zwroty towarzyszące poszczególnym grupowym układom taneczno-zabawowym, które zostały podane w zapisie gwarowym. Jest to właściwie jedyne monograficzne opracowanie poświęcone dziecięcym grom i zabawom tradycyjnym Śląska Cieszyńskiego, które – pomimo pewnych niedoskonałości – stanowi nieco zapomniany i dziś już trudno dostępny poradnik na temat sposobu ich organizowania. Odniesienia do literatury przedmiotu są w nim nieliczne. W. Młynek rozpoczął zbieranie materiałów w 1953 r. Prowadził wywiady grupowe – z członkami chórów i zespołów folklorystycznych. Korzystał również ze wspomnień matki, która opisała zabawy i gry ze swojego dzieciństwa. Dzięki temu w publikacji udało się uchwycić elementy kultury ludycznej Śląska Cieszyńskiego sprzed 1930 r., co daje wgląd w zachowania zabawowe kilku generacji mieszkańców tego regionu (Młynek 1979: 59–60).

### **Dziecięce gry i zabawy tradycyjne Śląska Cieszyńskiego jako przedmiot badań ankietowych**

Dalsza część artykułu jest sprawozdaniem z realizacji jednego z etapów szerzej zakrojonego projektu badawczego poświęconego tradycyjnej kulturze ludycznej Śląska Cieszyńskiego<sup>2</sup> i zarazem kolejną publikacją w cyklu tematycznym, który dotyczy zagadnienia reintrodukcji gier i zabaw tradycyjnych (zob. Szalbot 2019; Szalbot 2021; Szalbot 2022).

- 
- 1 Władysław Młynek (1930–1997) – przez całe życie związany ze Śląskiem Cieszyńskim był pisarzem, poetą, autorem sztuk teatralnych oraz miłośnikiem i propagatorem kultury regionu. Pracował jako nauczyciel w polskich szkołach na Zaolziu: w Trzyńcu, Gnojniku, Milikowie, Bukowcu, Ligotce Kameralnej w Nawsiu. Był założycielem i kierownikiem kilku chórów oraz zespołów folklorystycznych, dyrektorem artystycznym festiwalu „Gorolski Świąto”, prezesem Zarządu Głównego Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Republice Czeskiej, członkiem organizacji literackich oraz redaktorem miesięcznika „Zwrot”. W swojej twórczości posługiwał się językiem literackim (polskim) i gwarą. Został uhonorowany odznaczeniem „Zasłużony dla Kultury Polskiej” oraz otrzymał Nagrodę im. Oskara Kolberga.
  - 2 Realizowany projekt badawczy pt. *Reintrodukcja gier i zabaw tradycyjnych na Śląsku Cieszyńskim*, oprócz prac terenowych – wywiadów, obserwacji, sporządzania dokumentacji audiowizualnej i fotograficznej, obejmuje kwerendy w muzeach, bibliotekach, archiwach oraz zapis przebiegu autorskich zajęć warsztatowych prowadzonych z różnymi grupami odbiorców. Plan badawczy zakłada przegląd dostępnych zasobów archiwalnych, rozpoznanie zainteresowania problematyką ludyczną wśród cieszyńskich kolekcjonerów, wywiady z regionalnymi twórcami zabawek, nauczycielami wychowania fizycznego oraz pracownikami sektora kultury wprowadzającymi w swojej pracy elementy gier i zabaw tradycyjnych.

Badania terenowe, z których pochodzą dane przytoczone w artykule, przeprowadzono w 2022 r. Jedną z podjętych ścieżek polegała na realizacji badań ankietowych, które miały na celu ustalenie, czy najstarsi mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego znają gry i zabawy opisane we wcześniej scharakteryzowanej w publikacji W. Młynka i czy sami grali w nie w czasach, kiedy byli dziećmi. Głównymi kryteriami doboru informatorów były: wiek (chodziło o skierowanie ankiety do osób powyżej 60 roku życia) oraz zamieszkiwanie od urodzenia na Śląsku Cieszyńskim. Osoby, które wzięły udział w badaniach, na co dzień posługują się językiem polskim, czeskim i gwarą cieszyńską. Ankieta została opracowana w języku polskim i czeskim oraz zawierała gwarowe nazwy i określenia czynności zabawowych w takim brzmieniu, w jakim zapisał je W. Młynek.

Trzonem przygotowanej ankiety była tabela, w której – cytując *Koło, koło młyński* – podano 62 nazwy gier i zabaw, przyporządkowane do 7 grup<sup>3</sup>. W pierwszej grupie w tabeli ankiety zamieszczono następujące gry: „łapanka” / „na lajdy”<sup>4</sup>, „gra na czepiączki”, „gra na czarnego murzina”, „gra w chowanego” / „na skrywki”, „gra w kuliczki”, „gra na miasta” oraz grę „w piłkę nożną”. W grupie gier w kole znalazły się: tytułowe „koło, koło młyński”, „gra na utopca” / „wasermóna”, „Ulijanka”, „tańcowało jelitko”, „złoty pierścień”, „klingu, klingu, kowolinku”, „gra w kota i mysz”, „gra na fojta”. W trzeciej grupie – gier w parach – w tabeli podano: „gra na mróganego”, „ostatnia para w przód”, „gra na trzeciaka” oraz grę „mietlorz” / „kijok”. Kolejna, najbardziej rozbudowana czwarta grupa obejmowała takie zabawy, jak: „rzucanie oszczepami”, „strzelanie z łuków”, „strzelanie z kanónów”, „strzelanie z listków”, „strzelanie z pycnioków”, „strzelanie z pukocza”, „skakanie przez ogień”, „kulanie się z brzegu”, „kulanie buków”, „łazenie po drzewach”, „ogień w garnkach blaszanych” / „kaczoki” / „wywijoki”, „huśtawki” / „piścaczki”, „wogi”, „karuzele” / „ryngiszpile”, „zabawa na kónia”, „zabawa na barana”, „buckanie barana”, „jeżdżenie na baranie”, „jeżdżenie z tragaczem”, „chodzenie na rękach”, „stanie na głowie”, „chodzenie na szczudłach” / „chodzenie na bocónich nogach”, „łómiani placków”. Podane przez Młynka zabawy w wodzie to: „puszczenie kaczek”, „puszczenie łódek” (zrobionych z kory – przyp. autora) oraz „zabawa na utopca”. W zbiorze zabaw zimowych znalazły się: „grudowanie” / „rzucanie śnieżkami”, „lepienie śnieguloka” / „bałwana”, „drążenie tuneli” (w śniegu – przyp. autora), „jazda na nartach”, „skoki na nartach” / „budowanie skoczni”, „spuszczanie się na sankach”. Na końcu tabeli zamieszczono przykłady czynności przyzabawowych: „szycie mandor”, „majsterkowanie”, „wyrabianie prostych zabawek”, „wyrabianie fujarek”, „gra na

3 W zakończeniu ankiety zamieszczono trzy pytania otwarte. Badanym pozostawiono miejsce na opisanie 1) wybranej zabawki z dzieciństwa, 2) wybranej gry z dzieciństwa oraz 3) wybranej zabawy z dzieciństwa. Ze względu na ograniczenia dotyczące objętości artykułu ta część wyników badań nie zostanie omówiona w tym miejscu.

4 Występujący w tym i w każdym następnym miejscu znak „/” między nazwami gier oznacza, że W. Młynek podał dwie lub więcej nazw odnoszących się do danej formy aktywności zabawowej, która przebiegała według tego samego scenariusza.

grzebieniu”, „wyrabianie skrzypek” / „hóśli”, „robienie wiatraków” / „zwyr tuli” oraz „robienie młynków wodnych”.

W nagłówku ankiety zamieszczono instrukcję, by badani zaznaczyli, które z podanych nazw gier i zabaw znają, oraz wskazali te, które osobiście rozgrywali w czasach swojego dzieciństwa. Rozgraniczenie to miało na celu wychycenie tych form zachowań ludycznych, które były osobiście praktykowane przez najstarszych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, oraz określenie popularności pozostałych gier i zabaw, w które być może sami nie grali, ale które pamiętają jako chętnie rozgrywane przez innych. Dodatkowo puste pole tabeli, przy każdej z 62 przytoczonych za W. Młynkiem gier i zabaw, pozwalało informatorom napisać, czy dana gra lub zabawa była im znana również pod inną nazwą. Chodziło o uchwycenie ewentualnych różnic w brzmieniu w poszczególnych miejscowościach Śląska Cieszyńskiego.

Ankieta nie zawierała pytania dotyczącego autoidentyfikacji narodowej badanych. Jednak znajomość składu narodowościowego i kompetencji językowych mieszkańców tego regionu wymagała przyjęcia założenia, że w badaniu będą uczestniczyli Polacy z polskiej strony Śląska Cieszyńskiego posługujący się językiem polskim i gwarą. Czesi używający na co dzień głównie języka czeskiego i gwary oraz Zaolzie, czyli osoby o polskiej tożsamości narodowej zamieszkujące tereny w obrębie przynależącej obecnie do Republiki Czeskiej części regionu, które posługują się wszystkimi wymienionymi kodami językowymi.

Ankiety rozprowadzono wśród 60 osób: połowa została skierowana do zamieszkujących polską, a druga połowa do zamieszkujących czeską część Śląska Cieszyńskiego. W związku z usterkami w sposobie jej wypełnienia, uchwyconymi na poziomie kodowania odpowiedzi, do analizy wykorzystano 54 wypełnione formularze. Polskojęzyczną wersję wypełniło 28 osób: 13 kobiet i 15 mężczyzn, natomiast czeską – 26 badanych: 16 kobiet i 10 mężczyzn<sup>5</sup>. Część seniorów nie ujawniła roku urodzenia, niemniej ankietę kierowano do osób, które miały 60 i więcej lat. Badani urodzili się, spędzali swoje dzieciństwo i obecnie mieszkają w Cieszynie, Roztropicach, Skoczowie, Dębowcu, Łączce, Simoradzu, Bąkowie, Dziegielowie, Puńcowie, Wiśle, Czechowicach-Dziedzicach, Białej (część Bielsko-Białej), Strumieniu oraz Českým Těšínem, Věřňovicach, Dolním Žukoviem, Závadzie, Loukach, Bohuminie, Hrádku, Haviřovie, Třincu, Stanislavicach, Horním Žukoviem, Třanovicach, Ostravie, Hr. Hradišti. Historyczne terytorium oraz granice tego regionu, będącego częścią najdalej na południe wysuniętego fragmentu Śląska, to dawne Księstwo Cieszyńskie, usytuowane na obszarze przygranicznym południowej Polski oraz północno-wschodnich Czech, w sąsiedztwie terenów należących do Słowacji. Mimo wytyczenia w 1920 r. na tym terenie przebiegu granicy polsko-czechosłowackiej (obecnie polsko-czeskiej) Śląsk Cieszyński jest obszarem odznaczającym

5 Ilość danych poddanych analizie utrudnia rozstrzygnięcie wszystkich szczegółowych kwestii. Jednak uzyskane wyniki pozwalają dostrzec ogólne i istotne tendencje, które sugerują kierunek prowadzenia dalszych badań terenowych realizowanych techniką wywiadu.

się swoistym profilem kulturowym, który również za sprawą podejmowanych lokalnych działań kultywujących regionalne tradycje o ludowym rodowodzie kształtuje tożsamość mieszkańców (por. np. Studnicki 2015; Kadłubiec 2016).

### Omówienie wyników badań ankietowych

Zbiorcze zakodowanie wszystkich uzyskanych odpowiedzi w jednym arkuszu ankiety i ich analiza prowadzi do kilku wniosków. Nie odnotowano przypadku, aby którakolwiek z 62 gier i zabaw podanych w tabeli nie została choć raz wskazana jako znana lub praktykowana przez badanych. Informatorzy potraktowani jako grupa wykazali się więc znajomością wszystkich form aktywności opisanych przez W. Młynka.

19 z 62 ujętych w ankiecie gier i zabaw dziecięcych zostało po kilkadziesiąt razy wytypowanych przez badanych jako te, które pamiętają i w które sami bawili się, kiedy byli dziećmi. Najczęściej wskazywane to: „łapanka” / „na lajdy”, „gra w chowanego” / „na skrywki”, „gra na miasta”, „gra w piłkę nożną”, „gra w kota i mysz”, „koło, koło młyński”, „strzelanie z łuków”, „skakanie przez ogień”, „łożenie po drzewach”, „huśtawki” / „piścaczki”, „karuzele” / „ryngiszpile”, „jeżdżenie na tragaczu” „chodzenie na rękach”, „stanie na głowie”, „puszczanie kaczek”, „puszczanie łódek” (z kory, na wodzie – przyp. autora), „grudowanie” / „rzucanie śnieżkami”, „lepienie śnieguloka” / „bałwana”, „jazda na nartach”, „spuszczanie się na sankach”. Ten zróżnicowany zbiór obejmuje czynności zabawowe, w które nadal bawi się obecnie najmłodsze pokolenie, czyli gry i zabawy będące przejawem niematerialnego dziedzictwa kulturowego, oraz niepraktykowane już formy zachowań ludycznych wymagające rewitalizacji.

Wskazania informatorów pokazały ponadto, że w ich pamięci zachowały się gry i zabawy, których gwarowa nazwa świadczy o osadzeniu w tradycjach kulturowych regionu również na poziomie językowym. W przypadku takich aktywności, jak: „strzelanie z kanonów”, „strzelanie z pęcyników”, „tańcowało jelitko”, „złoty pierścień”, „kingu, klingu, kowoliku”, „ogień w garnkach blaszanych” / „kaczoki” / „wywijoki”, „łomani placków”, „zabawa na utopca” / „wasermóna” oraz „wyrabianie hóśli” / „skrzypek” odnotowano jednak tylko od 2 do 5 potwierdzeń ich znajomości lub osobistej realizacji w dzieciństwie<sup>6</sup>. Szczególne ta najsłabiej pamiętana grupa wymaga działań rewitalizacyjnych, a można je przeprowadzać, łącząc je z tymi tradycyjnymi zabawami funkcjonującymi w formie nadal praktykowanego niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

Wyniki ankiety potwierdziły zgodność zachowań badanych z przypisanymi poszczególnym płciom wzorami zachowań ludycznych, które szczególnie w przeszłości (ale i współcześnie) z większym upodobaniem przejawiają chłopcy bądź dziewczynki. Ale zdarzało się, że dzieci bawiły się wspólnie w mieszanym gronie. Ówczesnym

<sup>6</sup> J. Grzegorzewska i M. Kaczbina (1978: 97–101) jako polskie i charakterystyczne dla Śląska Cieszyńskiego dziecięce zabawy ludowe podają: „Był raz jeden ogródek”, „Kozą brodę ma”, „Zajaczek, zajaczek”, „Tańcowała ryba z rakiem”, „Zasnęła dziewczeczka pod lelują” oraz „Zasiali górale”.

dzieciom znane były też zabawy w pojedynkę. Najmłodszy wypełniali sobie nimi czas przeznaczony np. na pasienie krów. Wyzwalały one kreatywność i zachęcały do wyszukiwania w otoczeniu przyrodniczym inspiracji rozpraszających nudę. Gry i zabawy dzieci przed dekadami były więc różnorodne i nie obejmowały wyłącznie czynności realizowanych kolektywnie na powietrzu.

Celem badań było ustalenie, które popularne przed dekadami zachowania zabawowe przechowała do dziś w pamięci najstarsza generacja mieszkańców Śląska Cieszyńskiego potraktowana łącznie – jako reprezentacja tej grupy wiekowej zamieszkującej region. Dlatego w analizie odpowiedzi udzielonych przez badanych autoidentyfikacja oraz zróżnicowanie językowe zostały uwzględnione, ale nie stanowiły klucza do interpretacji wyników. Chodziło o odszukanie przede wszystkim tego, co łączy wspomnienia z dzieciństwa seniorów zamieszkujących tereny obecnie podzielone polsko-czeską granicą, które na płaszczyźnie tradycyjnej kultury o ludowym rodowodzie stanowią wspólne dla tego obszaru dziedzictwo kulturowe. Z badań wynika – i jest to jeden z kluczowych również dla dalszych rozważań wniosków – że gry i zabawy o gwarowych nazwach wywołały słabsze reminiscencje w pamięci badanych, a pełniejszą ich znajomością wykazały się osoby zamieszkujące w obrębie czeskiej strony regionu.

Przeprowadzona analiza skłania, aby w dalszych rozważaniach poświęcić uwagę przede wszystkim najrzadziej wskazywanym przez badanych, a więc najszybciej odchodzącym w zapomnienie śląskocieszyńskim grom i zabawom, których znajomość przechowuje w pamięci coraz mniej mieszkańców regionu. Ta zanikająca część lokalnego dziedzictwa kulturowego zostanie rozpatrzona jako przedmiot rewitalizacji podczas tematycznych zajęć warsztatowych zapoznających dzieci z dawnymi formami zachowań ludycznych. Odwołując się do tego, co do dziś znane współczesnym dzieciom, i sięgając po przykłady gier i zabaw, które „wypadły z kulturowego obiegu”, można w duchu regionalizmu w przemyślany sposób prowadzić edukację ukierunkowaną na zagadnienia dziedzictwa kulturowego.

### **Wybrane konteksty rewitalizacji dziecięcych gier i zabaw tradycyjnych Śląska Cieszyńskiego**

Uzyskane w badaniach ankietowych wyniki oraz obserwacje potwierdzają zachodzący również na Śląsku Cieszyńskim proces zanikania tradycyjnych wzorów zachowań ludycznych, w tym szczególnie tych ich przejawów, które wyrosły na gruncie i czerpały z bogactwa regionalnej kultury ludowej (por. np. Klasińska 2011: 179–183; Burdyka 2017: 82–90). Skłania to do podjęcia dyskusji na temat organizowania działań na rzecz ich popularyzowania i przywracania obecnie. Celem dalszych rozważań będzie refleksja nad sposobami ponownego włączania do żywej tradycji odchodzących dziś w zapomnienie gier i zabaw, które w warstwie słownej i ze względu na bezpośrednie

powiązania z minionymi realiami kulturowymi regionu stanowią warty przekazania kolejnym generacjom element wiedzy o przeszłości.

Popularyzowanie dawnych zachowań zabawowych wymaga współcześnie „obudowywania” ich taką narracją i wyszukania takich kontekstów oraz form przekazu, które mają szansę uczynić je atrakcyjnymi dla młodszych generacji. Poniżej zaproponowano dwa tematy zajęć warsztatowych ukierunkowanych na poznawanie gier i zabaw tradycyjnych Śląska Cieszyńskiego. Osadzono je w dwóch różnych kontekstach, pozwalających nie tylko na zorganizowanie zabawy, ale również na przekazanie elementów historyczno-etnograficznej wiedzy o życiu minionych pokoleń w tym regionie<sup>7</sup>.

**Kontekst 1: Zabawa gwarowymi słowami.** Pierwsza propozycja warsztatów ma na celu również zainteresowanie młodych ludzi problematyką lokalnej gwary. Zorganizowanie takich zabaw jak: „na skrywki” (s. 12), „na czępiączki” (s. 11), „na lajdy” (s. 11) stwarza okazję, aby uzmysłowić najmłodszym, że ich rodzice, dziadkowie i pradiadkowie bawili się w taki sam sposób jak oni dziś, choć określali te zajęcia innymi nazwami. Jak zorganizować warsztaty, aby jedynym osiągniętym rezultatem nie była tylko wspólna zabawa? Jedną z możliwości to np. pokazanie uczestnikom wydrukowanych na kartach lub za pomocą rzutnika na ścianie sali, w której prowadzone są zajęcia, gwarowych nazw poszczególnych gier jak np.: „gra w kuliczki” (s. 13), „gra na fojta” (s. 17), „gra na wasermóna” (s. 14), „gra w mróganego” (s. 17), „mietlorz” / „kijok” (s. 18), „strzelanie ze sznajdry” (s. 19), „wogi” (s. 22), „piścaczki” (s. 22), „ryngiszpile” (s. 23), „na czornego murzina” (s. 11–12). Takie proste działanie może stanowić punkt wyjścia do rozmowy o gwarze Śląska Cieszyńskiego. Czytając grupie opisy sporządzone przez W. Młynka, najmłodszych można zapytać, czy rozumieją wszystkie słowa z tego opracowania. Starszym dzieciom można przy tej okazji zlecić komputerowe zapisanie w dokumencie Worda nazw niektórych gier, żeby przekonali się, że zmiany sugerowane przez edytor tekstu nie zawsze są trafione i zgodne z gwarowymi konwencjami.

Rozgrywki gier ruchowych warto przeplatać krótkimi komentarzami o cechach lokalnej gwary, pracą ze słownikiem gwarowym, słuchaniem gwarowych nagrań lub też pokazaniem, jak te nieznanne dzieciom pojęcia funkcjonowały, np. w przysłowiach. Samodzielne odczytanie przez starsze dzieci wybranych gwarowych opisów zabaw przed wszystkimi uczestnikami może być równie emocjonującym wyzwaniem, co sam udział w wybranych konkurencjach. Takie aktywizujące spotkania z gwarą Śląska Cieszyńskiego, którym towarzyszy możliwość wypróbowania swoich sił w grach i zabawach tradycyjnych, mogą obejmować też rywalizację dzieci podzielonych na grupy w odgadywaniu, co oznaczają słowa stanowiące część nazwy danej aktywności (np. „kuliczki”, „pukocz”, „kaczoki”) lub też słowa zaczerpnięte z fragmentów przyspieszek towarzyszących przytoczonym za W. Młynkiem opisom gier i zabaw. Najmłodszy

<sup>7</sup> Wszystkie podane dalej nazwy gier i zabaw oraz cytaty pochodzą z opracowania W. Młynka ze wskazaniem stron, na których zostały opisane.



być może zapamiętają znaczenie gwarowych określeń przede wszystkim tych gier i zabaw, które najbardziej przypadną im do gustu, niemniej staną się też odbiorcami przekazu ukazującego język przodków w pozytywnym kontekście.

**Kontekst 2:** *Zabawki z natury.* Zaznajamianie współczesnych dzieci z grami i zabawami tradycyjnymi stwarza okazję, aby przekazać im wiedzę nie tylko o tym, jak mówili ich przodkowie, ale również jak wyglądało życie codzienne ich rówieśników przed dekadami. Dzisiejszemu młodemu pokoleniu można uświadomić, że życie, a więc i zabawy ich przodków, w większym stopniu niż dziś uwarunkowane były zależnością człowieka od otoczenia przyrodniczego. Oprócz zaznajamiania najmłodszej generacji mieszkańców Śląska Cieszyńskiego z kolejnymi przykładami regionalnych gier i zabaw celem będzie ukazanie im „potencjału ludycznego” naturalnego otoczenia przyrodniczego oraz możliwości spożytkowania dostępnych w nim zasobów do zorganizowania różnych rozgrywek i ludycznych aktywności w taki sposób, w jaki przez dziesięciolecia w przeszłości robiły to młodsze i starsze dzieci. Jak więc zbudować zrozumiąły i interesujący dla młodych przekaz, który z jednej strony będzie ukierunkowany na pokazanie im konkretnych przykładów gier i zabaw tradycyjnych, ale którego równorzędnym celem będzie uzmysłowienie przyrodniczych źródeł zabaw wywodzących się z minionej kultury regionu?

Obecnie najmłodszy już w przedszkolu zaczynają uczyć się o otaczającej ich przyrodzie, ale jest to wiedza, która rzadko ma zastosowanie przy organizowaniu spontanicznych czy aranżowanych zabaw. Przed dekadami – o czym pisze W. Młynek – żeby pobawić się np. w „strzelanie z listków” (s. 20), dzieci musiały zaopatrzyć się liście buraka, kapusty lub karpia / „kwaka” (s. 20), potrafiły więc wybrać z przydomowego ogródka lub z pola te rośliny, które najlepiej nadawały się do tej zabawy. Wiedziały, jakie rodzaje roślin i które ich części umożliwią zabawę w „piskanie na listkach lub na trawie” (s. 20, 27). Wykonanie instrumentów oraz innych akcesoriów niegdyś wykorzystywanych do zabawy wymagało też od najmłodszych umiejętności rozróżniania gatunków drzew. Dawniej dzieci pamiętały, że narty domowej roboty, zwane *dągami*, były zrobione z „drzewa jasieniowego” (s. 26), a do wykonania fujarek najlepiej było wykorzystać gałązki czarnego bzu (s. 27). Natomiast, żeby wystrugać skrzypce / „hóśle” trzeba było postarać się o drewno lipowe (s. 27). Dzieci na drodze bezpośredniego pokazu i międzypokoleniowego przekazu dowiadywały się, że sporządzenie na wiosnę w prostych „piszczków”, czyli gwizdków domowej roboty, jest łatwiejsze, jeśli „wyklepie się” gałązki olchy lub wierzy (s. 27). Wiedziały też, że śmigła do wiatraków – „zwyrtuli” lub „klekotki” robi się z miękkiego drewna świerkowego lub jodłowego (s. 27–28). „Strzelanie z łuków” wymagało z kolei od chłopców zorganizowania sobie witek leszczynowych – do połączenia z cięciwą ze sznurka lub rzemyka oraz gałązek jodły lub świerku – nadających się na strzały (s. 20). Zapraszając dziś najmłodszych mieszkańców regionu do wypróbowania swoich sił w takich inspirowanych zasobami przyrody zabawach, same rozgrywki warto poprzedzić wspólnymi poszukiwaniami

w najbliższym otoczeniu tych potrzebnych naturalnych surowców. Wycieczka do lasu po korę brzoźową lub sosnową może być dla współczesnych dzieci równie ciekawym doświadczeniem, co puszczenie na wodę wystruganych z nich później samodzielnie łódek (s. 25). Rozpoznawanie gatunków drzew i właściwości poszczególnych rodzajów drewna, co niegdyś ułatwiało dzieciom organizowanie różnych aktywności oraz samodzielne wykonywanie z tego surowca prostych przedmiotów, takich jak: grzebienie, na których można było grać lub zbierać nimi jagody, czy figurki zwierząt i ludzi, również wydaje się umiejętnością mogącą wzbogacić repertuar zabaw dzisiejszego młodego pokolenia i ma szansę zachęcić do eksplorowania w celach zabawowych najbliższego otoczenia przyrodniczego, zarówno według dawnych wzorów, jak i według własnych pomysłów.

### **Podsumowanie**

Zgodnie z przytoczoną na wstępie definicją z Konwencji UNESCO niematerialne dziedzictwo jest żywe i (póki co) nie wymaga rewitalizacji. Dotyczy to części gier i zabaw zapamiętanych przez uczestników przeprowadzonych badań oraz tych, w które nadal bawią się współczesne dzieci. Działaniami o tym charakterze należy objąć przede wszystkim dawne gry i zabawy tradycyjne dziś już niepraktykowane. Zanikanie tradycyjnych form dziecięcych aktywności ludycznych jest wypadkową wielu zmian zachodzących w kulturze. Szczególnie gry i zabawy o gwarowych nazwach oraz te odwołujące się do minionych realiów kulturowych regionu są obecnie najściślej reprezentowane we wspomnieniach najstarszych badanych i przez to narażone na zniknięcie.

Wiele udokumentowanych przed laty na Śląsku Cieszyńskim dziecięcych gier i zabaw, które nadal pamiętają uczestnicy badań, stanowi odpowiedni materiał do zainteresowania najmłodszych generacji minioną kulturą regionu. Organizując warsztaty, bezpośrednio angażujące młodych ludzi, w atrakcyjnej – zabawowej formie, można nie tylko uczyć dawnych gier i zabaw, ale przy okazji opowiedzieć o minionych realiach kulturowych, których były elementem. Wiele spośród wywodzących się z tradycji kulturowych Śląska Cieszyńskiego dziecięcych aktywności zabawowych o ludowym rodowodzie może – po stosownych modyfikacjach i opatrzeniu objaśniającym komentarzem – stanowić materiał na zajęcia z zakresu edukacji regionalnej, ilustrujące jak przed dekadami wyglądało życie codzienne i dzieciństwo. Gry i zabawy tradycyjne są szczególnie dostosowanym do potrzeb młodszych odbiorców „tworzywem” do pracy nad zagadnieniami dziedzictwa kulturowego. Właśnie tę spuściznę po przodkach można w pierwszej kolejności spożytkować jako punkt wyjścia skierowanej do dzieci opowieści o przeszłości.

Jak wykazano na przykładzie dwóch propozycji tematycznych zajęć warsztatowych – gwarowych i przyrodniczych, gry i zabawy tradycyjne mają ogromny potencjał

edukacyjny. Umożliwiają przekazanie wiedzy o historii i kulturze regionu w sposób, który odpowiada potrzebom osób z najmłodszych przedziałów wiekowych.

Współcześnie w wielu miejscach na świecie część gier i zabaw tradycyjnych musi być już przedmiotem rewitalizacji. Pozostałe, będące przejawem niematerialnego dziedzictwa kulturowego, wymagają ochrony i popularyzacji. Istotne jest, aby wszystkie te zjawiska z obszaru gier i zabaw osadzonych w tradycjach kulturowych poszczególnych regionów postrzegać jako zasób dziedzictwa kulturowego i w przemyślany sposób wykorzystywać ich potencjał w ramach działań z zakresu edukacji regionalnej.

Podjęte tu rozważania nie wyczerpują długiej listy teoretycznych i praktycznych zagadnień związanych z rewitalizacją regionalnych gier i zabaw tradycyjnych. Dalszej dyskusji wymaga np. kwestia osobistego zaangażowania depozytariuszy wiedzy o dawnych zabawach i zabawkach w zajęcia warsztatowe, zagadnienie dostosowania niektórych tradycyjnych form zachowań ludycznych do dzisiejszych standardów (bezpieczeństwa, nietykalności cielesnej, higieny oraz w zakresie przeciwdziałania stereotypizacji niektórych grup) oraz potrzeba opracowania narzędzi dydaktycznych zastępujących książkowe poradniki na temat organizowania gier i zabaw tradycyjnych, które doposażone w cyfrowe komponenty znacząco ułatwiłyby dzisiejszym nauczycielom, animatorom, wychowawcom i rodzicom wywiązać się z ciążącego na nich zadania przekazania najmłodszym wiedzy o tych elementach lokalnego dziedzictwa kulturowego. Niegdyś powszechnie praktykowane na Śląsku Cieszyńskim gry i zabawy tradycyjne pozwalają na podjęcie namysłu nad wypracowaniem potrzebnych rozwiązań i będą mogły stanowić podpowiedź, jak prowadzić działania mające na celu zachowanie różnych przejawów tradycyjnej kultury ludycznej innych regionów.

## Bibliografia

- 200 razy Kolberg. Warsztaty etnograficzne dla dzieci w Świątlicy Krytyki Politycznej „Na Granicy” w Cieszynie. Scenariusze zajęć. (2014). Pozyskano z: [http://issuu.com/krytykapolitycznacieszyn/docs/kolberg\\_raport\\_z\\_warsztatow\\_iuu/1](http://issuu.com/krytykapolitycznacieszyn/docs/kolberg_raport_z_warsztatow_iuu/1).
- Bronikowska, M. (2013). *Słowińskie tradycje ludowych form kultury fizycznej na przykładzie wybranych narodów*. Poznań: Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu.
- Burdyka, K. (2017). Gry i zabawy ruchowe jako element dziedzictwa kulturowego polskiej wsi. W: I. Bukraba-Rylska, M. Wieruszewska, K. Burdyka (red.), *Lokalne dziedzictwo kulturowe w doświadczeniu mieszkańców wsi* (s. 81–95). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.
- Grzegorzewska, J., Kaczurbina, M. (1978). *Mało nas, mało nas: polskie dziecięce zabawy ludowe*. Warszawa: „Nasza Księgarnia”.
- Jasińska, B. (1997). Zabawa w życiu dzieci na Śląsku Cieszyńskim. *Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludzmu i ludyczności*, 1 (1–2), 101–106.

- Kadłubiec, K.D., Fryda, I. (1993). *Raz, dwa, trzy, wychodź ty!: twórczość słowna polskich dzieci z Zaolzia*. Czeski Cieszyn: Zarząd Główny Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego.
- Kadłubiec, K.D. (red.) (2016). *Płyniesz Olzo: monografia kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego*. Czeski Cieszyn: Kongres Polaków w Republice Czeskiej, Katedra Sławistyki Uniwersytetu Ostrawskiego.
- Klasińska, B. (2011). *Kształtowanie zainteresowań kulturą ludową uczniów klas trzecich przez systemowe integrowanie zajęć*. Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego.
- Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. W: *Dziennik Ustaw*, 2011, nr 172, poz. 1018. Pozyskano z: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU20111721018/O/D20111018.pdf>.
- Marcol, K. (2008). *Słowo i zabawa. Ustna twórczość dzieci na pograniczu polsko-czeskim*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski.
- Młynek, W. (1979). *Koło, koło młyński*. Český Těšín: Zarząd Główny Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego, Sekcja folklorystyczna.
- Odoj, G. (1997). Zachowania ludyczne mieszkańców Jaworzynki: tradycja i współczesność. *Zabawy i Zabawki. Kwartalnik poświęcony zagadnieniom ludyzmu i ludyczności*, 1 (1–2), 107–119.
- Piech, K. (2019). *Tradycyjne zabawy i gry południowego Podlasia*. Białą Podlaska: Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie, Filia w Białej Podlaskiej.
- Prabucki, B. (2018). Zabawy, gry i sporty tradycyjne. Potencjał i możliwości ich wykorzystania w działalności muzealnej. *Studia Lednickie*, 17, 63–86. Pozyskano z: <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-910a6fb3-90c0-4501-9ece-eb31dc15f388>.
- Studnicki, G. (2015). *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Studnicki, G. (2017). Dziecka, dziecka... *Kalendarz Śląski*, 53, 124–131, 140–147.
- Szalbot, M. (2019). Toys within the collections of selected Cieszyn Silesia museums as a source of knowledge of the former ludic culture of the youngest inhabitants of the region. *Muzeológia a kultúrne dedičstvo*, 7 (2), 63–76. Pozyskano z: <hdl.handle.net/20.500.12128/11520>.
- Szalbot, M. (2021). Photographs from Digital Archives of the Polish Ethnographic Atlas as a source of knowledge about rural children's toys and games in the years 1954–1971. *Etnografia Polska*, 1, 147–167. Pozyskano z: <https://journals.iaepan.pl/ep/article/view/2645/2813>. DOI: <https://doi.org/10.23858/EP65.2021.2645>.
- Szalbot, M. (2022). "Games" using old photographs in the time of the pandemic: archival photographs in museum education. *Muzeológia a kultúrne dedičstvo*, 10 (3), 61–79. Pozyskano z: [https://www.muzeologia.sk/index\\_html\\_files/mkd\\_3\\_22\\_szalbot.pdf](https://www.muzeologia.sk/index_html_files/mkd_3_22_szalbot.pdf). DOI: <https://doi.org/10.46284/mkd.2022.10.3.4>.
- Winczewski, P. (2016). *Białe kruki. Gry i zabawy ruchowe z lat 1821–1939*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.

## Streszczenie

Artykuł stanowi sprawozdanie z badań diagnozujących stan zachowania dziecięcych gier i zabaw tradycyjnych we wspomnieniach najstarszych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego. Rozpatrując je jako element niematerialnego dziedzictwa kulturowego oraz wykorzystując wyniki badań, podjęto refleksję nad założeniami działań rewitalizacyjnych, które mają na celu podtrzymanie znajomości oraz wdrażanie – szczególnie najmłodszych – w praktykowanie niegdyś popularnych

zachowań zabawowych wywodzących się z lokalnych tradycji kulturowych w sposób, który umożliwi przekazanie im wiedzy o dziedzictwie kulturowym regionu.

**Słowa kluczowe:** gry i zabawy tradycyjne, niematerialne dziedzictwo kulturowe, rewitalizacja, Śląsk Cieszyński

## Summary

The article is a report on the research conducted to diagnose the state of preservation of children's games and traditional games in the memories of the oldest inhabitants of Cieszyn Silesia. Traditional games were examined as an element of the immaterial cultural heritage and, together with the research results, were a basis for reflecting on possible reintroductions. Those are aimed at maintaining the knowledge of these games and game-related behaviours, especially among the children, in order to practice games stemming from local cultural traditions in such a way as to teach them about the cultural heritage of the region.

**Keywords:** traditional games, intangible cultural heritage, revitalisation, Cieszyn Silesia region

Translated by Author