

Gawędy
o kulturach

II

Gawędy o kulturach

II

Red. Joanna Szadura, Damian Gocół

POLIHYMNIA
LUBLIN 2016

Recenzent: dr hab. Katarzyna Smyk (Instytut Kulturoznawstwa UMCS)

Redakcja techniczna i korekta: Ewelina Józwiak

Streszczenia angielskie: Damian Gocół, korekta: Łukasz Sitkowski

Projekt okładki i redakcja techniczna
Dorota Kapusta

© Copyright by Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin 2016; Gminny Ośrodek Kultury,
Sportu i Rekreacji, Mielnik 2016

Dofinansowane ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
oraz środków finansowych Gminnego Ośrodka Kultury, Sportu i Rekreacji w Mielniku.

ISBN 978-83-7847-344-2



Skład, druk, oprawa:
Wydawnictwo POLIHYMNIA Sp. z o.o.
ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel/fax (81) 746-97-17
e-mail: poczta@polihymnia.pl
www.polihymnia.pl

Spis treści

Dorota Krystyna Rembiszewska O dawnej gwarze Mielnika	7
Dominik Zimny Przemiany obrzędu wigilijnego na obszarze wschodniego pogranicza	15
Beata Maksymiuk-Pacek Formy sakralizacji współczesnego wesela podlaskiego	29
Joanna Szadura <i>Jak we dnie nie zobaczę, nie mogę spać w nocy</i> – kod temporalny w ludowych pieśniach o miłości.....	41
Dominik Zimny Olga Pawluczuk – śpiewaczka ludowa z obszaru kulturowego pogranicza	57
Elżbieta Aftowicz Regionalizmy w publikacjach Sławistycznego Ośrodka Wydawniczego.....	73
Marina Belokoneva-Shiukashvili Polska i Gruzja. Jak łączą nas kultury i historia	79
Karolina Mazur Kultura cygańska z dominującym wzorcem osobowym Cyganki Azy, barwnie zilustrowana w powieści J.I. Kraszewskiego <i>Chata za wsią</i>	109
Damian Gocół Obraz rodziny utrwalony w relacjach świadków historii	121
Damian Gocół Konkurs Historii Mówionej	135

Dorota Krystyna Rembiszewska

Instytut Slawistyki PAN, Warszawa

O dawnej gwarze Mielnika

Celem artykułu jest prezentacja dawnej gwary mieszkańców wsi Mielnik (pow. siemiatycki), gdzie z formami zgodnymi z rozwojem w języku białoruskim i ukraińskim konkurują formy charakterystyczne dla polszczyzny. Współczesna mowa mieszkańców tej miejscowości, jako coraz bardziej zbliżona do polskiego języka standardowego, została wyłączona z pola obserwacji. Przedmiotem opisu są wybrane zjawiska językowe: fonetyczne (kontynuanty dawnego *r'*, pełnogłos, realizacja samogłosek nosowych, dźwięczność w grupach *sv-* i *kv-*, akcent), słowotwórcze (m.in. sufiksy *-icha*, *-uszcz*, *-uk*, *-un*, *-uch* oraz para przyrostków *-ek* i *-ok*), fleksyjne (wahania formy rodzaju gramatycznego) oraz leksyka dobitnie pokazująca homogeniczność tej gwary, tzn. przenikanie się cech polskich ze wschodniosłowiańskimi.

Mielnik – duża wieś położona w dolinie Bugu w województwie podlaskim, w powiecie siemiatyckim – ze względu na swe położenie i uroki krajobrazowe stanowi wielką atrakcję turystyczną (z wyrobiskami po kopalni kredy, Górą Zamkową, zabytkowym kościołem, cerkwią, budynkiem synagogi) i właśnie z takim wizerunkiem jest obecnie kojarzony. Jednakże sięgnięcie do przeszłości Mielnika – przecież niegdyśiejszego miasta (utracił prawa miejskie w 1934 roku) – związanej z wydarzeniami historycznymi (m.in. tu w 1501 roku została zatwierdzona unia polsko-litewska) i złożoną sytuacją językową, narodowościową, konfesyjną, pozwoli spojrzeć na tę miejscowość jako miejsce szczególne, niedające porównać się z innymi.

Gwara Mielnika jest przykładem gwary mieszanej, w której mamy do czynienia z przenikaniem się elementów polskich i wschodniosłowiańskich. Właśnie skomplikowana przeszłość, m.in. ruchy osadnicze, zmiany administracyjne, wieloetniczność mieszkańców, doprowadziła do tego, że lokalny język tej miejscowości stanowi charakterystyczny dla pogranicza tygiel, w którym wymieszały się różne systemy i zasoby leksykalne kontaktujących się ze sobą języków.

W ostatnich latach (proces ten zaczął się już co najmniej pół wieku temu, a zintensyfikował się w XXI stuleciu) integracja z polszczyzną ogólną sprawiła, że mowa mieszkańców Mielnika jest coraz bardziej zbliżona do języka standardowego, jednak – jako związana z pograniczem wschodnim – wyróżnia się łatwą do zidentyfikowania specyfiką.

Uwagi na temat gwary Mielnika są pewnymi sygnałami, które mają zarówno unaocznic złożoność procesów językowych na tym obszarze, jak i wskazać na jej wartość jako świadectwa przeszłości¹. Mielnik jest punktem 659 do *Atlasu gwar*

¹ Charakterystykę fonetyki i morfologii gwary Mielnika przedstawiłam w artykule *Polska gwara Mielnika. Wybrane problemy* (Rembiszewska 1996).

polskich Karola Dejny (dalej: AGP). Omówienie niektórych elementów miejscowej gwary opieram na materiałach własnych, zebranych podczas badań terenowych w roku 1994. Moim zadaniem było wówczas wypełnienie kwestionariusza do badania gwar polskich. Jednak już pierwszy dzień pracy terenowej pokazał, że rozpatrywanie mowy mieszkańców Mielnika tylko przez pryzmat systemu polskiego byłoby nadużyciem metodologicznym i w żadnym stopniu nie oddawałoby specyfiki tej gwary. Trzeba ją ujmować bez ścisłego podziału na to, co stanowi substrat, a co zostało na nim ukształtowane, choć w świadomości użytkowników jest zakotwiczone przekonanie o istnieniu oddzielnej odmiany „polskiej” i „po prostu”. Konfrontacja systemów gramatycznych i zasobów leksykalnych stworzyła nową jakość i dlatego pożądana jest perspektywa koegzystencji, wynikającej z czynników pozajęzykowych.

O współistnieniu dwóch systemów językowych – zachodniosłowiańskiego i wschodniosłowiańskiego – świadczy szczególnie wariantywność postaci fonetycznych. Z formami zgodnymi z rozwojem w języku białoruskim i ukraińskim konkurują formy charakterystyczne dla polszczyzny. Dotyczy to na przykład kontynuacji dawnego *r'*. W polszczyźnie ta samogłoska jest realizowana jako *ś* (*ż*), zaś w języku ukraińskim (poza pozycją przed *i*, np. *бpиb, зpиx*) i białoruskim (oprócz niewielkiego obszaru gwar we wschodniej Białorusi, zob. DABM 42) uległa stwardnieniu (zob. Янкоўскі 1974: 72), stąd w Mielniku pojawiły się oboczności: *χšan* – *χryn*, *skšypce* – *skrypki*, *pežyna* – *peryn'a*, *skšyńa* – *skrińa*, *s'vēšp* – *s'vērba* ‘świerzb’, *véžba* – *verba*.

Tak znamieną dla języków wschodniosłowiańskich cechą, jak pełnogłos, współlistnieje z polskim rozwojem dawnej grupy **tolt*. Mamy więc w Mielniku oprócz postaci: *mołocka* (ukr. *молотьба́*), *syrovatka* ‘serwatka’ (ukr. *сироватка*); *solonina* (ukr. *солонина*), także *młocka*, *serwatka*, *slonina*.

Uwidaczniają się także wahania w realizacjach samogłosek nosowych. Mamy paralele: *las dembovy* – *les dubovy*, *vyromp* – *vyrup*, *zemby* – *zuby*. Konsekwentnie jest realizowane odnosowanie wygłosowej samogłoski nosowej tylnej: *robo* ‘robią’, *rosno* ‘rosną’, *brono* ‘broną’, które identyfikuje terytorialnie mieszkańców północno-wschodniej Polski.

Na obszarze pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego często jest zachowana dźwięczność w grupach *sv* i *kv*. Ta tendencja znajduje potwierdzenie w Mielniku, gdyż zapisałam m.in. *sv*: *svat*, *svańka*; *kv*: *kvaty*, *krví*, *skvarki*, *svožeń*, *zakovaska*. Oprócz tego pojawiają się formy zgodne z polszczyzną ogólną: *sfožeń*, *zakovaska*.

Jedną z bardziej uświadamianych cech wskazujących na wymieszanie systemów językowych jest akcent. Dlatego na przykład, zdaniem niektórych użytkowników, przynależność jakiejś nazwy do jednej lub drugiej odmiany polega na zmianie akcentu, np: *kałdun* (forma polska) – *kałd'un* ‘brzuch zwierzęcia’, *kiški* (forma polska) – *kišk'i*.

Pograniczny charakter gwary Mielnika potwierdzają także elementy słowotwórcze. Spotkamy tu charakterystyczne dla gwar na wschodzie sufiksy: *-icha*: *kovaľiħa* (obok *-ova*: *kovaľova*), *-uszczu*: *koľuščy* ‘kłujący’, *-uk*: *cypl'uk* ‘kurczę’, *kač'uk*, *ščėńuk*, *bliz'ňuk*, *-un*: *bołtun*, *-uch*: *zajčy ščavuħ* ‘zajęczy szczaw’.

Interesujący przykład wariacji sufiksальной stanowi para przyrostków *-ek* i *-ok*. Sufiks *-ok* jest charakterystyczny dla języka białoruskiego, gdzie głównie pełni funkcję zdrabniająco-spieszczającą (zob. Грыгор'ева ред. 2007: 233). Wschodniosłowiańskiemu sufiksowi *-ok* w gwarach polskich odpowiada przyrostek *-ek*. Sufiks *-ok* na obszarze gwar wschodniosłowiańskich Białostoczczyzny jest charakterystyczny głównie dla deminutiwów formalnych. W gwarze Mielnika mamy liczne przykłady wariantywnego występowania powyższych sufiksów, a więc: *kubek* – *kubok* (jako nazwa „po prostu”), *pamłodek* – *pamłodok* ‘jednoroczna gałązka drzewa owocowego’, *zamek* – *zamok*, *taborek* – *taboretok*, *kapturek* – *kapturek*, *ruńanek* – *ruńanok*.

Znamienną cechą gwar mieszanych są wahania w zakresie rodzaju gramatycznego. Niekiedy zmiany rodzajowe sygnalizowane są wykładnikiem formalnym. Tak więc *kartofel* przybiera postać femininum, z wykładnikiem rodzaju żeńskiego *-a*: *kartofl'a* (ukr. *картопля*). W takiej formie nazwa występuje w gwarach Wołynia, w okolicach Lwowa i Tarnopola oraz w gwarach bojkowskich², a także na Polesiu środkowym (*картопля*, *картофля*) (zob. Никончук 1994). Ten sam mechanizm, polegający na wprowadzeniu wykładnika formalnego rodzaju, zadziałał w odniesieniu do wyrazów: *brukva* ‘brukiew’ (ukr. *бруква*), *ceź'ilka* ‘szmatka do cedzenia mleka’, *ščėponka* ‘szczep, młody pęd rośliny, przeznaczony do zasadzenia’, być może pod wpływem ukraińskim (*прущена*) lub przez podobieństwo do wyrazu *szczepka* ‘drzazga’, *cień* r. ż., *w cieni*; *biodra* r. ż. ‘biodro’ (ukr. *бедро*; brus. *бядро*). Oddziaływaniem akania można tłumaczyć pojawienie się formy *pudelka* zamiast *pudelko*, co doprowadziło do zmiany rodzaju, mimo że w gwarach wschodniosłowiańskich powyższy leksem nie występuje (np. ukr. *коробка*). Mogła tu także wystąpić analogia do wyrazu *paczka*, znanego w miejscowych gwarach w znaczeniu ‘pudełko zapalek’. Językowi ukraińskiemu zawdzięcza postać miejscownika l.mn. wyraz *s'eń* – *f s'eńaħ* (ukr. *сїни*). Liczba mnoga występuje też w innych gwarach polskich.

Dla mowy mieszkańców Mielnika była charakterystyczna wariantywność leksykalna. Ten sam użytkownik, w zależności od używanego w danej sytuacji kodu, stosował odpowiednio dla danego systemu nazwy. Tak więc pojawiają się dublety typu (w pierwszej kolejności wariant polski, następnie w gwarze wschodniosłowiańskiej): *bydło* – *skac'ina*, *cmentaś* – *moħ'ilki*, *čšėviki* – *čereviki*, *gal'areta* – *ħutki*, *gars'c'* – *źmeńa*, *igły* – *ħołki*, *kl'ėpisko* – *tok*, *kogut* – *pėveń*, *konvalija* – *łandysz*, *kośul'a* – *soročka*, *marħef* – *morkfa* || *morkva*, *merda* – *kruč'it oħonem*, *oset* – *boz'ak*, *obeźyny* – *łupiny*, *paionk* – *pałuk*, *pėħeś* – *puz'yr* (ukr. *пузыр*, brus.

² Zob. AGBoj t. 1, cz. 2, s. 66 oraz t. 1, s. 55, 66.

nyz'up AGWB I, m. 71), *pijany* – *pany*, ale w obu odmianach *cveroza*, *pudelko* – *koropka*, *pyła* – *bloχ'a*, *šćeka* – *breše*, *splukać*, *optoknuc'* – *spolosnuc'*, *żyga* 'wymiotuje' – *ryγaiet* (nazwa ta ma szeroki zasięg w gwarach wschodniosłowiańskich Białostocczyzny i jest także znana gwarom białoruskim Grodzieńszczyzny: *pyz'auč', pyz'auč'i*, gwarom ukraińskim Polesia: *pyz'amu* oraz gwarom zachodniobriańskim: *pyzamt'* AGWB I, m. 93), *iažembina* – *orap*³, *vévurka* – *bełka*.

Należy przy tym zaznaczyć, że nie zawsze nazwa traktowana przez użytkownika jako wariant „polski” lub „po prostu” pokrywa się z rzeczywistością przynależnością do zasobu leksykalnego polszczyzny lub języków wschodniosłowiańskich. Pojawiły się np. pary: „pol.” *asma* – „po prostu” *dyχavica*, „pol.” *kurajka*, *kužajka* – „pp.” *brodařka*.

Pisząc o gwarze Mielnika, nie sposób nie wspomnieć o osobliwościach leksykalnych, które są niezwykle interesujące z kilku powodów. Po pierwsze, stanowią one cenne świadectwo istnienia dziś już nieznanymi desygnatów, które przywołują przeszłość, dawne prace w polu, w gospodarstwie, informują o używanych dawniej narzędziach, naczyniach itd. Po drugie, leksyka bardzo dobitnie pokazuje homogeniczność gwary, procesy interferencyjne, złożoność przenikania się wpływów różnych języków i znaczący wpływ języków wschodniosłowiańskich na kształtowanie się zasobu leksykalnego gwar polskich w części wschodniej.

Można zatem wyróżnić grupę nazw o pochodzeniu wschodniosłowiańskim, które w ogóle nie mają odpowiedników polskich lub których odpowiedniki polskie funkcjonują jako słownictwo bierne. Odnoszą się one w większości do najstarszej warstwy słownictwa, dawnych realiów wiejskich:

budńovy 'codzienny' – ukr. *бўднi*, ros. *бўдни*, brus. *бўдень*, nazwa ta i nazwy współrdzenne znane są także gwarom polskim na pograniczu mazowiecko-podlaskim, m.in.: *budni*, *budny* (Maryniakowa, Rembiszewska, Siatkowski 2014: 91); *budni žeń* (Rembiszewska 2007: 135);

čereń 'sklepienie w piecu chlebowym' – brus. *чарэнь*; nazwa znana gwarom białoruskim w Brzeskiem (m.in. *чep'энь*), na Grodzieńszczyźnie (m.in. *ч'эрань*), w Mińskiem, na Homelszczyźnie (m.in. *чар'эн*), na Polesiu (m.in. *чэр'энь*), w gwarach ukraińskich była zaświadczana z Polesia (m.in. *чep'ен*);

čłóveček, *čelóveček* 'żrenica' – ukr. *чоловічок*; nazwa notowana w różnych miejscach Podlasia: w okolicach Ciechanowca *człowieczek*, Drohiczyzna *čłowiecek*, Knyszyna *čłóvecko* (Maryniakowa, Rembiszewska, Siatkowski 2014: 281); w pobliskim Niemirowie dla gwary polskiej podano *čłowieček*, dla ukraińskiej *čuluv'ičok* (Janiak 1995: 65); nazwa ta we wschodniej Słowiańszczyźnie jest lokalizowana głównie na terenie Ukrainy i Białorusi oraz w rozproszeniu na terenie Rosji (Siatkowski 2012: 75);

³ Obszerne omówienie zasięgu nazwy *orap* w gwarach wschodniosłowiańskich zob. Rembiszewska, Siatkowski 2015.

duha ‘drewniany kabłąk w uprzęży w zaprzęgu jednokonnym’ – brus., ros., ukr. *дуга* ‘łuk; kabłąk nad chomątem’;

*gas, gaza*⁴ ‘nafta’ – ukr. *зас* ‘nafta’; nazwę tę notowano z obszaru Podlasia w materiałach dawniejszych – *gaz* ‘ts.’ (Gloger 1894: 817) i nowszych *gaza* (Rembiszewska 2004: 422); poza tym *gaz* ma wiele poświadczeń ze Śląska, Małopolski, Lubelszczyzny, Kujaw, Mazur (SGPA VIII, z. 2 (25): 216);

obyčajka ‘otok przetaka, rzeszota’ – ukr. *обичайка*, brus. *абічайка*, ros. *обечайка* ‘ts.’;

okłot || *okołot* ‘snopek zboża nie do końca wymłócony’;

peryła ‘przegroda z desek w stodole’, ukr. gwar. *періло* ‘przegroda’, *періла* ‘ogrodzenie’, ros. *періла* (ESUM IV 348);

petux ‘kogut’ – ros. *петух*⁵;

połownik || *opołownik* ‘warząchew, drewniana łyżka’ – brus. *апалонік, палонік*, ros. dial. *полоник* (ESBM I 120 oraz VIII 133), ukr. *ополоник*;

rubel ‘drag do przytrzymywania od góry snopów lub siana na wozie’;

vareńiki ‘bułeczki drożdżowe, gotowane na parze’ – bogato poświadczone w języku rosyjskim⁶, ukr. *вареники* ‘pierogi (z nadzieniem, np. mięsny, owocowym itd.)’.

Podanie zestawu nazw reprezentatywnych tylko dla gwar wschodniosłowiańskich nie oddałoby całości bogactwa słownictwa występującego w Mielniku. W dawnej gwarze nie brakowało także nazw ogólnopolskich oraz charakterystycznych dla sąsiadujących z nią gwar polskich, chociaż niektóre z nich to właśnie pożyczki wschodniosłowiańskie. Wymienię kilka najbardziej reprezentatywnych:

cyh'un ‘czygun; garnek żeliwny’ – brus. *чыгун*, ros. *чугун*, ukr. *чавун* (por. Vasmer ES IV 377); nazwa ta (w różnych wariantach fonetycznych tworzy skupisko między Supraślą a Nurcem w gwarach wschodniosłowiańskich Białostockiej, a także wyznacza duży areał w gwarach Białorusi centralnej i na Mohylewskiej AGWB VI, m. 188) i współrdzenne szeroko rozpowszechniona w gwarach polskich ściany wschodniej: na pograniczu mazowiecko-podlaskim *garnek ciugonny, ciwun, cihun*, w Supraślu *czuhuńczyk* (Maryniakowa, Rembiszewska, Siatkowski 2014: 96);

dełńica ‘deska spodnia wozu konnego’ – nazwa, związana z rzeczownikiem *dno* lub *denny* i mająca duży zasięg w gwarach północnopolskich jako *dennica*, w zleksykalizowanej postaci fonetycznej z dysymilacją *-nn-* → *-ln-*: *delnica* notowana była w Siedleckim, w Radomskim i Kieleckim (AGM t. III, cz. II: 42);

gnojułki ‘boczne deski wozu konnego’ – nazwa pojawiła się w gwarach polskich wschodniego Mazowsza, na Podlasiu oraz na Mazurach wschodnich (Rem-

⁴ Zasięg nazw *gas, gaza* ‘nafta’ na Mazowszu i Podlasiu przedstawia AGP 162.

⁵ O zasięgu tej nazwy por. OLA II, m. 11.

⁶ O poświadczeniu tej nazwy w języku rosyjskim zob. Łukaszuk 2005: 37.

biszewska 2002: 118) a także w Małopolsce wschodniej i północnej (SGPA VIII, z. 4 (27): 547);

kołin ‘kuchnia węglowa’ – nazwa znana na Mazowszu i w Małopolsce (MSGP 108);

kruk ‘pogrzebacz’ – ta nazwa, wywodząca się z języka niemieckiego (niem. *Krücke*), była notowana w gwarach Mazowsza, Warmii i Mazur, na pograniczu mazowiecko-podlaskim (Rembiszewska 2002: 118);

skovroda ‘patelnia’ (brus. *скавападá*) – nazwa ma duży zasięg w gwarach Polski wschodniej od Suwalszczyzny (Zdancewicz 1964: 240) po pogranicze mazowiecko-podlaskie (Maryniakowa, Rembiszewska, Siatkowski 2014: 182; MSGP 256);

stołik ‘szuflada w stole’ – nazwa szeroko poświadczona w gwarach polskich – na południowym Śląsku, w Małopolsce i na Mazowszu (MSGP 268);

ogólnopolskie, np.: *baran*, *bednaś* ‘rzemieślnik wyrabiający beczki’, *kosa*, *pšednuvek*, *słońina*, *smalec*, *żeźnik* ‘człowiek zajmujący się ubojem zwierząt’.

Znana była także nazwa *żlukto* ‘drewniane naczynie do moczenia bielizny w ługu’, która może stanowić przejaw kontaktów z językiem litewskim – lit. *žlūgtas* ‘zamoczona bielizna’, *žlūgti* ‘moczyć bieliznę w ługu’ (LRKŽ 875, 876), choć niewykluczone, że do Mielnika dostała się przez medium wschodniosłowiańskie (brus. *жлукта*, ukr. *жлукто*). Wyraz ma szerokie poświadczenia m.in. w białoruskich gwarach poleskich i w gwarze zachodniobriańskiej⁷.

Sytuacja językowa Mielnika w ciągu ostatnich dwudziestu lat zmieniła się w sposób znaczny. Dynamika zmian związana jest nie tylko ze wzrostem poziomu życia, lepszym wykształceniem mieszkańców, wpływem telewizji, Internetu, ale także wynika z dużego zainteresowania tym pogranicznym miasteczkiem jako fenomenem krajobrazowym i kulturowym. Nie wątpię jednak, że choć kilka z przedstawionych przeze mnie cech pozostało jeszcze w języku nie tylko najstarszych mieszkańców miasteczka i będzie stanowiło jeden z elementów niepowtarzalnego kolorytu tego zakątka na wschodzie Polski.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

Gloger Zygmunt, 1894, *Słownik gwary ludowej w okręgu Tykocińskim*, „Prace Filologiczne”, t. 4, Warszawa: Druk Józefa Jeżyńskiego, s. 795-904.

Грыгор’ева Ларыса Мікалаеўна ред., 2007, *Сучасная беларуская мова*, Мінск: Вышэйшая школа.

Janiak Bronisława, 1995, *Polsko-ukraińskie związki językowe na przykładzie gwary Niemirowa nad Bugiem*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

⁷ O zasięgu tej nazwy por. OLA II, m. 11.

- Янкоўскі Фёдар Міхайлавіч, 1974, *Гістарычная граматыка беларускай мовы*, ч. 1, *Уводзіны. Фанетыка*, Мінск: Вышэйшая школа.
- Łukaszuk Irena, 2005, *Rosyjskie nazwy kulinariów na tle języków słowiańskich*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Maryniakowa Irena, Rembiszewska Dorota Krystyna, Siatkowski Janusz, 2014, *Różnojęzyczne słownictwo gwarowe Podlasia, Suwalszczyzny i północno-wschodniego Mazowsza*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Никончук Микола, 1994, *Лексичний атлас правобережного Полісся*, Київ–Житомир: Незалеж. ін-т екології Полісся.
- Rembiszewska Dorota Krystyna, 1996, *Polska gwara Mielnika. Wybrane problemy*, „Studia i Materiały Polonistyczne”, t. 2, s. 189-199.
- Rembiszewska Dorota Krystyna, 2002, *Gwary nadbużańskie mazowiecko-podlaskie*, Łomża: Łomżyńskie Towarzystwo Naukowe im. Wagów.
- Rembiszewska Dorota Krystyna, 2004, *Wahania rodzaju rzeczowników w gwarach Mazowsza i Podlasia*, „Prace Filologiczne”, t. 49, s. 417-426.
- Rembiszewska Dorota Krystyna, 2007, *Słownik dialektu knyszyńskiego Czesława Kudzinowskiego*, Łomża: Łomżyńskie Towarzystwo Naukowe im. Wagów.
- Rembiszewska Dorota Krystyna, Siatkowski Janusz, 2015, *Nazwy jarzębiny na pograniczu polsko-białorusko-ukraińskim*, [w:] *Semantyka a konfrontacja językowa*, t. 5, red. Danuta Roszko, Joanna Satoła-Staškowiak, s. 281-291.
- Siatkowski Janusz, 2012, *Słowiańskie nazwy części ciała w historii i dialektach*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski. Wydział Polonistyki.
- Zdanczewicz Tadeusz, 1964, *Wpływy litewskie i wschodniosłowiańskie w polskich gwarach pod Sejnami*, „Acta Baltico-Slavica”, t. 1, s. 227-246.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW (SŁOWNIKI I ATLASY)

- AGBoj *Atlas gwar bojkowskich*, red. Janusz Rieger, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa 1980.
- AGM Kowalska Anna, Strzyżewska-Zaremba Alina, *Atlas gwar mazowieckich*, t. 3, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa 1975.
- AGP *Atlas gwar polskich*, t. 2: *Mazowsze*, red. Karol Dejna i in., Upowszechnianie Nauki–Oświata „UN–O”, Warszawa 2000.
- AGWB *Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostoczczyzny*, t. 1, red. Stanisław Glinka, Antonina Obrębska-Jabłońska, Janusz Siatkowski, 1980, t. 2-3, red. Stanisław Glinka, 1989–1993, t. 4-10, red. Irena Maryniakowa, 1995–2012, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, Warszawa.
- DABM *Дыялекталагічны атлас беларускай мовы*, red. Рубэн Іванавіч Аванесаў, Кандрат Кандратавіч Крапіва, Юзэфа Фларыянаўна Мацкевіч, Выдавецтва Акадэміі навук БССР, Мінск 1963.
- ESBM *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы*, t. 1-8, рэд. Віктар Уладзіміравіч Мартынаў, выданне працягваецца, Мінск 1978, 1993.
- ESUM *Етимологічний словник української мови*, t. 4, ред. Олександр Савич Мельничук, Наук. Думка, Київ 2003.
- LRKŽ Lyberis Antanas, *Lietuvių-rusu kalbų žodynas*, Vilnius 1971.

- MSGP *Mały słownik gwar polskich*, red. Jadwiga Wronicz, Wydawnictwo Lexis, Kraków 2009.
- OLA *Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная, Выпуск 2. Животноводство*, под ред. Яна Басары и др., Wydawnictwo Naukowe DWN, Warszawa 2000.
- SGPA *Słownik gwar polskich*, t. 8, red. Joanna Okoniowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków 2012.
- Vasmer ES Фасмер Макс, *Этимологический словарь русского языка*, t. 1-4, перевод с нем. и дополнения Олега Николаевича Трубачева, «Прогресс», Москва 1964–1973.

About the old local dialect of Mielnik

Summary

The aim of this study is to present the old local dialect used by the inhabitants of the village of Mielnik (Siemiatycze District), where the forms characteristic for the development of Belarusian and Ukrainian clash with the forms typical for Polish language. Due to the fact that contemporary spoken language of the inhabitants of this village bears a close resemblance to Polish standard language, it was excluded from the field of observation. The subject of the study embraces the following selected linguistic phenomena: phonetic (continuants of the old *r'*, pleophony, the realization of nasal vowels, sonority in groups *sv-* and *kv-*, accent), word formative (i.a. suffixes *-icha*, *-uszczu*, *-uk*, *-un*, *-uch* and a pair of suffixes *-ek* and *-ok*), flexional (fluctuations of grammatical gender forms) and vocabulary clearly showing the homogeneity of the local dialect, i.e. mutual interfusion of Polish and Eastern Slavic characteristics.

Dominik Zimny

Instytut Kulturoznawstwa UMCS, Lublin

Przemiany obrzędu wigilijnego na obszarze wschodniego pogranicza

W publikacji podjęto problem aktualnie zachodzących przemian tradycyjnej obrzędowości wigilijnej na obszarze południowo-wschodniego Podlasia. Analiza materiałów zebranych w latach 2013–2014 wśród katolickich i prawosławnych mieszkańców tego terenu wykazała, że niektóre ze zwyczajów wigilijnych (jak np. stawianie *króla*) całkowicie znikły, część zanika stopniowo, a część ewoluuje. Badania terenowe potwierdziły, że na dzisiejszy obraz tego obrzędu z jednej strony ma wpływ postęp cywilizacyjny oraz nieprzystawalność dawnych zwyczajów do współczesnej rzeczywistości, z drugiej – typowa dla pogranicza – dyfuzja kulturowa.

Obrzędy i rytuały – jako zespół czynności sformalizowanych i symbolicznych oraz charakteryzujących się przestrzenno-czasową strukturą – stanowią jedno z dóbr danej grupy społecznej (Segalen 2009: 26). Były – i w jakimś stopniu nadal są – niezwykle istotne. Tworzyły wspólnotę i podtrzymywały grupowe więzi. Pełniły także funkcję magiczno-wierzeniową i rekreacyjno-widowską (Mironiuk, Petera, Wrębiak 1990: 88). Ich ewolucja polega przede wszystkim na zanikaniu elementów magicznych i wierzeniowych, co jak twierdzi Anna Szyfer (2014: 241), powodowane jest nieprzystawalnością do racjonalnej współczesności. Równolegle kultura ludowa, co podkreśla Jan Adamowski, ma charakter polistadialny, co oznacza, że jest „efektem synkretycznego nakładania się na siebie wytworów, zjawisk i wartości o różnej proveniencji chronologicznej” (Adamowski 2004: 67).

W kulturze tradycyjnej wyróżniane były obrzędy związane ze świętami do rocznymi. Do najbardziej uroczystych należały święta Bożego Narodzenia. Ale, jak większość tradycyjnych zwyczajów, i one nie oparły się daleko idącej ewolucji i modyfikacji. Skalę przemian pokazują przeprowadzone przeze mnie w latach 2013–2014 wywiady terenowe dotyczące dawnych i współczesnych zwyczajów związanych z Wigilią Bożego Narodzenia na obszarze południowo-wschodniego Podlasia. Badania przeprowadzono wśród ludności wyznania katolickiego i prawosławnego. Uwzględniono również wiekowe zróżnicowanie informatorów, gdyż tylko taki ich dobór pozwalał ukazać przemiany obrzędowości bożonarodzeniowej, jakie zaszły na tym terenie.

Okres świąt Bożego Narodzenia u katolików poprzedza Adwent, zaś u prawosławnych Post Filipowy. W dawnej kulturze wiejskiej w tym czasie obowią-

zywały ściśle posty, które miały przygotować człowieka na przyjście Chrystusa¹. Surowo zakazane było jedzenie mięsa w Wigilię, a wśród prawosławnych obowiązywał *post suchy*, czyli taki, podczas którego nie powinno się nawet pić. Współczesne podejście do zakazu spożywania mięsa różni się od tradycyjnego. Przede wszystkim zanikło magiczne znaczenie obrzędu i wiara w jego sprawczą moc. Inaczej sprawa wygląda z postem religijnym, gdyż ten nie zanikł, lecz uległ daleko idącym modyfikacjom. Współczesnego chrześcijanina obowiązują tylko dwa ściśle posty w roku, w Środę Popielcową i Wielki Piątek. Kościół katolicki coraz mniej restrykcyjnie podchodzi do tej kwestii. Najwyrazistszym tego przykładem może być przyzwolenie na spożywanie mięsa w Wigilię Bożego Narodzenia. Fakt ten świadczy o dużej elastyczności władz kościelnych wobec tradycyjnych zwyczajów. Pomimo tego badani przeze mnie respondenci nie akceptują obecności potraw mięsnych na wigilijnym stole i pozostają wierni tradycji zachowywania postu:

Teraz to już w ogóle, bo kościół to już nawet zezwolił, że w wigilię to można mięso jeść. To tego to nigdy nie było, to mi się tak nie podoba, że aż coś mi się robi! To już w ogóle niezgodne z tradycją (MM, Bubel-Granna).

To, że Kościół nie nakazuje przestrzegania wigilijnego postu, skutkuje tym, iż zwyczaj traci na znaczeniu i w sensie religijnym, i w magicznym.

Proces rozwoju cywilizacyjnego dotyczy zarówno kościoła katolickiego, jak i cerkwi prawosławnej. Zmiany zauważalne są w modyfikacjach zwyczajów oraz obrzędów dorocznych i rodzinnych, a także w procesach dyfuzji międzykulturowej. Przykładem mogą być święta Bożego Narodzenia, które w cerkwiach prawosławnych południowo-wschodniego Podlasia obchodzone są aktualnie na dwa sposoby. Stary styl nakazuje świętować Wigilię 6 stycznia, jak pierwotnie było w tym obrzędzie. W nowym stylu wigilijny wieczór obchodzi się wspólnie z katolikami, czyli 24 grudnia. Można domniemywać, że z jednej strony jest to gest w stronę małżeństw mieszanych, których w tym regionie jest szczególnie dużo, z drugiej – chęć wspólnego świętowania i przeżywania uroczystości Bożego Narodzenia. Innym przykładem może być przejęcie przez ludność prawosławną zwyczaju dzielenia się obrzędowym pieczywem, co nie było znane w tym odłamie chrześcijaństwa. Współcześnie rytuał ten ewoluował tak bardzo, że zarówno katolicy, jak i prawosławni wyznawcy chrześcijaństwa dzielą się tylko opłatkiem, niejednokrotnie nie mając możliwości dotarcia do cerkwi w celu nabycia świątecznej prosfory. O takim fakcie wspomina jeden z respondentów:

My się opłatkiem dzielimy, bo po prosforę nie ma jak jechać. Jak jeszcze ksiądz przyjeżdżał tu do kaplicy naszej w Starym Pawłowie, to zawsze żeśmy mieli tę prosforę, bo to

¹ Nie wolno było wtedy jeść pokarmów mięsnych w środy, piątki i soboty (Mironiuk, Petera, Wrębiak 1990: 88). Ludność prawosławna przez cały post nie spożywała mięsa ani nabiału. Zabronione było także urządzenie zabaw i tańców.

blisko, to zawsze ktoś szedł. No ale jak już nikt tu tak nie przyjeżdża, to my się zaczęli też opłatkiem dzielić, no bo czym? A opłatek to wygodnie, organista przyniesie i nie trzeba się martwić (JG, Buczyce).

Coraz częściej wyznawcy obrządku wschodniego uczestniczą w mszach świętych odprawianych w kościołach katolickich, których jest znacznie więcej. Prawosławne świątynie często oddalone są o wiele kilometrów, a msze celebrowane są tylko w wyznaczone niedziele i święta.

W przypadku obrzędów wigilijnych ważna jest kwestia zaniku ich pierwotnego sensu. Dawniej zarówno Wigilia, jak i cały okres świąt miały znaczenie zaduszne (Janicka-Krzywda 2013: 87). Święta nie były tylko czasem, kiedy opowiadano radosne historie o przyjściu na świat Zbawiciela. Pełniły raczej funkcję zapowiedzi śmierci Chrystusa, która miała się dokonać w celu naszego zbawienia. Świadectwo takiego rozumienia świąt znaleźć można zarówno w biblijnych opisach Bożego Narodzenia, jak i w wielu wigilijnych symbolach. Potwierdzeniem takiej wizji może być skojarzenie z Wigilią pasterzy, którzy paśli barany i owce. Zwierzęta te w dawnych kulturach pełniły funkcję ofiarną. Podobną rolę odgrywa Gwiazda Betlejemską, często postrzegana jako zwiastująca śmierć komety, czy też obecność podczas kolędowania króla Heroda.

Zaduszny charakter Wigilii wynika także z popularnego wśród Słowian kultu zmarłych. W przedchrześcijańskiej kulturze istniało przekonanie o tym, że największy wpływ na urodzaj, płodność i szczęście mają zmarli, zamieszkujący niedostępny człowiekowi świat *sacrum* (Smyk 2009: 27-28). Wierzenia te mają ścisły związek z równie popularnym kultem natury i słońca. Wigilia katolicka przypada w okresie, kiedy ludy pogańskie obchodziły święto ku czci ponownych narodzin słońca. Słońcu podporządkowane było całe życie ówczesnych ludzi. To ono wyznaczało pory roku, oddzielało dzień od nocy i czas pracy od czasu odpoczynku. Podobnie do cyklu słonecznego wyglądały poszczególne etapy życia człowieka. Wiosna odpowiadała młodości, lato to dojrzałość, jesień to starość, a zima utożsamiana była ze śmiercią. Okres Bożego Narodzenia to czas przesilenia słonecznego, kiedy to po najdłuższej w roku nocy dzień stawał się coraz dłuższy, a świecące mocniej słońce zwiastowało nowe życie i wyjście z zimowego mroku (Bochenek, Cieśliński, Chaliburda, Cieślińska 2008: 39).

Zarówno tradycja przedchrześcijańska, jak i chrześcijańska podkreśla zaduszny charakter Wigilii i pierwotny sens świąt Bożego Narodzenia, o którym się już nie pamięta. Podobnie wygląda to w innych zwyczajach wigilijnych i symbolicznych. Desakralizacja tego święta widoczna jest przede wszystkim w zaniku pierwotnych znaczeń rytuałów oraz w ewolucji samego obrzędu.

Oslabienie wiary w przyczynowo-skutkowy wymiar dnia Wigilii przekłada się również na szybkie zanikanie licznych praktyk magicznych, których w tym dniu dokonywano. Dzisiaj prawie całkowicie zanikł popularny na Podlasiu zwyczaj wróżenia w trakcie i po wieczerzy wigilijnej:

No kiedyś to pewnie wróżyli. To matka mówiła, że jak było dużo młodych we wsi, to wróżyli, bo teraz to nie. To jak ja tu mieszkam, to nie pamiętam, żeby ktoś wróżył albo co tam. Nie, teraz to już raczej nikt takich rzeczy nie robi (AM, Bubel-Granna).

Wiele wierzeń i przesądów straciło swoje znaczenie, a sam dzień Wigilii nie jest już postrzegany jako prognostyk na nadchodzący rok (Bartmiński, Kusto 2011: 104). Znaczna część tradycyjnych obrzędów i praktyk magicznych znana jest tylko dzięki badaniom etnograficznym. Rzadziej informacje te utrwalone są w tak zwanej „świadomości społecznej” (Kosowska 2014: 26). Powszechne dawniej zakazy i nakazy obowiązujące w dniu Wigilii oraz liczne wróżby i wierzenia zachowały się już tylko szczątkowo w pamięci informatorów i nie są praktykowane. Jeśli dzisiaj ktoś przestrzega surowych nakazów i zakazów związanych z dniem wigilijnym, wierzy przesądom i wróży, to raczej dla podtrzymania zanikającej już tradycji i rozrywki, nie zaś z przekonania o skuteczności tych działań. Na obszarze południowo-wschodniego Podlasia zanikają zwyczaje przynoszenia do domu kłosów zboża zwanych *kołędą* lub *królem*, wróżenia z gwiazd czy źdźbeł siana. Nie spotyka się już rzucania kutią do pułapu czy też popularnego dawniej obwiązywania drzew owocowych powróżkami. Zapomniany został także zwyczaj rytualnej kąpieli z użyciem magicznych rekwizytów oraz tradycja pozostawiania na stole pokarmów dla duchów. Można powiedzieć, że w obrzędach dorocznych zanikły lub zanikają wszystkie zabiegi magiczne, zarówno te zabezpieczające, jak i te wegetatywne (Szyfer 2014: 241). Elementy magiczne i wierzeniowe nie pasują do racjonalnego świata, dlatego odchodzą w niepamięć.

Współcześnie ludność południowo-wschodniego Podlasia nie przestrzega już tak restrykcyjnie nakazu dotyczącego liczby potraw znajdujących się na wigilijnym stole czy gości na uroczystej kolacji. Dawniej wierzono, że parzysta liczba uczestników wieczerzy i nieparzysta liczba postnych dań na wigilijnym stole skutkować będzie prawidłowym procesem odradzania się i odnowy świata, (Kow Lek 533). Powszechne dzisiaj przekonanie, że na wigilijnym stole powinno znajdować się dwanaście potraw to, jak tłumaczy Jan Adamowski, efekt ludowych wierzeń czy też ludowej pobożności. Najczęściej przyjmuje się, że liczba dań symbolizuje dwunastu apostołów lub dwanaście miesięcy (Adamowski, Tymochowicz 2001: 38). Pierwotnie zależała przede wszystkim od zamożności gospodarzy i wynosiła przeważnie pięć, siedem, lub dziewięć potraw, w bogatszych domach mogło ich być jedenaście i więcej, zawsze jednak nie do pary (Pelcowa 2009: 41). Zmienił się także charakter świątecznego spotkania i spożywania wieczerzy. Dzisiejsze wspólne uczestniczenie w wigilijnej kolacji jest okazją do spotkania się, rozmów i zabawy. Nikt nie pamięta już, że miało przede wszystkim tworzyć wspólnotę i ułatwić kontakt z *sacrum*. Świąteczne objadanie się, koniecznie we wspólnym gronie, zapewniać miało pomyślność w każdym tego słowa znaczeniu (Łeńska-Bąk 2014: 318).

Ewolucji uległ wigilijny jadłospis oraz sposób przygotowania potraw. Coraz częściej, zamiast samemu trzeć mak czy robić makaron, sięga się po gotowe produkty, które zazwyczaj nie dorównują smakiem i jakością tym przygotowanym własnoręcznie. Mówi o tym jeden z mieszkańców Podlasia:

Oj, to wiadomo, że kiedyś to inaczej było. No kiedyś to wszystko trzeba było samemu zrobić, te wszystkie jedzenia i wszystko. Teraz to można dużo rzeczy już takich gotowych kupić, to lepiej jest. No ale kiedyś to i ludzie jakoś tak inaczej te święta przeżywali. Tak jakoś prawdziwiej, wierzyli w coś, a teraz? No to wszystko w sklepach jest, to się idzie i kupi, nie ma takiej atmosfery jak kiedyś. Nie trzeba o nic się starać jak dawniej, no w ogóle tak inaczej (WG, Roskosz).

Na współczesnym wigilijnym stole obok tradycyjnych potraw, takich jak kapusta z grzybami, barszcz z uszkami czy kasza, mogą znaleźć się nowe, obce dania:

I tak świąteczne stoły coraz mniej przypominają tradycyjne, a coraz częściej stanowią coś, co trafnie zostało nazwane na jednej ze stron internetowych poświęconych jedzeniu: „polski fusion” (Łeńska-Bąk 2014: 324).

Współczesny stół wigilijny w opisie jednego z informatorów wygląda tak:

U mnie to cała rodzina taka mieszana, to różne rzeczy się robi. Takie tradycyjne jedzenie też na stole jest, to kapusta z grzybami, barszcz, pierogi z kapustą i grzybami, no ale dużo takich nowych, innych rzeczy robimy. Zawsze jakieś trzy albo cztery salatkę są, łososia zawsze córka przywiezie takiego całego, no ryby różne się robi, to ryba po grecku, w galarecie taka, to tak po żydowsku, no ciasta różne, to też parę rodzaj. No raczej tak bogato staramy się robić. Przecież to święta, to tylko raz w roku (EP, Bubel-Lukowiska).

Niektóre z tradycyjnych dań zostały poddane znaczącym modyfikacjom. Taką potrawą jest znana na badanym obszarze *kutia*, której polskimi odpowiednikami są m.in. kluski z makiem, kluski z miodem i bakaliami, kasza z owocami i miodem. Na uwagę zasługuje to, że wspomniana *kutia* to obowiązkowa potrawa podczas ruskich styp (Kow Lek 302). W niektórych miejscowościach południowo-wschodniego Podlasia danie to zostawiano, jako jedyne, na wigilijnym stole, by nakarmić dusze zmarłych przodków, które w ten wieczór mogły odwiedzić dom (Peters 1983: 8). Informacje te potwierdzają dawny, zaduszny charakter tej wyjątkowej potrawy i całego wigilijnego dnia.

Dawne znaczenie straciły także niektóre z pokarmów występujących na wigilijnym stole. Dzisiaj nie pamięta się już o mediacyjnym znaczeniu grzybów czy maku. Składniki te stanowiły bardzo ważny element obrzędowych potraw. Mak i grzyby stanowiły nieodzowny element wigilijnego stołu, gdyż to właśnie one były znakiem i zaproszeniem dla dusz zmarłych przodków, by świętowały razem z żywymi (Zadrożyńska 2002: 51). Piotr Kowalski pisze:

Pojawienie się grzybów jako obowiązkowych składników pokarmów spożywanych w pewnych okolicznościach wynika stąd, że rośliny te mają współtworzyć specjalne warunki zamiany zwykłej biesiady w ucztę spożywania z duchami. Chodzi o symboliczne przekształcenie świata śmiertelników w krainę zaświatową. Mak, suszone (a więc martwe) grzyby, owoce, nasiona grochu itd. należą do Tamtego Świata. Wierzono, że przynosząc grzyby z lasu, wnosi się z nimi do domu także i specyfikę zaświatową obszaru, z którego one pochodzą. Przygotowując więc potrawy postne na Wigilię (a także np. na obiadę, stypę, w święto zmarłych), dbano przede wszystkim o to, by w biesiadzie mogli wziąć udział goście z Innego Świata (Kow Lek 156).

Powyższy fragment uzasadnia mediacyjno-performatywną funkcję pokarmów w obrzędowości ludowej i tłumaczy ich obecność na wieczerzy wigilijnej.

Tradycyjne zostało samo przygotowanie stołu do wieczerzy wigilijnej. Nadal kładzie się siano pod obrus i przygotowuje się dodatkowe nakrycie dla niespodziewanego gościa. W tych zwyczajach można zauważyć jednak modyfikację, gdyż siano rozkładano kiedyś na całym stole i podłodze izby, by upodobnić pomieszczenie do stajni, w której narodził się Jezus. Słoma i siano odgrywały także bardzo istotną rolę sakralną. Snopek wnoszony uroczyście przez gospodarza, tak zwany *król*, stawiano w *świętym kącie*, by pełnił rolę domowego ołtarza. Był symbolem boskiego porządku wszechrzeczy, pracy ludzkiej i samej natury (Pelcowa 2009: 45, 47). *Król*, wyparty przez dzisiejsze choinki, był niezwykle ważnym symbolem w każdym wiejskim domu. Na Podlasiu zwano go *kołędą*. Dodatkowe nakrycie pierwotnie przeznaczone było dla duchów zmarłych przodków, a nie dla wędrowca czy zbłąkanego gościa, jak przyjmuje się współcześnie. Maria Ziółkowska dowodzi, że stary zwyczaj przygotowywania pustego nakrycia wywodzi się z pogańskich tradycji nakazujących stawianie „miski dla ducha, aby mógł biesiadować z rodziną, gdyby zechciał przybyć z za grobu” (Ziółkowska 1989: 153).

Ewoluował również sposób przystrojenia świątecznej choinki. Obok tradycyjnych ozdób, takich jak jabłka, orzechy, cukierki czy ciastka, spotkać można bombki i plastikowe ozdoby o wymyślnych kształtach. Nie pamięta się już pierwotnego znaczenia iglastego drzewka i ozdób na nim zawieszanych, pełniących funkcję modelującą i kształtującą nowy, odradzający się świat. A przecież bożonarodzeniowe drzewko było silnie powiązane ze światem *sacrum*. Było też jednym z najważniejszych mediatorów – korzenie choinki wrastają w przestrzeń zaświatową, a iglaste gałęzie i szczyt sięgają nieba (Kow Lek 49). Choinka stanowiła oś świata i traktowana była, podobnie jak inne drzewa, jako objawienie wszelkich bóstw. Jej magiczną moc opisuje Katarzyna Smyk w książce *Choinka w kulturze polskiej* (2009: 35-42). Współczesne drzewko pozostało symbolem Bożego Narodzenia, ale nie przypisuje się mu już głębszego znaczenia, a wszystkie ozdoby, jakie się na nim znajdują, pełnią przede wszystkim funkcję estetyczną. Zanim jednak w podlaskich domach zagościło na stałe, jego poprzednikiem był znany kulturze ludowej *pa-jak*, czyli ozdoba wykonywana ze słomy i kolorowej bibuły. Jedna z respondentek wspomina:

Babcia opowiadała, że robili takie pająki ze słomy i wieszali przy żyrandolu. To jakoś też ubierali i to było na Boże Narodzenie. Tak mówiła, ale po co to robili, to nie wiem (MJ, Dereczanka).

Istniało wiele form tej ozdoby, m.in. zwijane, kuliste, łańcuchowe, szczytowo, plecione, krystaliczne, żyrandolowe, tarczowe i korony. *Pająka* dekorowano włóczką, papierem, drutem lub grochem (Smyk 2009: 41). Zwyczaj jego przygotowywania najprawdopodobniej jest związany z tradycją przechowywania w świetlicach ubiegłorocznych dożynkowych wieńców i snopów zbóż, które zwiastować miały urodzaj i szczęście. Świąteczny *pająk* miał za zadanie zapewnić żyzność ziemi i ciągłość vegetacji, zagwarantować rodzinie dostatek. Jako że był zrobiony ze słomy, zyskiwał moc apotropaiczną – chronił domostwo przed klęskami oraz złymi mocami (Smyk 2009: 41-42). Jego współczesnym ekwiwalentem są wieszane na choince słomiane ozdoby:

No, to jak choinka była, to dziewczyny, to siostry przeważnie robili łańcuchy ze słomy, z papieru tam. Papier był w takie kawaleczki i na nitkę, do tego kawałek słomy i znowuż tego, i to takie łańcuchy dookoła choinki były [...]. Już się wcześniej ozdoby na choinkę robiło, takie pająki, gwiazdę, takie łańcuchy, bo to teraz to te łańcuchy robią (PM, Dereczanka).

Oprócz *pająków* na Podlasiu ozdobą świąteczną były zrobione z opłatka *światy* (Smyk 2009: 38-40). Miały znaczenie czysto religijne, gdyż symbolizowały Boga i jego władzę nad światem. Píše o nich Józef Smosarski:

Z barwionych opłatków były sporządzane misterne konstrukcje, tzw. „światy”, które zawieszano w głównej izbie na środkowym tragarzu. Symbolizowały one niezwykły czas Godów, kiedy to wedle pradawnych wierzeń następuje obrzędowy powrót do początku wszechrzeczy [...]. Każdego roku był stwarzany świat, odbywała się walka dobra ze złem, życie zwyciężało śmierć. „Świat” wyrażał ideę łączności z kosmosem i siłami nadprzyrodzonymi, urzeczywistnioną w zjednoczeniu porządku ludzkiego z pozaludzkim, sakralnym (Smosarski 2005: 28-29).

Opłatki zawieszane na choince podkreślały boski wymiar drzewka i sprawiły, że stawało się ofiarą składaną Bogu. Opłatek symbolizował też narodziny Jezusa i łączył świat rzeczywisty ze światem boskim. O występowaniu tej ozdoby na Podlasiu świadczą relacje informatorów:

I jeszcze różne inne rzeczy się wieszalo. Ja to pamiętam, że nawet opłatek na choince był. Moja mama tak robiła. To takie małe kawalki tego opłatka wisiały na gałkach (EP, Bubel-Lukowiska).

Mama to tak ładnie ten opłatek na talerzyku układała, w taki wzór, tak na okrągło, że czasami to szkoda było tego niszczyć, to tak ładnie na stole wyglądało, no bo to taka ozdoba była, no nie? Teraz to już nikt tego nie robi, bo komu by się chciało, nie ma na to czasu, ale kiedyś to ludzie robili takie różne rzeczy (MM, Bubel-Granna).

W niektórych podlaskich domach, jak wynika z badań, pojawiała się zamiast choinki gałąź świerkowa. Jej pierwotne znaczenie różni się od współczesnego. Dawniej ubierano ją podobnie do choinki i stawiano zazwyczaj w kącie izby. Niekiedy robiono z gałęzi świąteczne stroiki, wieńce, które kładziono na stole lub wieszano na drzwiach domu – mogło to mieć znaczenie ochronne i pełnić funkcję apotropeiczną, o czym pisze Piotr Kowalski:

Modne współcześnie wieńce zawieszane na drzwiach w czasie Bożego Narodzenia mają więc nie tylko znaczyć radość z rozpoczynających się świąt, ale także chronić domowników przed złymi mocami pojawiającymi się w każdym przełomowym, granicznym momencie cyklu rocznego (Kow Lek 53).

Można przyjąć, iż owe świerkowe wieńce i stroiki były poprzednikami choinki i zwano je *podłaźnikami* (Smyk 2009: 35-38). Ozdoby te pełniły funkcję estetyczną i symboliczną. Znajdujący się w domu *podłaźnik* miał zapewnić szczęście, zdrowie, urodę, bogactwo oraz powodzenie w miłości. Z powodu podeszłego wieku i trudności z przemieszczaniem się wiele starszych i samotnych osób odeszło od przynoszenia choinki i powróciło do strojenia symbolicznej gałęzi. Choć można zaobserwować pojawianie się *podłaźnika*, to jest to element świąteczny, podobnie jak *światy* czy *pająki*, prawie w ogóle nie spotykany już na terenie południowo-wschodniego Podlasia.

Daleko idącym modyfikacjom uległa dawna, podlaska tradycja śpiewania kolęd i kolędowania. Dawniej kolędy śpiewane były przeważnie po uroczystej kolacji przez wszystkich jej uczestników. Dzisiaj zwyczaj ten powoli zanika, a bożonarodzeniowe pieśni słychać przede wszystkim w radiu i telewizji a także na estradzie i w kościele (Adamowski 2009: 106). Na taki stan rzeczy wpływ ma przede wszystkim współczesne niezrozumienie ich dawnego znaczenia i funkcji oraz zwyczaju kolędowania. Według *Leksykonu kultury ludowej* (Ruszel 2004: 175) *kolęda* jest pieśnią obrzędową śpiewaną od Wigilii Bożego Narodzenia do Matki Boskiej Gromnicznej. Słowo *kolęda* pochodzi od łacińskiego wyrazu *calendae* używanego przez Rzymian na określenie pierwszego dnia miesiąca, później świąt związanych z powitaniem Nowego Roku oraz kulturowanych wówczas obrzędów o charakterze agrarnym, połączonych z życzeniami pomyślności. Nazwa *kolęda* została przyswojona zarówno przez polszczyznę, jak i inne języki słowiańskie, i początkowo oznaczała pieśni świeckie, będące formą życzeń zbiorowych. W ciągu wieków do pieśni tych przenikały motywy religijne, mówiące o narodzinach Jezusa, odwiedzinach pasterzy i pokłonie Trzech Króli (Ruszel 2004: 175). Podobną hipotezę etymologiczną podaje Wiesław Boryś – *kolęda* z łac. *calendae* ‘pierwszy dzień miesiąca’ (Bor SEJP 244). Później kolęda związana została z obchodami religijnymi Bożego Narodzenia, przede wszystkim z pieśniami kościelnymi o narodzeniu Syna Bożego. Na gruncie polskim i ogólnosłowiańskim można odnotować około jedenastu znaczeń tego słowa, m.in. ‘podarunek noworoczny lub wigilijny’, ‘zadatek’, ‘chodzenie z kolędą’, ‘pieśń’

(Adamowski 2009: 107). Współczesne słowniki języka polskiego oraz leksykony terminologiczne podają zwykle jedno znaczenie i jest to już tylko ‘pieśń o Bożym Narodzeniu’ (STL 225).

Zmienia się także repertuar wykonywanych kolęd. Starsze, bardziej archaiczne i mniej znane pieśni wyparte zostały przez te najbardziej popularne. Szczególną formą modyfikacji są tak zwane kolędy aktualizowane, w których do znanych melodii napisano nowe teksty, przeważnie opowiadające o współczesnych wydarzeniach społecznych i politycznych (Adamowski 2014: 44).

Na obszarze południowo-wschodniego Podlasia zanikają także zwyczaje kołędnicze. Prawie całkowicie nie są kultywowane tak popularne niegdyś formy kołędowania, jak *herody* czy *krakowskie wesele*. Rzadziej spotyka się przebranych kołędników z maskaronami przedstawiającymi kozę, konia, żurawia czy niedźwiedzia. W wielu wsiach przetrwała najpopularniejsza forma kołędowania, *chodzenie z gwiazdą*. Zajmowały się tym przeważnie dzieci. Wraz z przygotowaną wcześniej świecą gwiazdą obchodziły wszystkie domy, śpiewając kolędy i składając gospodarzom życzenia:

*Za kolędę dziękujemy,
zdrowia, szczęścia wam życzymy,
abyście długo żyli,
a po śmierci z aniołami w niebie się gościli* (WK, Buczyce).

W nielicznych wsiach w południowo-wschodniej części regionu zwyczaj *chodzenia z gwiazdą* znany jest do dzisiaj. Nie zmienił się także sposób wynagrodzenia za kolędę. Podarunkami dla kołędników były – i nadal są – pieniądze lub wigilijne potrawy, a w przypadku dzieci także słodycze. Zebrane datki kołędnicy dzielili między sobą lub oddawali do kościoła w ofierze, o czym wspomina jedna z informaterek:

Jak byłam młoda, to pamiętam, że zawsze, co roku gwiazda chodziła. To przychodzili pod okno, śpiewali i się ich wpuszczano do domu. To takie fajne było, bo przyszli, pośpiewali, czasami nie umieli dobrze tych kolęd, bo to przeważnie dzieci chodziły, ale się starali. To jak byli, to się przynajmniej te święta tak czuło inaczej. Zawsze na koniec to im się cukierków dało, to się cieszyli jak... Ale czasami to taka starsza młodzież też chodziła i śpiewała, no to im się dawało raczej jakieś drobne pieniądze. Kiedyś to tyle nazbierali, że starczyło na odnowienie ołtarza tam u nas w kaplicy. To za te pieniądze, co zebrali, to zrobili ten ołtarz (TG, Mielnik).

Wszystkich przebierańców i kołędników podejmowano, słuchając śpiewów i przemówień lub uczując z nimi. Towarzyszyły temu frywolne zabawy i żarty. Obecność kołędników miała podkreślić niezwykłość i wyjątkowość świąt. W ten niecodzienny czas tylko takie nieziemskie postacie „miały prawo przynosić dobre wieści, upewniać żyjących o troskliwości i mocy panujących nad światem ludzi, demonstrować sprawiedliwość życia i śmierci” (Zadrożyńska 2002: 53-54). Przebierańcy i ich przedstawienia, wraz z życzeniami, miały przynieść urodzaj

i dostatek w gospodarstwie. Śpiew i hałas przez nich wywoływane oznaczały kres czasu uśpiania i początek nowego życia, a tym samym otwierały kolejny cykl obrzędowy. Niestety i ten rodzaj kołędowania zanika.

Zmienia się kształt życia religijnego. Zaobserwować można słabnącą rolę religijności w kulturze wiejskiej. Świadczyć o tym może m.in. coraz mniejsza liczba uczestników pasterek. Choć rozwój technologiczny ułatwił dużej części ludności dostęp do kościołów i cerkwi, to liczba wiernych w świątyniach nie wzrosła. Można raczej obserwować tendencję malejącą. Na taki stan rzeczy wpływ może mieć rozwój mediów i to, że bożonarodzeniowa pasterka jest transmitowana przez telewizję. Zmienił się też jej charakter. Ta uroczysta msza święta rozpoczynała Boże Narodzenie. Tradycyjnie odprawiano ją o północy – w czasie, który sprzyja kontaktom ze sferą *sacrum*, gdy „trzeba troszczyć się o rozpoczynający się dzień” (Kow Lek 352)². Północ jako godzina jej rozpoczęcia oznaczać może granicę, koniec zaświatowego chaosu i początek niebiańskiego ładu (Kow Lek 355).

Mimo że uczestnictwo w tej wyjątkowej mszy nie było obowiązkowe, wierni chętnie udawali się do kościołów i cerkwi. Na obszarze południowo-wschodniego Podlasia „na całonocną mszę prawosławną chodzili wszyscy, bez względu na to, czy panowała zawieja, czy roztopy, ludność pojawiała się w cerkwi i zaczynały się Gody” (Bochenek, Cieśliński, Chaliburda, Cieślińska 2008: 46). Tak zimowe, nocne wyprawy do świątyni wspominają mieszkańcy Podlasia:

Teraz to nie ma kłopotu, są samochody, to i na pasterkę ludzie jadą. A kiedyś? Nie było jak. Do Janowa za daleko, do Gnojna też daleko, nie było gdzie chodzić. To czasem tylko, jak kto tam konia zaprzął, to się jechało. A to też jak sanie były, bo to kiedyś to zima była, śniegu kupa, zimno, a nie tak jak dzisiaj. To trzeba było się naszykować. No a ci, co mieli kościoły na miejscu, to chodzili, a jak. To nie mieli takich zmartwień jak my tu na wsi. W Janowie to ludzie zawsze chodzili i dzisiaj też chodzą. Co na miejscu, to na miejscu (KM, Bubel-Granna).

Moja babka to mówiła, jak ja pamiętam, że na pasterkę to zawsze trzeba było iść. Podobno kiedyś to wszyscy, cała wioska się zbierała i szli do kościoła. Tak mówiła, a ja to nie wiem, jak było. No ale z tego, co pamiętam, to ludzie tak więcej chodzili na pasterkę niż teraz (MM, Bubel-Granna).

² Nocą odbywały się najważniejsze czynności obrzędowe, co potwierdza np. pora oczepin weselnych, sobótki czy kultywowanie tzw. *pustych nocy* podczas obrzędu pogrzebowego (Szymańska 1998: 211-252). Wigilia Bożego Narodzenia rozpoczyna się dopiero z pojawieniem się na niebie pierwszej gwiazdy, czyli po zachodzie słońca, po zmroku.

Podsumowanie

Analiza badań przeprowadzonych w latach 2013–2014 wśród katolickich i prawosławnych mieszkańców południowo-wschodniego Podlasia potwierdziła ewolucję obrzędowości wigilijnej. Ewolucja ta związana jest zarówno ze zmianami cywilizacyjnym, jak i z typową dla pogranicza dyfuzją kulturową. Obszar południowo-wschodniego Podlasia zamieszkują wyznawcy obrządku katolickiego i prawosławnego. Różnice między tymi dwoma odłamami chrześcijaństwa coraz bardziej się zacierają. Trudno oprzeć się wrażeniu, że w przypadku dalszej, postępującej ewolucji te dwa wyznania jeszcze bardziej się do siebie zbliżą. Na badanym terenie często spotkać można przykłady współpracy kościołów katolickich i cerkwi prawosławnych – wspólnie celebrowane msze święte, jednoczesne obchodzenie świąt czy wspólne zarządzanie cmentarzami. Zanikają także istniejące dawniej podziały religijne i proceduralne. Te dwa wyznania, sąsiadujące ze sobą od wieków, coraz bardziej dążą do unifikacji. W tym kontekście zasadne wydaje się przywołanie słów Krzysztofa Czyżewskiego, dyrektora Ośrodka Kultur, Sztuk i Narodów „Pogranicze” w Sejnach, który w wywiadzie udzielonym autorowi niniejszej publikacji, powiedział:

Konflikty religijne, historyczne czy też polityczne na terenie pogranicza były czymś sztucznym. Wszelkie konflikty zostały tam sztucznie nałożone przez rządzących. Dla tych ludzi, tam mieszkających, nie było ważne, w jakim języku mówią do Boga i czy to się odbywa w kościele czy w jakiejś innej świątyni. To była religijność, którą określiłbym bezkonfesjonalną (wypowiedź Krzysztofa Czyżewskiego z dnia 04.01.2012).

Wzajemna dyfuzja kulturowa i ewolucja zmierzająca do analogicznego, pozbawionego sprawczo-wierzeniowego charakteru obrzędów skutkuje tym, że współczesna Wigilia w znacznym stopniu straciła swój pierwotny, zaduszny sens. Dalsze procesy ewolucyjne oraz ciągła dyfuzja doprowadzić mogą do zaniku jednej z kultur lub przejęcia jej wszystkich elementów przez kulturę dominującą. W tym kontekście zasadne wydaje się pytanie stawiane przez Annę Brzozowską-Krajkę:

Czy obecną jeszcze świadomość tradycyjną, a więc możliwość powtarzania sensów, zachowania ciągłości i tożsamości lokalnej, regionalnej i narodowej zastąpi w przyszłości wyłącznie świadomość tradycji, zakładająca dystans wobec znaczeń, zerwanie więzi solidarności? (Brzozowska-Krajka 2004: 61).

Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie uświadamia wagę pielęgnowania i rozpowszechniania najbardziej tradycyjnych wartości, zwyczajów i obrzędów lokalnych społeczności. Przeprowadzone przeze mnie badania dowodzą, że dziś to ostatni moment, by dotrzeć do archaicznych wzorców i tradycyjnych wartości

oraz znaczeń obrzędu wigilijnego, gdyż te nieuchronnie odchodzą w niepamięć. Dopiero głębsza refleksja nad zanikającą tradycją pozwala docenić rolę kultury w procesie kształtowania się tożsamości człowieka.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

- Adamowski Jan, 2004, *Tradycja we współczesności, czyli o polistadialności polskiej kultury ludowej*, [w:] *Wartości uniwersalne i odrębności narodowe tradycyjnych kultur europejskich*, red. Mieczysław Marczuk, Lublin: Międzynarodowa Organizacja Sztuki Ludowej. Sekcja Polska, s. 66-75.
- Adamowski Jan, 2009, *Obrzędy kołędnicze południowego Podlasia – formy, typy, funkcje*, [w:] *Tam na Podlasiu II. Tradycje podlaskiej obrzędowości*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Towarzystwo Regionalne w Woli Osowińskiej, s. 106-123.
- Adamowski Jan, 2014, *Rola religijności w zachowaniu i przekształcaniu tradycyjnej obrzędowości* [w:] *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska, Opole: Uniwersytet Opolski, s. 35-45.
- Adamowski Jan, Tymochowicz Mariola, 2001, *Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru województwa lubelskiego (próba słownika)*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa*, red. Alfred Gauda, Lublin: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Oddział w Lublinie, s. 35-62.
- Bartmiński Jerzy, Kusto Agata, 2011, *Wigilia*, [w:] *Polska pieśń i muzyka ludowa*, t. 4: *Lubelskie*, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Polihymnia, s. 104-116.
- Bochenek Marcin, Cieśliński Igor, Chaliburda Ireneusz, Cieślińska Emma, 2008, *Wybrane aspekty tradycyjnej kultury ludności nadbużańskiej*, Biała Podlaska: Akademia Wychowania Fizycznego J. Piłsudskiego w Warszawie. Zamiejscowy Wydział Wychowania Fizycznego w Białej Podlaskiej.
- Brzozowska-Krajka Anna, 2004, *Folklor w dyskursie o tradycyjnych wartościach: kreowanie przeszłości poprzez przeszłość*, [w:] *Wartości uniwersalne i odrębności narodowe tradycyjnych kultur europejskich*, red. Mieczysław Marczuk, Lublin: Międzynarodowa Organizacja Sztuki Ludowej. Sekcja Polska, s. 57-65
- Janicka-Krzywda Urszula, 2013, *Zwyczaje, tradycje, obrzędy*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kosowska Ewa, 2014, *Tradycyjne obrzędy w kulturze współczesnej. O wyższości wariantów nad inwariantami*, [w:] *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska, Opole: Uniwersytet Opolski, s. 25-33.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, 2014, *Od obżarstwa do kulinarnego wyrzeczenia. Tradycja a współczesność*, [w:] *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska, Opole: Uniwersytet Opolski, s. 317-329.
- Mironiuk Alicja, Petera Janina, Wrębiak Celestyn, 1990, *Kultura ludowa południowego Podlasia*, Biała Podlaska: Muzeum Okręgowe w Białej Podlaskiej.
- Pelcowa Halina, 2009, *Tradycja i zwyczaje świąteczne Lubelszczyzny*, [w:] *Wieczór Trzech Króli. Szkice o kołędach i zwyczajach bożonarodzeniowych*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Polihymnia, s. 37-57.

- Petera Janina, 1983, *Obrzędy i zwyczaje zimowe*, Biała Podlaska: Muzeum Okręgowe w Białej Podlaskiej.
- Ruszel Krzysztof, 2004, *Leksykon kultury ludowej w Rzeszowskiem*, Rzeszów: Muzeum Okręgowe w Rzeszowie.
- Segalen Martine, 2009, *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbitów Verbinum.
- Smosarski Józef, 2005, *Oblicza świąt*, Warszawa: Wydawnictwo Więź.
- Smyk Katarzyna, 2009, *Choinka w kulturze polskiej. Symbolika drzewka i ozdób*, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Szyfer Anna, 2014, *Sacrum czy profanum. Elementy obrzędowości ludowej dzisiaj*, [w:] *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*, red. Janina Hajduk-Nijakowska, Opole: Uniwersytet Opolski, s. 241-248.
- Szymańska Janina, 1998, *Pieśni „pustych nocy”*, „Etnolingwistyka” 9/10, s. 211-252.
- Zadrożyńska Anna, 2002, *Świętowania polskie – przewodnik po tradycji*, Warszawa: Twój Styl.
- Ziółkowska Maria, 1989, *Szczodry wieczór, szczodry dzień: obrzędy, zwyczaje, zabawy*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW (SŁOWNIKI)

- Bor SEJP Boryś Wiesław, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Kow Lek Kowalski Piotr, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- STL *Słownik terminów literackich*, Michał Głowiński [et. al.]; pod red. Janusza Sławińskiego, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1998.

RESPONDENCI

Po inicjale respondenta, podano miejsce wywiadu. Rozmowy nagrał Dominik Zimny.

- AM, Bubel-Granna Antoni Misiejuk, ur. w 1951 roku w Bubel-Grannej, miejsce nagr. Bubel-Granna, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Janów Podlaski, rok nagr. 2014.
- EP, Bubel-Lukowiska Ewa Płusko, ur. w 1960 roku w Janowie Podlaskim, miejsce nagr. Bubel-Lukowiska, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Janów Podlaski, rok nagr. 2014.
- JG, Buczyce Józef Głacki, ur. w 1934 roku w Buczycach, miejsce nagr. Buczyce, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Janów Podlaski, rok nagr. 2014.
- KM, Bubel-Granna Kazimiera Miszczuk, ur. w 1932 roku w Bubel-Grannej, miejsce nagr. Bubel-Granna, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Janów Podlaski, rok nagr. 2014.
- MJ, Dereczanka Marta Jemielniak, ur. w 1991 roku w Białej Podlaskiej, miejsce nagr. Dereczanka, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Zalesie, rok nagr. 2014.
- MM, Bubel-Granna Maria Misiejuk, ur. 1959 roku w Janowie Podlaskim, miejsce nagr. Bubel-Granna, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Janów Podlaski, rok nagr. 2014.
- PM, Dereczanka Paweł Maksymiuk, ur. w 1928 roku w Dereczance, miejsce nagr. Dereczanka, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Zalesie, rok nagr. 2014.
- TG, Mielnik Teresa Głacka, ur. w 1950 roku w Mielniku, miejsce nagr. Mielnik, woj. podlaskie, pow. siemiatycki, gmina Mielnik, rok nagr. 2014.

- WG, Roskosz Władysław Gostyniuk ur. w 1939 roku w Roskoszy, miejsce nagr. Roskosz, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Roskosz, rok nagr. 2013.
- WK, Buczyce Wiktoria Kwiatkowska, ur. w 2001 roku w Białej Podlaskiej, miejsce nagr. Buczyce, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Janów Podlaski, rok nagr. 2014.

The evolution of the Christmas Eve customs in the Eastern Borderlands

Summary

The aim of this study is to present the problem of ongoing transformation of traditional Christmas Eve rituals in the area of south-eastern Podlasie. The analysis of the materials collected in 2013 and 2014 from Catholic and Orthodox inhabitants of the area showed that certain Christmas Eve customs (eg. placing *the King*) have completely disappeared, some are becoming less and less common, and some are evolving. Field research has confirmed that the contemporary image of this rite is influenced by the progress of civilization and the incompatibility of the old customs with contemporary reality, but also by cultural diffusion typical for borderland regions.

Formy sakralizacji współczesnego wesela podlaskiego

Wesele jest obrzędem rodzinnym, w którym przez obecność *sacrum* państwo młodzi zostają „wypożyczeni” w opiekę Boga na wspólne życie. Mimo że przebieg współczesnego wesela ukazuje przeobrażenia postaw religijnych mających związek z postępującą laicyzacją naszego społeczeństwa, na Podlasiu południowym, co dokumentuje prezentowany materiał, nadal obecne są takie stałe elementy sakralne dawnego tradycyjnego obrzędu weselnego jak: błogosławieństwo, święcenie orszaku weselnego i obrazów.

Wesele jest obrzędem sakralnym, w którym dochodzi do sakralizacji otaczającego świata. Sakralność, jak pisze Katarzyna Smyk¹ (2012: 123):

[M]ożna rozumieć w dwu ujęciach², jakie funkcjonują w antropologicznych analizach kultury: węższym i szerszym. Ujęcie węższe odnosi się do tego, co czysto religijne, a dokładniej – chrześcijańskie, naznaczone obecnością Boga. Ujęcie szersze zaś sięga tradycji mityczno-wierzeniowej, wprowadzając w szeroko rozumiany świat nadprzyrodzony, dziś z zasady zastąpiony postawami zrjonalizowanymi i pragmatycznymi, opartymi na związkach przyczynowo-skutkowych, bądź postawami religijnymi.

W niniejszym tekście będę mówić o szerszym rozumieniu terminu sakralizacja, czyli o wszystkich sytuacjach, miejscach, osobach, które w obrzędzie weselnym ulegają wpływom sił nadprzyrodzonych.

Wesele tradycyjne składa się z wielu etapów. Sakralizację obrzędu weselnego możemy obserwować w różnych jego momentach. Sakralizowane są takie komponenty jak: 1) słowa i gesty, 2) rekwizyty, 3) postacie, 4) czas, 5) miejsce. Omówię je, odnosząc się do dawnego i współczesnego wesela podlaskiego. Za podstawę materiałową, oprócz wybranej literatury, przyjąłem dane zebrane w formie wywiadów, filmów video i obserwacji własnej. Będą to materiały przedstawiające katolickie wiejskie wesele z terenów południowego Podlasia z drugiej połowy XX i początku XXI wieku.

¹ Autorka w swych ustaleniach dotyczących dwoistości rozumienia pojęć *sacrum* i *sakralizacja* odwołuje się do prac Xaviera Léona-Dufoura (Duf SNT 615) oraz Jana Adamowskiego (1999: 215).

² O dwojakim pojmowaniu pojęcia *sacrum* zob. też Adamowski (1995: 20).

1. Słowa i gesty

Według Jana Adamowskiego (1995: 25), „istotną rolę w sakralizacji ludowej przestrzeni odgrywa [...] słowo. W pierwszej kolejności jest to objawione Słowo Boże, które «powodując to, co zapowiada, jest żywe i skuteczne»”. Dobre słowo zawiera się w życzeniach przekazywanych młodym, błogosławieństwie oraz pieśniach wykonywanych w trakcie wesela. Na początku wesela śpiewano pieśń *Pod Twą obronę*:

„Pod Twą obronę” – to jak pamiętam, to jeszcze jak u mnie i przede mno i teraz to jeszcze śpiewajo. Tylko kiedyś to tam, no byli tam wszystko takie śpiewaczki i młode dziewczyny i starsze i ci prowadzili to wesele. A teraz to przeważnie muzykanci (PPML Lubelskie 2/413, zapis z 2003 roku, Drelów).

Na początek „Pod Twą obronę” śpiewamy (Piszczac 2014).

Zanim się zaczęło obiad, to było właśnie „Pod Twą obronę” zaśpiewane (Nepłe 2015).

Tym samym, powierzając Ojcu na niebie przyszłe życie nowo poślubionych, proszono, by Bóg miał ich w swojej opiece, błogosławił im, ratował w potrzebie i bronił od wszelkiego zła.

Słowu towarzyszą bardzo często gesty³, poprzez które uczestnicy obrzędów wyrażają, a niekiedy niejako manifestują, swoją postawę wobec *sacrum*. Ze względu na kontekst, jaki towarzyszy gestom, wraz „z kodem werbalnym i przedmiotowym tworzą zbiór komplementarnych składników symbolicznych” (Kraczoń 2012: 139-140).

1.1. Błogosławieństwo

Jednym z ważniejszych momentów tradycyjnego wesela jest błogosławieństwo. W *Encyklopedii katolickiej* definiowane jest jako „życzenie lub uzyskanie specjalnej przychylności Bożej dla jednostki lub wspólnoty poprzez odpowiednie słowa lub symboliczne gesty sakralne” (EK szp. 628). Błogosławieństwo udzielane podczas wesela jest prośbą o Boską interwencję – ma za zadanie chronić młodych przed wpływem złego *sacrum* czyhającego na nich w chwili przełomu. Jest również gestem żegnania związanego z wejściem w taką fazę obrzędu, która oznacza rytualną śmierć (Łeńska-Bąk 1999: 15). Dawniej udzielano go już w czasie zapraszania gości na wesele:

³ Gest rozumiem jako znaczący ruch i układ ciała wraz z towarzyszącym mu kontekstem działań, związanych z nim procesem wytwarzania znaczeń (za: Brocki 2001: 94).

Młody z drużbantem (młoda z drużną) wędrowali od domu do domu, prosząc o błogosławieństwo i zapraszając na wesele. O błogosławieństwo młodzi prosili każdego, kogo po drodze spotkali. Zwracali się wtedy słowami: *Proszę o błogosławieństwo*, a odpowiadano im *Niech ci Pan Bóg błogosławi*. Słyszacząc prośbę któregoś z młodych, każdy kogo mijali, miał obowiązek udzielić błogosławieństwa (Bog Kon 14).

Młodych błogosławiono też w różnych momentach wesela, jednak „najbardziej znaczące było to udzielane im w domu przed odjazdem do kościoła” (Tymochowicz 2011: 53). Jak relacjonuje Feliks Olesiejuk:

Młodzi kłękali przed rodzicami i prosząc o błogosławieństwo, całowali ich w ręce. Rodzice siedząc na ławie, całowali kłęczących w głowy i mówili: „Błogosławimy was w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”, a weselnicy mówili „Amen” (Oles Lub 136, zapis z lat 1900-1939, Tuczna).

Dawniej młoda prosi wszystkich o błogosławieństwo. Dawniej, jak jedzie do ślubu, to prosi wszystkich o błogosławieństwo. Kłania się młody i młoda, jak na drodze ktoś stoi. Jak na drodze, to wszystkim kłaniała się. A tutaj, koło domu, czy w domu, to już wszystkich. Starszych w ręce całuje, a młodych to już tak (PPML Podlasie 1/425).

Oboje kłękają i proszą o błogosławieństwo. I podchodzą najpierw rodzice błogosławią, żegnają i całują się. I później rodzina, najbliższa. Chrześni, rodzeństwo, dziadkowie, babcie. [I co się wtedy mówi?] Błogosławię cię w imię Ojca, i Syna i Ducha. Ręką przeżegnałam (Piszczac 2014).

Gdy kawaler lub panna nie mieli któregoś z rodziców, błogosławieni byli w domu przez chrzestnych: matkę lub ojca, a następnie w drodze do kościoła wstępowali do zmarłego rodzica na cmentarz i w modlitwie nad grobem prosili o błogosławieństwo:

Nie miałam matki, bo już nie żyła, więc moja chresna matka była, która stanęła do błogosławieństwa z moim ojcem. No my na kolanach, a oni nas błogosławili. Ręką czynili znak krzyża nad naszymi głowami. Prosiłiśmy o błogosławieństwo. Rodzice, no i świadkowie. To było błogosławieństwo właśnie rodziców. [...] Przed pójściem do kościoła poszliśmy na cmentarz i tam żeśmy się pomodlili, prosząc też zmarłą o błogosławieństwo i z cmentarza poszliśmy już do kościoła (Neple 2015).

Następnie podczas ślubu ksiądz udzielał młodym błogosławieństwa. Tydzień później każda młoda mężatka zobligowana była do tego, by pójść do kościoła do tzw. *wyvodu*:

Było to specjalne błogosławieństwo udzielane przez księdza, jako forma rytualnego oczyszczenia, mająca na celu wprowadzenie kobiety do nowego życia. Ponieważ była ona uważana za „nieczystą” nie mogła wejść do kościoła głównymi drzwiami i zazwyczaj pod ołtarz – gdzie dokonywana była ceremonia – udawała się przez zakrystię. Ksiądz odmawiał nad nią specjalną modlitwę, po czym kobieta powracała do swojej rodziny (PPML Lubelskie 2/418).

Współczesne błogosławieństwo udzielane młodym w drodze do kościoła niewiele różni się od tego dawnego. W miejscowości Rokitno, przed pobłogosławieniem młodych odbywającym się przed wyjściem do kościoła, wygłaszana jest krótka przemowa⁴:

Nasze dzieci, miejcie w sercu Boga, z całej siły go kochajcie, a nas rodziców o błogosławieństwo proście (Rokitno 2003).

Po tych słowach, dziewczyna i chłopak klękali przed matką, ojcem, rodzeństwem, chrzestnymi i dziadkami i mówili: „Proszę o błogosławieństwo”. Matka, albo ojciec kreślili nad głowę, albo na czole znak krzyża, przy tym mówili „Niech cię Pan Bóg błogosławi”. Jak już ukłękli przed całą rodziną, to wtedy wychodzili do kościoła (Rokitno 2012).

Współcześnie, podobnie jak to miało miejsce dawniej, podczas błogosławieństwa młodzi klękają przed rodzicami, chrzestnymi i bliską rodziną i proszą ich o pobłogosławienie, którego przez „przeżegnanie” każdy im udziela. Ale dziś młodzi już nie całują rodziców w ręce. Podczas współczesnego wesela w czasie błogosławieństwa grany jest marsz weselny lub pieśń *Serdeczna Matko*. Dziś też młoda żona nie udaje się do kościoła do wyvodu.

1.2. Poświęcenie orszaku weselnego

Wykonywanie znaku krzyża⁵ i uświęcanie przybyłych na wesele ma miejsce w czasie wyjścia lub wyjazdu do ślubu, kiedy to rodzice – często tylko ojciec – „święcą” orszak weselny⁶:

[Dawniej] gdy wóz przygotowany zajędzie, siada panna młoda z druhami i muzyką. Matka wychodzi z chlebem i solą. Chleb kładzie przed końmi, solą sypie na państwa młodych, ażeby uchronić ich od uroków. Ojciec w tym samym celu wodą święconą kropi (Goł Lud 98).

Gdy wszystko jest gotowe i nastaje odpowiednia godzina, wszyscy wychodzą z domu i [...] ojciec panny młodej kropi młodych wodą święconą (Złot Podl 80).

Ten stary zwyczaj związany z sakralizacją weselników zachował się w wielu miejscowościach południowego Podlasia do dziś:

⁴ Jak zauważa Janina Szymańska, przemowy przed błogosławieństwem młodych wygłaszała osoba wybrana spośród zaproszonych gości, sakralizując ten domowy obrzęd przez odnoszenie się do Boga i powierzając jego opiece młodych rozpoczynających wspólne życie (PPML Podlasie 1/453).

⁵ Skreślenie znaku krzyża w powietrzu czyni błogosławioną przestrzeń bezpieczną dla człowieka (SSiSL 3/295).

⁶ Według Katarzyny Kraczoń gest pokropienia wodą święconą to „przenoszenie” świętości na życie codzienne, które miało zapewnić skuteczną ochronę przed wszelkim złem (Kraczoń 2012: 142).

Samochody zawsze kropią wodą święconą, no po to, by Bóg ich [weselników] chronił (Rokitno 2003, 2012; Dobrynka 2006).

[Czy rodzice jakoś orszak ślubny błogosławią?] *Zbożem i wodą święconą. Na szczęście. Samochód sygnęli zbożem. Żeby im chleba nie brakowało. A mąż szedł za mną i święcił wodą święconą* (Piszczac 2014).

Kropiąc orszak weselny wodą święconą, rodzice wykonują znak krzyża, co oznacza, że zabezpieczają młodych w drodze do kościoła i na ich nowej drodze życia. Droga⁷, jako miejsce przejścia, zmiany stanu z panieńskiego w małżeński, jest przez te gesty zabezpieczające sakralizowana. Chroni się w ten sposób młodych przed złem, jakie może ich spotkać w przyszłym życiu, a nie tylko w czasie marszu czy przejazdu do kościoła. Użycie przy tym „święconej wody w sposób symboliczny oczyszczało nowożeńców i jednocześnie stanowiło ich ochronę przed możliwym działaniem mocy nieczystych” (Wałęciuk-Dejneka 2009: 83).

2. Rekwizyty weselne

2.1. Chleb

Chleba – podstawowego i najważniejszego pożywienia człowieka, nie mogło zabraknąć na weselu. Pieczywo to pojawia się w różnych momentach zaślubin. Dawniej przyszła panna młoda, zapraszając gości na wesele i chodząc od domu do domu, nosiła je ze sobą w białej chusteczce. Chleb ten „druhna lub marszałek układają na stół. Kiedy młoda odchodzi, jej chleb zostaje na stole, a otrzymuje z domu skrajkę chleba na szczęście” (PPML Podlasie 1/49). Teraz młoda nie nosi już ze sobą chleba w trakcie zapraszania na wesele.

W miejscowości Piszczac chłopak, gdy przyjeżdża po dziewczynę do ślubu, przywozi ze sobą chleb:

Młody jak przyjeżdża przed ślubem, to przywozi chleb. Wiozo do kościoła ten chleb. A później kroili go gościom (Piszczac 2014).

W dawnym i współczesnym weselu chlebem i solą witani są młodzi na progu domu weselnego:

Ojciec wychodził, matka z chlebem, a ojciec wódki tam dwa kieliszeczki i sól tak. Chleb i sól i wódke [czasami była to woda lub wino] tam próbowali i soli trochę i chleb, żeby chleba i soli przez całe życie im nie brakło. I te kieliszki czasami za siebie rzucali na szczęście, żeby szkło się pobiło. Wprowadzali do domu i było przyjęcie (PPML Lubelskie 2/412, zapis z roku 2003, Jakówki).

⁷ Według Katarzyny Smyk (2012: 132) „czynności sakralizujące drogę, niezależnie czy odwołują się do siły chrześcijańskiej czy mityczno-obrzędowej, rozpoznamy po tym, że zmieniają charakterystykę drogi z przestrzeni, w której może nas spotkać nieszczęście, na przestrzeń, w której przymaźamy pomyślności sobie, społeczeństwu i światu”.

Rodzice witali nas chlebem i solą (Neple 2015; nadto Rokitno 2003, 2008, 2011, 2012).

W drzwiach [do sali weselnej] stoją rodzice młodej i młodego z chlebem, solą, wódką. I mówi się: „Witamy was chlebem i solą i dobrą wolą” (Piszczac 2014).

Ten chleb symbolizował wszystkie najważniejsze codzienne ludzkie potrzeby m.in. bytu, sytości, zamożności, pracy, zdobywania dóbr doczesnych w trudzie, urodzaju, plenności i płodności (Ogrodowska 2008: 180). Chleb, którym witano młodych, nie był zjadany, lecz palony (*Tego chleba nie jadła młoda, nie mogła go wyrzucić, go się paliło* Rokitno 2012). Jak zauważa Piotr Kowalski (Kow Lek 440), „mówiono, że chleba, którego nie można zjeść, nie wolno wyrzucić. Należy go spalić, a więc postąpić tak samo, jak ze wszystkim co ma związek ze świętością (tak postępuje się z sakramentaliami)”.

2.2. Święte obrazy

Młodym w ich nowej drodze życia towarzyszą święte obrazy. Obraz pełnił podczas weselnego obrzędu wiele funkcji – najczęściej miał chronić nowożeńców przed złymi mocami, był też znakiem pomyślności. Obraz para młodych „obowiązkowo musiała powiesić nad głową podczas uczty, a potem nad wspólnym łóżem” (Bogusz-Filipiuk 2011: 15). Dawniej niewielu nowożeńców go otrzymywało. Stać na to było tylko zamożniejszych. Dziś najczęściej jest nim obdarowywana panna młoda, ale mogło być też tak, że:

Jeżeli zostawał on w domu, czyli przyprowadzał tą żonę do domu, to on kupował obraz. To przeważnie był Pan Jezus z otwartym sercem, a jeżeli ona, no to Matka Boska, albo Matka Boska Karmiąca na znak, żeby dzieci się wiodły (PPML Lubelskie 2/52, zapis z roku 2005, Wola Osowińska).

We współczesnym weselu młodzi otrzymują obraz najczęściej od rodziców lub rodziców chrzestnych. W czasie ślubu stawiany jest on na bocznym ołtarzu (Rokitno 2003, 2012; Neple 2015), co ma wzmocnić jego świętość. Na salę weselną wnosi go matka młodej lub jej chrzestna. Wieszka się go na ścianie w centralnym miejscu (Adamowski 1999: 203), które często ozdabia się wzorzystym kilimem lub białym płótnem (Dobrynka 2006; Rokitno 2003, 2011; Neple 2015). Obrazu towarzyszącego zawarciu małżeństwa nie należy sprzedawać. W przypadku zniszczenia można go tylko spalić. Święty obraz zajmuje ważne miejsce w przestrzeni domu, jest świadectwem pobożności, rodzinną pamiątką, a także przypomina o obrzędzie weselnym, którego był religijnym symbolem (Włodarczyk 2015: 265).

3. Postacie

3.1. Postacie dokonujące sakralizacji

Ważnymi osobami sakralizującymi młodych są ich rodzice i bliscy, którzy przez błogosławieństwo, skreślenie znaku krzyża nad głowami młodych powierzą ich opiece Boga Najwyższego. Błogosławią też pannę i kawalera w drodze do ślubu, jak również witają nowożeńców chlebem i solą po powrocie z kościoła (Dobrynka 2006; Rokitno 2003, 2008, 2011).

Bez wątpienia ważną postacią w weselu jest kapłan, który, udzielając młodym ślubu, błogosławiąc ich w czasie tego sakramentu, przeprowadza ich ze świata chaosu do świata uporządkowanego, gdzie najważniejszą wartością jest Bóg.

Moce sprawcze w dawnym weselu przypisywano także dzieciom i wędrownym dziadom (jako tym, którzy posiadali właściwości mediacyjne). Ich błogosławieństwo miało „niemniejszą niż kapłańska moc” (Łeńska-Bąk 1999: 15-16). Również we współczesnym weselu możemy spotkać dzieci w różnych momentach tego obrzędu, np. niosące obrączki do ślubu, tren sukni panny młodej, bardzo często też wygłaszające wiersze na cześć młodej pary, np.:

Szanowni Państwo Młodzi, na długo w waszej pamięci zostanie dzień piękny, radosny, jak pośród zimowej zamięci wspomnienie kwitnącej wiosny. Bo nie ma nic piękniejszego jak ludzie przed Bogiem złączeni, gdy jedno z nich dla drugiego życie chce w niebo zamienić. Choć szczęście i radość dzisiejsza zda się być zawsze z wami, lecz los w czasie późniejszym obdarzy was też zmartwieniami. Zła chwila długo niech nie trwa, przeminą kłopoty, przykrości, a wasza miłość wzajemna niech przetrwa wiernie do późnej starości (Rokitno 2012).

Przemowa dziecka jest niejako potwierdzeniem tego, że we wspólnym życiu są chwile dobre i złe, ale wzajemne poszanowanie i życie z Bogiem pozwoli nowożeńcom dotrwać razem do kresu swoich dni.

3.2. Postacie sakralizowane

Osobami uświęconymi w weselu są bez wątpienia jego główni uczestnicy, czyli młodzi. To oni są sakralizowani poprzez udzielanie im błogosławieństwa w różnych momentach całego obrzędu.

4. Czas

Czas zaślubin to wielkie święto dla przyszłych nowożeńców i ich rodzin, dlatego na datę ślubu wybierano specjalny dzień. Na południowym Podlasiu wierzy się do dziś, że najlepszym terminem jest okres świąt Wielkiej Nocy i Bożego

Narodzenia, ponieważ to czas szczególnie, który ma zapewnić młodym dobre życie (Rokitno 2012). Unikano natomiast maja⁸ i listopada:

No, bo maj to jakiś nieszczęśliwy miesiąc, ponoć że nie wiązały się pary, a listopad też taki smutny bardzo miesiąc, miesiąc zmarłych (PPML Lubelskie 2/404, zapis z roku 2004, Dołhobrody).

Maj to podobno tylko dla zakochanych, nie do brania ślubu (Neple 2015).

Współcześnie jednak na południowym Podlasiu coraz więcej małżeństw zawiera się właśnie w maju, gdyż jest to miesiąc Maryjny, co ma zapewnić młodym szczególną opiekę Matki Bożej (Rokitno 2008).

Jeśli chodzi o dzień ślubu, to dawniej wesele najczęściej odbywało się w niedzielę: *w niedzielę brałam ślub ja i moje koleżanki też* [lata 60. XX wieku], *no temu w niedzielę, bo to dzień święty* (Rokitno 2012). Pobierano się też we wtorek: „śluby najczęściej odbywały się we wtorki, jednak bez mszy. Udzielany był tylko sakrament małżeństwa” (Woźniak 2011: 28), niekiedy w sobotę: „Wesele rozpoczyna się w sobotę rano o wschodzie słońca. Gwarantuje to przyszłe pomyślne pożycie młodej parze” (PPML Podlasie 1/536). Współcześnie dniem, w którym najczęściej zawiera się małżeństwo, jest właśnie sobota: *to dzień Maryjny, Maryja będzie się opiekować młodymi* (Rokitno 2012).

Czas zabawy weselnej uświęcany jest przez odśpiewanie na początku pieśni *Pod Twą obronę Ojciec na niebie* i oddanie tym samym po raz kolejny młodych pod opiekę Boga Ojca.

5. Miejsce

Miejszem bezsprzecznie świętym jest kościół, w którym młodzi są oddawani Bogu w opiekę, a tym samym uświęceni. Ślub kościelny ma „zjednać związkowi błogosławieństwo niebios” (Biegeleisen 1928: I). Po złożeniu przysięgi małżeńskiej młodzi, tak dawniej, jak i dziś, udają się do bocznego ołtarza, gdzie najczęściej jest umieszczony wizerunek Matki Boskiej. Tam też młoda składa jeden z bukietów ślubnych i wraz z mężem powierzają się opiece Maryi:

Na [bocznym] ołtarzu została wiązanka kwiatów (Neple 2015; nadto Rokitno 2003; Dobryna 2006).

⁸ Zalecenie, by nie brać ślubu w maju, wynikało z przekonania o feralności tego terminu. Miało ono swoje potwierdzenie w przysłowiu „Ślub majowy, grób gotowy”. Wskazanie to znane było nie tylko na południowym Podlasiu, ale jak twierdzi Biegeleisen, też w różnych regionach Polski, a także Europy, np. we Francji, Anglii, Czechach, Irlandii, a nawet Turcji: „Przesąd ten [...] odziedziczyli Włosi od starożytnych Rzymian, u których maj poświęcony był pamięci zmarłych przodków, składano wówczas ofiary Lemurom, a te obrzędy oczyszczenia stanowiły sprzecznosc z obchodami weselnymi” (Biegeleisen 1928: 23).

W tym też momencie młodzi „ofiarowali los swojego przyszłego życia Panu Bogu” (Złotkowski 2006: 83).

Miejscem, które zostaje uświęcone w czasie wesela, jest sala weselna. Do niej wnosi się święty obraz poświęcony w czasie ślubu i wieszają go w specjalnie dla niego przygotowanym miejscu na ścianie, za stołem, gdzie mają siedzieć młodzi. Wieszają się tam dywan (kilim) i ozdabia to miejsce, a w jego centrum zawieszają obraz, by chronił młodych:

Tam mają ładnie [miejsce] ubrane nad młodymi. Obraz wisi. Matka Boska z dzieciątkiem przeważnie (Piszczac 2014).

Miejsce dla młodych było specjalnie oddzielone, żeby było widoczne. Bo był obraz, który dostaliśmy od rodziców, tam gdzie my siedzieliśmy, na białym płótnie. Udekorowany tam jakimiś kwiatkami z czymś zielonym. [...] My akurat dostaliśmy Matkę Boską Częstochowską. [Obraz] poświęcony, pobłogosławiony z błogosławieństwem na drogę nową (Neple 2015).

Młodej chresna, albo matka kupuje obraz Matki Boskiej (Rokitno 2012).

Zdaniem Klaudyny Włodarczyk (2015: 266):

W świecie współczesnym znacznie marginalizuje się rolę tych przedmiotów kultu podczas wesela. Sam święty obraz zostaje coraz częściej zastąpiony przez różnego rodzaju ekwiwalenty, a wartości obrzędowe, jakie wiązały się z jego obecnością podczas ceremonii czy też z jego darowaniem, są coraz mniej widoczne.

Przez wniesienie świętego obrazu na salę weselną sakralizuje się to miejsce. Gromadzą się tu wszyscy, którzy błogosławią młodej parze na ich nową drogę życia. Wszystko to sprowadza świętość na nowożeńców i na całe ich przyszłe wspólne życie.

Podsumowanie

Wesele jest obrzędem rodzinnym, świętym, a „celem obrzędu jest wyposażenie jednostki i Kosmosu w nowe energie i nadanie im nowego kształtu” (Kow Lek 466). Przez obecność *sacrum* objawiającego się w rzeczach, miejscach, gestach świętych, państwo młodzi „zaopatrzeni” zostają w nowe siły, opiekę Boga i dobre słowo na resztę swoich dni. I mimo że współczesne wesela ukazują przeobrażenia, jakim podlegają relacje międzyludzkie, postawy religijne, mające związek z wpływem czasu, stopniem laicyzacji, zmianami socjologicznymi itp., to we współczesnym weselu na południowym Podlasiu nadal obecne są pewne stałe elementy sakralne typowe dla dawnego tradycyjnego wesela, takie jak: błogosławieństwo, święcenie orszaku weselnego i świętych obrazów.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

- Adamowski Jan, 1992, *Ludowe sposoby składania życzeń (słowo w kontekście kultury)*, „Język a kultura”, t. 6: *Polska etykieta językowa*, red. Janusz Anusiewicz, Małgorzata Marcjanik, Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 11-44.
- Adamowski Jan, 1995, *Sakralizacja przestrzeni w polskiej kulturze ludowej*, [w:] *Folklor, sacrum, religia*, red. Jerzy Bartmiński, Maria Jasińska-Wojtkowska, Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, s. 20-31.
- Adamowski Jan, 1999, *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Biegeleisen Henryk, 1928, *Wesele: z 26 ilustracjami na kredowym papierze i 56 nutami w tekście*, Lwów: Nakładem Instytutu Stauropijańskiego.
- Bogusz-Filipiuk Teresa, 2011, *Weselne obyczaje*, [w:] *Spotkajmy się z tradycją weselną na Ziemi Konstantynowskiej*. Publikacja projektu realizowanego przez Gminne Centrum Kultury w Konstantynowie, Konstantynów: Gminne Centrum Kultury w Konstantynowie, s. 13-16.
- Brocki Marcin, 2001, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław: Astrum.
- Kraczoń Katarzyna, 2012, *Zwyczajowe i obrzędowe gesty sakralne w krajobrazie kulturowym wsi*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 17, s. 138-147.
- Łeńska-Bąk Katarzyna, 1999, *Błogosławieństwo w tradycyjnym obrzędzie weselnym*, „Literatura Ludowa”, nr 2, s. 15-27.
- Ogrodowska Barbara, 2008, *Polskie tradycje i obyczaje rodzinne*, Warszawa: Sport i Turystyka – Muza.
- Smyk Katarzyna, 2012, *Sakralne wymiary drogi*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego”, nr 17, s. 122-137.
- Tymochowicz Mariola, 2011, *Scenariusz wesela lubelskiego*, [w:] *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, red. Ludwik Bielawski, t. 4: *Lubelskie*, red. Jerzy Bartmiński, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*, Lublin: Polihymnia, s. 47-66.
- Wałęciuk-Dejneka Beata, 2009, „*Zakukała kukuleczka na śliwie/zaczyna się to wesele szczęśliwie*”. *O podlaskiej obrzędowości weselnej słów kilka*, [w:] *Tam na Podlasiu II. Tradycje podlaskiej obrzędowości*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: nakładem Towarzystwa Regionalnego w Woli Osowińskiej, s. 82-86.
- Włodarczyk Klaudyna, 2015, *Tradycyjna i współczesna obrzędowość związana ze świętymi obrazami jako religijna wartość niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Przykład wesela*, [w:] *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy – identyfikacja – zagrożenia*, red. Jan Adamowski, Katarzyna Smyk, Lublin-Warszawa: Wydawnictwo UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa, s. 259-266.
- Woźniak Katarzyna, 2011, *Wspomnienia Teresy Kowaluk z Konstantynowa o dawnych weselach*, [w:] *Spotkajmy się z tradycją weselną na Ziemi Konstantynowskiej*. Publikacja projektu realizowanego przez Gminne Centrum Kultury w Konstantynowie, Konstantynów: Gminne Centrum Kultury w Konstantynowie, s. 27-31.
- Złotkowski Cherubin Br., 2006, *Zwyczajowe wsi Podlasia w połowie XX wieku*, Biała Podlaska: Nakład autora.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW ŹRÓDEŁ I SŁOWNIKÓW

- Bog Kon Bogusz-Filipiuk Teresa, *Weselne obyczaje*, [w:] *Spotkajmy się z tradycją weselną na Ziemi Konstantynowskiej*. Publikacja projektu realizowanego przez Gminne Centrum Kultury w Konstantynowie, Konstantynów 2011, s. 13-16.
- Duf SNT Léon-Dufour Xavier, *Słownik Nowego Testamentu*, przekład i oprac. polskie Kazimierz Romaniuk, wyd. 2 [oparte na 2. wyd. franc], Poznań 1986.
- Goł Lud Gołębiowski Łukasz, *Lud polski, jego zwyczaje, zabobony*, Warszawa 1983 [1870 reprint].
- EK *Encyklopedia katolicka*, red. Feliks Gryglewicz, Romuald Łukaszyk, Zygmunt Sułowski, t. 2, Lublin 1995.
- Kow Lek Kowalski Piotr, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007.
- Oles Lub Olesiejuk Feliks, *Obrzędy weselne w Lubelskiem. Materiały etnograficzne do badań nad obrzędowością weselną*, Wrocław 1971.
- PPML Lubelskie *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, red. Ludwik Bielawski, t. 4: *Lubelskie*, red. Jerzy Bartmiński, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*; cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*; cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne*; cz. 4: *Pieśni powszechne*; cz. 5: *Pieśni stanowe i zawodowe*, Lublin 2011.
- PPML Podlasie Szymańska Janina, *Podlasie. Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, red. Ludwik Bielawski, t. 5, cz. 1: *Teksty pieśni obrzędowych*, [red. Ludwik Bielawski; współpr. red. Krystyna Lesień-Płachecka, Beata Maksymiuk-Pacek, Weronika Grozdew-Kołacińska], Warszawa 2012.
- SSiSL *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, t. 1: *Kosmos*, cz. 1-4, Lublin 1996-2012.
- Złot Pol Złotkowski Cherubin Br., *Zwyczaje wsi Podlasia w połowie XX wieku*, Biała Podlaska 2006.

MATERIAŁY WŁASNE obejmują relacje ustne i pisane oraz nagrania video z miejscowości:

- Dobrynka 2006 zapis video wesela B. i J. Szot; Dobrynka, gm. Piszczac, pow. bialski, woj. lubelskie.
- Neple 2015 Elżbieta Stasiak ur. w roku 1965 w Neplach; Neple, gm. Terespol, pow. bialski, woj. lubelskie (nagranie z dnia 4 stycznia 2015).
- Piszczac 2014 Danuta Mućko ur. w 1937 roku w Kolonii Piszczac, Zofia Domańska ur. w 1945 roku na Podkarpaciu, od 1965 roku mieszka w Piszczacu, Joanna Gduła ur. w 1949 roku w Kolonii Piszczac; Piszczac, gm. Piszczac, pow. bialski, woj. lubelskie (nagranie z dnia 10 listopada 2014).
- Rokitno 2003 zapis video wesela B. i J. Pacek; Rokitno, gm. Rokitno, pow. bialski, woj. lubelskie.
- Rokitno 2008 zapis video wesela A. i D. Żuk; Rokitno, gm. Rokitno, pow. bialski, woj. lubelskie.
- Rokitno 2011 zapis video wesela M. i K. Szymczuk; Rokitno, gm. Rokitno, pow. bialski, woj. lubelskie.
- Rokitno 2012 informacja ustna od Jadwigi Maksymiuk ur. w 1941 roku w Rokitnie; Rokitno, gm. Rokitno, pow. bialski, woj. lubelskie.

Forms of sacralization of contemporary wedding ceremony in Podlasie region

Summary

Wedding is a family ceremony, which grants God's guardianship to the newly married couple for the rest of their life owing to the presence of *sacrum*. The course of contemporary weddings shows the shift of religious attitudes resulting from progressive secularization of our society, yet the southern region of South Podlasie, documented in the presented material, exhibits well-entrenched elements of historical and traditional religious wedding rites such as blessings, consecration of wedding processions or sacred images.

Joanna Szadura

Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin

Jak we dnie nie zobaczę, nie mogę spać w nocy **– kod temporalny w ludowych pieśniach o miłości**

W semiotycznym języku kultury Nikity I. Tołstoja kod temporalny wspólnie z werbalnym, przedmiotowym, akcyjnym, lokatywnym i personalnym budują specyfikę każdego „tekstu” rozumianego jako zbiór znaków-działań i interakcji. Kod temporalny sytuuje taki „tekst” w czasie w dwojaki sposób, z jednej strony dotyczy prostej lokalizacji zdarzeń na osi czasu, z drugiej – zdarzenia umiejscawia w rzeczywistości kulturowej. Przestrzeganie kulturowych reguł tego kodu jest ważne w ludowych praktykach, obrzędach i zabiegach magicznych. Autorka stawia pytanie, czy również w miłości, której model(e) utrwalił polski folklor, obowiązuje jego respektowanie. Odpowiedzi szuka na drodze analizy ludowych pieśni o miłości. Celem weryfikacji odwołuje się do wierzeń i praktyk. Analiza ma charakter cząstkowy (pole obserwacji ograniczono do cyklu dobowego). Ukazuje, że zgodnie z temporalnym kodem erotycznym w cyklu dobowym miłości służyć miał ranek i wieczór, ale nie północ i południe. Północ towarzyszyła bowiem rytuałom przejścia, południe – jako apogeum *sacrum* – to natomiast czas świąteczny, w którym zabraniano jakiegokolwiek aktywności, przede wszystkim tej służącej kreacji.

Język jako interpretant kultury przechował gromadzoną przez pokolenia wiedzę o świecie, wiedzę, której jesteście niekwestionowanymi spadkobiercami. Kultura jest zakodowana w języku i z jego płaszczyzny można ją rekonstruować. Nikita Iljicz Tołstoj podkreśla, iż język i kulturę łączy specyficzna więź. Na język bowiem należy patrzeć z dwóch perspektyw: „jako [na] składnik kultury lub narzędzie kultury”, ale też „można rozpatrywać go oddzielnie od kultury, porównywać z nią – jak z fenomenem równoznacznym i równouprawnionym” (Tołstoj 1992: 16). Podejście Tołstoja ma charakter semiotyczny, co oznacza, że każdy „tekst” (rozumiany jako zbiór znaków-działań i interakcji) jest traktowany w kategoriach całości znakowej, która posiada swoje odniesienie poza „tekstem”. Kody są kanałami łączącymi treść znaku (elementy „tekstu”) z rzeczywistością pozajęzykową. Nikita I. Tołstoj wyróżnił trzy podstawowe kody: werbalny (słowa), przedmiotowy (przedmioty, rzeczy) i akcyjny (działanie, akcja) (Tołstoj 1992: 21-22). Charakter pomocniczy mają kod lokatywny (miejsce), temporalny (czas) i personalny (osoby).

Kod temporalny dotyczy czasu rozpatrywanego w różnych wymiarach. Wiąże się z podstawowymi strefami ludzkiego czasu¹ i może być analizowany w aspekcie biologicznym, psychologicznym i kulturowym.

¹ Terminu „strefy czasu” używam za Ludwikiem Bielawskim (1976).

Aspekt biologiczny dotyczy naturalnych etapów życia człowieka (dzieciństwo, młodość, starość) i rytmu otaczającego go świata natury (np. cykle księżycowe i solarne); psychologiczny – indywidualnego przeżywania czasu; kulturowy – ma charakter społeczny, odzwierciedla przyjęte w określonej społeczności modele czasu. Kod temporalny sytuuje „tekst” w czasie w dwojaki sposób, albowiem z jednej strony dotyczy prostej lokalizacji zdarzeń na osi czasu, z drugiej – umiejscawia je w rzeczywistości kulturowej, w której zgodnie z wyłożoną w *Biblii* zasadą wszystko ma swój czas². Przestrzeganie reguł kodu temporalnego jest szczególnie ważne w praktykach gospodarskich, obrzędach i zabiegach magicznych, które powinny odbywać się w ściśle określonych momentach. W tym miejscu można postawić pytanie, czy kod temporalny obowiązuje również w miłości, której model(e) utrwalił polski folklor. Poszukując odpowiedzi na to pytanie, poddam analizie ludowe pieśni o miłości zaczerpnięte z *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga oraz z drukowanych pokolbergowskich zbiorów pieśniowych³. Wykorzystam również pomocne w analizie i interpretacji przysłowia oraz zapisy wierzeń i praktyk. Prezentowana analiza obejmie jednostki planu temporalnego związane z cyklem dobowym.

² *Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem: ²Jest czas rodzenia i czas umierania, czas sadzenia i czas wrywania tego, co zasadzono, ³czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania, ⁴czas płaczu i czas śmiechu, czas zawodzenia i czas płasów, ⁵czas rzucania kamieni i czas ich zbierania, czas pieśczot cielesnych i czas wstrzymywania się od nich, ⁶czas szukania i czas tracenia, czas zachowania i czas wyrzucania, ⁷czas rozdzierania i czas zszywania, czas milczenia i czas mówienia, ⁸czas miłowania i czas nienawiści, czas wojny i czas pokoju. ⁹Cóż przyjdzie pracującemu z trudu, jaki sobie zadaje? ¹⁰Przyjrzałem się pracy, jaką Bóg obarczył ludzi, by się nią trudzili. ¹¹Uczynił wszystko pięknie w swoim czasie, dał im nawet wyobrażenie o dziejach świata, tak jednak, że nie pojmie człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje od początku aż do końca. ¹²Poznałem, że dla niego nic lepszego, niż cieszyć się i o to dbać, by szczęścia zaznać w swym życiu. ¹³Bo też, że człowiek je i pije, i cieszy się szczęściem przy całym swym trudzie – to wszystko dar Boży. ¹⁴Poznałem, że wszystko, co czyni Bóg, na wieki będzie trwało: do tego nic dodać nie można ani od tego coś odjąć. A Bóg tak działa, by się Go [ludzie] bali. ¹⁵To, co jest, już było, a to, co ma być kiedyś, już jest; Bóg przywraca to, co przeminęło. ¹⁶I dalej widziałem pod słońcem: w miejscu sądu – niegodziwość, w miejscu sprawiedliwości – nieprawość. ¹⁷Powiedziałem sobie: Zarówno sprawiedliwego jak i bezbożnego będzie sądził Bóg: na każdą bowiem sprawę i na każdy czyn jest czas wyznaczony (Koh 3, 1-17).*

³ Materiał z *Dzieł wszystkich* Oskara Kolberga pozyskano za pośrednictwem bazy „Folbas” (<http://www.folbas.umcs.lublin.pl>; dostęp 6.07.2015). Szczegółowy wykaz źródeł pokolbergowskich, zob. Źródła i materiały.

***Kto kochania nie zna, od Boga szczęśliwy, ma nockę spokojną,
dzionek nietęskliwy***

Naturalna binarna opozycja noc : dzień⁴ odsłania podstawowy dualizm świata natury bazujący na obecności światła słonecznego i jego braku⁵. W literaturze przedmiotu, głównie w pracach etnologów i kulturoznawców, jest uznana za jedną z organizujących słowiańskie widzenia świata. Podstawowymi punktami orientacyjnymi cyklu dobowego w słowiańskiej kulturze agrarnej wyznaczającymi rytm codziennej aktywności były bowiem przede wszystkim wschody i zachody słońca⁶. Człowiek, będąc częścią tego naturalnego systemu, żył zgodnie z jego porządkiem, nie naruszał go, ani nie narzucał swoich praw. Przyjmował postawę „solidarności” z otaczającym go światem (Thomas, Znaniecki 1976: 189-195). Naśladując zatem Bożą miarę, stanowiącą model idealnego prototypowego porządku, stosował się do zalecenia *Śpij o miesiącu, rób o słońcu* (NKPP słońce 5).

Związek człowieka z przyrodą miał też wymiar aksjologiczny i moralny. Naturalna opozycja noc : dzień w warstwie symbolicznej otwierała się na kontrastujące ze sobą wartości wymiaru egzystencjalnego (śmierć : życie), duchowego i moralnego (zło : dobro, grzech : cnota, fałsz : prawda, piekło : niebo) oraz emocjonalnego (smutek : radość) (SSiSL 4/129, 132-133; Bied Sym 363; Herd Lek 159). Wartościowaniu podlegały także i inne segmenty doby, jak: świt, ranek, południe, zmierzch, wieczór i północ⁷. Wszystkim jest przypisana określona,

⁴ Inicjatywę wydobycia zespołu opozycji bazowych dla poszczególnych kultur zawdzięczamy pracom Claude’a Lévi-Straussa, chociaż on sam szerzej tego problemu nie rozwinął. Stworzenie systemu bazowych opozycji, organizujących klasyfikację (= widzenie) świata w wybranych kulturach, stało się podstawą projektu podjętego przez zespół kierowany przez Wacławsława Iwanowa i Władimira Toporowa. Badania dotyczyły społeczności Gogo (Tanzania); Meru (Kamerun); starosłowiańskiej; Mae (Nowa Gwinea); Kietów (środkowy bieg Jeniseju); Omaha (stan Nebraska w USA); Winnibago (Kanada Środkowa); Timbira (Brazylia); starojapońskiej; Aranda (Australia); Bororo (Brazylia); wschodnich Pueblo (Arizona, USA) oraz Inków (Iwanow, Toporow 1974: 260-263). Zrekonstruowany przez tych badaczy zestaw obejmuje 26 opozycji binarnych. Wśród nich znajduje się przeciwstawienie noc : dzień. Nie dotyczy ono, jak się okazuje, wszystkich kultur. Nie ma zatem charakteru uniwersalnego. Uniwersalna, zresztą zgodnie z ustaleniami tych badaczy, nie byłaby żadna z wydobytych opozycji, co być może wynika z poziomu uogólnień, jakie przyjęto (zob. Stomma 1986: 121; szerzej Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 309-311). Opozycja noc : dzień w kulturze słowiańskiej ma swoje źródło zarówno w wierzeniach przedchrześcijańskich, jak i systemie religijnym przejętym z judaizmu.

⁵ O symbolice dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym zob. Brzozowska-Krajka (1994).

⁶ Zarówno kulturoznawcy, jak i socjologowie podkreślają związek czasu opartego na obserwacji cykli naturalnych (słonecznych i księżycowych) z rolniczym stylem życia. Regularna powtarzalność tych cykli jest podstawową zasadą porządkującą doświadczenie i nadającą rytm codziennej i odświętnej aktywności (zob. Mitrowski 1993: 40-41; Niczyporuk 2002: 68-69).

⁷ Oskar Kolberg wymienia takie pory dnia jak: 1) *przede-dnie* lub *do-dnia*, 2) *świtanie*, 3) *wschód słońca*, 4) *śniadanna pora* v. *godzina*, 5) *przedpołudnie*, 6) *bydło-żenie*, 7) *południe*, 8) *z-południa*,

składająca się na kulturowy kod temporalny, specyfika. Pory graniczne to świt i ranek, zmierzch oraz wieczór. Natomiast południe i północ to kulminacja dnia i nocy (Brzozowska-Krajka 1994).

Czas poprzedzający ostateczne zapadnięcie zmroku oraz tuż przed wschodem słońca, jako lokalizujący się na granicy dnia i nocy, jest dla miłości szczególnie ważny. Progowość czasowości – faza przejścia – to bowiem kulturowo ważny moment „zaklinania” i „re-kreacji życia”, co zakodowała tradycja ludowa m.in. w wierzeniach związanych z kontaktami seksualnymi (Brzozowska-Krajka 1994: 131-132). Najlepszą ich porą ma być, wedle tekstów pieśniowych, i wieczór, i ranek⁸. Taki wzór kochania (mieszczący się w czasowej ramie z *wieczora i z rana*) wręcz zaleca się jako swoiste „lekarstwo” na udany związek (zob. teksty 1, 2) i remedium na małżeńskie problemy (zob. tekst 3):

- (1) *Pytała się pani pewnego doktora,
czy lepiej dać z rana, czy lepiej z wieczora.
Dobrze dać z wieczora, by się dobrze spało,
a rano poprawić, by się pamiętało* (Red. 2014).
- (2) *Z wieczora mi gęby dała, żeby lepiej spała,
A nad ranem po raz drugi, żeby pamiętała* (K 19 Kiel 97).
- (3) *Jakieś się ożenił, musisz ją szanować,
wieczorem uściskać, rano pocałować.
Wieczorem uściskać, żeby z tobą spała,
rano pocałować, by śniadanko dała.*

*Ach, mój panie młody, racz ty mnie wysłuchać,
a ja ci doradzę, jak masz Maryś kochać.
Raz trzeba z wieczora, by się dobrze spało,
nad ranem poprawić, by się pamiętało* (Red. 2014).

9) *od-wieczorz* (s.f. *po obiedzie*), 10) *śróđ wieczorz*, 11) *pod-wieczór* lub *ku wieczorowi*, 12) *zachód słońca*, 13) *po-zachodzie*, 14) *o zmroku*, 15) *wieczór*, 16) *po wieczery*, 17) *przed północkiem*, 18) *z północka*, 19) *po pół-nocku* (K 8 Krak 298-299). W Kieleckiem dobę dzielono na: „noc – mały dzień (graniczny ze świtaniem), świtanie do śniadania, od śniadania przypołudnie, południe, odwieczorz, zmierzch (pamrok) i noc” (Wiśła 1916/93). Pory te uwzględniają etapy codziennej aktywności regulowane naturalnym rytmem przyrody. Władysław Kupiszewski (2012), przyjmując perspektywę badacza, omawia natomiast w swoim opracowaniu na temat wybranych nazw temporalnych w gwarach polskich takie najczęściej wydzielane pory dnia jak: dzień, zorza, świt, wschód słońca, rano, przedpołudnie, południe, popołudnie, zachód słońca, zmierzch, wieczór, noc, ciemną noc (? J.Sz.) i północ.

⁸ Analogiczną uwagę formułuje Katarzyna Prorok analizująca lubelskie erotyki ludowe. Charakteryzując aspekt temporalny miłości, o której mowa w tych pieśniach, ogranicza się do dość ogólnej uwagi: „Na miłość zawsze jest czas – szczególnie na początku znajomości [...]. Są jednak dwie uprzywilejowane pory miłości. Pierwsza z nich to poranek – czas pierwszego spotkania [...]. Druga pora to wieczór, noc – czas schadzek miłosnych” (Prorok 2014: 185).

W ludowych pieśniach o miłości ranek to albo czas spotkania kochanków (tj. wedle definicji Jerzego Bartmińskiego, dwojga ludzi nie związanych jeszcze węzłem małżeńskim, zob. Bartmiński 1974: 16), albo pora ich rozstania po wspólnie spędzonej nocy, gdy kochali się *od wieczora do rana* (zob. teksty 4, 5, 6):

- (4) *Kasiu moja, Kasiu, chodzis po zalasiu,
chodź ino na pole, poigramy sobie.
Kasiu moja, Kasiu, chodzis ino sama,
poigramy sobie, z wieczora do rana* (K 6 Krak 207).
- (5) *Oj da wczora z wieczora
da i wianek ukradziono
da i dzisiaj raniuteńko
da złodzieja prowadzono* (K 1 Pieś 442).
- (6) *Jak słońce zachodzi na zalety [zaloty] chodzi.
Jak słonieszko wschodzi, ze zalet przychodzi* (K 22 Łęcz 31-32).

Poranna schadzka zakochanych to rzadki temat pieśni miłosnych, zdecydowanie częściej pieśniowi kochankowie spotykają się wieczorami. Nie jest też niczym specjalnie wyjątkowym, że do intymnego spotkania zachęca kawalera panna⁹. W jednej z pieśni prosi go, by przyjechał do niej *z rosą*, to znaczy bardzo wcześnie, przed wschodem słońca, zanim opadną z traw te perłowe krople i zanim wszyscy domownicy wstaną ze snu, by podjąć codzienne obowiązki. Śpiewa:

- (7) *W mojim ogródeczku trawka, ni pszaniczka,
przyjeźdź, Jasiu, rano, napasiesz koniczka.
Przyjeźdź, Jasiu, rano, przyjeźdź, Jasiu, z rosą,
co konik nie wyje, to wykosisz koso* (Bart PAN Lub 4/3017).

Przybycie kawalera do panny na progu dnia, o świcie, w kontekście zwyczajów rodzinnych (weselnych), nie ma charakteru zobowiązującego. Ma jednoznaczny charakter erotyczny, co eksponuje bogata symbolika. Rosa bowiem, to nie tyle krople wody, których jeszcze nie osuszyło słońce, co siła zapładniająca, przyczyna rozkwitu życia, symbol płodności. Jako życiodajna wilgoć symbolizuje męskie nasienie (SSiSL 3/45). Erotyczny charakter tego tekstu wyrażają i inne jego składniki, takie jak: ogródek, trawka – symbole kobiece, koniczek, kosa – męskie (szerzej zob. Krzyżanowski 1989: 36). Oba szeregi, żeński i męski, są względem siebie „wzajemnie komplementarne pod względem cech i funkcji” (Wężowicz-Ziółkowska 1991: 161).

Zwykle jednak, *gdy słoneczko, gdy wschodzi, to sie miłość rozchodzi* (Bart PAN Lub 4/3093), a kawaler stara się wymknąć niezauważony od dziewczyny

⁹ Szereg tekstów potwierdza, że ludowa miłość jest demokratyczna, np. *Oj, nie gniewaj się, mój miłuski, / przyjdź na wieczór do gębuški* (K 43 Śl 36); *O mój miły Boże, cóż ja temu krzywa, / że o wieczoreczku Janek u mnie bywa* (K 6 Krak 760); *Mowila mi Kasia wcora, bym do niej przysed z wieczora* (K 42 Maz 48).

(K 6 Krak 123). To chwila pożegnania kochanków, którzy już wspominają wspólnie spędzoną noc (zob. tekst 8):

- (8) *Rozchodzi sie [miłość] co ranka,
rozchodzi sie co ranka,
bywaj zdrowa, kochanka,
bywaj zdrowa, kochanka.
Tyś kochanka, tyś moja,
tyś kochanka, tyś moja,
nie dałaś mi spokoju,
nie dałaś mi spokoju.*

*Nie dałaś mi w nocy spać,
nie dałaś mi w nocy spać,
musiałam cie kołysać,
musiałam cie kołysać.*

*Kołysalam, nie spalam,
kołysalam, nie spalam,
cało nocke śpiewalam,
cało nocke śpiewalam (Bart PAN Lub 4/3093).*

Jak wcześniej wspomniałam, pieśniowi kochankowie na miłość wybierali najczęściej wieczór. Schyłek dnia jako czas już po pracy, a jeszcze przed snem, w sposób naturalny jest przeznaczony na odpoczynek, zabawę i miłość, czego wykładnią mogą być słowa:

- (9) *Dzień do pracy, noc do spania,
a wieczory do kochania (Bart PAN Lub 4/3020)¹⁰.*
- (10) *Ciemna nocka z wiecorecka,
będziemy się cieszyć (K 18 Kiel 150).*

Gdy więc nadchodzi zmrok, chłopiec prosi o spotkanie (*wyjdzi dziewczyno, – wyjdzi jedyna, przemów do mnie słowo K 28 Maz 223*). Młodzi spotykają się i siadają *na zielonej trawie*, a ich rozmowa o miłości kończy się tym, że Kasia *skoro z trawki wstała, dzieciąteńko miała* (K 28 Maz 266). To nocą dziewczyna gubi w pieśniach bydło, odnajduje je chłopiec, a ona „płaci” mu za pomoc¹¹ (*kto by mi wołki nalaz, dałabym mu gęby zaraz K 6 Krak 8*). Późny wieczór to także doskonała okazja, by poprosić dziewczynę o nocleg:

¹⁰ Warianty: *Dzień do pracy noc do spania, / wieczór zbywa do kochania* (K 1 Pieś 373, ts. Przysł Bień 36); też: *Dzień od pracy, noc od spania, / ładne dziewczę od kochania* (Bart PAN Lub 4/2998).

¹¹ Pieśń ma liczne warianty, zob. np. *W olsynie ja wołki pasła, / w olsynie mnie nocka zasa. / W olsynie je pogubiła, / do Mačka się przytulila* (K 6 Krak 163); *W dębinie ja wołki pasła / romtiridera, romtiridera. [...] Ach mój Boże co się dzieje / romtiridera, romtiridera, / opadli mi skarb złodzieje / romtiridera, romtiridera. / Trudno bronić skarbu tego / romtiridera, romtiridera. / Co każdy ma klucz do niego / romtiridera, romtiridera* (K 4 Kuj 46-47).

- (11) *Ciemna nocka z wiecorecka – nie widzieć,
kady ja się nieboracek – mam podzić.
Przyjmij ze mnie kochanecko, przyjmij mnie,
połóż-ze mi podusecki, – odzież mnie* (K 18 Kiel 175)¹².

Którego ona z obawy przed zbliżeniem¹³ niekiedy odmawia:

- (12) *Nie będę cie, mój Jasieńku, nocować,
bo ty zechcesz całą nockę figłować.
"Oj, nie będę, moja Kasiu, nie będę,
jak mi każesz, jak mi każesz, to będę,
"oj, nie rusze, moja Kasiu, nie rusze,
jak mi każesz, jak mi każesz, to musze* (Bart PAN Lub 4/2931A).

Lub wręcz przeciwnie, zapewnia go o swej przychylności, zostawiając mu wieczorem otwartą komorę:

- (13) *Przychodź Jasiu z wieczoreńka,
otworzona komoreńka* (K 16 Lub 283)¹⁴.

Zostawienie kawalerowi otwartych drzwi, kiedy ten przychodził o północy w *podchody* uchodziło za dobrą wróżbę dla przyszłego małżeństwa (Bieg Wes 11, Myślenice)¹⁵. W pieśniach ludowych popularny zatem jest motyw kawalerskiej prośby-życzenia (zob. teksty 14, 15) albo złorzeczenia (zob. tekst 16):

- (14) *Oj dobra nocka wele północna
bodaj eś zdrowa spała
oj opuść opuść pirse zalety (zaloty)
oj na mnie bądź laskawa* (K 2 Sand 76).
- (15) *Dobra nocka wedle punicka
bodaj eś zdrowa spała,
a jeśli cujes (czuwasz)
a nie odsunues (drzwi)
bodajeś zdrowa wstała* (K 2 Sand 55).

¹² Warianty: *Da, ciemna nocka od północkska, / da, ciemna, nie widać, nie widać, / da, powiedz że mi ty, dziewucho, / da, kaj sie mam udać, da, udać. / Da, czy k'šobie, czy od siebie, / da, czy do komory do ciebie* (K 46 Ka-S 53).

¹³ Wyrażenie *spędzić z kimś noc* zawiera presupozycję intymnej bliskości.

¹⁴ Warianty: *Przyjdź ze, Jasiu, od wiecora, / będzie na otwórz komora* (K 44 Gór 364); *Przyjdiesz Jasiu, nad wieczorem, / będzie komórka ostworem – roztworem* (K 12 Poz 185); *Wieczorem Jasiu wieczorem, / komórka stoi otworem* (K 28 Maz 272); *Przydź że krawcze wieczorem, / będziesz wczas mieć z pokojem* (K 1 Pieś 95).

¹⁵ Por. teksty: *Nie chodź do nas we dnie, / bo mi licko blednie, / przidź se "o północy, / kiedy rosa siednie* (Sad Podh 107); *Przyszół w nocy o północy jak światelko zgasło, / To ma Kasia buzi dała, jaż łóżeczko trzasło* (Stoin Żyw 164). Podobnie interpretowano postawienie przez nią zapalanej świecy w oknie jako znaku jej oczekiwania.

- (16) *Oj dobra nocka kole północna
bodaje ś zdrowa spala,
a kiedy cujes (czuwasz) a nie odsunies (rygla lub zakładki),
bodaje ś juz nie wstala* (K 2 Sand 85-86).

O ile kawaler mógł wychodzić nocą na schadzki, chodzenie na nie przez dziewczynę było źle widziane. Taką pannę nazywano *nocówką*, *nocnicą* (Karł SGP 4/332, 333) i niejednokrotnie porzucano:

- (17) *Oj nie płac dziewczyno, nie załamuj rącek,
choć ja cię odjadę, ostanie ci bącek.
Ciemna nocka była, ciemna mnie zdradziła,
ciemna mi i we dnie ocy łza zasnula.
Niesczęśliwa nocka, niesczęśliwe granie,
Jasiowa utrata, moje niewyspanie* (K 6 Krak 486-487).

W tym miejscu warto podkreślić, że opinie badaczy kultury na temat zegara erotycznego są podzielone. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska (1991: 179) stwierdza:

Spotykają się [kochankowie] jakby przypadkiem, a może raczej z konieczności, na niewielkiej przestrzeni wsi i wykorzystują niemal każdą chwilę dla siebie. Czas nie jest przez nich jakoś specjalnie waloryzowany, nie przedkładają jednej pory nad inną; każdy wydaje się dobrym do miłości.

Polemizuje z tym stanowiskiem Anna Brzozowska-Krajka (1994: 133), zdaniem której „mimo pozorów zupełnej żywiołowości kontaktów seksualnych” istniał pewien ich kulturowy wzór, u którego podstawy leżała potrzeba rytualnej ofiary życia w czasie granicznym, jakościowo niejednoznacznym i wymagającym z tego powodu specjalnych zabiegów. Sądzę, że ta obserwacja znajduje szczególne uzasadnienie wtedy, gdy czas jest daną ściśle określoną, tj. w działaniach rytualnych, co widać bardzo wyraźnie w obrzędach i praktykach związanych z weselem. Uważano na przykład, że małżeństwo (zwykle zawierane nie tyle z miłości, co w wyniku umowy dwu rodzin) będzie udane, jeżeli swat przychodził do domu panny nocą, zwłaszcza w czasie pełni księżyca lub na nowiu (Bieg Wes 25; Kuch Obycz 186), gdy na wesele zapraszano po zmroku¹⁶ (Bieg Wes 26). Chodziło o to, by za swatami czy prosiącymi na wesele a także młodymi nikt, widząc ich, nie rzucił uroku (Bieg Wes 26). W tajemnicy przed czyhającym na młodych złem przygotowywano korowaja – obrzędowe ciasto weselne. Pieczono je nocą, a po składniki (np. wodę) udawano się o świcie, czyli na granicy dnia (Bieg Wes 140)¹⁷. Nie bez znaczenia

¹⁶ Zawieranie umowy przedślubnej, a i samego ślubu, po północy, *gdy pierwszy kur zapieje*, tj. gdy złe moce ustępują, było praktykowane wśród polskiego ludu, chociaż zabraniał tego jeszcze w XV wieku kościół (Bieg Wes 45).

¹⁷ Jeżeli korowaj pieczono za dnia, wybierano słoneczną pogodę, byle nie dzień narodzin pana młodego lub panny młodej (Bieg Wes 140).

jest również, przestrzegane dość długo przez Słowian, zalecenie, by obrzęd weselny rozpocząć, gdy na niebie pojawia się pierwsza gwiazda¹⁸ (Bieg Wes 169) lub o północy¹⁹, czego echo zapewne słyszymy w popularnej pieśni weselnej:

(18) *Hej, z góry, z góry jado Mazury,
jedzie, jedzie Mazureczek,
wiezie, wiezie mój wianeczek
z rutki zielony.*

*Przyjechał w nocy koło północy,
stuknął, puknął w okineczko,
wyjdzże, wydźże, kochaneczko,
koniam wody wlij.*

*Nie chce mi sie wstać, koniam wody wlać,
bo mi mama zakazała,
żebym z tobo nie gadała,
trza sie mamy bać.*

*Nie bój sie mamy, siadaj na mój wóz,
pojedziemy w takie kraje,
śliczne, piękne urodzaje,
malowany dwór (Bart PAN Lub 4/3011).*

Dlaczego *koło północy* kawaler wiezie pannie wianeczek? Bo północ to faza kulminacyjna (zwrotna) cyklu dobowego, specjalne miejsce w strukturze czasu. Zawiera zarodek nowego życia, kiedy z chaosu nocy, ciemności, rodzi się światło i porządek. Wtedy dokonywać się mają istotne przeobrażenia. Zwykle też koło północy (w pieśniach często *o pierwszej godzinie*, tj. gdy *złe sacrum* zaczyna tracić moc) dokonywały się pokładziny będące koroną wesela i ostatecznym przypieczętowaniem zawartego małżeństwa. Młodą oddawano młodemu w środku nocy, zapewne także dlatego, że akt seksualny oceniano jako wstydlivy (Ciszewski 1927: 4), towarzyszyło mu zażenowanie i chęć ukrycia. Jak stwierdza Anna Zadrożyńska (2000: 175-176):

W żadnej kulturze nie było i nie ma absolutnego zakazu uprawiania miłości, gdy rozważy się jej najgłębszy sens normatywny. Natomiast bezwzględnemu zakazowi podlegało jawne demonstrowanie aktu cielesnego współżycia. Pod żadnym pozorem nie wolno było nie tylko mówić o tym, ale choćby i wspominać. W tej dziedzinie polskiej obyczajowości nałożyły się na siebie prawdopodobnie różnorakie – naturalne i kulturowe – wartościowania. [...] Dawne obyczaje nakazywały oddawać się miłości jedynie nocą, pod osłoną ciemności. Zakazywały też rozmów, zalecały ciszę.

¹⁸ Na marginesie warto dodać, że nie jest to wyłącznie zwyczaj słowiański. W *Biblii* znajdujemy zalecenie, by pannę młodą w uroczystym pochodzie do nowego domu odprowadzać wieczorem lub w nocy (Bieg Wes 214).

¹⁹ Zawieranie ślubu nocą to praktyka przedchrześcijańska zakazywana przez kościół jeszcze w XV wieku (Bieg Wes 26, 45).

Ale chodziło nie tylko o to. Obrzęd ślubny stanowił przecież moment przejścia do innego stanu, przekroczenia jakiejś niewidzialnej granicy, poza którą każdy jego bohater był już kimś innym, symbolicznie *r o d z i ł s i ę d o n o w e g o ż y c i a*. Wiązała się z nim obrzędowa defloracja młodej świadcząca nie tylko o jej czystości, ale i o dojrzałości kulturowej umożliwiającej podjęcie nowych obowiązków:

(19) *Przyjechał k'niej w komendy
prosił o nocleg dobry.
- Puść kónia do kóni
- puść konia do kóniej
pościelę-ć na ziemi.
Mięciuchno i słodziuchno;
będzie nama mięciuchno
a położę ja ci ćtóry podusecki
będzie nama miluchno.
A w nocy o północy, ej o piersěj godzinie:
obróć że się Kasiu – Kasiu Kasinecku
prawym bocińkiem do mnie.
Jak ja się mám obracać,
kiedy na mnie ojciec, mać
a tobie Jasieńku włos z głowy nie spadnie,
a mnie lico pobladnie.
A pójdźmy z do sadenku,
przypatrzmy się makówce,
wianeckowi na główce.
Oj jesce – ci ładniej – da i jesce piękniej
a pójdźmyz po ogrodzie,
przypatrzmy się kapuście,
jak to jěj nie ładnie – jak to iej nie pięknie
ej opadły z niej liście (K 27 Maz 269-270).*

(20) *Przyjechał [Jasio] w nocy, gdy o północy
zastukał w okienko, zapłakał ocy.
Kasienka wstała gdyby nie spała,
ocieńki utarła, pocałowała.
Kasienko moja, napój mi konia.
Nie będę pojić, nie twoja 'm zona.
Choć eś nie zona, ale – ś dziwecka,
a moja Kasienko, napój konicka.
Ten twój konicek, wielki skodnicek,
wyjad mi łaceńkę i pastewnicek.
Nie tak ón wyjad, jak ja wykosił,
pamiętaj Kasienko o co 'm cię prosił.
Ja ciebie prosił o pierścionecek,
a ty ś mnie uwila z ruty wianecek (K 26 Maz 214).*

Noc jako pora miłości może mieć i inne charakterystyki symboliczne. To także (a może przede wszystkim) synonim tajemniczości, sekretności i potencjal-

ności. Ciemność stwarza bowiem iluzoryczną możliwość samodzielnego programowania własnego życia. To dlatego w balladach ludowych sekretna ucieczka zakochanych miała miejsce głęboką nocą, o północy:

(21) *A w rożyńskim mieście
co się tamój stało,
że się dwoje ludzi
w sobie zakochało.
W nocy o północy o trzeciej godzinie,
odprowadzisz ty mnie.
„Wstawaj Magdaleno”
Magdalena wstała
rzewnie zapłakała,
bieluchną chusteczką
oczki ucierała (K 1 Pieś 72).*

Wtedy też praktykowano magię miłosną, np. pozyskiwano afrodyzjaki. Według wierzeń ludowych, nasięźrzał i lubieniec należało zbierać właśnie o północy, chodząc nago tyłem po łące, a rwąc go, trzeba było wymawiać odpowiednie zaklęcie. Niekiedy wzmacniano kod temporalny, zalecając wykonanie tych czynności w środku nocy w środku tygodnia przy pełni księżyca. Istotą północnego przełomu jest bowiem otwarcie na zmianę i jej oczekiwanie.

Tak jak esencją nocy jest północ, esencją dnia jest południe. I to one w podziale czasu dobowego stanowią punkty centralne. Jak pisze Piotr Kowalski:

W ten sposób, w tradycyjnej wizji świata, upływający czas doświadczany w kategoriach doby [...], podporządkowany jest zawsze tej samej idei – centrum, co postrzeganie przestrzeni. Chodzi o to, że środek jest punktem, w którym dochodzi do „centralnego otwarcia”, kontaktu z *sacrum* (zarówno niebiańskim, jak i zaświatową krainą śmierci). Centralne zorganizowanie Wszechświata wymaga też punktów granicznych, w których dochodzić musi do przejścia [...] między różnie waloryzowanymi fragmentami czasu czy przestrzeni. O ile południe i północ wyznaczają centra pewnych odcinków czasu, o tyle świt i zmierzch są ich granicami i porami mediacji (Kow Lek 460).

Zatem są punktami szczególnymi. Bowiem w środku nocy i w środku dnia dochodzi do najsilniejszej manifestacji *sacrum* (Kow Lek 461). Czas środka to czas uporządkowania świata, czas, który z uwagi na kontakt z *sacrum* jest niezwykle niebezpieczny²⁰. To czas poza czasem ziemskim, którego istotą jest swoista „filozofia nieczynienia” (Heschel 2009: 216), zatrzymania i uczestnictwa w czasie wiecznym, w życiu w innym wymiarze. Święto. Z tego też powodu organizacja czasu południowego – jako kulminacji – obejmowała zakaz wszelkiej konkurującej z *sacrum* aktywności całego uniwersum: dlatego słońce w południe spoczywa (Brzozowska-Krajka 1994: 145), pracujący w polu

²⁰ „Godziny najniebezpieczniejsze dla ludzi, bo głównie straszaniu czyli ukazywaniu się diabła sprzyjające są: 12ta o północy i 12ta w południe” (K 7 Krak 41).

koń zatrzymuje się i odmawia posłuszeństwa (Mosz Kul 2/134), bydło poleguje. Bezruch natury jest bezruchem świętości, który powinien naśladować także człowiek, stąd bezwzględny nakaz powstrzymania się od pracy (co najmniej przez pół godziny Lud 1982/125) i powoływania do życia jakichkolwiek istot żywych (Wasilewski 1989: 153-154). Południe należało przeznaczyć na posiłek i odpoczynek (Wisła 1889/239, 1890/87; ZWAK 1886/91, 1893/23). Jak pisze Piotr Kowalski: „Prokreacja jako radykalna manifestacja biologiczności ludzkiego istnienia zabroniona była w sytuacjach otwarcia kontaktu z *sacrum*” (Kow Lek 462). Skutkiem poczęcia dziecka w takim momencie, wedle odnotowanych wierzeń, ma być utrata duszy (K 55 RuśK 418). Złamanie tej zasady miało powodować, że dzieci, którym dano życie w czasie świątecznym, np. w niedzielę, miały mieć dar widzenia duchów (Bieg Matka 122, Wisła 1892/658) szczególnie, jeśli przyszły na świat o północy (Szyf MiW 135), urodzone w samo południe – miały być zagrożone wampiryzmem (LL 1992/2) lub wilkołactwem (ZWAK 1880/29). Wyjątkowość dawać miały narodziny w niedzielne południe. Urodzony w takim momencie może, gdy otwiera się niebo (= pojawia się błyskawica), zobaczyć w nim anioły (Kul Wiel 3/520). O tym, że tabu prokreacyjne obowiązywało w polskiej kulturze ludowej wydaje się przekonywać odnotowana przez Kolberga przysłówka:

(22) *Nie kochaj w południe, hej boć to obludnie.
Hej z rana i z wieczora toć to sama pora* (K 26 Maz 322)²¹.

I tak oto miłość fizyczna wpisuje się w koncepcję czasu kosmogonicznego, w którym powstanie uporządkowanego świata poprzedza ciemność. Z niej wyłania się światło i życie. Zapadanie zmierzchu to powrót do stanu początkowego.

Podsumowanie

Mówi się wprawdzie, że na miłość każda pora jest dobra, ale nie będzie nadużyciem uznać, iż w polskiej kulturze ludowej obowiązywał erotyczny kod temporalny, zgodnie z którym na kochanie była lepsza i gorsza pora. W cyklu dobowym, z pewnością miłości służyć miały ranek i wieczór, ale nie czas *sacrum*, tj. północ i południe. Północ towarzyszyła rytuałom przejścia, była momentem gotowości na zmiany. Południe – jako apogeum *sacrum* – to czas, w którym zabraniano jakiegokolwiek aktywności, przede wszystkim tej służącej kreacji.

Ograniczenia kalendarza erotycznego związanego z cyklem dobowym nie wyczerpują tematu. Seks bowiem był „limitowany” i w innych terminach: w określonych dniach tygodnia (w niedzielę), dniach roku (np. podczas Wielkiego Po-

²¹ Por. z przysłowiem *Najgorzej paskudnie kochać się w południe, najpiękniejsza pora, rano i z wieczora* (Przysł Bień 37).

stu, szczególnie w Wielki Czwartek). Jak pisze Anna Zadrożyńska współzycie fizyczne miało bowiem moc zaklania życia, „[z]atem spotykać się je powinno zawsze wtedy [...], gdy trzeba było obrzędowo rekreować ludzki świat” (Zadrożyńska 2000: 177). Ale też należało powstrzymać się odeń, jako grzesznego i niebezpiecznego, w momentach wymagających szczególnej ochrony²². Świadomość istnienia tych kulturowych ograniczeń powinna być respektowana. Powinna, ale czy była, skoro wedle przysłowia *Pięć bez pragnienia, kochać bez pory: oto jest czym się od innych różnimy bydląt* (Przysł Bień 37).

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

- Bartmiński Jerzy, 1974, „*Jaś koniki poił*” (*Uwagi o stylu erotyku ludowego*), „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 2 (14), s. 11-24.
- Bielawski Ludwik, 1976, *Strefowa teoria czasu i jej znaczenie dla antropologii muzycznej*, Kraków: PWM.
- Brzozowska-Krajka Anna, 1994, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Ciszewski Stanisław, 1927, *Żeńska twarz*, Kraków: Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności.
- Heschel Abraham Joshua, 2009, *Szabat*, Kraków: Esprit.
- Iwanow Wjaczesław W., Toporow Władimir N., 1974, *Issledowanija w oblasti sławiańskich drienostiej. Leksykołogičeskie i frazeologičeskie woprosy riekonstrukciji tiekstow*, Moskwa: Nauka.
- Kupiszewski Władysław, 2012, *Wybrane nazwy temporalne w gwarach polskich*, Warszawa: nakładem Towarzystwa Kultury Języka, Wydawnictwo Bel Studio.
- Krzyżanowski Józef, 1989, *O rymach wszetecznych dobrym towarzyszom gwoli*, [w:] *Kiedy mię Wenus pali. Staropolskie wiersze swawolne, wszeteczne i niezawstydane*, wybór i opracowanie Józef Krzyżanowski, Szczecin: Glob, s. 7-44.
- Mitrowski Grzegorz, 1993, *Kosmos, Bóg, Czas*, Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Moszyński Kazimierz, 1939, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, z. 2, Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Niczyporuk Danuta, 2002, *Czas i przestrzeń w światopoglądzie mieszkańców wsi*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

²² Stanisław Ciszewski (1924: 4-5) przytacza szereg tego przykładów. Podaje między innymi, że pasterze powstrzymywali się od współzycia podczas pobytu stada na wypasie w przekonaniu, że dzięki temu wilki nie tkną ich stada; woźnica unikał kontaktów fizycznych z kobietą dzień przed wyruszeniem w podróż, uważając, że koniom byłoby ciężko takiego grzesznego człowieka wieźć. Wierzone, że koń wiozący mężczyznę, który niedawno grzeszył, a nie obmył się po tym akcie wodą, obetrze się uprzężą, a nawet zdechnąć może.

- Prorok Katarzyna, 2014, Gorzała lipka i jawor – *lubelskie erotyki ludowe*, [w:] *Lubelska pieśń ludowa na tle porównawczym*, red. Jerzy Bartmiński, Beata Maksymiuk-Pacek, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 169-192.
- Stomma Ludwik, 1986, *Antropologia kultury polskiej XIX wieku*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Styk Józef, 2009, *Tradycyjna kultura ludowa w Polsce*, [w:] *Socjologia kultury*, red. Marian Filipiak, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 170-184.
- Thomas William, Znaniecki Florian, 1976, *Chłop polski w Europie i Ameryce*, t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, tłum. Maryla Metelska, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tolstoj Nikita I., 1992, *Język a kultura. (Niektóre zagadnienia słowiańskiej etnolingwistyki)*, „Etnolingwistyka” 5, s. 15-25.
- Wasilewski Jerzy Sławomir, 1989, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa: UW, Wydział Historyczny.
- Węzowicz-Ziółkowska Dobrosława, 1991, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Zadrożyńska Anna, 2000, *Świąty, zaświąty. O tradycji świętowań w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW ŹRÓDEŁ I SŁOWNIKÓW

- Bart PAN Lub *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały*, red. Ludwik Bielawski, t. 4: *Lubelskie*, red. Jerzy Bartmiński, cz. 1: *Pieśni i obrzędy doroczne*; cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne*; cz. 3: *Pieśni i teksty sytuacyjne*; cz. 4: *Pieśni powszechne*; cz. 5: *Pieśni stanowe i zawodowe*, Lublin 2011.
- Bied Sym Biedermann Hans, *Leksykon symboli*, tłum. Jan Rubinowicz, Warszawa 2001.
- Bieg Matka Biegeleisen Henryk, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.
- Bieg Wes Biegeleisen Henryk, *Wesele*, Lwów 1928.
- Herd Lek *Leksykon symboli*, oprac. Marianne Oesterreicher-Mollwo, przeł. [z niemieckiego] Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1992.
- K Kolberg Oskar, *Dziela wszystkie*:
- K 1 Pieś T. 1: *Pieśni ludu polskiego*, Kraków 1961, [wyd. fotoofsetowe z: *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce. Przedstawił... Serya /..., 1857*].
- K 2 Sand T. 2: *Sandomierskie*, Kraków-Warszawa 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya I [2]..., 1865*].
- K 4 Kuj T. 4: *Kujawy*. Cz. 2. Kraków-Warszawa 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya IV..., 1867*].
- K 6 Krak T. 6: *Krakowskie*, cz. 2, Kraków-Warszawa 1963, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya VI..., 1873*].
- K 7 Krak T. 7: *Krakowskie*, cz. 3, Kraków-Warszawa 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya VII..., 1874*].
- K 8 Krak T. 8: *Krakowskie*, cz. 4, Kraków-Warszawa 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya VIII..., 1875*].

- K 12 Poz T. 12: *W. Ks. Poznańskie*, cz. 4, Kraków-Warszawa 1963, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XII...*, 1879].
- K 16 Lub T. 16: *Lubelskie*, cz. 1, Kraków 1962, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XVI...*, 1883].
- K 18 Kiel T. 18: *Kieleckie*, cz. 1, Kraków 1963 [wyd. fotooffsetowe z: *Lud... Serya XVIII...*, 1885].
- K 19 Kiel T. 19: *Kieleckie*, cz. 2, Kraków 1963 [wyd. fotooffsetowe z: *Lud... Serya XIX...*, 1886].
- K 22 Łęcz T. 22: *Łęczyckie*, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotoofset. z: *Lud... Serya XXII...*, 1889].
- K 26 Maz T. 26: *Mazowsze*, cz. 3, Kraków-Warszawa 1963, [wyd. fotoofset. z: *Mazowsze. Obraz...*, t. 3, *Mazowsze leśne*, 1887].
- K 27 Maz T. 27: *Mazowsze*, cz. 4, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotooffset. z: *Mazowsze. Obraz...*, t. 4, *Mazowsze stare. Mazury. Podlasie*, 1888].
- K 28 Maz T. 28: *Mazowsze*, cz. 5, Kraków-Warszawa 1964, [wyd. fotooffset. z: *Mazowsze. Obraz...*, t. 5, *Mazowsze stare. Mazury. Kurpie*, 1890].
- K 42 Maz T. 42: *Mazowsze*, cz. 7, z rękopisów oprac. Aleksander Pawlak, Medrad Tarko, Tadeusz Zdancewicz, red. Medrad Tarko, Kraków 1970.
- K 43 Śl T. 43: *Śląsk*, z rękopisów oprac. Jan Szajbel i Bogusław Linette, red. Agata Skrukwa, Elżbieta Krzyżaniak, Kraków-Warszawa 1965.
- K 44 Gór T. 44: *Góry i Podgórze*, cz. 1, z rękopisów oprac. Zbigniew Jasiewicz, Danuta Pawlak, red. Elżbieta Miller, Kraków-Warszawa 1968.
- K 46 Ka-S T. 46: *Kaliskie i Sieradzkie*, z rękopisów oprac. Jarosław Lisakowski, Walerian Sobisiak, red. Danuta Pawlak, Agata Skrukwa, Kraków 1967.
- K 55 RuśK T. 55: *Ruś Karpacka*, cz. 2, z rękopisów oprac. Adam Demartin, Bogusław Linette, Medard Tarko, red. Medard Tarko, Warszawa-Kraków 1971.
- Karł SGP Karłowicz Jan, *Słownik gwar polskich*, t. 1-6, Kraków 1900-1911.
- Koh *Księga Koheleta*, [w:] *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego Testamentu*, Poznań 2003.
- Kow Lek Kowalski Piotr, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007.
- Kuch Obycz Kuchowicz Zbigniew, *Obyczaje staropolskie XVII-XVIII wieku*, Łódź 1975.
- Kul Wiel *Kultura ludowa Wielkopolski*, red. Józef Burszta, Poznań t. 1: 1960, t. 2: 1964, t. 3: 1967.
- LL „Literatura Ludowa”, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Warszawa-Wrocław 1957-.
- Lud „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego”, Lwów-Wrocław 1895-.
- Mosz Kul Moszyński Kazimierz, *Kultura ludowa Słowian*, Kraków cz. 1: 1929, cz. 2, z. 1: 1934, z. 2: 1939.
- NKPP *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował zespół redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa t. 1: 1969, t. 2: 1970.
- Przysł Bień *Kto miłuje, bywa zdrow, czyli sztuka kochania w polskich przysłowiacz i wyrażeniach przysłowiowych*, wybrał i wstępem opatrzył Henryk F. Bień, Katowice 1987.
- Red. Materiały własne.
- Sad Podh *Pieśni Podhala. Antologia*, red. Jan Sadownik, Kraków 1971.

- SSiSL *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, t. 1: *Kosmos*, cz. 1-4, Lublin 1996-2012.
- Stoin Żyw *Pieśni żywieckie*, zebrał Stefan M. Stoiński, Kraków 1964.
- Szyf MiW Szyfer Anna, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, wyd. 2 poszerzone, Olsztyn 1975.
- Wisła „Wisła. Miesięcznik geograficzno-etnograficzny”, t. 1-20, Warszawa 1887-1905, 1916-1917.
- ZWAK „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności, t. 1-18, Kraków 1877-1895.

STRONY INTERNETOWE

<http://www.folbas.umcs.lublin.pl> (dostęp 6.07.2015).

As I don't see during the day, I can't sleep at night
– temporal code in folk songs about love

Summary

In Nikita I. Tolstoy's semiotic language of culture, temporal code, along with verbal, objective, actional, locative and personal, builds characteristics of every "text" which is understood as a set of signs-actions and interactions. Temporal code places the "text" in time in two ways. Not only does it localize the events on a timeline, but it also sets those events in a cultural reality. Compliance with the cultural rules of this code is important in rituals, as well as folk and magical practices. The author poses a question whether the adherence to this code with regards to the concept of love, whose model(s) are embedded in Polish folklore, is obligatory. She looks for answers in the analysis of love-oriented folk songs. In order to verify her claims, she refers to beliefs and practices. The analysis is partial (field of view is limited to circadian rhythm). It shows that in accordance with the temporal erotic code, it was the morning/evening couplet which was associated with love-making, but not midnight/midday one. The midnight was accompanied by rites of passage; the midday, as the apogee of *sacrum*, marked the holy time when any activity, particularly of procreative nature, was prohibited.

Dominik Zimny

Instytut Kulturoznawstwa UMCS, Lublin

Olga Pawluczuk – śpiewaczka ludowa z obszaru kulturowego pogranicza

Śpiewaczka ludowa Olga Pawluczuk to artystka, która w swoim repertuarze pieśniowym łączy wszystkie cechy charakterystyczne dla obszaru kulturowego pogranicza. Wielokulturowość przejawia się zarówno w jej życiu, jak i repertuarze, który można rozpatrywać na wielu płaszczyznach. Przede wszystkim zaś w warstwie językowej wykonywanych utworów, gdyż znaczna ich część śpiewana jest w lokalnej gwarze. Opisywany repertuar, jak i sama śpiewaczka, to niezwykle interesujący przykład tak zwanego „starego pogranicza językowo-kulturowego”. Specyfika warsztatu językowego, unikalność wykonania oraz nasycenie licznymi kresowizmami lokują Olę Pawluczuk i jej repertuar pieśniowy na obszarze, gdzie spotykają się z sobą kultury Polski i Ukrainy.

Południowo-wschodnie Podlasie to obszar niezwykle zróżnicowany kulturowo i etnicznie. Od zawsze, ścierały się tutaj różne narody, kultury i religie. Przykłady szeroko rozumianej wielokulturowości można znaleźć zarówno w sferze kultury materialnej, jak i duchowej. Jednym z nich jest repertuar śpiewaczki Olgi Pawluczuk. Aby zrozumieć funkcje kulturowe repertuaru pieśniowego artystki, należy wyjaśnić znaczenie terminu „kulturowe pogranicze” oraz wpisać repertuar i śpiewaczkę w lokalną sytuację polityczno-społeczną Podlasian.

Południowo-wschodnie Podlasie stanowi tak zwane „stare” pogranicze językowo-kulturowe. Ma to decydujący wpływ na tożsamość ludzi zamieszkujących ten region. Słowo *pogranicze* etymologicznie wywodzi się od *granica* (Bor SEJP 177). Ale *granica* w geograficznym znaczeniu jest czymś, co dzieli, pogranicze natomiast jest miejscem otwarcia, dialogu (EncPed 4/500). Pogranicze jest obszarem położonym peryferyjnie, a więc z dala od centrum państwowego, administracyjnego, na styku z inną kulturą, językiem czy wyznaniem. Takie usytuowanie decyduje o jego specyfice i charakterze. Anna Szyfer, badając wybrane pogranicza, postrzegала je z dwóch perspektyw – czasu i przestrzeni. W pierwszej, wyróżnia się pogranicza „stare”, historyczne, do których zalicza się także Podlasie oraz „nowe”, powstałe w XX wieku. Co do perspektywy przestrzeni społecznej, najważniejsze zdaniem badaczki są m.in. charakterystyka grup zamieszkujących region pogranicza, stosunki wyznaniowe, język i gwary oraz dystans kulturowy pomiędzy mieszkańcami (Szyfer 2005: 53-54). Za cechą konstytutywną świadomości ludzi pogranicza można uznać poczucie odrębności i myślenia o innych z perspektywy opozycji swój – obcy.

Specyficzna jest więc na pograniczu tożsamość kulturowa. Pełniła ona kilka funkcji społecznych, m.in. niwelowania poczucia zagrożenia czy umożliwiania komunikacji międzyludzkiej i międzypokoleniowej. Niewątpliwie najistotniejsze jest jej zakorzenienie we wspólnocie dające stabilność oraz poczucie własnej wartości. Każda grupa etniczna, także zamieszkująca pogranicze, posiada jednocześnie pewne charakterystyczne cechy nieodnajdywane wśród innych grup. Według koncepcji obiektywnej etniczności (Babiński 1997: 29), istnieją zmienne cechy o charakterze kulturowym i terytorialnym informujące o wspólnym pochodzeniu. Dotyczą systemu wartości, historii oraz kultury i symboliki grupowej. Są to ważne wskaźniki odrębności danej grupy. Część tych cech grupy etniczne mogą posiadać nieświadomie, nawet nie wiedząc o nich lub nie przywiązując do nich większej wagi (Babiński 1997: 29). Na terenach pogranicza określenie przynależności do konkretnej nacji jest najczęściej definiowane pojęciem „tutejsi”. Analogiczna sytuacja ma miejsce przy pytaniu o język. Określany jest najczęściej jako mówienie „po naszemu”.

Aby pewien region określić mianem pogranicza, musi w nim dojść do spotkania dwóch odrębnych, sąsiadujących ze sobą kultur. W naukach socjologicznych pojawia się w tym miejscu pojęcie pogranicza kulturowego. Anna Szyfer, referując stanowisko socjologa, Marka Szczepańskiego, wymieniła siedem jego charakterystyk. Jedną z nich warto zacytować: „Kulturę grup zamieszkujących ten obszar cechuje różnorodność elementów, będąca wynikiem często wielowiekowych procesów przenikania się kultur i tradycji o różnej proveniencji” (Szyfer 2005: 55). Cechą niezbywalną pogranicza byłyby więc wielokulturowość i łączące się z nią przenikanie kultur.

Najbardziej płynnym i najszybciej przyswajalnym elementem wymiany kulturowej pogranicza jest mowa. Pogranicze to teren silnej interferencji językowej, w wyniku której powstają lokalne gwary. Wymiana funkcjonuje poprzez wzajemne wpływy i zależności różnych systemów gramatycznych, wymowy, a także przez zapożyczenia leksykalne. Zaistnienie, a później utrwalenie określonych zwrotów i całego systemu językowego zachodzi na zasadzie zapożyczania. Mogą to być wyrażenia dosłownie skopiowane z innego języka zarówno na poziomie pojedynczych słów, jak i całych tekstów. Na pograniczu wschodnim zależności takie można znaleźć w tekstach folkloru obrzędowego. Warto wspomnieć, że zapożyczanie form językowych może dotyczyć także poszczególnych fragmentów, motywów czy gatunków. Spotkania kultur mogą przebiegać także na innej linii. Jest to funkcjonowanie w jednym systemie językowym tekstów genetycznie rdzennych i obcych, a zatem opisany system językowy ma charakter mieszany (Adamowski 2005: 10-11). Przenikanie się wzajemne mowy jako wymiany kulturowej na pograniczu polsko-ukraińskim jest utrwalone w formie językowej w pieśniach genetycznie polskich i wschodnich.

Opierając się na powyższym opisie istoty pogranicza kulturowego, można odnaleźć przynajmniej kilka cech, które będą lokować repertuar Olgi Pawluczuk

na pograniczu, tj. wyznanie, poczucie narodowej przynależności, język, także sam repertuar, który opiera się w głównej mierze na tradycji polskiej, ukraińskiej i rosyjskiej.

Na repertuar śpiewaczki miała wpływ sytuacja polityczno-społeczna podlaskiej ludności. Dlatego, rozpatrując kwestię pogranicznego charakteru pieśni, należy wziąć pod uwagę także osobiste losy artystki, gdyż te pozwolą zinterpretować zebrany materiał i zrekonstruować jego kontekstowość.

Olga Pawluczuk, z domu Abramczuk (imiona rodziców: Teofil i Zofia) urodziła się 8 lutego 1911 roku we wsi Łukowiska (koło Janowa Podlaskiego). Już od chwili narodzin życie śpiewaczki nie było łatwe, gdyż przyszła na świat z widocznym kalectwem (deformacja lewej nogi). W 1915 roku, na skutek działań wojennych, cała rodzina Abramczuków opuściła wieś Łukowiska i wyjechała w głąb Rosji, gdzie przebywała aż do zakończenia wojny w 1918 roku. Okres do 1934 roku to czas, w którym śpiewaczka uczęszczała do jednoklasowej szkoły podstawowej w miejscowości Granna. Jej edukacja, według wspomnień respondentów, ograniczała się jednak do pasania kóz na pobliskiej łące. Życie na wsi wymagało od jej mieszkańców, także dzieci, ciężkiej pracy w gospodarstwie. Z taką sytuacją mamy do czynienia także w przypadku Olgi Pawluczuk, gdyż jej rodzice posiadali ponad 10 hektarów ziemi. Pracom polowym bardzo często towarzyszył śpiew, który był formą rywalizacji między pracującymi w polu dziewczętami. Pieśni i nauka śpiewu w życiu artystki odgrywały ważną rolę i obecne były na co dzień. W każdą niedzielę i święta Olga śpiewała w pobliskiej cerkwi w Bublu oraz w Gnojnie. Jej talent wokalny był doceniany wśród miejscowej ludności, gdyż artystka często wynajmowana była na tamtejsze wesela, pogrzeby i inne uroczystości rodzinne. O roli artysty ludowego wśród wiejskiej społeczności mówią słowa informatorów:

Tacy ludzie jak Olga są niezbywalną, organiczną tkanką życia społecznego, bez której wszelkie przejawy życia nie mogły się obyć [...] to było instynktowne poza względami użytecznymi. Wiadomo, że ten aspekt jest ważny. To była postać absolutnie magiczna, która się urodziła po to, aby być, po to aby być z innymi, po to żeby być dla innych, po to ażeby przemawiało przez nią to, co krzyczy w niebogłose, czyli żeby mogła śpiewać i ktoś taki robi w społeczności wiejskiej za raroga. W każdej społeczności taki człowiek robi trochę za raroga¹ (WS, Gardzienice 2012).

O roli ludowych artystów Jan Adamowski pisze (1997: 5):

Wieloraka jest też rola prawdziwych artystów ludowych:

1. przede wszystkim są to nosiciele i najlepsi opiekunowie tradycyjnych wartości kultury ludowej – umożliwiają tej kulturze „wieczne” trwanie.
2. są mistrzowskimi i twórczymi wykonawcami. Twórcze podejście ludowego wykonawcy do prezentowanych przez siebie przekazów polega m.in. na swoistym indywidual-

¹ Znaczenie analogicznie do podanego w ISJP Bań (2/415): „Jeśli ktoś patrzy na kogoś jak na raroga, uważa kogoś za raroga itp., to patrzy na niego jak na jakąś osobliwość, podejrzliwie i niechętnie”.

alnym zdobieniu z równoczesnym zachowaniem odpowiednich, ukształtowanych przez wieki kanonów (regionalnych, gatunkowych, itp.).

3. wreszcie bywa, że wielcy ludowi artyści z zakresu folkloru są także twórcami nowych dzieł.

Artystka żyła wśród lokalnej społeczności i była w tym środowisku ceniona, ale miała także świadomość swojego talentu. Propozycja profesjonalnej nauki śpiewu we Lwowie złożona przez profesora tamtejszej akademii i pracownika opery to wydarzenie potwierdzające wyjątkowe zdolności muzyczne śpiewaczki. Ale do realizacji tego pomysłu nigdy nie doszło, gdyż wymagałoby to od Olgi stałego pobytu w mieście i środków finansowych, których ani artystka, ani jej rodzice nie posiadali. W roku 1934 śpiewaczka wyszła za mąż za kawalera ze wsi Gnojno, Konstantego Pawluczuka, z którym miała dwójkę dzieci (Jana ur. 1936 oraz Piotra ur. 1938). Wybuch II wojny światowej nie wniósł znaczących zmian w życie artystki. Choć od 1943 roku we wsi Łukowiska stacjonowały wojska niemieckie, to jak wynika z przeprowadzonych wywiadów, mieszkańcy wsi żyli w dobrych relacjach z żołnierzami wroga. Przełom w życiu śpiewaczki nastąpił dopiero pod koniec 1944 roku, kiedy to Konstanty Pawluczuk, jako ochotnik, zaciągnął się do wojska polskiego i wyruszył na front, z którego nigdy nie wrócił. Olga Pawluczuk nie dostała żadnego dokumentu potwierdzającego zgon męża i miejsce jego pochówku, dlatego przez kolejne lata nie przysługiwała jej rekompensata ani renta za jego śmierć. Jedynym dokumentem będącym w posiadaniu Olgi było zaświadczenie potwierdzające pobór Konstantego do polskiego wojska. Kiedy w 1947 roku w ramach akcji „Wisła” Oldze i jej rodzinie groziło wysiedlenie, dokument ten pozwolił śpiewaczce i jej bliskim pozostać na ziemiach polskich oraz zachować dom i gospodarstwo. W tym czasie artystka związana była już z Aleksandrem Kasakiem, a owocem ich związku była urodzona w 1948 roku córka Teresa. Lata 50., jak i wiele kolejnych, to dla śpiewaczki okres wyjątkowo tragiczny, gdyż wśród najbliższej rodziny swoje żniwo zebrała śmierć, a codzienne życie wiązało się z oplakiwaniem bliskich, samotnością i ciężką pracą w gospodarstwie. Tak ten czas wspominał młodszy syn Olgi, Piotr:

Po śmierci ojca i wszystkich i kiedy w wieku szesnastu lat, po ukończeniu zawodówki, brat wyjechał, zostaliśmy na gospodarstwie z matką sami. A było tego 10 hektarów, było co robić. To była ciężka praca, nie było maszyn ani traktorów, wszystko trzeba było robić ręcznie. Kosić, siać, orać, aż się czasem tego miało dość (PP, Maszewo 2011).

I tak, w roku 1950 zmarł ojciec Olgi Pawluczuk, Teofil. Rok później śmierć zabrała także starszego brata Olgi, Władysława. Kolejne lata również nie były łaskawe, ponieważ w 1952 roku, z przyczyn osobistych, rodzinny dom opuścił starszy syn Jan, a rok później z niewyjaśnionych przyczyn, w wieku pięciu lat, zmarła córka Teresa. Rok 1959 to pogrzeb ówczesnego partnera Olgi, Aleksandra Kasaka. W tej tragicznej dekadzie swoje miejsce miały także wydarzenia radosne, takie jak: wesele młodszego syna Piotra w 1957 roku, narodziny wnuków

w 1958 roku (Jerzy) oraz w 1960 (Alicja). Dwa lata później ożenił się także starszy syn śpiewaczki Jan. Z powodu niezgodności charakterów i narastających napięć w rodzinie, w tym samym roku dom opuścił młodszy syn Piotr wraz z żoną i dziećmi. Podjął pracę jako masztalerz w pobliskiej stadninie koni w Janowie Podlaskim, zamieszkał w wiosce Wygoda. Mimo to pomagał także matce w codziennych pracach. W gospodarstwie pozostała jedynie śpiewaczka ze swoją matką, która zmarła w roku 1970.

Jak można zauważyć, w życiu śpiewaczki dramatyczne losy mieszały się ze szczęśliwymi chwilami. W roku 1973 przyszła na świat najmłodsza wnuczka Renata. Dwa lata po jej narodzinach, Olga Pawluczuk poznała Stanisława Kondraciuka ze wsi Gnojno, z którym postanowiła zamieszkać w swym rodzinnym domu. Młodszy syn Piotr opuścił w roku 1977 rodzinne strony i osiadł wraz z rodziną w miejscowości Maszewo w województwie zachodnio-pomorskim, gdzie pracował jako bosman.

Prawdziwym przełomem w życiu Olgi Pawluczuk okazało się w 1978 roku spotkanie z Wandą Wróbel i grupą ludzi skupionych wokół stowarzyszenia teatralnego „Gardzienice”. Grupa ta została założona przez Włodzimierza Staniewskiego w 1977 roku. W tym okresie artyści należący do teatru „Gardzienice” realizowali „Program wiejski”, który polegał na organizowaniu przedstawień we wsiach Lubelszczyzny i poszukiwaniu talentów ludowych. Artyści z „Gardzienic” trafili także do wsi Łukowiska, gdzie mieszkała Olga Pawluczuk. Fakt ten tak wspomina jeden z respondentów:

Program polegał na tym, że jeździliśmy po wsiach, szczególnie tutaj na ścianie wschodniej. Od wsi do wsi z wózkami, na których była scenografia i nasze rzeczy, plecaki i cały ekwipunek niezbędny do życia. I tak, jadąc od wsi do wsi, zatrzymywaliśmy się w poszczególnych miejscowościach i pokazywaliśmy przedstawienia, ale oprócz tego były też spotkania z ludźmi, podczas tzw. zgromadzeń wieczornych, śpiewanie pieśni. Chodziło wówczas o to, żeby spotkać dwa światy. Oczywiście te wyjazdy były wcześniej przygotowywane, chociażby po to, by jechać do najbardziej interesujących wsi pod kątem zachowania tradycji, indywidualności artystów, którzy tam mieszkają. Na rekoniesansie jeździliśmy z magnetofonem, chodząc od wsi do wsi, śpiąc po ludziach, przyglądaliśmy się wsi, ukształtowaniu terenu, dlatego że spektakl był pokazywany w przestrzeni otwartej, więc, trzeba było też znaleźć specjalne miejsca na prezentacje tego spektaklu. I w czasie takiego rekoniesansu Wanda Wróbel pojechała na północ Lubelszczyzny i tam właśnie będąc w okolicach Janowa Podlaskiego, wszyscy jej mówili, że powinna pojechać do Łukowisk-Bubla, bo tam mieszkała taka słynna śpiewaczka Olga Pawluczuk. No i ona po dwóch, trzech dniach dotarła do tej miejscowości i idąc przez wieś, zobaczyła idącą naprzeciw starszą kobietę, która niosła na plecach w takiej płachcie ściętą trawę. Wanda mówi: „Dzień dobry, przyjechałam z Lublina, zbieram stare pieśni, interesuję się starą muzyką i skierowano mnie do tej wsi, bo tu mieszka Olga Pawluczuk, która bardzo pięknie śpiewa”. I w tym momencie ta kobieta zrzuca tę płachtę z trawą na ziemię, otwiera paszczę i zaczyna śpiewać potężnym głosem. I to była właśnie Olga. Nasza obecność pozwoliła wyzwolić w niej to, co miała najlepszego, zobaczyła szansę, by swoją indywidualność i niepowtarzalność wyrazić. Zobaczyła grono ludzi młodych, którym mogły być jej wnucami, którym mogła oprócz pieśni, przekazać swoją wrażliwość. Dla

ludzi ze wsi jest to niezmiernie ważne, przekazanie wiedzy następnemu pokoleniu i to jest bezinteresowne (JB, Lublin 2012).

Wraz z przybyciem Wandy Wróbel, a później stowarzyszenia „Gardzienice”, rozpoczął się nowy rozdział w życiu Olgi Pawluczuk. To czas, w którym śpiew odnalazł swych odbiorców i był eksplozją niedocenionego talentu. Znajomość z Włodzimierzem Staniewskim i członkami grupy teatralnej zaowocowała wyjazdem w 1979 roku do Włoch na IX Festiwal Teatro In Piazza odbywający się w Santarcangelo di Romanga. Tak o pobycie Włodzimierza Staniewskiego i reszty artystów, wśród których była także Olga Pawluczuk, pisze jedna z włoskich gazet:

Około dwudziestu Polaków, wśród których znajdowało się czterech rodowitych mieszkańców wsi z równie dużymi umiejętnościami i z pięcioma Włochami, wyruszyło z Santarcangelo, pchając wóz z instrumentami i kostiumami. Każdego dnia docierali oni do innej wsi, przedstawiając sztukę wyjątkową i fascynującą, przeplataną pieśniami i narracją. Spali mało, przemierzali daleką drogę, szukając kontaktu z ludźmi bardzo oddalonymi od siebie (Volli 1979 – materiały pochodzą z archiwum OPT „Gardzienice”, tłum. Anna Łopatto-Nowacka).

Inna z gazet o spektaklach pisała:

Przyjeżdżając do Włoch, Staniewski zabrał ze sobą czterech artystów, starych muzyków, którzy przez całe swoje życie muzykowali... Jest to wielkie przeżycie dla nich – znajdują się przecież o tysiące kilometrów od swoich domów, a znaleźli podobieństwo w tradycji, podobne teksty, dużą łatwość w nawiązaniu kontaktów z mieszkańcami Romani (Galatei 1979 – materiały pochodzą z archiwum OPT „Gardzienice”, tłum. Anna Łopatto-Nowacka).

Jak wynika z wyżej zacytowanych artykułów, artyści z „Gardzienic” wraz z grupą śpiewaków i muzyków, w której znajdowała się Olga Pawluczuk, wywarli duże wrażenie na lokalnej społeczności i tamtejszych mediach, a cały wyjazd był dużym sukcesem Teatru „Gardzienice”.

Przygoda związana z wyjazdem na festiwal do Włoch, która była dla Olgi Pawluczuk i reszty muzykantów przeżyciem estetycznym i oderwaniem się od codziennych spraw, nie pozwoliła o nich zapomnieć. Podczas podróży często słyhać było porównania z ojczystą ziemią. Wyjazd ukazał przywiązanie tych artystów do ziemi, lokalnej społeczności i otaczającej przyrody.

Olga Pawluczuk była bardzo mocno związana ze swoim domem, gospodarstwem, piękną nadbużańską przyrodą i zwierzętami. Jeden z informatorów tak wspomina ową relację między śpiewaczką a otaczającym ją światem:

Ona miała swoje królestwo, ten domek z pięknym, bujnym ogrodem. Ja zawsze mam takie wspomnienie intensywności natury wokół samej Olgi. Tam była taka intensywność ptaków, takie zagęszczenie natury, że to było oczywiście wychodzące przez Olgę w tych codziennych czynnościach. Dbali o gospodarstwo i o kury, które były u Olgi zawsze

liczne i myślę, że potrafiła to robić doskonale, miała bardzo dużo jajek i zawsze dużo kur. Czasem dramaty, jakie jej się przydarzały związane z jakąś chorobą czy zarazą czy czymś, co się w tym kurniku mogło zdarzyć, bo to było duże wydarzenie. Pamiętam taki moment, kiedy Olga bardzo przeżywała, kiedy przytrafiały się jakieś choroby kur, ale to był cały jej świat, blisko związany. Gęstość i intensywność, która w jakimś sensie musiała jej przypominać raj dzieciństwa, to też było to odniesienie tej intensywności natury, wspaniałości kwiatów, które tam miała, zawsze dopieszczanego ogródka. Nigdy nie było problemu, by u Olgi był bogato zastawiony stół. Można powiedzieć, że była ona osobą bardzo ubogą. Ten fenomen bogactwa, gościnności z ubóstwem to jest jakaś niewyjaśniona ciągle tajemnica. Bywałem tam ugoszczony jak w żadnym bogatym domu. Gdy Olga śpiewała jej głos był zawsze trzy stopnie wyżej od otaczającego śpiewu ptaków a Bug stawał się jakby odbiorcą pieśni i jej nośnikiem, bo Olga potrzebowała kogoś, komu może przekazać pieśń. I to była cała Olga, to był jej świat, jej życie. I to też ujawniało się w jej pieśniach (KCz, Sejny 2012).

Wyjazd na festiwal do Włoch całkowicie odmienił dotychczasowe życie śpiewaczki. Zawarte tam nowe znajomości i przyjaźnie poskutkowały częstymi wizytami w domu Olgi artystów z Ośrodka Praktyk Teatralnych „Gardzienice”. Przez kolejne lata członkowie teatru chętnie odwiedzali artystkę, by posłuchać jej śpiewu, poznać dawną kulturę czy pomóc w gospodarstwie, smakując przy tym wiejskiego życia. Niektóre ze znajomości przerodziły się w przyjaźń i trwały aż do śmierci śpiewaczki w 1994 roku. Wizyty u ludowej artystki wspomina jedna z respondentek, będąca niegdyś członkiem zespołu skupionego wokół Ośrodka Praktyk Teatralnych „Gardzienice”:

Docieraliśmy ścieżką do samego domu i oczywiście to okienko, przez które zaglądaliśmy i później wielokrotnie, gdy tam przyjeżdżałam zawsze było tak samo. Olga siedziała przy stole, przy okienku, widać było część stołu, na stole stało radio, radio, które głośno grało, bo Olga cały czas słuchała radia. Jak zawsze Olga opowiadała, ona ma zawsze ma gości, mnóstwo gości. I to właśnie były te głosy, które dochodziły z radia. Na stole leżał nóż, zegarek, taki duży budzik, no i Olga w chustce wsłuchująca się w to, co jest nadawane przez radio. No i weszliśmy do środka i oczywiście bardzo radosne powitanie, Olga właściwie cały czas czekała na swoich przyjaciół z „Gardzienic”, czekała na Krzysia, czekała na Janka, na Mariusza, na Annę, a potem czekała także i na mnie, więc powitanie było radosne i gorące, natychmiast zaczęła się krzątać i przyrządzać nam jajecznicę z dziesięciu czy iluś jaj ze słoniną, nie było mowy o tym, by odmówić, to było jak rytuał. Musieliśmy wspólnie usiąść i zjeść tą jajecznicę. Była bardzo ciekawa wszystkiego, pamiętała każdy szczegół, o każdym chciała wszystko wiedzieć, o Piotrusiu, o Elżbiecie, więc początek to była opowieść o tym, co u każdego słyhać. A potem przechodziło to w różne opowieści, Krzysio wyciągał swój magnetofonik i rozmawialiśmy. Rozmawialiśmy, słońce zachodziło, przyszedł wieczór, śpiewaliśmy, bo rzeczywiście pieśni były zupełnie nieodłączną częścią tej rozmowy. A Olga, jak sama o sobie mówiła, i jak ludzie o niej mówili, że głos miała jak dzwon i lubiła śpiewać. Pamiętam, że to było dla niej tak ważne, żeby ta pieśń zabrzmiała właściwie i pamiętam, że bardzo się peszyła, kiedy zapomniała słów i to był taki moment bardzo dramatyczny, kiedy denerwowała się, kiedy denerwowała się na siebie samą, kiedy próbowała to jakoś zatrzeć, że to słowo gdzieś tam uciekło. Oczywiście później miałam już ulubione pieśni i śpiewaliśmy je sobie razem przy kolejnych wizytach (MCz, Sejny 2012).

Z powyższego wzbogaconego cytataми biogramu wyodrębnić można trzy najbardziej charakterystyczne etapy w życiu Olgi Pawluczuk. Pierwszy obejmowałby okres od narodzin do wyjazdu męża na front. W tym czasie artystka przede wszystkim budowała swoją pozycję wśród lokalnej społeczności, kształtując i doskonaląc swój warsztat muzyczny, który opierał się na nieprawdopodobnie silnym głosie. Godnym zaznaczenia jest to, iż artystka od najmłodszych lat miała świadomość swojego talentu, co wyróżniało ją spośród innych śpiewaczek. Pozycję społeczną Olgi Pawluczuk doskonale odzwierciedlają relacje informatorów:

Takich ludzi jak Olga, obdarzonych tak dużym talentem nie było zbyt dużo. Oni byli na pewno, problem polega na tym, że ze względu na to, że kultura tradycyjna jest kulturą anonimową, setki twórców ludowych odeszło w zapomnienie. Oni pozostali tylko w przekazie lokalnym – był taki skrzypek, tancerz [...] to byli ludzie, którzy z jednej strony mieli poczucie własnej wartości, a z drugiej strony poczucie pewnego wyodrębnienia we własnej wspólnocie. Jakby artysta, dbając o swoją pozycję, jednocześnie skazuje się na dystans, na wykluczenie wobec lokalnej społeczności. Artysta musi balansować, żeby nie być za blisko, nie być poklepywanym, a jednocześnie żeby nie być za daleko, żeby nie stracić kontaktu z tą społecznością, bo w niej funkcjonuje i żyje (JB, Lublin 2012).

To była wielka osobowość. Spotkanie z Olgą było dla mnie czymś takim ciekawym, dlatego że Olga łamała wszelkie stereotypy, ona zaprzeczała wszelkim stereotypom. Po pierwsze nie była taką typową babcią, po drugie ona mieszkała na wsi, ale wieś nie była jej żywiołem. Wieś nie była tym, co ją najbardziej frapuje, rzeczywiście ona wiedziała, że jest artystką, co ciekawe ona nie śpiewała głosem otwartym, śpiewała operowym głosem, którym była obdarzona. Ona w ogóle była jakimś takim kolorowym ptakiem na tej wsi. Ona była kimś, kto się tam nie wiadomo dlaczego znalazł, to było coś nieprawdopodobnego. Ten element jej kalektwa – to wszystko w połączeniu było nie z tego świata (MM, Lublin 2012).

Choć Olga była zawsze osobą poważaną i szanowaną wśród lokalnej społeczności, a jej śpiew wywoływał zachwyt i podziw, to artystka nie znalazła nigdy pełnego zrozumienia i drugiego człowieka, z którym mogłaby dzielić swoją pasję.

Kiedy straciła męża, a później także innych bliskich członków rodziny, śpiew okazał się jedynym lekarstwem kojącym ból i rozpacz. Pieśń ludowa odwołująca się zarówno do sytuacji lokalnej społeczności, jak i do życia osobistego, stała się metodą radzenia sobie z rzeczywistością. Poprzez ukryte w pieśniach ludowych mądrości i prawdy uniwersalne człowiek odkrywał na nowo sens życia i odnajdywał ukojenie, które dawało także nadzieję.

Niewątpliwie jednak najistotniejszą rolę w życiu artystki pieśń odegrała z chwilą pojawienia się w wiosce Wandy Wróbel i ludzi skupionych wokół Ośrodka Praktyk Teatralnych „Gardzienice”. To był moment, w którym *ujście znalazła cała dusza, która rwie się do śpiewania* (TR, Bubel-Łukowska 2012). Tak o pierwszym spotkaniu z Olgą mówił jeden z respondentów. Ten czas właśnie został najdokładniej przedstawiony w powyższym biogramie. Na podstawie pieśni zebranych w latach 1978-1991 można dopiero powiedzieć, jak duży

wpływ na repertuar śpiewaczki miało jej życie. Z tego okresu pochodzą także nagrania, które zostały zebrane przez Piotra Borowskiego i Krzysztofa Czyżewskiego. O relacji zachodzącej między życiem artystki a jej repertuarem mówi jeden z respondentów:

To trzeba coś bardziej generalnego powiedzieć o Oldze, bo skąd jej fenomen? Ja myślę, że to był jeden z najbardziej niezwykłych ludzi, jakich poznałem, takich artystów starej kultury, których w życiu spotkałem. Skąd to się wywodzi, gdzie źródło tego tkwi? Oczywiście w jej głosie, ale nie tylko. Olga miała naprawdę nieprawdopodobny głos, taki źródłowy, jakby Jerzy Grotowski powiedział. Jerzy Ficowski powiedziałby z „pierwieści”, gdzieś z takich prapoczątków wydobywany. Miała coś takiego w tym głosie, tak czystego, tak nieskażonego z późniejszym rozwojem kultury czy cywilizacji, źródłowego jak rzeka, jak strumień wybijający z źródła. Ten głos potężny, krystaliczny, ale był też jakoś głęboko zacementowany, zakorzeniony w duchowości, w czymś co jest wewnętrznym życiem Olgi. I to jest myślę ta tajemnica, to znaczy związana silnie z jej życiem. Ja sobie myślę tak o Oldze, bo później prowadziłem z nią całonocne [rozmowy], kiedyśmy siadali wieczorem w Łukowiskach. Światło wcześniej się kończyło, paliła się mała lampka i do zaśnięcia było jeszcze wiele godzin, więc żeśmy je spędzali na takich długich rozmowach. Ona wtedy bardzo często powracała do dzieciństwa swojego. Myślę, że Olga jest człowiekiem, tak jak każdy wielki prawdziwy artysta, miała niezwykle dzieciństwo jako raj, którego bardzo silnie doświadczyła. Przez całe życie później do niego powracała, jako takiego swojego źródła szczęścia, energii duchowej, też śpiewu, oczywiście i głosu, ale to było jednocześnie wszystko raj, który tym bardziej jest cenny, im bardziej szybko, dramatycznie się go utraci. A ponieważ jej życie było później tragiczne, i to związane z miłością, i to związane z życiem prywatnym, z losem całej społeczności, które też nie było łatwe, tym bardziej ten raj stawał się całym mitem życia, całą prawdą. To musiał być niezwykły czas dla Olgi, jej mamy, jej środowiska naturalnego, natury, która ją otaczała, miłości, w której to dziecko dorastało, no i pierwszych jej wielkich miłości. Olga była osobą czystego serca. Nie mówię tutaj z żadną emfazą czy przesadą, wiem, co mówię. Mało takich ludzi spotkałem, o których mógłbym powiedzieć, że były osobami czystego serca. Tam nie było żadnej złej intencji, ona była bezbronna wobec świata, w tym sensie, że zdolna była tylko kochać, zdolna była tylko obejmować, dawać miłość. A ponieważ świat nie zawsze odpowiadał tym samym, tym więcej ran głębszych w niej było, ale w związku z tym to wszystko kumulowało się. W czym to mogło być wyrażone? To mogło być wyrażone w pieśni w przypadku Olgi. Ona nie miała drugiego człowieka czy sytuacji życiowej, w której by mogło znaleźć ujście całe to uczucie miłości, jej prawdy. Tym językiem, tym słowem dla Olgi były pieśni i dlatego one miały tak potężną siłę. To nie była wyłącznie siła fizycznego głosu, tylko to była cała dusza, co śpiewała, która rwała się do śpiewania. Dlatego, że w tym jednym Olga się wypowiadała całkowicie i całą sobą. Nie potrafiła zaśpiewać ot tak. Jak już śpiewała, zresztą to też był ten rodzaj głosu, jej nie można było nucić przy okazji, to nie mógł być śpiew, który czemuś towarzyszy. Jak Olga śpiewała to, to był śpiew totalny. Ona zagarniała całą przestrzeń, całą duszę i wszystkich, do których to było adresowane (KCz, Sejny 2012).

Pograniczny charakter repertuaru Olgi Pawluczuk przejawia się przede wszystkim na płaszczyźnie językowej. Większość utworów wykonywana jest w lokalnym języku będącym ukraińską gwarą południowo-wschodniego Podlasia, potocznie zwaną językiem chachłackim, ale także w języku polskim, ukraińskim i rosyjskim. Chachłacki (inaczej „prosty”, „tutejszy”) to określenie różnych

gwar wschodniosłowiańskich, używanych obecnie głównie przez ludność prawosławną zamieszkującą obszar Podlasia, zaliczanych najczęściej do dialektów języka ukraińskiego (dialektu zachodniopoleskiego północnej grupy dialektów poleskich) różniących się jednak od niego wieloma cechami fonetycznymi i morfologicznymi i zawierających zazwyczaj liczne wpływy sąsiednich języków: polskiego, rosyjskiego, białoruskiego. Gwarami chachłackimi posługuje się reliktowo prawosławną (na północ od Bugu) i rzymskokatolicka (na południe od Bugu) ludność środkowego i południowego Podlasia (wokół Siemiatycz, Bielska Podlaskiego i Białej Podlaskiej). Wśród językoznawców dominuje pogląd, iż pod pojęciem języka chachłackiego rozumieć należy gwary północnoukraińskie rozpowszechnione niegdyś na terytorium od rzeki Narew na północy aż do linii przebiegającej nieco na południe od Włodawy i Parczewa, gdzie gwary chachłackie przechodziły w gwary chełmskie i wołyńskie. Obecnie jednak większość użytkowników tego języka mieszka na północ od rzeki Bug, bardzo rzadko identyfikując się z narodowością ukraińską. Ponadto system fonetyczno-morfologiczny tej lokalnej gwary odróżnia ją znacznie zarówno od języka ukraińskiego, jak i białoruskiego. Ze względu na długotrwały wpływ języka polskiego i polskiej kultury dialekt podlaski jest nasączony zapożyczeniami z polszczyzny w dużo większym stopniu niż literacka wersja języka ukraińskiego, która jest oparta na dialektach naddnieprzańskich (Łesiów 1997: 279).

Interesujących spostrzeżeń w kwestii językowej wykonywanych utworów dokonała Monika Mamińska-Domagalska, która jest autorką transkrypcji pieśni Olgi Pawluczuk:

Ciekawą rzeczą jest też język wykonywanych utworów. Romanse rosyjskie śpiewa ona po rosyjsku, lecz z naleciałościami lokalnej gwary, również w lokalnej gwarze wykonuje pieśni ukraińskie (to znaczy – nie w literackim języku ukraińskim). Dotyczy to zarówno leksyki, jak fonetyki. Ta ostatnia jest tutaj zmiękczone, zbliżona do polskiej. W pieśniach polskich również pojawiają się rutenizmy, a także fonetyka zbliżona do tej używanej w lokalnej gwarze (MM, Lublin 2012).

Zatem, lokalna gwara oraz unikalny język, w którym wykonywana jest większa część pieśni Olgi Pawluczuk, poprzez swoją specyfikę, miejsce występowania oraz nasycenie kresowizmami, które wyodrębniają tę mowę spośród innych gwar występujących w kraju, jest najlepszym przykładem kulturowego pogranicza.

W poniższej tabeli został zamieszczony repertuar Olgi Pawluczuk, jaki udało się zebrać w trakcie badań, które przeprowadziłem w latach 2011-2012. Wszystkie nagrania Olgi Pawluczuk zdeponowano w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Klasyfikację utworów wykonano na podstawie podziału gatunkowego pieśni Jarosława Lisakowskiego (1988: 16).

L.p.	Tytuł pieśni	Gatunek	Język wykonania pieśni
1.	<i>Kak s toboju zapoznalsia</i>	pieśń liryczna	rosyjski
2.	<i>Szumi, hude dubrowońka</i>	piosenka popularna	gwara lokalna
3.	<i>Oj, pidu ja ponad Buhom</i>	piosenka popularna	gwara lokalna
4.	<i>Siedzieli oboje</i>	piosenka popularna	polski
5.	<i>Oj, w ogrodzie ziele</i>	pieśń obrzędowa	ukraiński/gwara lokalna
6.	<i>Nie chódźcie, chłopcy</i>	piosenka popularna	polski
7.	<i>Jasio konia poił</i>	piosenka popularna	polski
8.	<i>Gdy się diabli dowiedzieli</i>	przyśpiewka	polski
9.	<i>Lepszy wdowiec młody, jak kawaler stary</i>	piosenka popularna	polski
10.	<i>Tam pod Krakowem</i>	przyśpiewka	polski
11.	<i>W dwudziestym roku</i>	piosenka popularna	polski
12.	<i>Chrystos woskres</i>	pieśń obrzędowa	cerkiewno-słowiański
13.	<i>Chrystos woskres iz martwych</i>	pieśń obrzędowa	cerkiewno-słowiański
14.	<i>Swietysia, swietysia</i>	pieśń obrzędowa	cerkiewno-słowiański
15.	<i>Chrystos woskresie iz mertwych – na różne melodie</i>	pieśń obrzędowa	cerkiewno-słowiański
16.	<i>Poszli my kupatsa</i>	pieśń żartobliwa	rosyjski
17.	<i>Patierała ja kaliczko</i>	pieśń liryczna	rosyjski
18.	<i>I siudy gora</i>	piosenka popularna	ukraiński/ polski
19.	<i>Kum do kumy zalecawsia</i>	pieśń obrzędowa	gwara lokalna
20.	<i>Liubiła mat' mnie</i>	piosenka popularna	rosyjski
21.	<i>Spywaju, spywaju, swojeho retuszu</i>	piosenka popularna	gwara lokalna
22.	<i>A jak ja zaśpiewam</i>	pieśń żartobliwa	polski
23.	<i>Lata ptaszek</i>	popularna piosenka	polski
24.	<i>Hryczaniki</i>	pieśń taneczna	gwara lokalna
25.	<i>Oj susidko</i>	piosenka popularna	gwara lokalna
26.	<i>Hej, da, idu lude</i>	pieśń żartobliwa	gwara lokalna
27.	<i>Kozak widjiżdżaje</i>	pieśń liryczna	gwara lokalna
28.	<i>Oj, miesiaciu, miesiaczeńku</i>	pieśń liryczna	gwara lokalna
29.	<i>Zabud mene, miłyj, zabud</i>	pieśń liryczna	ukraiński
30.	<i>Noczeńki zilnyje</i>	piosenka popularna	ukraiński
31.	<i>Samotna stoję na Bugiem</i>	pieśń epicka	polski
32.	<i>Po Donu guliajet</i>	piosenka popularna	rosyjski
33.	<i>Oj, korowaju, korowaju</i>	pieśń obrzędowa	gwara lokalna
34.	<i>Wsie gawariat</i>	piosenka popularna	rosyjski
35.	<i>Już wieczer wieczerieje</i>	pieśń pracy	rosyjski
36.	<i>Było u troszczy</i>	piosenka popularna	rosyjski
37.	<i>Posliednij, niniesznij dientoczek</i>	pieśń liryczna	ukraiński

38.	<i>Ne pytaj czoho</i>	pieśń liryczna	ukraiński
39.	<i>Die tie tunyja noczi</i>	pieśń liryczna	ukraiński/ rosyjski
40.	<i>Oj ty, dube, koncerawy</i>	pieśń liryczna	ukraiński
41.	<i>Jak ja była mała</i>	pieśń liryczna	ukraiński
42.	<i>Czorny oczka</i>	pieśń liryczna	ukraiński
43.	<i>Tam u polu</i>	pieśń liryczna	ukraiński
44.	<i>W sadu hulala</i>	pieśń liryczna	ukraiński
45.	<i>Nese Hala wodu</i>	pieśń liryczna	ukraiński
46.	<i>Rozprahajte chłopczy koni</i>	pieśń liryczna	ukraiński
47.	<i>Cyhani nosiat kolca</i>	pieśń liryczna	ukraiński
48.	<i>Tyże mene pidumila</i>	pieśń liryczna	ukraiński

Powyższa tabela przedstawia bogaty i zróżnicowany repertuar pieśniowy, w którym większość stanowią utwory liryczne i romanse. W zebranych repertuarze znajdują się także nieliczne pieśni obrzędowe i religijne. Monika Mamińska-Domagalska tłumaczy to uwarunkowaniami mającymi podłoże psychologiczne:

Wniosek, jaki nasuwa się po przeanalizowaniu materiału pieśniowego wykonywanego przez śpiewaczkę, dotyczy może raczej sfery psychologicznej. Pieśni obrzędowe na wsi знаła większość kobiet, natomiast pieśni liryczne, romanse były postrzegane jako „coś lepszego”, co mogą wykonywać artyści. Sądzę, że Olga widziała siebie, zupełnie szlachetnie zresztą, bez niepotrzebnej skromności, właśnie jako artystkę. Stąd, tak typowe skądinąd dla śpiewaków operowych, przeciąganie długich dźwięków, aby głos wybrzmiał, a dźwięk uzyskał odpowiednią barwę. Olga Pawluczuk dysponowała (przynajmniej w czasie, kiedy robione były nagrania) głosem niskim, altem, jeśli byśmy chcieli używać terminologii muzykologicznej, która dla klasyfikacji jej głosu jest o tyle uzasadniona, że posługiwała się ona tembrem zbliżonym raczej do bel canta niż do głosu otwartego (MM, Lublin 2012).

Pograniczny charakter pieśni wykonywanych przez śpiewaczkę nie ogranicza się zatem tylko do tekstów utworów, które można analizować na płaszczyźnie morfologicznej, leksykalnej czy semantycznej, ale obejmuje także technikę i sposób ich wykonania. Również w tej kwestii Olga Pawluczuk była pomostem łączącym ludową śpiewaczkę z wykształconym i wykwalifikowanym artystą.

W kategoriach pogranicza rozpatrywać należy także sprawę przynależności etnicznej, przy czym najważniejsze nie są tutaj kwestie narodowościowe i religijne, lecz poczucie wspólnoty i przywiązanie do miejsca urodzenia, które najczęściej utożsamiane było z ojczyzną. Niejednokrotnie śpiewaczka podkreślała, że jej domem, ojczyzną, jest wieś Łukowiska, gdzie się urodziła i mieszkała przez całe życie. Potwierdzeniem tego, może być wspomnienie wnuczki:

Ja pamiętam, jak tata zaproponował babci, żeby zostawiła tam to wszystko i zamieszkała razem z nami w Maszewie. Jak ona się wtedy zezłościła, jak zaczęła wyzywać, kląć, że jej noga nigdy na niemieckiej ziemi nie stanie, że tutaj nigdy nie zamieszka. Mówiła

zawsze, że jej dom jest w Łukowiskach, ona się tam urodziła, tam chce umrzeć, na ojcowiznie. Bo uważała, że to jest jej prawdziwa ojczyzna, bo my się tam urodzili i to jest nasza ziemia i to jest święte (AP, Maszewo 2011).

W powyższej relacji znaleźć można także odwołanie do społecznej wspólnoty i rozróżnienia mieszkańców na „tutejszych” i „obcych”, co jest charakterystyczne dla obszaru wschodniego pogranicza. O przynależności do lokalnej wspólnoty nie decydowała więc narodowość czy też wyznanie, lecz miejsce urodzenia, które nadawało status „tutejszego”.

Dla jeszcze lepszego zrozumienia kwestii pograniczności południowo-wschodniego Podlasia zasadne wydaje się przywołanie sfery religijności tujejszych mieszkańców, gdyż i w tym aspekcie wyraźne było dążenie do międzykulturowego dialogu. O religijności lokalnych mieszkańców, a także Olgi Pawluczuk, mówi jeden z informatorów:

Religijność Olgi Pawluczuk, ale i innych tamtejszych ludzi, była bezkonfesjonalna. Sfera modlitwy do Boga była czymś zupełnie osobliwym i osobistym, nie miało znaczenia to w jakim języku mówi się do Boga i w jakiej świątyni to się odbywa. Wszelkie konflikty między cerkwią greckokatolicką, prawosławną a kościołem rzymsko-katolickim, do jakich dochodziło na terenach pogranicza, a zarazem w miejscu zamieszkania Olgi Pawluczuk, były czymś sztucznie narzuconym na prawdziwą i pierwotną religijność, która w silnej harmonii współistniała z naturą i wyrażona była w pieśniach (KCz, Sejny 2012).

Rozpatrując zatem kwestie społeczności Podlasia i odnosząc je do Olgi Pawluczuk, powiedzieć należy, że pogranicze „to nie tyle kwestia dominacji wpływów, a obszar kulturowej wspólnoty międzyetnicznej. Wartości stworzone na tym obszarze, poprzez akceptację społeczną, stają się dorobkiem obu sąsiadujących kultur i narodów” (Adamowski 1997: 19). W tym kontekście także ujęć należy repertuar pieśniowy śpiewaczki, który nosi wiele charakterystycznych dla pogranicza cech.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

- Adamowski Jan, 1997, *Pańszczyżnońka. Podlaskie pieśni ludowe z repertuaru Aleksandry Daniluk*, transkrypcje muzyczne Anna Michalec, Antoni Zoła, Biała Podlaska: Regionalny Ośrodek Kultury.
- Adamowski Jan, 2005, *Pogranicze jako spotkanie w dialogu*, [w:] *Sztuka sakralna i duchowość pogranicza polsko-ukraińskiego na Lubelszczyźnie. (Materiały z Międzynarodowej Konferencji „Sztuka Sakralna Pogranicza”, Lublin 13-15.10.2005 r.)*, red. Stefan Batruch, Roman Zilinko, Lublin: Fundacja Kultury Duchowej Pogranicza, s. 9-13.

- Babiński Grzegorz, 1997, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków: Nomos.
- Galatei N. (b.i.), 1979, *L'atra faccia del teatro*, „L'Unita”, materiały z archiwum Ośrodka Praktyk Teatralnych „Gardzienice”, tłum. Anna Łopatto-Nowacka.
- Lisakowski Jarosław, 1988, *Pieśni południowo-zachodniej Wielkopolski*, Leszno: Wojewódzki Dom Kultury w Lesznie.
- Łesiów Michał, 1997, *Ukrains'ki govirki u Pol'sčiči*, Warszawa: Ukrains'kij Archiv.
- Szyfer Anna, 2005, *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*, Poznań: Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa.
- Volli U. (b.i.), 1979, *Somiglia al. Carro di Tesli invece e pura avanguardia*, „La Republica”, materiały z archiwum Ośrodka Praktyk Teatralnych „Gardzienice”, tłum. Anna Łopatto-Nowacka.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW ŹRÓDEŁ I SŁOWNIKÓW

- Bor SEJP Borys Wiesław, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie Kraków 2005.
- EncPed *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 4, red. Tadeusz Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak” Warszawa 2005.
- ISJP Bań *Inny słownik języka polskiego*, t. 1-2, red. Mirosław Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa 2000.

RESPONDENCI

Po inicjale respondenta, podano miejsce wywiadu i rok nagrania. Rozmowy nagrał Dominik Zimny.

- AP, Maszewo 2011 Alicja Pawluczuk, ur. 1960 roku w Janowie Podlaskim, miejsce nagr. Maszewo, woj. zachodnio-pomorskie, pow. goleniowski, gmina miejsko-wiejska, rok nagr. 2011.
- JB, Lublin 2012 Jan Bernad, ur. 1955 roku w Skałat, miejsce nagr. Lublin, woj. lubelskie, pow. Lublin, gmina miejska, rok nagr. 2012.
- KCz, Sejny 2012 Krzysztof Czyżewski, ur. 1958 roku w Warszawie, miejsce nagr. Sejny, woj. podlaskie, pow. sejneński, gmina miejska, rok nagr. 2012.
- MCz, Sejny 2012 Małgorzata Czyżewska, ur. 1959 roku w Skierniewicach, miejsce nagr. Sejny, woj. podlaskie, pow. sejneński, gmina miejska, rok nagr. 2012.
- MM, Lublin 2012 Monika Mamińska-Domagalska, ur. 1959 roku w Radomiu, miejsce nagr. Lublin, woj. lubelskie, pow. lubelski, gmina miejska, rok nagr. 2012.
- PP, Maszewo 2011 Piotr Pawluczuk, ur. 1938 roku w Bubel-Lukowiskach, miejsce nagr. Maszewo, woj. zachodnio-pomorskie, pow. goleniowski, gmina miejsko-wiejska, rok nagr. 2011.
- TR, Bubel-Lukowiska 2012 Tomasz Rodowicz, ur. 1951 roku, miejsce nagr. Bubel-Lukowiska, woj. lubelskie, pow. bialski, gmina Janów Podlaski, rok nagr. 2012.
- WS, Gardzienice 2012 Włodzimierz Staniewski, ur. 1950 roku w Bardzie Śląskim, miejsce nagr. Gardzienice, woj. lubelskie, pow. świdnicki, gmina Piaski, rok nagr. 2012.

Olga Pawluczuk – folk singer of the borderland culture

Summary

Folk singer Olga Pawluczuk is an artist who combines all characteristics of borderland culture in her creative work. Multiculturalism is manifested both in her life and repertoire, which can be analyzed on various levels, with particular regard to linguistic aspects of performed songs, as most of them are sung in a local dialect. The abovementioned repertoire, as well as the singer herself, stands for a fascinating example of so-called 'old cultural and linguistic borderland.' Although in this case it is the Polish-Ukrainian borderland, the described repertoire also includes songs in Russian. The nature of linguistic techniques, unique means of performance and the abundance of borderland vocabulary, place Olga Pawluczuk's repertoire in the area where Polish and Ukrainian cultures meet.

Elżbieta Aftowicz

Instytut Sławistyki PAN, Warszawa

Regionalizmy¹ w publikacjach Sławistycznego Ośrodka Wydawniczego

Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy Instytutu Sławistyki Polskiej Akademii Nauk to wydawnictwo, w którym od szeregu lat ukazują się regionalia. W monografiach, periodykach, pracach zbiorowych, atlasach i słownikach językoznawcy Instytutu Sławistyki PAN utrwaliли dla następnych pokoleń gwary Kresów, Podlasia, Kaszubszczyzny, Pomorza, Łużyc, Bukowiny i tych wszystkich miejsc, gdzie wkrótce nie będzie już śladu po dawnych odmianach terytorialnych języka i tradycjach. Publikowany artykuł przynosi przegląd tych prac.

Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy (SOW) Instytutu Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, którym kierowałam przez dwadzieścia lat, założony został przez prof. Kwirynę Handke w 1990 roku i ma w swym dorobku publikacje z dziedziny językoznawstwa, literatury i historii Słowian. SOW od lat wydaje książki, których autorzy podczas żmudnych wieloletnich badań terenowych zebrali w różnych regionach Polski i innych krajach słowiańskich słowa często odchodzące już bezpowrotnie, tak jak ludzie nimi się posługujący. W monografiach, periodykach, pracach zbiorowych, atlasach i słownikach nasi językoznawcy próbowali zachować dla następnych pokoleń gwary Kresów, Podlasia, Kaszubszczyzny, Pomorza, Łużyc, Bukowiny i tych wszystkich miejsc, gdzie wkrótce nie będzie już śladu po dawnych odmianach terytorialnych języka i tradycjach.

Autorzy książek SOW często pochodzą z terenów, które badają i o których piszą. Postanowili więc zebrać i opracować słownictwo, z którym zetknęli się w dzieciństwie i młodości. Prace te zaowocowały artykułami w publikacjach SOW takimi jak: „Prace Sławistyczne SLAVICA”, „Polszczyzna Regionalna Pomorza”, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej”, „Acta Baltico-Slavica”, „Sprawy Narodowościowe” oraz w monografiach i pracach zbiorowych będących często wynikiem

¹ Ustalenie ścisłego określenia dla terminu „regionalizm” jest trudne, gdyż jest on bardzo pojemny i może być różnie rozumiany. Może odnosić się do regionalnego desygnatu lub nazwy upowszechnionej w języku inteligencji danego regionu, ale istniejącej w normie ogólnopolskiej, jak też gwarowego lub regionalnego odpowiednika nazwy literackiej. Podobnie z nazwą „region” i „rejon”, które często bywają utożsamiane, mimo że pierwsza oznacza obszar wyodrębniający się geograficznie, etnograficznie i gospodarczo, a druga pewien oznaczony teren, zwykle administracyjny. Dogłębną analizę zróżnicowania nazw „region”, „rejon”, „regionalizacja” i „regionalizm” przeprowadzili uczestnicy konferencji „Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość” zorganizowanej przez Instytut Sławistyki PAN w 1993 roku, pokłosiem której jest książka o tym samym tytule *Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość* (Handke red. 1993).

organizowanych przez Instytut Sławistyki konferencji i pokonferencyjnych publikacji m. in.: *Kresy – pojęcia i rzeczywistość* (Handke red. 1997), *Historia i współczesność języka polskiego na Kresach Wschodnich* (Grek-Pabisowa red. 1997), *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce, ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie* (Grek-Pabisowa, Maryniakowa, Morris red. 1994).

W Instytucie Sławistyki powstały również wielotomowe dzieła, którym autorzy poświęcili większość swego życia zawodowego. Takim przykładem jest *Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostoczczyzny* (Maryniakowa red. 1995-2014). Dziesięciotomowa edycja gromadzi wieloletnią pracę nad badaniem północnej części pogranicza polsko-wschodniosłowiańskiego. Tomy I–IV ukazują cechy fonetyczne i gramatyczne gwar wschodniosłowiańskich zlokalizowanych na północnym wschodzie Polski, a tomy leksykalne V–X obejmują różnorodność słownictwa tych gwar.

Region, w którym wychowujemy się, kształtuje nie tylko nasze wartości, gusta i opinie, ale także język, którym się posługujemy. Badacze podkreślają, że warunkiem zachowania ciągłości kultury naszego dziedzictwa jest podtrzymywanie rdzennej tradycji kulturowej i języka naszych „małych ojczyzn”. Językoznawcy spisują więc ginące już gwary i wspomnienia, a relacje ze swych badań terenowych i kwestionariuszowych zapisują w książkach, które pozostaną dla potomnych. Przykładowe tytuły tych publikacji to:

- *Nie dajmy zginąć słowom* (Handke, Popowska-Taborska, Galsterowa 1996) – książka zawiera słowa zebrane na podstawie ankiet rozesłanych do osób starszych ze środowiska inteligencji;
- *Współczesne gwary polskie na dawnych kresach północno-wschodnich* (Grek-Pabisowa, Maryniakowa 1999) – publikacja składa się z dwóch części: opisu współczesnej polszczyzny kresowej oraz tekstów stanowiących jego podstawę;
- *Język mniejszości w komunikowaniu społecznym* (Zieniukowa 2006) – tom dotyczy problemów ważnych w kontekście przemian kulturowych, socjalnych i politycznych w Europie Środkowej. Podano tu definicje terminów „języki mniejszościowe” i „języki regionalne” (regiolekty), odnosząc je do pojęć takich, jak: „odmiany regionalne/terytorialne języka narodowego/etnicznego” i „dialekty”. Wiele uwagi poświęcono pograniczom językowym (słowiańsko-słowiańskim, słowiańsko-niesłowiańskim i bałtycko-bałtyckiemu) oraz interferencjom językowym i wielokulturowości;
- *Mniejszość polska na południowo-wschodniej Ukrainie* (Krasowska 2012) i *Polska mniejszość na Litwie Kowieńskiej* (Zielińska 2002) – gdzie ukazano polskie dziedzictwo kulturowe w tym stan obecny języka polskiego, jego zakres i funkcje na tych terenach;
- *Śląsk Cieszyński. Dziedzictwo językowe* (Greń 2000) – tu porównano sytuację językową w regionie Śląska Cieszyńskiego w aspekcie historycznym i współczesnym. Autor opiera się na wynikach obszernej ankiety

przeprowadzonej w ostatnich klasach szkół podstawowych badanego obszaru;

- *Bukowina moja miłość* (Feleszko 2002) – gdzie autor przedstawił historię tamtejszej Polonii na tle współistniejących z nią grup etnicznych, analizę statusu wchodzących w grę języków, ich rozmieszczenia na skali politycznego i społecznego prestiżu, warunki i funkcjonowanie każdego z języków w społeczności wielojęzycznej;
- *Dawne słowiańskie nazwy miejscowe Pomorza Szczecińskiego* (Rzetelska-Feleszko, Duma 1991) – książka zawiera rekonstrukcję najstarszego nazewnictwa słowiańskiego Pomorza Szczecińskiego, które odtworzono na podstawie zapisów historycznych z dokumentów i map pochodzących z okresu od X do XX wieku. Zapisy te stanowią jedyną podstawę nie tylko do etymologii nazw miejscowości, lecz także do poznania fonetyki wymarłych już w końcu XV wieku na tym obszarze dialektów pomorskich;
- *Obraz językowy słowiańskiego Pomorza i Łużyc* (Zieniukowa red. 1997) – w centrum zainteresowań autorów znalazły się takie problemy, jak: języki małych grup etnicznych (narodów), tworzenie języków literackich (standardowych), świadomość językowa, kulturowa i etniczna (głównie Kaszubów oraz Serbów łużyckich – Górnych i Dolnych), interferencje, kontakty i konflikty językowe (w tym słowiańsko-niemieckie), kwestia zanikania i zachowania języka oraz polityka językowa;
- *Dynamika rozwoju gwary Knyszyna i okolic na Podlasiu w XX wieku* (Rembiszewska 2006) – autorka zwraca uwagę na dynamikę rozwoju języka lokalnego na niewielkim obszarze Polski północno-wschodniej i analizuje zmiany, jakie zaszły na tym terenie w ciągu ostatnich dziesięcioleci, zarówno w warstwie leksykalnej, jak i w systemie gramatycznym;
- *Bohatyrowicze sto lat później* (Grek-Pabisowa i in. 1998) – książka ukazuje losy i życie współczesne mieszkańców dawnego zaścianka szlacheckiego i sąsiednich okolic po stu latach od chwili, gdy ich przodkowie stali się pierwowzorem postaci opisanych przez Elizę Orzeszkową w *Nad Niemnem*. Zawarto tu też rozdziały dotyczące sytuacji Kresów północno-wschodnich w okresie zaborów, dawnej i współczesnej sytuacji językowej na tym obszarze oraz współczesnej sytuacji języka polskiego na Grodzieńszczyźnie;
- *Różnojęzyczne słownictwo gwarowe Podlasia, Suwalszczyzny i północno-wschodniego Mazowsza* (Maryniakowa, Rembiszewska, Siatkowski 2014) – autorzy uwzględnili w książce materiał z gwar występujących na północno-wschodnich obszarach Polski, niezależnie od ich przynależności do grupy językowej. Książka odzwierciedla systemy leksykalne wszystkich gwar obecnych na zakreślonym terenie, a więc polskie, wschodniosłowiańskie i litewskie.

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku na skutek zmian zachodzących w Europie Instytut Slawistki PAN rozszerzył swe badania nad regionalizmem o wątki narodowościowe.

Zaczęły ukazywać się prace, w których poddano analizie problemy tożsamości narodowościowej, stereotypów i roli więzi międzypokoleniowej. W serii *Kultura na Pograniczach* wydano m.in. takie tytuły jak: *Naród, kultura, tożsamość* (Burszta, Jaskułowski, Nowak red. 2005), *Tożsamość – język – rodzina* (Engelking, Golachowska, Zielińska red. 2005), gdzie postawiano pytania o to, czy kultury mają narodowość, czym jest kraj, jeśli nie narodem, czy wspólnoty komunikacyjne pokrywają się z podziałami narodowymi, czy styl życia „podług wartości” może wpływać na stereotypy narodowe. Natomiast w cyklu *Konstrukcje i destrukcje tożsamości* w tomach *Tożsamość wobec wielojęzyczności* (Golachowska, Zielińska red. 2012) i *Narracja i pamięć* (Golachowska, Zielińska red. 2014) poruszono wiele ważnych problemów, pozwalających zrozumieć specyfikę wielojęzyczności i ukazano przejawy tego fenomenu w życiu codziennym dla pojedynczych osób, jak też dla grup etnicznych, narodowych czy kulturowych i ich relacji z Innymi. Analizowano poczucie tożsamości małych grup rzuconych między ludność inną, obcą, różniącą się językiem lub religią oraz jak różne rodzaje narracji utrwalają wizję zbiorowych doświadczeń i jak z niektórych powtarzanych wersji opowiadań o przeszłości wspólnoty tworzą się mity.

Z opracowań publikowanych w SOW wynika, że „małe ojczyzny” trwają bez względu na zmiany granic, ideologii oraz rządów. Wracamy do nich we wspomnieniach i poprzez kultywowanie tradycji. „Mała ojczyzna” zawiera się w tym wszystkim, co stworzyli nasi poprzednicy i z czego możemy budować przyszłość. Przetrwą póki jest w pamięci ludzi, w zachowanych dokumentach odrębnościach lokalnych, w języku i obyczajach. Czasem zawiera się też w tym, co złe i pozbawione sensu, ale również i w tym, co dobre, mądre i potrzebne.

Podaję oczywiście tylko przykładowe tytuły wydane w SOW, gdyż Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy ma w swym dorobku ok. 300 publikacji, z których prawie każda dotyka tematyki regionalizmu, „małych ojczyzn” i tradycji kultury naszego kraju. Z książek tych poznają Państwo inne kultury i regiony oraz odkrywają słowa, z których wywodzą się te nowe, którymi posługujemy się dziś.

Zachęcam do zapoznania się z publikacjami Slawistycznego Ośrodka Wydawniczego pod adresem <http://www.ispan.waw.pl/ksiegarnia/>, skąd zaczerpnęłam częściowo opisy książek. Tam też można zamówić wybrane tytuły.

BIBLIOGRAFIA

- Burszta Wojciech Józef, Jaskułowski Krzysztof, Nowak Joanna red., 2005, *Naród, kultura, tożsamość*, seria: „Kultura na Pograniczach”, t. 1, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Engelking Anna, Golachowska Ewa, Zielińska Anna red., 2005, *Tożsamość, język, rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, seria: „Kultura na Pograniczach”, t. 4, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Feleszko Kazimierz, 2002, *Bukowina moja miłość. Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Golachowska Ewa, Zielińska Anna red., 2012, *Tożsamość wobec wielojęzyczności*, seria: „Konstrukcje i destrukcje tożsamości”, t. 2, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Golachowska Ewa, Zielińska Anna red., 2014, *Narracja i pamięć*, seria: „Konstrukcje i destrukcje tożsamości”, t. 3, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Grek-Pabisowa Iryda i in., 1998, *Bohatyrowicze sto lat później*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Grek-Pabisowa Iryda, Maryniakowa Irena, 1999, *Współczesne gwary polskie na dawnych kresach północnowschodnich*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Grek-Pabisowa Iryda red., 1997, *Historia i współczesność języka polskiego na Kresach Wschodnich*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Grek-Pabisowa Iryda, Maryniakowa Irena, Morris Richard red., 1994, *Skupiska staroobrzędowców w Europie, Azji i Ameryce, ich miejsce i tradycje we współczesnym świecie*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Greń Zbigniew, 2000, *Śląsk Cieszyński. Dziedzictwo językowe*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Handke Kwiryna red., 1993, *Region, regionalizm – pojęcia i rzeczywistość*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Handke Kwiryna red., 1997, *Kresy – pojęcie i rzeczywistość. Zbiór studiów*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Handke Kwiryna, Popowska-Taborska Hanna, Galsterowa Irena, 1996, *Nie dajmy zginąć słowom. Rzecz o odchodzącym słownictwie*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Krasowska Helena, 2012, *Mniejszość polska na południowo-wschodniej Ukrainie*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Maryniakowa Irena, Rembiszewska Dorota Krystyna, Siatkowski Janusz, 2014, *Różnojęzyczne słownictwo gwarowe Podlasia, Suwalszczyzny i północno-wschodniego Mazowsza*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Maryniakowa Irena red., 1995-2014, *Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostocczyzny*, t. 4: 2014, t. 5: 1995, t. 6: 1996, t. 7: 1999, t. 8: 2002, t. 9: 2007, t. 10: 2009, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Rembiszewska Dorota Krystyna, 2006, *Dynamika rozwoju gwary Knyszyna i okolic na Podlasiu w XX wieku*, seria: „Język na Pograniczach”, t. 30, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Rzetelska-Feleszko Ewa, Duma Jerzy, 1991, *Dawne słowiańskie nazwy miejscowe Pomorza Szczecińskiego*, seria: „Język na Pograniczach”, t. 3, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.

- Zielińska Anna, 2002, *Mniejszość polska na Litwie Kowieńskiej. Studium socjolingwistyczne*, seria: „Język na Pograniczach”, t. 22, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Zieniukowa Jadwiga, 2006, *Język mniejszości w komunikowaniu społecznym. Studia nad funkcjonowaniem języków łużyckich w XIX i XX wieku*, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Zieniukowa Jadwiga red., 1997, *Obraz językowy słowiańskiego Pomorza i Łużyc. Pogranicza i kontakty językowe*, seria: „Język na Pograniczach”, t. 19, Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Regionalisms in the works of Slavic Publication Centre

Summary

Slavic Publication Centre of the Institute of Slavic Studies at Polish Academy of Sciences is a publishing house which has been engaged in publication of regional materials for many years. With future generations in mind, linguists from the Institute of Slavic Studies made a successful attempt at recording local dialects of Eastern Borderlands, Podlasie, Kashubia, Pomerania, Lusatia, Bukovina, as well as other places which may soon become devoid of local historical language variations and traditions. The results of their efforts are available in the form of monographs, journals, collective works, atlases and dictionaries, while the published article stands for an overview of the abovementioned entries.

Marina Belokoneva-Shiukashvili

Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin/Tbilisi

Polska i Gruzja. Jak łączą nas kultury i historia

Autorka przedstawia polsko-gruzińskie związki kulturowe od średniowiecza do czasów współczesnych. Punktem wyjścia są historyczne powiązania Polski i Gruzji. Przedstawia chronologiczny przegląd pierwszych relacji o krajach Kaukazu w polskiej literaturze. Szczególną uwagę zwraca na relacje handlowe i kulturalne obu krajów oraz kształtowanie się gruzińskiej Polonii, której historia przedstawiona jest przez pryzmat zasłużonych dla Gruzji Polaków oraz działalność miejscowego kościoła katolickiego. Autorka śledzi również wzajemne wpływy na polu sztuki – szczególnie literatury, malarstwa, rzeźby i architektury.

Wschód to Wschód. Zachód to Zachód. Te dwa światy nigdy się nie zejdą – tak pisał prawie wiek temu angielski pisarz, poeta i prozaik, laureat Literackiej Nagrody Nobla, Joseph Rudyard Kipling (1957: 645). Do tej pory ta opinia jest często przytaczana jako świadectwo zasadniczej niezgodności między wschodnią i zachodnią mentalnością. Jednak ci, którzy przeczytają całą balladę Kiplinga *O Wschodzie i Zachodzie*, zrozumieją, że w utworze tym mówi on nie tyle o różnicach, ale o tym, co mimo odrębności kulturowo-językowych, historycznych, mentalnych może zbliżać i łączyć ludzi z różnych stron świata. Dotyczy to między innymi dwóch geograficznie odległych krajów – Polski i Gruzji.

Celem mojego artykułu jest próba odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Nawiązuje ono do podkreślanego dziś często ożywienia kontaktów polsko-gruzińskich i gruzińsko-polskich. Sprzyja to szukaniu przyczyn tego zjawiska, a te – jak przekonuje historia i lektura przedmiotu – nie tylko sięgają odległych czasów, ale są przy tym niezwykle fascynujące i kształcące. Wpisują się poza tym w nurt współczesnych idei spod znaku dialogu międzykulturowego, budowania mostów zrozumienia i porozumienia.

Przez wiele lat państwo gruzińskie kojarzyło się Polakom głównie z radzieckim przywódcą Józefem Stalinem (który był z pochodzenia Gruzinem), a historia, kultura i tradycja tego kraju pozostawały nieznane, mimo wielu znajdujących się tu śladów polskości. Również położenie geograficzne Gruzji, przez której tereny w dawnych czasach – co bardzo ważne i ciekawe – biegł Jedwabny Szlak, budziło wiele wątpliwości. Nie było pewne, czy to jeszcze Azja, czy może już Europa? Dopiero na początku XXI wieku (od 2003 roku) Polacy zaczęli poznawać ten kraj na nowo¹, odnajdując w nim wiele bliskich sobie znaków, miejsc

¹ W 1997 roku rozpoczęła działalność Ambasada Rzeczypospolitej Polskiej w Tbilisi, w listopadzie 2000 roku inaugurowano bilateralne konsultacje polityczne, a do pierwszej wizyty na najwyższym

i wartości. Wojciech Materski we wstępie do książki *Gruzja* tak opisuje przyczyny zafascynowania tym krajem:

Gruzja... Starożytna Kolchida... Tu z greckiej Tesalii przybył Grek Jazon z Argonautami, aby zdobyć złote runo. Tu cierpiał Prometeusz [...] za nadmierną miłość do ludzi. Tu w połowie IV wieku Gruzini przyjmowali chrześcijaństwo – jako jeden z pierwszych narodów w dziejach. Tu wspaniale rozkwitło odrodzenie – dwa wieki wcześniej niż w Europie – i upadło zdruzgotane nawałą mongolską. Czy wiele jest w świecie państw o podobnej genealogii? (Materski 2000: 7).

Gruzja jest państwem o długiej historii, na którego terenach krzyżowały się interesy różnych mocarstw. Było to również miejsce przenikania się wielu kultur, z których „w ciągu wieków wytworzył się unikalny, splątany wewnątrz, niezwykle trudny dziś do rozwikłania układ wielu tradycji” (Filina, Ossowska 2007: 5). Polacy docierali tu różnymi drogami, zawsze starali się przeniknąć tajemnice wabiącego ich świata. Pozostawał on jednak dla nich i ciągle pozostaje trudny do zrozumienia, a jednocześnie bliski, intrygujący i atrakcyjny.

Wielu badaczy zajmujących się omawianym tematem podkreśla, że Polacy od dawna kochali się w Gruzji z wzajemnością. Odczuwali wspólnotę losu i wzajemne podobieństwo. Obie nacje, szczególnie w latach niewoli, zbliżały się do siebie, przejawiały wzajemną sympatię i choć ani Polacy w Gruzji, ani Gruzini w Polsce nie stanowili licznej grupy, zaznaczyli jednak swoją obecność i zapisali własną kartę w dziejach obu krajów. Udokumentowana źródłowo tradycja wzajemnych kontaktów sięga końca XV wieku (Cincadze 1966: 12). Cytując gruzińskiego badacza Eldara Mamistwalishvili, Vera Occheli pisze:

[W] roku 1471 ambasadorowie polskiego króla Kazimierza IV, gruzińskiego cara Konstantyna i węgierskiego króla Matyasza spotkali się w Senacie Republiki Weneckiej, żeby zdecydować o uczestnictwie w koalicji antyosmańskiej. W tym samym roku pełnomocni przedstawiciele Gruzji i szacha irańskiego Uzun-Hassana doprowadzili do zawarcia tajnych układów w tej samej materii z Kazimierzem IV (Occheli 2009: 240).

Jeżeli wcześniej Polska handlowała z Francją, Anglią, Hiszpanią i innymi państwami europejskimi, to w XVII wieku jej uwagę zaczął przyciągać również Wschód, a szczególnie Iran – bogaty kraj z licznymi, a rzadkimi zasobami. Największe zainteresowanie budził w Polsce, cieszący się dużym popytem w Europie, irański jedwab. Droga do Iranu prowadziła przez Gruzję, która znajdowała się na skrzyżowaniu szlaków handlowych. W raporcie dla papieża Urbana VIII w 1627 roku znany hiszpański podróżnik Pietro Della-Valle pisał, że Gruzja prowadziła handel woskiem, futrami, przyprawami korzennymi itd. Z kolei jedwab, będący główną atrakcją gruzińskiego eksportu, należał do najbardziej pożądanых towarów polskiego importu (Occheli 2009: 241).

szczeblu doszło w listopadzie 2001 roku, gdy do Gruzji udał się prezydent Polski Aleksander Kwaśniewski. Pierwszą gruzińską misję dyplomatyczną w Polsce utworzono w roku 2003.

O tym, że Gruzja utrzymywała czynne stosunki z Polską i że stosunki te w wieku XVI i w pierwszej połowie wieku XVII były silne, świadczy notatka włoskiego podróżnika Pietra Della-Valle:

Sam król Polski z tymi gruzińskimi książętami (Gurieli i Dadiani) podtrzymuje przyjaźń i wymianę listów. Z jednego królestwa do drugiego często chodzą statki handlowe! (Occheli 2009: 242).

Do stolicy Gruzji – Tbilisi – zaczęły zjeżdżać misje katolickie, przedstawicielstwa polityczne, wojskowe i inne ekspedycje, z których każda miała swoje cele. Również Gruzja, jako jedyny kraj chrześcijański na Kaukazie, dążyła do zbliżenia z państwami europejskimi.

Wpływ Orientu na kształt staropolskiej kultury materialnej jest oczywisty. Wyobrażenie o cywilizacji Wschodu kształtowały w Polsce głównie kontakty z Imperium Otomańskim. W Rzeczypospolitej pojawiło się wyraźne zamiłowanie do przedmiotów bliskich wschodniemu gustowi – tkanin, rzędów czy broni. Takie upodobania skutkowały sytuacją, w której moda polska i turecka często były trudne do odróżnienia dla mieszkańca zachodniej Europy. W swoim artykule *Paradoksy szlacheckiego orientalizmu* Roman Krzywy pisze:

Solidarność estetyczna, o której mowa, jawi się zatem jako swoisty paradoks kultury szlacheckiej XVII wieku. Należy tu dodać, że oświeceniowy orientalizm był programowy i o wiele bardziej wielopłaszczyznowy (obejmował np. zainteresowanie literaturą i filozofią) niż siedemnastowieczny orientalizm szlachecki, który miał charakter lokalny i, by tak to ująć, użytkowy (Krzywy b.d.).

Wiele polskich relacji o Gruzji powstawało w XIX wieku. Jednym z najczęściej poruszanych tematów były tamtejsze stroje. Wynikało to ze skojarzeń, jakie nasuwały się Polakom w związku z wyglądem ubiorów gruzińskiej szlachty. Michał Butowd-Andrzejkowicz podkreśla, że strój ten przypomina staropolski:

[C]zuchi ich z rękawami na wyloty, odpowiadają zupełnie kontuszom, a materjalne archaiki niewiele się różnią od żupanów. Gruzini nie noszą tylko pasów, a czapki ich szpiczaste zawsze są z drobnego, czarnego baranka (Butowd-Andrzejkowicz 1859: 53).



Ryc. 1: Ubiory gruzińskiej szlachty²

² Za: <https://www.google.pl/search?q=ზოხა+ახალუბი> (dostęp: 12.05.2015).

Autor daje również szczegółowy opis sposobu ubierania się Gruzinek, które „nie podlegają kaprysom mody” (Butowd-Andrzejkowicz 1859: 53-54) i przypominają pod tym względem własne prababki. Strój kobiecy nie różnił się w zależności od warstwy społecznej, stosowano jedynie inne tkaniny.



Ryc. 2: Tradycyjne ubiory Gruzinek³

W przypadku ubiorów męskich różnice dotyczyły głównie warstwy wierzchniej. Wspomniana *czocho* to strój niskich warstw społecznych. Z kolei tzw. *kaba* (przypominająca nieco kontusz) była noszona przez szlachtę.

Podobieństwo stroju Imeretynów (mieszkańców zachodniej Gruzji) do staropolskiej mody szlacheckiej podkreślił Jan Załęski (1853: 5-6). Jego liczne artykuły o Gruzji były publikowane w latach 50. XIX wieku w warszawskich pismach. Wiele wiadomości o gruzińskich strojach możemy znaleźć także u Mateusza Gralewskiego, Hipolita Jaworskiego czy Kazimierza Łapczyńskiego, który zwrócił uwagę na postępującą europeizację tej sfery życia na Kaukazie (Wóźniak 1983: 311-312).

Od przełomu XVIII i XIX wieku Polacy zaczęli pojawiać się na Zakaukaziu w większej liczbie, co w oczywisty sposób wiązało się z upadkiem I Rzeczypospolitej i inkorporacją znacznej części jej terytorium do Imperium Rosyjskiego. Kaukaz stawał się wtedy „ciepłą Syberią”. Początek fali przesiedleńców dali represjonowani uczestnicy insurekcji kościuszkowskiej, siłą wcielani do armii rosyjskiej, a następnie zsyłani karnie na Kaukaz żołnierze kampanii napoleońskiej 1812 roku. Największe fale represjonowanych napłynęły po upadku polskich powstań narodowych – listopadowego i styczniowego. Wraz z objęciem mieszkańców Królestwa Polskiego poborem do carskiej armii, w garnizonach gruzińskich coraz częściej zaczęli pojawiać się Polacy. Niektórzy z nich po odbyciu służby tutaj osiadali, zakładali rodziny, nawiązywali więzi z mieszkańcami Gruzji. Polscy oficerowie, artyści, literaci wchodzili do miejscowych elit towarzyskich.

³ Za: <https://burusi.wordpress.com/2010/02/12/georgian-2/> (dostęp: 12.05.2015).

Z czasem, obok dominujących wojskowych, przybywała do Gruzji typowa emigracja zarobkowa: kolejarze, służba domowa, inteligencja, m.in. wielu lekarzy i nauczycieli. Liczba osiadłych Polek pozostawała niewielka, w zdecydowanej większości byli to mężczyźni i w wypadku małżeństw mieszanych prawie wyłącznie dochodziło do związków z Gruzinkami. Dzieci z takich małżeństw rejestrowano jako Polaków (Materski 2000: 282-293).

W administracji cywilnej pojawiały się nazwiska szlachty z kresów dawnej Rzeczypospolitej. W latach 1810-1812 gubernatorem cywilnym wschodniej Gruzji był Marek Maliński, a w 1829-1831 stanowisko to zajmował wywodzący się ze szlachty białoruskiej Piotr Zawilejski. Pod koniec XIX wieku środowisko polonijne skupiało wiele wybitnych osobowości, m.in. ze świata nauki. Znaczącą pozycję mieli:

Antoni Rehman (1840-1917)⁴ – polski geograf, geomorfolog, geobotanik i podróżnik, związany swą pracą naukową z Krakowem i Lwowem. Do dziś jego kolekcje znajdują się w herbariach na całym świecie. Spośród nich najważniejsze są w Krakowie oraz we Lwowie.

Generał-lejtnant Józef Chodźko (1800-1881)⁵ – znany w Europie jako wybitny uczony, niezaprzeczalnie jedna z najślawniejszych postaci na Kaukazie w tamtych czasach. Prowadził badania geodezyjne i geograficzne Kaukazu, których wynikiem był pierwszy geograficzny opis pomiarów geodezyjnych tej krainy. Był pierwszym Polakiem (i jednym z pierwszych Europejczyków), który wszedł na szczyt Araratu (w sierpniu 1850 roku). Zmarł w Tbilisi.

Generał Hieronim Stebnicki (1832-1897) – wybitny inżynier, kartograf, geodeta i geofizyk. Prowadził prace związane z wykonaniem map Kaukazu. Na głównym pasie Kaukazu wymierzył wszystkie większe szczyty od Elbrusu do Kazbeku (Beżaniszwili 2002: 359-367)⁶.

Edward Strumpf⁷ (1873-1901) – botanik i absolwent uniwersytetu w Dorpacie, który znaczną część swojej doktorskiej monografii o morfologii roślinności regionu *Obrazy Kaukazu* poświęcił Gruzji⁸.

Ksiądz Julian Dobkiewicz (1842-1908) – podczas swej podróży po Gruzji interesował się losami polskich rodzin, wnikliwie analizował sprawy diaspory polskiej w Gruzji i na Kaukazie. Pisał o tym w swoich korespondencjach do „Przeglądu Katolickiego” w latach 70. XIX wieku⁹.

⁴ Jackowski, Sołjan (b.d.).

⁵ Szerzej zob. Furier 2001.

⁶ Warto zwrócić uwagę na fakt, że poprzez swoją córkę, Olgę, Hieronim Stebnicki był dziadkiem wybitnego rosyjskiego fizyka niskich temperatur i laureata Nagrody Nobla z 1978 roku, Piotra Kapicy.

⁷ Więcej zob. Ułaszyn 1901.

⁸ Przedmowę do książki napisał jeden z ideologów polskiego pozytywizmu Julian Olchowski.

⁹ Więcej na ten temat zob. Chodubski 2005.

Kościół katolicki w Tbilisi

W połowie wieku XIX w Tbilisi istniał tylko jeden niewielki kościół katolicki pw. Najświętszej Bogurodzicy wybudowany w roku 1804 w miejsce domu modlitwy prowadzonego przez ojców kapucynów. Na skutek napływu wyznawców zarówno z Rosji, jak i z zachodu Europy przestał on jednak wystarczać wiernym. Po wydaleniu w 1845 roku z Zakaukasia carskim dekretem misji kapucyńskich rozpoczął się w Gruzji, trwający do dziś okres, w którym rzymskokatolicką posługę duszpasterską często pełnili polscy księża¹⁰. W roku 1860 Towarzystwo Tyfliskich Katolików wystąpiło do namiestnika kaukaskiego z prośbą o zezwolenie na budowę kościoła. Na lokalizację wskazano dzielnicę Kuki (obecne Kukia) leżącą na lewym brzegu rzeki Mtkwari (Kura). Organizatorem budowy i zbiórek był ks. Maksymilian Orłowski, pierwszy wizytator kościoła rzymskokatolickiego na Kaukazie i Zakaukaziu, powołany na to stanowisko w roku 1852. Ofiary zbierano przez specjalnych kwestarzy w Gruzji, na ziemiach polskich i wśród Polaków na terenie Imperium. Obok znanych polskich nazwisk darczyńców lekarzy, oficerów, urzędników znaleźć można nazwiska gruzińskich książąt – Eristawi i Tumanowa. Darczyńcami byli m.in.: hrabina Zofia Potocka, hrabia Konstanty Przeździecki i Zygmunt Krasicki (Furier 2009: 251). Znajdujące się w kościele wspaniałe organy z lwowskiej firmy Śliwińskiego ufundowane zostały jesienią 1894 roku ze składek wiernych i datków z kraju.



Fot. 1: Widok na prezbiterium kościoła katolickiego pw. św. Piotra i Pawła w Tbilisi (Gruzja, archiwum kościoła)¹¹

¹⁰ Kościół katolicki jest obecny w Gruzji od XI wieku. Dzisiaj w kraju żyje około 50 tys. katolików, co stanowi jedynie 1,5% spośród 4,6 miliona mieszkańców tego kraju. W całej Gruzji jest obecnie 12 świątyń katolickich, które w ostatnich latach są odbudowywane. Przykładowo w Achalcyche katolicy od Bożego Narodzenia modlą się w odbudowanej świątyni. W roku 2005 w Chizabawra (w regionie Kachetii, tuż przy wejściu do Krajobrazowego Parku Lagodechi) z pomocą 25 żyjących w wiosce rodzin katolickich wzniesiono mały kościółek katolicki pw. św. Niny. Mszę św. w niedzielę o godz. 13.00 odprawia obecnie polski ksiądz Mirek Pikus. Więcej na ten temat zob. Chodubski 2005.

¹¹ Za: <https://www.google.pl/search?q=Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82+katolicki+%C5%9Bw.+Piotra+i+paw%C5%82a+w+Tbilisi+obrazy&espv=2&biw=1366&bih=643&tbm=isch&tbo=u>



Fot. 2: Widok na chór muzyczny kościoła katolickiego pw. św. Piotra i Pawła w Tbilisi (źródło: archiwum parafialne)¹²

Kościół pw. św. Apostołów Piotra i Pawła określany był przez mieszkańców Tbilisi jako „kościół polski”. Jest to o tyle istotne, że obok funkcji religijnej pełnił on zarazem rolę integrującą miejscową Polonię. Wraz z poświęceniem nowego kościoła rozpoczęło się ożywienie religijne i kulturalne wśród Polaków w Gruzji. Przy kościele utworzono Towarzystwo Dobroczynności oraz szkołę polską. Liczba katolików stale wzrastała i w 1887 roku było ich 3105¹³.

&source=univ&sa=X&ved=0CD4Q7AlqFQoTCLH-xMHYvcgCFWKXcgodDtkBSw#imgdii=S-ICq2h-REZkM%3A%3BS-ICq2h-RE (dostęp: 12.05.2015).

¹² Obrazy Kościoła św. Piotra i Pawła w Tbilisi, za: <http://www.catholicchurch.ge/index.php/pl/koscioly/tbilisi-kosciol-swietych-piotra-i-pawla> (dostęp: 18.05.2015).

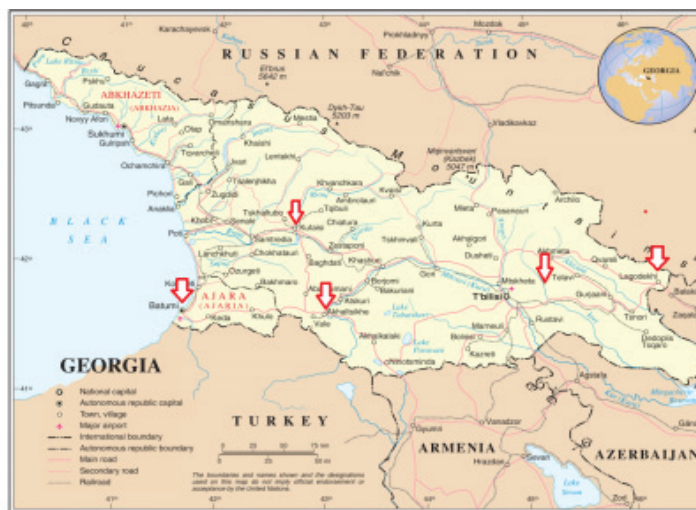
¹³ Wszystkie prace w kościele jak również budowa domu parafialnego odbywały się pod okiem proboszcza Józefa Baranowskiego. Jego następcą został Gruzyn – ks. Michał Antonaszwili, który kierował parafią do 1921 roku. Proboszczem czasów komunizmu był ks. Emanuel Wardidze. Wielu Polaków wróciło do kraju po odzyskaniu niepodległości przez Polskę w 1918 roku. Była to jedyna świątynia katolicka otwarta w czasie komunizmu na Kaukazie. Obecnie (od 20 lat) proboszczem parafii jest ks. Adam Ochał, którego wspierają też inni polscy duchowni. Wcześniej był on inicjatorem odprawiania liturgii w języku polskim raz w miesiącu w środy dla diaspory polskiej w Gruzji, po niej odbywają się spotkania dla Gruzynów polskiego pochodzenia. Największym wydarzeniem w historii kościoła była wizyta papieża Jana Pawła II, który 9 listopada 1999 roku spotkał się tu z przedstawicielami parafii katolickich w Gruzji. Za: <http://www.catholicchurch.ge/index.php/pl/koscioly/tbilisi-kosciol-swietych-piotra-i-pawla> (dostęp: 18.05.2015).



Fot. 3: Jeden z ołtarzy bocznych kościoła katolickiego pw. św. Piotra i Pawła w Tbilisi (Gruzja, archiwum kościoła)¹⁴

W roku 1907 powstała pierwsza polska instytucja świecka w Gruzji – Stowarzyszenie „Dom Polski”, która przejęła w dużym stopniu od parafii funkcję polskiego centrum kulturalno-oświatowego.

Nekropolie na terenie Gruzji. Cmentarze z polskimi nagrobkami



Ryc. 3: Cmentarze z polskimi nagrobkami¹⁵

¹⁴ <https://www.google.pl/search?q=Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82+katolicki+%C5%9Bw.+Piotra+i+paw%C5%82a+w+Tbilisi+obrazy&espv=2&biw=1366&bih=643&tbn=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0CD4Q7AlqFQoTCLH-xMHYvcgCFWKXcgodDtkBSW#imgdii=S-ICq2h-REZkcM%3A%3BS-ICq2h-RE> (dostęp: 18.05.2015).

¹⁵ Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsulame/polonia_w_gruzji/ (dostęp: 18.05.2015).

Poznając różne osobliwości Gruzji, uczestnik spisku Konarskiego, Michał Butowd-Andrzejkowicz¹⁶, zwrócił uwagę na cmentarz katolicki usytuowany na wysokim zboczu góry Mta-Cminda (Świętej Góry) w Tbilisi. Uwagę jego przykuły nagrobki z wyrytymi nazwiskami Polaków oraz niekiedy epitafiami. Na jednym z nich odczytał zapis:

*Niechaj ten kamień twa pamięć zatrzyma,
Na obcej ziemi pośród obcych ludzi,
Może w uczuciach rodaków pielgrzyma,
Z tęsknem wspomnieniem modlitwę obudzi
– Modlitwę szczerą – jak żal niezgłębiony
Niepocieszonej, po stracie twej żony (Butowd-Andrzejkowicz 1859: 69).*

Największą i najważniejszą nekropolią, na której odnajdujemy polskie nagrobki jest tbiliski cmentarz na Kuki. Po likwidacji starego cmentarza w dzielnicy Sololaki (nieopodal Twierdzy Narikala), sięgającego swoją historią XVI wieku, jest on najstarszą zachowaną nekropolią w mieście. Według Lecha Sokoła, został on otwarty najprawdopodobniej na początku XVIII wieku, o czym świadczą mają najstarsze napisy na kamieniach nagrobnych (Sokół 2001: 2-6). Jednak dokładna data założenia nekropolii nie jest znana. Na cmentarzu tym została pochowana w 1901 roku znana norweska artystka, tragicznie zmarła Dagny Juel-Przybyszewska, żona Stanisława Przybyszewskiego. Śmierć znanej Norweżki z ręki Władysława Emeryka, wielbiciela i kochanka, w dniu 5 czerwca 1901 roku była tragicznym zakończeniem kilkuletniego romansu¹⁷.

¹⁶ W latach 30. XIX wieku zesłany został na Kaukaz. Należał do grupy zesłańców polskich piszących, zwanych „Szkolą Kaukaską”. Zbierał również materiały etnograficzne. W czasie wieloletniego pobytu na Kaukazie (był tam jeszcze w roku 1845) poznał dobrze Dagestan, Gruzję, Azerbejdżan. Najdłużej przebywał w Tbilisi, o czym napisał w wydaniu dwutomowym *Szkice Kaukazu* (Warszawa 1859).

¹⁷ Dagna Przybyszewska ma dwie mogiły. Chcąc przywrócić pamięć o pięknej Norweżce i pomóc liczным Polakom pielgrzymującym do jej grobu, Arkadij Czowelidze, dyrektor cmentarza na Kukach, postanowił w 1999 roku zorganizować drugi, tym razem uroczysty, pogrzeb Dagny. Po ekshumacji, na którą zgodę musieli wyrazić m.in. wnuk artystki i królowa Norwegii, ciało Dagny spoczęło w nowym grobowcu, na honorowym miejscu, w panteonie obok cerkwi św. Nino. Zob. tekst Anny Augustyniak (2011).



Fot. 4: Nowy nagrobek Dagny Przybyszewskiej na cmentarzu Kukia w Tbilisi¹⁸

Jedną z najstarszych części cmentarza jest tzw. Cmentarz Braterski, gdzie znajdują się groby żołnierzy Batalionu Ardagańskiego, którzy brali udział w wojnie rosyjsko-tureckiej w latach 1877-1878. Warto nadmienić, że oprócz wymienionych znajduje się tu jeszcze wiele starszych mogił.

Spośród wszystkich udokumentowanych w Tbilisi nagrobków najciekawszym jest pomnik księdza Maksymiliana Orłowskiego. Miejsce jego pochówku na cmentarzu na Kuki w Tbilisi, na Polskim Wzgórzu (gdzie odnaleziono 38 polskich grobów), jest najbardziej rozpoznawalnym elementem polskiego dziedzictwa sepulkralnego¹⁹.



Fot. 4: Nagrobek ks. Maksymiliana Orłowskiego. Stan z 2013 roku²⁰

¹⁸ Zob. Mróz, Szalygin (b.d.).

¹⁹ Zob. Mróz, Szalygin (b.d.).

²⁰ W drugiej połowie 2010 roku pomnik poddany został pełnej konserwacji i rewaloryzacji. Dzięki temu odzyskał swój pierwotny blask i odpowiednią rangę spośród wszystkich polskich nagrobków w Gruzji. Za: <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.891643197593078.1073741872.275275319229872&ty->

Nieopodal usytuowane są również trzy XIX-wieczne nagrobki polskich inżynierów górniczych: Klemensa Ruciewicza (zmarł w 1911 roku), Józefa Arkadiusza Szmideckiego (zmarłego w 1908 roku) oraz Bronisława Stebelskiego (zmarłego w roku 1914). Wszystkie nagrobki charakteryzują się czarnymi, kamiennymi krzyżami wieńczącymi nieforemne cokoły²¹.



Fot. 5: Nagrobki Klemensa Ruciewicza i Arkadiusza Szmideckiego na tle lapidarium²²

Do najstarszych zachowanych nekropoli należą cmentarze w Batumi, Kutaisi i Gombori. Cmentarz w Batumi to najstarszy zachowany obiekt tego typu w tym mieście. Został otwarty, jak można zorientować się po najstarszych nagrobkach, w drugiej połowie XVIII wieku. Polskie nagrobki w Kutaisi zlokalizowane są na cmentarzu Kwitiri, który jest jednym z dwóch najstarszych zachowanych cmentarzy w Kutaisi, otwartym najprawdopodobniej na początku XVIII wieku. Uwagę zwraca zwłaszcza wykonany w 1909 roku z włoskiego granitu nagrobek Anny i Wiktora Wituszyńskich, założycieli i właścicieli czwartej z kolei apteki w tym mieście.

pe=3&comment_id=898366526920745¬if_t=photo_album_reply (dostęp: 21.05.2015). Prowadzone prace objęły nie tylko wykonaną z piaskowca dwustopniową podstawę, granitowy cokół, żeliwne zwieńczenie w postaci krzyża, ale i pole grobowe wraz z ogrodzeniem; za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji/ (dostęp: 21.05.2015).

²¹ Prace konserwatorskie przy tych nagrobkach przeprowadzone zostały w roku 2012. W 2013 na polu grobowym dwóch pierwszych nagrobków zorganizowane zostało niewielkie lapidarium polskich pomników nagrobnych usuniętych ze swoich pierwotnych lokalizacji i przeniesionych na inne miejsce (pisząc wprost, najczęściej wyrzuconych „pod płot”). Faktem jest, że stało się to przed wpisaniem cmentarza kukijskiego do rejestru zabytków. Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji/ (dostęp: 21.05.2015).

²² Fot. za: https://www.facebook.com/media/set/?set=a.891643197593078.1073741872.275275319229872&type=3&comment_id=898366526920745¬if_t=photo_album_reply (dostęp: 21.08.2015).



Fot. 6: Nagrobek Anny i Wiktora Wituszyńskich w Kutaisi (Gruzja)²³

Katolicki cmentarz we wsi Gombori powstał w połowie XIX wieku, kiedy ze względu na strategiczne położenie wsi został tam ulokowany rosyjski korpus wojska. Polscy żołnierze sprowadzali się do Gruzji ze swoimi rodzinami.

Ważnym dla polskiego dziedzictwa jest również niewielki cmentarz założony w XIX wieku w Lagodechi (w południowo-wschodniej części Gruzji). Mieszczą się tam groby Polaków, z których najbardziej znany jest Ludwik Młokosiewicz, zmarły w 1909 roku pionier badań fauny i flory Kaukazu, pomysłodawca pierwszego w tym kraju rezerwatu przyrody. Na jego grobie wykonano nowy obelisk z trójjęzyczną inskrypcją, podkreślający znaczenie tej osoby dla historii obu narodów.



Fot. 7: Nagrobek Ludwika Młokosiewicza z roku 2011²⁴

²³ Magurycz na Kukii, za: https://www.facebook.com/media/set/?set=a.891643197593078.1073741872.275275319229872&type=3&comment_id=898366526920745¬if_t=photo_album_reply (dostęp: 21.08.2015).

²⁴ Za: <http://www.polakogruzin.pl/zwiedzanie-lagodechi/> (dostęp: 21.08.2015).

Pozostałe nekropole, na których odnaleziono nagrobki Polaków lub które poddane zostały penetracji terenowej, a groby na ich terenie się nie zachowały, znajdują się w Manglisi, Tetri Tskaro, Uraveli i Vale – w miejscach, gdzie dzięki prowadzonej kwerendzie archiwalnej spodziewano się je odnaleźć (Mróz, Szalygin b.d.)²⁵.

Polscy architekci i malarze w Gruzji

Polacy już w I połowie XIX wieku pełnili szereg ważnych funkcji administracyjnych. Inżynier Bolesław Statkowski był odpowiedzialny za przebudowę tzw. gruzińskiej drogi wojennej łączącej Tbilisi z Władykaukazem (uruchomionej dla poczty w 1814 roku). Przebudowana przeprawa, której realizację uznano za szczytowe osiągnięcie inżynieryjne oddana została do użytku w 1861 roku. Podstawowe znaczenie dla Rosjan po zdobyciu Gruzji miała sprawa sporządzenia map i określenia zasobów mineralnych Kaukazu. Pierwsze pomiary triangulacyjne zostały wykonane przez Hieronima Stebnickiego i Józefa Chodźkę, który wsławił się też zdobyciem góry Ararat. Chodźko określił jej wysokość oraz opisał zjawiska meteorologiczne na szczycie. Pod jego kierunkiem w 1856 roku zakończono triangulacyjne pomiary całego Kaukazu. Badaniami geologicznymi, które pozwoliły na określenie zasobów bogactw naturalnych, w tym zasobów i miejsc występowania ropy naftowej, zajmował się Witold Zglenicki.

Znaczącą osobowością stał się Ludwik Młokosiewicz przebywający w Gruzji od 1853 roku. Młokosiewicz zrealizował pomysł założenia w Lagodechi rezerwatu przyrody, którego okazy można podziwiać do dnia dzisiejszego. Jego zasługą jest likwidacja malarii na podmokłych terenach w wyniku nasadzeń drzew eukaliptusowych pochłaniających duże ilości wody i odstraszających swym zapachem komary roznoszące zarazki choroby.

Druga połowa XIX wieku to okres, w którym polska obecność i inicjatywy administracyjno-gospodarcze wyraźnie się zagęszczają. Polscy inżynierowie, w wyniku nakazów pracy po ukończeniu studiów, ale też na skutek świadomych decyzji w dążeniu do realizacji zawodowych celów, angażują się w budowę dróg, budowę kolei, rozwój przemysłu, a także występują w roli architektów rozbudowujących kaukaskie ośrodki miejskie.

²⁵ Artykuł Janusza Mroza i Jerzego Szalygina *Polskie dziedzictwo w Gruzji* powstał dzięki Programowi „Dziedzictwo kulturowe” MKiDN w ramach Priorytetu „Ochrona dziedzictwa narodowego poza granicami kraju” ze środków pochodzących z Funduszu Promocji Kultury. W trakcie pobytu w Gruzji autorom udało się zebrać bogaty materiał dotyczący działalności Polaków na Kaukazie. Korzystali z opracowań następujących badaczy: Mania (2006; 2008), Baulig, Mania, Mildemberger, Ziegler (2007), Furier (2009).

Trudno nie wspomnieć Stanisława i Michała Kierbedziów związanych z budownictwem komunikacyjnym w Gruzji w latach 70. i 80. XIX wieku. Ich osiągnięcia widoczne są właściwie do dnia dzisiejszego.

Przejęcie władzy przez Rosjan²⁶ pozwoliło na wprowadzenie architektury europejskiej do Tbilisi w miejsce zniszczonej przez najazd Persów w 1795 roku zabudowy. Nie konkurowała z odbudową Starego Miasta, które zachowało swój pierwotny charakter z nieregularnie poprowadzonymi uliczkami, świątyniami różnych wyznań oraz malowniczymi domami. Działalność architektów polskich uwidacznia się w II połowie XIX wieku. Polakiem, którego budowle dominują w Tbilisi, jest Aleksander Szymkiewicz. Jego działalność architektoniczna pokazuje wszechstronne zainteresowania, które znajdują swój wyraz w budowaniu fasad z elementów renesansowych, barokowych i secesyjnych. W niektórych budowlach świadomie nawiązywał do miejscowych tradycji i czerpał wzorce ze sztuki islamskiej. Szymkiewicz sprawował funkcję architekta miejskiego w Tbilisi w latach 1885-1891 (wcześniej, w latach 40. i 50., taką funkcję pełnił Aleksander Zborzewski). Według jego projektów zrealizowano w mieście kilka z najważniejszych budowli: gmach Sądu Najwyższego; obecne Konserwatorium Państwowe (wcześniej też budynek sądowy); gmach Narodowego Akademickiego Teatru Rustawelego (we współpracy z Kornelimi Tatiszczewem w latach 1898-1901); Stację Hodowli Jedwabników (której główny budynek przekształcony został w Muzeum Jedwabnictwa). Aleksander Szymkiewicz jest też autorem projektu architektury kolejki linowej w Tbilisi, zrealizowanej w latach 1903-1905 we współpracy z zagranicznymi konstruktorami. W latach 1905-1906 był profesorem w tbiliskiej Szkole Artystycznej.



Fot. 8: Tbilisi. Konserwatorium Państwowe. Projekt – Aleksander Szymkiewicz²⁷

²⁶ W 1783 roku Rosja i Gruzja podpisały tzw. traktat georgiewski, na mocy którego królestwo Kartlii-Kachetii zostało rosyjskim protektoratem w zamian za zobowiązanie Rosji do obrony jego terytorium.

²⁷ Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji (dostęp: 21.05.2015).



Fot. 9: Tbilisi. Państwowy Akademicki Teatr im. Szoy Rustawelego. Projekt – Aleksander Szymkiewicz z Kornelimi Tatiszczewem²⁸

Autorem projektu budynku drugiego słynnego teatru w stolicy Gruzji – Teatru Mardżaniszwili – jest Stefan Kryczyński. Wzniesiona w 1907 roku budowla przeznaczona była pierwotnie na Dom Narodowy. Jej secesyjny charakter widoczny jest zarówno w rzucie, jak i bogato dekorowanych elewacjach.



Fot. 9: Tbilisi. Państwowy Akademicki Teatr im. Kote Mardżaniszwili, elewacja frontowa. Projekt – Stefan Kryczyński²⁹

Przenosząc wzrok z Teatru Mardżaniszwili na drugą stronę ulicy, widzimy budynek Banku TBC wzniesiony w latach 1911-1913 według projektu Aleksandra Rogojskiego. Pierwotnie budynek był przeznaczony na siedzibę Towarzystwa Ekonomicznego Oficerów Kaukaskich. Rogojski to postać znacząca w Tbilisi – członek Komitetu Wykonawczego Kaukaskiego Imperialnego Towarzystwa Technicznego, przewodniczący zespołów technicznego i artystycznego zaangażowanych przy wznoszeniu Teatru Narodowego (obecnie Państwowy Akademicki Teatr Opery i Baletu), członek komitetu finansującego i nadzorującego prace restauratorskie kościoła św. Jerzego.

²⁸ Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji (dostęp: 21.05.2015).

²⁹ Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji (dostęp: 21.05.2015).



Fot. 10: Tbiliski teatr opery i baletu im. Zakaria Paliaszwilego³⁰

Kolejnym polskim architektem, który zaznaczył swoją działalność w Tbilisi jest Mikołaj Obołoński. Zaprojektował budowlę w stylu Art Nouveau usytuowaną przy Alei Rustawelego nr 37. Projekt Obołońskiego ma cechy typowe dla budowli secesyjnej i pozostał jego docenianą, znakomitą, ale jedyną realizacją.



Fot. 11: Tbilisi. Dom (czynszowy) Melika Azarjanca wybudowany w latach 1912-1915 wg projektu Mikołaja Obołońskiego³¹

Wybitnym artystą, którego dokonania zaznaczyły się na pograniczu dwóch dziedzin twórczości – zarówno w architekturze, jak i malarstwie, jest Henryk Hryniewski. Urodził się na Kaukazie (w Kutaisi w 1869 roku) i pomimo ukończonych studiów na Akademii Sztuk Pięknych we Florencji, a następnie studiów architektonicznych w Karlsruhe, powrócił do Gruzji i osiadł na stałe w Tbilisi. Był aktywnym członkiem Kaukaskiego Towarzystwa Krzewienia Sztuk Pięknych. W Szkole Malarstwa i Rzeźby działającej przy Towarzystwie prowadził wykłady i zajęcia praktyczne. Zajmował się również dokumentacją zabytków Gruzji. W roku 1912 powierzono mu zilustrowanie dzieł Ilji Czawczawadze, klasyka literatury gruzińskiej. Ich wydanie było wielkim wydarzeniem kulturalnym.

³⁰ Za: http://www.kaukaz.pl/gruzja/tbilisi/zabytki/nowozytne_miasto.php (dostęp: 21.05.2015).

³¹ Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji (dostęp: 21.05.2015).

Henryk Hryniewski jest też autorem ilustracji pokazującej piękną Gruzinkę na tle gór. Postać ta stała się symbolem Gruzji – *Kartwli's Deda* (*Matka Gruzji*).



Ryc. 12: Henryk Hryniewski, *Matka Gruzji*. Tusz na papierze, ilustracja wykonana do *Dzieł zebranych Ilji Czawczawadze*³²

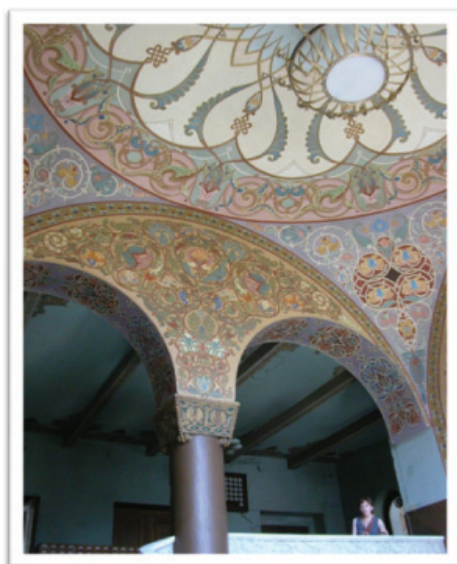
Największą zasługą Hryniewskiego to jego udział w organizacji Akademii Sztuk Pięknych w Tbilisi, której od momentu powstania w 1922 roku był profesorem, a od 1927 roku prorektorem. Ważnym momentem w przebiegu jego drogi twórczej była budowa i dekoracja w latach 1913-1916 budynku Banku Gruzińskiego – obecnie Narodowej Biblioteki Parlamentu Gruzji. Współautorem projektu był rosyjski architekt Anatolij Kalgin. Dekoracja wnętrza budynku obecnej biblioteki przypisywana jest w całości Hryniewskiemu, który zawarł tutaj czytelne nawiązania do plastycznej kultury gruzińskiej. Zarówno architektura

³² Fotografia pochodzi z albumu Henryki Justyńskiej *Polscy artyści w Gruzji* wydanego w Tbilisi w 2006 roku (Justyńska 2006). Album ten jest podsumowaniem wystawy „Polscy malarze w Gruzji” zorganizowanej w Gruzińskim Narodowym Muzeum Sztuki w Tbilisi w 1999 roku oraz wystawy z roku 2001 pokazanej w Narodowej Galerii Gruzji obejmującej malarstwo, grafikę, projekty scenograficzne Polaków tworzących w Gruzji. Prezentowane w tekście prace malarskie i rzeźbiarskie (z wyjątkiem obrazu Adama Międzybłockiego *Most Woroncowa* oraz *Portretu H. Petrakowskiej* Zygmunta Waliszewskiego) pochodzą z książki Henryki Justyńskiej. Henryka Justyńska ukończyła w 1958 roku Akademię Sztuk Pięknych w Tbilisi, w 1973 roku obroniła pracę doktorską i od 1998 roku jest profesorem tbiliskiej ASP. W roku 2000 w Gliwicach Justyńska pokazała swoje prace na wystawie indywidualnej. Kolejna jej wystawa odbyła się w Krakowie w roku 2008. Była organizatorem i uczestnikiem w wielu wystaw i konferencji poświęconych polskim artystom w Gruzji. Zainteresowania artystyczne Justyńskiej to witraże (sztuka nieznana w Gruzji w II połowie XX wieku), mozaiki, gobeliny, architektura wnętrz. Jej prace znajdują się w instytucjach kultury Gruzji, a mozaiki i witraże zdobią dekorują fasady i wnętrza budowli w Tbilisi, Gori, Picundzie, Baku, Marnieli oraz w podmoskiewskich kurortach. Mozaika „Portret Chopina” znajduje się w zbiorach Muzeum Fryderyka Chopina w Warszawie.

biblioteki, jak i jej dekoracje stały się inspiracją dla innych twórców, co w efekcie doprowadziło do stworzenia gruzińskiej szkoły architektoniczno-dekoracyjnej.



Fot. 26: Tbilisi. Budynek Narodowej Biblioteki Parlamentu Gruzji wzniesiony w latach 1913-1916. Projekt – Anatolij Kalgin i Henryk Hryniewski³³



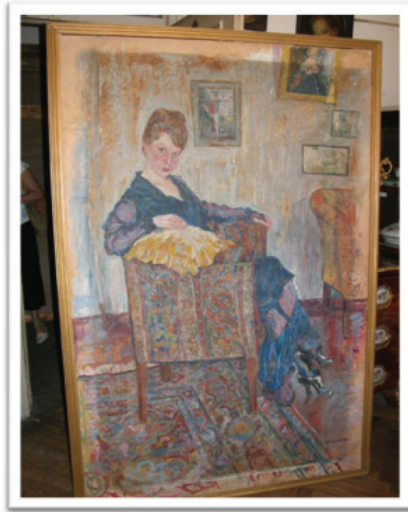
Fot. 27: Dekoracja głównej klatki schodowej Budynku Narodowej Biblioteki Parlamentu Gruzji³⁴

Polskim artystą, który zdobył największą popularność, nie tylko w Gruzji, był Zygmunt Waliszewski. Rodzina Waliszewskich w 1906 roku przeniosła się na Kaukaz ze względu na konieczność zmiany klimatu dla chorego na gruźlicę

³³ Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji (dostęp: 25.07.2015).

³⁴ Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji (dostęp: 25.07.2015).

ojca. Jesienią 1920 roku w salach Kaukaskiego Towarzystwa Krzewienia Sztuk Pięknych odbyła się indywidualna wystawa malarza. Szef Specjalnej Misji Dyplomatycznej RP na Kaukazie – Tytus Filipowicz – będąc przekonany o niezwykłym talencie, namówił Waliszewskiego na wyjazd do Polski na dalsze studia. Malarz pozostawił dużą część swojego dorobku artystycznego na Kaukazie. Większość muzeów posiada jego prace; również prywatne kolekcje zabiegają o szkice, plakaty i obrazy Waliszewskiego. W Gruzińskim Narodowym Muzeum Sztuki znajduje się jeden z jego bardziej znanych obrazów – portret żony Aleksandra Petrakowskiego. Jego konserwację, dzięki dofinansowaniu prac przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego Gruzji, przeprowadziła w 2008 roku Fundacja Terpa (Izabela Malczewska i Anna Grzechnik).



Fot. 28: Zygmunt Waliszewski, *Portret Heleny Petrakowskiej*³⁵

Niezwykle barwnym życiorysem może pochwalić się kolejny malarz związany ze stolicą Gruzji, Władysław Stachowski. W Tbilisi mieszkał i pracował w latach 1889-1901. Dużo malował, wystawiał swoje prace oraz zajmował się nauką malarstwa i rysunku w szkołach. W 1901 roku wyjechał do Monachium, gdzie przebywał kilka lat. Lata 1906-1917 spędził na Kaukazie, głównie nad Morzem Kaspijskim. Po 1917 roku wyjechał raz jeszcze do Niemiec, a następnie do Polski. Zmarł w Warszawie w 1932 roku.

³⁵ Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/poloniam_w_gruzji (dostęp: 25.07.2015).



Fot. 29: Władysław Stachowski, *Wojownicy w górach*³⁶

Warto wspomnieć o polskich rzeźbiarzach działających w Gruzji, których zasługą jest wspaniały rozwój rzeźby gruzińskiej w XX wieku. Przede wszystkim należy wymienić Feliksa Chodorowicza oraz Stanisława Horno-Popławskiego.

Feliks Chodorowicz został wcielony do wojska i zesłany na Kaukaz za propagowanie idei powstania styczniowego. Po zakończeniu służby wojskowej zamieszkał w Tbilisi i poświęcił się rzeźbieniu. Był wykładowcą rysunku i rzeźby, a także działał w Kaukaskim Towarzystwie Krzewienia Sztuk Pięknych (był przez wiele lat wiceprezesem). Popiersia Chodorowicza cieszyły się popularnością. Jest autorem wielu portretów sławnych Gruzinów. Niestety, zachowały się tylko nieliczne jego dzieła.

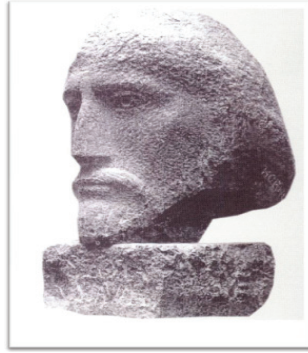


Fot. 30: Feliks Chodorowicz, popiersie Aleksandra Puszkina (1892). Pomnik poety w Tbilisi³⁷

³⁶ Za: http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji (dostęp: 21.08.2015). Obecnie w Gruzjińskim Narodowym Muzeum Sztuki.

³⁷ Za: <https://www.google.pl/search?q=Feloks+Hodorowicz+obrazy> (dostęp: 21.05.15).

Stanisław Horno-Popławski urodził się w Kutaisi w 1902 roku. Jego dziadek był powstańcem styczniowym zesłanym do Gruzji. Przez pewien czas studiował na Wydziale Sztuk Pięknych na Uniwersytecie Batorego w pracowni Ferdynanda Ruszczyca. Później w Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie na Wydziale Malarstwa był uczniem Tadeusza Pruszkowskiego, a na Wydziale Rzeźby studiował u Tadeusza Breyera. W 1949 roku przyjął propozycję objęcia Katedry Rzeźby w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych w Sopocie. Aktywnie uczestniczył w wystawach krajowych i zagranicznych, co przyniosło mu szereg nagród i wyróżnień (Wenecja, Paryż, dwie Nagrody I stopnia ministra Kultury i Sztuki w latach 1962 i 1965). Dwukrotnie Horno-Popławski wracał do Gruzji przy okazji swoich wystaw indywidualnych w roku 1967 i 1978. Większość jego prac była tematycznie związana z Gruzją.



Fot. 31: Stanisław Horno-Popławski, *Portret Szoty Rustawelego*, granit (1967)³⁸



Fot. 32: Tablica pamiątkowa w Kutaisi na ścianie domu, w którym urodził się rzeźbiarz³⁹

³⁸ Za: https://www.google.pl/search?q=stanis%C5%82aw+horno&espv=2&biw=1366&bih=643&tbn=isch&imgil=kxq_cyyvMcEwBM%253A%253BGKwPXF8fvalVM%253Bhttp%25253A%25252F%25252Fwww.horno.republika.pl (dostęp: 11.06.2015).

³⁹ Za: <https://www.google.pl/search?q=stanis%C5%82aw+horno> (dostęp: 11.06.2015).

Relacje polsko-gruzińskie jako źródło twórczych inspiracji – literackich i pozaliterackich

Zainteresowanie Polaków Gruzją znalazło odbicie w obfitej i różnorodnej literaturze. W Gruzji zainteresowanie literaturą polską dotyczyło początkowo literatury historycznej i geograficznej XVI stulecia. To kilkaset pozycji bibliograficznych, które oprócz opisów etnograficznych i zarysów geograficznych i historycznych obejmują relacje z podróży, wspomnienia i pamiętniki, poezję i prozę.

Pierwsze wspomnienie o Gruzji, *Tartariae descriptio... cum tabula geographica eiusdem Chersonesus Tauricae*⁴⁰ autorstwa Marcina Broniewskiego, kartografa i dyplomaty, sekretarza Stefana Batorego, pojawiło się w Polsce w XVI wieku⁴¹. Jednakże pierwszym utworem polskim, który traktował o pomnikach kultury Gruzji i w 1791 roku został przetłumaczony na język gruziński *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu* – relacja z podróży Mikołaja Radziwiłła, zwanego Sierotką (1962). Ten litewski magnat w latach 1582-1584 udał się na peregrynację do Jerozolimy. Translacja tego dzieła na język gruziński ma doniosłe znaczenie dla studiów nad historią klasztorów gruzińskich, które znajdują się w Syrii i Palestynie. Mikołaj Radziwiłł zwiedził w czasie swej podróży monaster na Górze Czarnej w Syrii oraz klasztor Dźwari w Jerozolimie. Opisowi tego ostatniego obiektu poświęcił zresztą szczególnie dużo uwagi. Rozmawiał tam z gruzińskimi zakonnikami, którzy go ugościli, a Polak był zaskoczony ich otwartością wobec obcych i ścisłym zachowaniem obrzędowości (Ruchadze 1959: 256-257; Occheli 2009: 242).

Wśród autorów piszących o Gruzji z końca XIX i początku XX wieku warto wymienić znanego pisarza i tłumacza Wacława Rogowicza, który – zainspirowany pobytem na Kaukazie – oprócz spisania wrażeń z podróży, przełożył na język polski gruziński mit o Amiranie (Prometeuszu) (Woźniak 2007: 41, por. Rogowicz 1905).

Jedną z najpiękniejszych książek o Gruzji napisaną w języku polskim pozostaje do dziś dzieło Artura Leista *Szkice z Gruzji* (1886), w którym autor przedstawia pasjonującą podróż na Kaukaz Południowy. Dokładnie opisuje skomplikowane losy tego regionu na przełomie XIX i XX wieku. Szczegółowo omawia historię Gruzji, jej dziedzictwo kulturowe, a także ówczesny krajobraz społeczny kraju. Warto podkreślić, że autor zwraca uwagę na ówczesną literaturę gruzińską oraz życie kulturalne jej stolicy. Przez zrządzenie losu Leist osiadł na stałe w stolicy Gruzji – Tbilisi – gdzie zmarł w 1927 roku. Został pochowany na cmentarzu

⁴⁰ Polski przekład tego dzieła zob. Broniewski 2011.

⁴¹ Mapy północnych wybrzeży Morza Czarnego, które sporządził Marcin Broniewski, były równie unikalnymi, co jedynymi. Uważane są dzisiaj za wybitny zabytek i osiągnięcie polskiej kartografii, a o ich klasie może świadczyć fakt, iż ostatni raz drukiem wydano je w roku 1963. Za: https://pl.wikipedia.org/wiki/Marcin_Broniewski (dostęp: 25.07.2015).

w dzielnicy Didube. Artur Leist był jednym z najważniejszych autorów popularyzujących w Europie historię, kulturę i literaturę Gruzji i Armenii.

Kolejnym polskim twórcą zafascynowanym Gruzją (wśród polskich zesłańców politycznych) i zasłużonym jej badaczem był Mateusz Gralewski (Gralak). W swojej książce pt. *Kaukaz. Wspomnienia z dwunastoletniej niewoli* (2015) zamieścił szczegółowe opisy z dziedziny geografii, historii, etnografii i kultury kraju, włączył także rozmowy z przedstawicielami inteligencji gruzińskiej, dotyczące losów Gruzji. Zdaniem Marii Filinej, założycielki Związku Kulturalno-Oświatowego „Polonia” w Gruzji:

[O]dzwierciedla on [Gralewski] ówczesny poziom wiedzy Polaków o Kaukazie, wyraża opinie Polaka – uczestnika wydarzeń politycznych, na temat losów dwóch państw pozabawionych niepodległości (Filina 2007: 193).

Warto też podkreślić, że dokument ten do dzisiaj zachował swą aktualność, a jego wartość poznawcza jest bezcenna. Stanowczo jedną z piękniejszych w polskiej literaturze podróżopisarskiej jest książka *Obrazy Kaukazu* autorstwa Edwarda Strumpfa (1900). Jeden z jej rozdziałów poświęcony jest literaturze gruzińskiej. *Mozaika kaukaska* autorstwa Waława Rogowicza (1905) to prawdziwa perełka wśród utworów tego rodzaju. Jak informuje podtytuł, zawiera *Impresje. Legendy. Kartki z podróży. Opowiadania. Wrażenia* – prozą i wierszem. Waław Sieroszewski był gorącym przyjacielem Gruzynów i bardzo wysoko oceniał walory gruzińskiej literatury. Wśród niemal 30 tomów literackich Waława Sieroszewskiego (pseud. Waław Sirko) znajduje się interesujące opowiadanie *W górach Kaukazu*. Obraz polskiej obecności w XIX wieku w Gruzji wpisały do literatury polskiej dwie wybitne pisarki: Maria Kuncewiczowa w *Fantomach* i Hanna Malewska w *Apokryfie rodzinnym*. Jak zauważa Danuta Ossowska:

[S]agi rodzinne Malewskiej i Kuncewiczowej, mające w podtekście własne rodowody pisarek, w wielu miejscach pokrywają się z dziejami członków gruzińskiej Polonii (Ossowska 2007: 157).

Pisząc o fascynacjach polsko-gruzińskich, nie można pominąć szczytowych osiągnięć literackich epoki najwspanialszego okresu w historii Gruzji pod panowaniem królowej Tamary (1178-1212). Powstały na przełomie XII i XIII wieku poemat epicki *Rycerz w tygrysięj skórze* (*Wepchwis tkaosani*), którego autorem jest Szota Rustaweli (1983), do dziś pozostaje niekwestionowanym gruzińskim arcydziełem, znanym na całym świecie. Poemat ten łączy prądy filozofii platońskiej, średniowiecznego ideału rycerstwa i miłości dworskiej oraz wschodniego romantyzmu i egzotyki. Składa się nań ponad 1600 strof napisanych szesnastozgłoskowym wierszem (*szairi*), z zastosowaniem rozmaitych środków artystycznych, metafor, aliteracji, rymów itp. Dzieło cieszyło się w Gruzji ogromną popularnością, było chętnie czytane i przepisywane, a z biegiem czasu do ustnych przekazów utworu dołączano różne uzupełnienia. Najstarsze zachowane odpi-

sy poematu pochodzą dopiero z XVI wieku. Utwór został opublikowany po raz pierwszy w Tbilisi w roku 1712. W 2013 roku rękopisy poematu zostały wpisane na listę najbardziej wartościowych obiektów z ponad 100 krajów świata w ramach projektu UNESCO „Pamięć świata”. Utwór ten został przetłumaczony na wiele języków, w tym kilkakrotnie, najczęściej we fragmentach, na język polski. Próby tłumaczenia podejmowali Jozef Łobodowski, Julian Tuwim i Igor Sykiricki, który nadał swojemu przekładowi tytuł *Witeź w tygryziej skórze* (wyd. 1960 i 1978). Pełnego przekładu dokonał dopiero Jerzy Zagórski, poeta związany przed wojną z grupą „Żagary”. Jego przekład wprowadził tytuł *Rycerz w tygryziej skórze* (1983), który jest obecnie powszechnie używany. Nie znając języka gruzińskiego, Zagórski korzystał z konsultacji filologicznych profesora Jana Brauna. Mimo niemożności tłumaczenia z oryginału Józef Zagórski zapewniał, że starał się trzymać wiernie litery poematu, którego gruziński egzemplarz zawsze leżał na jego biurku (por. Czelidze 2007). Zagórski w swoim przekładzie zachował stroficzny układ oryginału – szesnastozgłoskowe czterowersze z tym samym lub bardzo zbliżonym rymem w każdym wersie strofy, czego ilustracją jest fragment rozdziału *Testament Awtandyla*:

*Kłamstwo jest źródłem nieszczęścia. W nim jest spokoju utrata.
Jakże bym zdradzić mógł tego, kto jest mi droższy od brata?
Czynem nie potwierdzona mądrość niewiele jest warta.
Celem rozumu jest włączyć się w wyższy porządek świata (Rustaweli 1978: b.s.).*

Z sukcesem propaguje w Gruzji polską kulturę i historię powstały w 1995 roku Związek Kulturalno-Oświatowy Polaków Gruzji „Polonia” (Filina red. 2015: 21). W 1998 roku, kiedy przypadała 200 rocznica urodzin Adama Mickiewicza, w Gruzji była bardzo trudna sytuacja polityczna i ekonomiczna. Życie społeczeństwa toczyło się w atmosferze epoki – przy świecach i piecach. W tych warunkach mało kto pamiętał o rocznicy. Ale ważne było, by nie dać ludziom upaść na duchu i zjednoczyć ich wokół wspólnego działania. Dlatego Związek razem z Państwowym Uniwersytetem podjął się organizacji Dni Mickiewiczowskich, które faktycznie przerodziły się w Dni Kultury Polskiej w Tbilisi. Wszystko to stało się możliwe dzięki pomocy Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”, Senackiej Komisji ds. Emigracji i Polaków za Granicą. Inicjatorką i motorem tych wszystkich wydarzeń była profesor Państwowego Uniwersytetu, założycielka i prezes związku, Maria Filina, pochodząca z rodziny męża znanej polskiej pisarki, Elizy Orzeszkowej. W czasie trwania sesji naukowej ukazały się dwie książki. Pierwsza z drukowanych pozycji to referaty wygłoszone podczas sesji (Filina red. 2007), wśród których są m.in. referaty polskich profesorów Andrzeja Woźniaka (2007) i Danuty Ossowskiej (2007). Druga – to dwujęzyczny zbiór wierszy Adama Mickiewicza w wersji oryginalnej i w gruzińskich tłumaczeniach dokonanych w ciągu ostatnich 150 lat (Mickiewicz 1998). W zbiorze zostały za-

mieszczony sonety, ballady, bajki i inne wiersze poety. Była to dla nas, wszystkich mieszkańców Gruzji, prawdziwa uczta duchowa.

W roku 1999 w Państwowym Uniwersytecie odbyła się prezentacja dwujęzycznego zbioru liryki Juliusza Słowackiego *Testament mój* (1999). Słowacki był w Gruzji prawie nieznanym. Inicjatorami i redaktorami wydania, w którym został przedstawiony każdy gatunek poetycki twórczości Słowackiego, są prof. Maria Filina oraz docent Państwowego Uniwersytetu, Natela Nadibaidze. Do pracy nad przekładami udało się zachęcić poetów gruzińskich, wśród których są: Michaił Kwliwidze, mistrz poezji gruzińskiej, Giwi Szachnazari, znana tłumaczka literatury polskiej Natia Gawaszeli. Spora część wierszy została przetłumaczona przez studentów pod kierownictwem poetki Rusudan Czanturiszwili.

W 2001 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim odbyła się międzynarodowa konferencja *Polacy w Gruzji*, organizatorem której był wybitny naukowiec, ks. prof. Edward Walewander, a współorganizatorem prof. Maria Filina. Znani naukowcy, badający w różnych aspektach relacje polsko-gruzińskie i historię Polaków w Gruzji, przedstawili swoje referaty. Został wydany tom materiałów pokonferencyjnych (Walewander red. 2002), który był bardzo wysoko oceniony jako element procesu umacniania relacji polsko-gruzińskich.

W grudniu 2003 roku odbyła się prezentacja kolejnego tomu – dwujęzyczne wydanie poezji Wisławy Szymborskiej (2003). Poeta Michaił Kwliwidze, znający osobiście poetkę, tak podzielił się wspomnieniami o swoich przekładach polskiej poezji:

Tak naprawdę jestem przekonany, że prawdziwy tłumacz przekłada nie tekst, a kardio-gram emocji, które zmusiły poetę do napisania wiersza. (Filina red. 2015: 20)

Nie wiedzieliśmy wtedy, że bez zgody autora nie wolno wydawać jego utworów, nawet w formie niekomercyjnej. Jednak kiedy poetka otrzymała nasz tomik, przysłała pisemne podziękowania. Dla inteligencji gruzińskiej, jak i dla nas, potomków polskich zesłańców i emigrantów, oderwanych od swoich korzeni, okazało się to niepowtarzalnym doświadczeniem elitarnego spotkania z wielką poezją.

Nieprzypadkowo wiele wydarzeń, które organizują członkowie „Polonii”, odbywa się w Dużej Sali Biblioteki Narodowej, najstarszej biblioteki Gruzji. Pierwsza książka zasilająca zbiory powstającej w 1846 roku biblioteki została подарowana przez hrabiego Wojciecha Potockiego – poetę, pułkownika, zesłańca politycznego. Dlatego symboliczna była prezentacja w maju 2004 roku pracy zbiorowej *200 lat Polaków na Kaukazie: historia i perspektywy* (Filina red. 2004). Później, w listopadzie, z okazji setnej rocznicy urodzin Konstantego Idelfonsa Gałczyńskiego odbyła się promocja gruzińskiego wydania jego poezji (Gałczyński 2004). Umieszczone w nim zostały dawne przekłady wierszy Gałczyńskiego autorstwa Szoty Nisznianidze i nowe dokonane przez Natelę Gawaszeli i Rusudan Czanturiszwili. Warto zaznaczyć, że tomik ten jest pierwszym po-

ważnym wydaniem liryki poety w języku gruzińskim. W październiku 2005 roku gościem „Polonii” była córka poety – Kira Gałczyńska. Przyjechała do Gruzji z misją specjalną, którą było znalezienie informacji o swoich gruzińskich przodkach. Jej matką była księżna Awałowa (Awaliszwili) – ta sama „srebrna Natalia”, której poświęcone zostały arcydzieła polskiej liryki miłosnej. W swej książce pt. *Srebrna Natalia* Kira Gałczyńska (2006) wykorzystała materiały o swoim dziadku Konstancyntynie Awaliszwili. Była to okazja, aby po raz pierwszy zaprezentować gruzińskiemu odbiorcy niezwykle świat poezji autora *Zaczarowanej drożki*.

Wydanie w 2009 roku *Antologii polskiej literatury dziecięcej* (Filina red. 2009) stało się jednym z bardziej doniosłych i ciekawych przedsięwzięć „Polonii”, które sfinansowała Ambasada RP w Gruzji. W niezbyt obszernej formie gruzińskim dzieciom były zaprezentowane różne gatunki i epoki literackie, do których tworzyły one ilustracje. Wśród wybranych utworów nie zabrakło wierszy Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, Wisławy Szymborskiej, Juliana Tuwima, Jana Brzechwy, Henryka Sienkiewicza, Janusza Korczaka, polskich legend i baśni. Antologia otrzymała błogosławieństwo i uznanie Patriarchy Gruzji Eliasza II.

O wspólnych losach i przenikaniu kultur obu naszych narodów można opowiadać i pisać bardzo dużo. Z pewnością sporo zostało jeszcze do odkrycia. Dlatego nie stawiam kropki. Na koniec chcę zacytować fragment wiersza wybitnego gruzińskiego poety Paolo Jaszwili (1892-1937; w przekładzie Mariana Piechali) *Improwizacja dla Polski*. Utwór ten jest świadectwem wzruszających myśli i przeżyć o bliskości Polski i Gruzji – poetycką odpowiedzią na pytanie: Jak łączą nas kultury i historia?

*Narody dwa: Gruzja i Polska –
Korony dwie i dwa cierpienia!
Ta sama nas nękała troska.
Te same o słońcu marzenia.*

*Góry, doliny nowym słońcem
ozłocić teraz byśmy chcieli.
Życzenia ślemy Wam gorące,
My i czarodziej Rustaweli (Lewin red. 1961: 241).*

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

- Augustyniak Anna, 2011, *Dagny patrzy na mnie*, „Gazeta Wyborcza” z dnia 4 lipca.
Baulig Josef, Mania Maia, Mildenerger Hans, Ziegler Karl, 2007, *Architekturfuierer Tbilisi*, Tbilisi: wydanie własne.

- Beżaniszwili Gocza, 2002, *Hieronim Stenicki [1832-1897] zasłużony badacz Kaukazu*, „Czasopismo Geograficzne”, t. 73/4, s. 359-367.
- Chodubski Andrzej, 2005, *Polacy w nurcie przeobrażania kulturowego Kaukazu w XIX i na początku XX wieku*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio F, Historia, vol. 60, s. 63-75.
- Cincadze Jase, 1966, *Materiały historyczne dotyczące polsko-gruzińskich stosunków dyplomatycznych XV-XVII ww.*, Tbilisi: b.w.
- Cincadze Jase, 1996, *Masalebi poloneta da sagartvelos urtiertobis istoriidan*, Tbilisi: b.w.
- Czelidze David, 2007, *Polskie tłumaczenie „Witezia w tygryseyj skórze”*, [w:] *Etiudy na pograniczu kultur*, Tbilisi: Universali, s. 249-257.
- Filina Maria red., 2004, *200 lat Polaków na Kaukazie. Stosunki polsko-gruzińskie*, Tbilisi: Wydawnictwo Uniwersytetu Państwowego w Tbilisi.
- Filina Maria, 2007, *Aktualność „Kaukazu” Mateusza Gralewskiego*, [w:] *Etiudy na pograniczu kultur*, red. Maria Filina, Tbilisi: Universali.
- Filina Maria red., 2007, *Etiudy na pograniczu kultur*, Tbilisi: Universali.
- Filina Maria red., 2015, *Gruzińska Polonia. 1995-2015*, Tbilisi: Universali.
- Filina Maria, Ossowska Danuta, 2007, *Losy Polaków na Kaukazie*, Tbilisi: Universali.
- Furier Andrzej Marek, 2009, *Polacy w Gruzji*, Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Furier Andrzej, 2001, *Józef Chodźko 1800-1881. Polski badacz Kaukazu*, Warszawa: TRIO.
- Inglot Mieczysław, 1957, *Polacy, piszący na Kaukazie w pierwszej połowie XIX wieku*, „Pamiętnik Literacki”, nr 48/2, s. 538-551.
- Jackowski Antoni, Sołjan Izabela, b.d., *Próby przywrócenia geografii na Uniwersytecie* (http://www.geo.uj.edu.pl/opracowania/historia/5_proby_przywrocenia.htm, dostęp: 15.05.2015).
- Justyńska Henryka, 2006, *Polscy artyści w Gruzji*, tłum. Maka Cielecka, Kinga Nettmann-Multanowska, Tamar Bakuradze, Zurab Welidżanaszwili, Tbilisi: b.w.
- Krzywy Roman, b.d., *Paradoksy szlacheckiego orientalizmu* (dokument elektroniczny dostępny na http://www.wilanowpalac.pl/paradoksy_szlacheckiego_orientalizmu.html, dostęp: 12.05.2015).
- Mania Maia, 2006, *European architects in Tbilisi*. Paryż: Published by The European Commission.
- Mania Maia, 2008, *Architectural Walks of Old Tbilisi. Fourteen Routes*, Tbilisi: Fund for the Preservation of Cultural Heritage of Georgia.
- Materski Wojciech, 2000, *Gruzja*, Warszawa: TRIO.
- Mądzik Marek, 1989, *Rzymskokatolickie Towarzystwo Dobroczynności w Tbilisi (1894-1905)*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Mróz Janusz, Szałygin Jerzy, b.d., *Polskie dziedzictwo w Gruzji* (http://www.tbilisi.msz.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji, dostęp: 21.05.2015).
- Occheli Vera, 2009, *Spoleczne oraz kulturalne stosunki Polski i Gruzji w XVI-XVIII w.*, „Porównania”, nr 6, s. 239-243.
- Occheli-Chitariszwili Wiera, 1977, *Polsko-gruzińskie związki literackie w XIX wieku (do 1917 r.)*, „Przegląd Humanistyczny”, t. 21, nr 2(137), s. 87-96.
- Ossowska Danuta, 2007, *Wracając do korzeni... Motyw „babci z Kaukazu” w prozie Marii Kunowiczowej i Hamny Malewskiej*, [w:] *Etiudy na pograniczu kultur*, red. Maria Filina, Tbilisi: Universali, s. 156-164.

- Rejchman Jan, 1939, *Kaukaz*, [w:] *Polska i Polacy w cywilizacjach świata. Słownik encyklopedyczny*, t. 4, red. Władysław Pobóg-Malinowski, Warszawa: Wydawnictwo Głównej Księgarni Wojskowej.
- Ruchadze T. [b.i.], 1959, *Rusul-Kartuli literaturuli urtiertobis istoriidan*. Tbilisi: Wydawnictwo Uniwersytetu Państwowego w Tbilisi.
- Sieroszewski Waclaw, 1897, *W górach Kaukazu*, „Tydzień. Dodatek do Kuriera Lwowskiego”, red. Bolesław Wyslouch, Lwów.
- Sokół Lech, 2001, *W setną rocznicę śmierci Dagny*, „Biuletyn Stowarzyszenia Wspólnota Polska”, nr 7, s. 2-6.
- Ułaszyn Henryk, 1901, *Edward Strumpf (wspomnienie pośmiertne)*, „Kurjer Lwowski” nr 16, s. 121-122 (http://jbc.bj.uj.edu.pl/Content/301465/NDIGCZAS012831_1901_016.pdf, dostęp: 20.05.2015).
- Walewander Edward red., 2002, *Polacy w Gruzji*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Woźniak Andrzej, 1983, *Kultura ludowa Gruzji w relacjach polskich do początków XX wieku*, „Etnografia Polska”, t. 27, z. 1, s. 297-320.
- Woźniak Andrzej, 2007, *Kartki z dziejów polskich badań etnograficznych w Gruzji na przełomie XIX i XX wieku*, [w:] *Etiudy na pograniczu kultur*, red. Maria Filina, Tbilisi: Universal, s. 40-45.
- Załęski Jan, 1856, *Wspomnienia z podróży po Kaukazie*, „Kronika Wiadomości Krajowych i Zagranicznych”, nr 81, b.s.

ŹRÓDŁA

- Broniewski Marcin, 2011, *Tartariae Descriptio. Opis Tatarii*, red. Magdalena Mączyńska, tłum. Ewa Śnieżewska, Łódź: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich.
- Butowd-Andrzejkiewicz Michał, 1859, *Szkice Kaukazu*, t. 1, Warszawa: J. Psurski.
- Filina Maria red., 2009, *Antologia polskiej literatury dziecięcej*, Tbilisi: Tbiliski Sejmik Dziecięcy.
- Gałczyńska Kira, 2006, *Srebrna Natalia*, Warszawa: Świat Książki.
- Gałczyński Konstanty Ildefons, 2004, *Konstanty Ildefons Gałczyński*, Tbilisi: Wydawnictwo Uniwersytetu Państwowego w Tbilisi.
- Gralewski Mateusz, 2015, *Kaukaz Wspomnienia z dwunastoletniej niewoli*, Warszawa: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Kipling Rudyard, 1957, *Ballada o Wschodzie i Zachodzie*, [w:] *Sto lat literatury angielskiej*, red. Roman Dyboski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, s. 645.
- Kuncewiczowa Maria, 1967, *Fantomy*, Warszawa: Czytelnik.
- Leist Artur, 1886, *Szkice z Gruzji*, Warszawa: A.W. Gruszecki.
- Lewin Leopold red., 1961, *Antologia poezji gruzińskiej*, Warszawa: Czytelnik.
- Łada-Zabłocki Tadeusz, 2013, *Poezja*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków.
- Małewska Hanna, 1965, *Apokryf rodzinny*, Kraków: Znak.
- Mickiewicz Adam, 1998, *Adam Mickiewicz*, red. Maria Filina, Tbilisi: Wydawnictwo Uniwersytetu Państwowego w Tbilisi.
- Radziwiłł Mikołaj Krzysztof „Sierotka”, 1962, *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu. 1582-1584*, oprac. Leszek Kukulski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Rogowicz Waclaw, 1905, *Mozaika kaukaska. Impresje – legendy, kartki z podróży, opowiadania, wrażenia*, Warszawa: b.w.
- Rustaweli Szota, 1978, *Witeź w tygryziej skórze*, tłum. Igor Sygirycki, wyd. 2, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Rustaweli Szota, 1983, *Rycerz w tygryziej skórze*, tłum. Jerzy Zagórski, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Słowacki Juliusz, 1999, *Testament mój*, Tbilisi: Wydawnictwo Uniwersytetu Państwowego w Tbilisi.
- Strumpf Edward, 1900, *Obrazy Kaukazu. Kartki z podróży*, Warszawa: A. T. Jezierski.
- Szyborska Wisława, 2003, *Wisława Szymborska*, red. Maria Filina, Tbilisi: Wydawnictwo Uniwersytetu Państwowego w Tbilisi.

STRONY INTERNETOWE

- http://www.pbc.uw.edu.pl/3679/1/Wiad_Pol_45.pdf (dostęp: 2.07.2015).
- http://www.wilanow-palac.art.pl/paradoksy_szlacheckiego_orientalizmu.html (dostęp: 24.06.2015).
- http://www.tbilisi.ms.gov.pl/pl/informacje_konsularne/polonia_w_gruzji (dostęp: 2.07.2015).
- http://krakow.pl/otwarty_na_swiat/tbilisi_ciekawostki_o_miescie/70601,881,komunikat_rycerz_w_tygryziej_skorze_symbol_i_dziedzictwo_kultury_gruzji.html (dostęp: 26.06.15).
- https://www.facebook.com/media/set/?set=a.891643197593078.1073741872.275275319229872&type=3&comment_id=898366526920745¬if_t=photo_album_reply (dostęp: 26.06.15).
- https://www.google.pl/search?q=%E1%83%A9%E1%83%9D%E1%83%AE%E1%83%90+%E1%83%90%E1%83%AE%E1%83%90%E1%83%9A%E1%83%A3%E1%83%AE%E1%83%98&tbn=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=0ahUKewirxcLa_rbJA-hUrv3IKHfkjDvMQ7AkILg&biw=1366&bih=623 (dostęp: 26.06.15).
- http://www.kaukaz.pl/gruzja/tbilisi/zabytki/nowozytne_miasto.php (dostęp: 21.05.15).
- http://jbc.bj.uj.edu.pl/Content/301465/NDIGCZAS012831_1901_016.pdf (dostęp 20.05.15).
- <https://www.google.pl/search?q=Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82+katolicki+%C5%9Bw.+Piotr+a+i+paw%C5%82a+w+Tbilisi+obrazy> (dostęp 12.05.15).
- <http://www.eduteka.pl/doc/gruzja-a-literatura-polska> (dostęp: 25.07.15).
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Marcin_Broniowski (dostęp: 25.07.15).
- <http://www.polakogruzin.pl/zwiedzanie-ikhalto> (dostęp: 25.08.15).
- <https://www.google.pl/search?q=წონა+ახალუბი> (dostęp: 12.05.2015).
- <https://burusi.wordpress.com/2010/02/12/georgian-2/> (dostęp: 12.05.2015).

Poland and Georgia. How the culture and history connect us

Summary

The author presents Polish-Georgian cultural ties on a timeline ranging from the Middle Ages to modern times, where historical connections between Poland and Georgia stand for the starting point of the discourse. She presents a chronological overview of the first accounts of the countries of the Caucasus in Polish literature. Special attention is drawn to commercial and cultural relations between the two countries and the formation of Polish diaspora in Georgia. Its story is presented through the prism of activity of local Catholic Church and meritorious Poles, who contributed to Georgia's prosperity. The author also keeps track of mutual influences in arts – especially literature, painting, sculpting and architecture.

Karolina Mazur

Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin

Kultura cygańska z dominującym wzorcem osobowym Cyganki Azy, barwnie zilustrowana w powieści J.I. Kraszewskiego *Chata za wsią*

Chata za wsią należy do grona najpoczytniejszych utworów Kraszewskiego, ponieważ porusza ważką tematykę dyskryminacji społeczności cygańskiej. Bolesławita szczegółowo opisuje stosunek mieszkańców Stawiska do Cyganów, a także konsekwencje mieszania się krwi rodowitych Cyganów z krwią *gadziów* (obcych). Wśród społeczności cygańskiej na plan pierwszy wysuwa się wzór osobowy energicznej Cyganki Azy. Młoda i piękna dziewczyna, świadoma potęgi swojej urody, uwodzi mężczyzn i doprowadza ich szaleństwa. Wabi, rozkochuje, a potem porzuca. Piękna Cyganka to z jednej strony „kobieta-wódz” – stanowcza, dumna, władcza, a z drugiej – „dzikie zwierzę” – wolna, silna, odważna.

*Na jej czole, w oczach, ustach i całej postawie
szatan czy anioł w kolebce napisał: ty będziesz
panować!* (Kraszewski 1991: 23)

Tytan pracy rodem z Podlasia przeszedł do historii literatury jako autor ponad 220 powieści o różnorodnej problematyce, zarówno historycznej, jak i społeczno-obyczajowej. *Chata za wsią*¹ należy do grona najpoczytniejszych utworów Kraszewskiego, ponieważ porusza ważką na owe czasy tematykę dyskryminacji społeczności cygańskiej, a barwnie wykreowane postacie pobudzają wyobraźnię odbiorcy. Powieść składająca się z trzech tomów powstawała w latach 1852–1854. Po raz pierwszy ukazała się w czasopiśmie „Biblioteka Warszawska”. Już za życia pisarza *Chata za wsią* w publikacji książkowej ukazała się aż trzy razy (Petersburg 1854/1855, Lwów 1872, Warszawa 1879). W sumie doczekała się przeszło trzydziestu wydań i przedruków w języku polskim, przekładów na języki czeski, francuski, rosyjski (5 wydań), niemiecki i słoweński oraz adaptacji na

¹ Zob. najnowsze opracowania tejże powieści Józefa Ignacego Kraszewskiego m.in. autorstwa Jędrzeja Cyganika (2012), Olhi Humeniuk (2015), Wiktora Humeniuka (2015), Lidiji Zelinskiej (2015).

potrzeby teatru², opery³ i filmu⁴. W ramach wstępu chciałabym przytoczyć słowa Kraszewskiego tłumaczące genezę „namalowania” tejsze oryginalnej powieści:

To pewna, że jakkolwiek życie wyższych towarzystw wielce być może miłym, swobodnym w pewnym względzie (bo na straży wszystkim wybrykom stoi na szyldwach konwenans), ja tego sznurowanego i krochmalonego życia nie lubię – przynajmniej malować. Musimy w nim żyć – ha, żyjemy; musimy pod klątwą małpować zagranicznych dudków – małpujemy; ale żeby nasze kuse fraczki i kuse sfrancuziałe rozmowy zasługiwały na malowanie i studia?... *Nego! Nego! Nego!* Spójrzmy niżej! – Brudno – powiecie? Niestety, brudno istotnie, ale jak dla malarza dziedziniec opuszczonej chaty daleko jest lepszym przedmiotem do obrazka niżeli wywoskowany salon z kolumnami, tak i dla powieściopisarza łachman daleko bardziej malowniczy od krochmalnej sukni balowej i werniksowanych bucików eleganta (Kraszewski 1991: 9).

Owe „łachmany” i „brud” symbolizują zarówno społeczność wołyńsko-podolską, jak i cygańską. Pisarza interesowali biedni ludzie o wielkich i czystych sercach, nieskałanych cywilizacją. *Chatę za wsią* nazwał „bajką”, ale dodał także, że wzorował się na „dziełach bożych”, ponieważ w nich ukryty jest sens moralny ludzkiej egzystencji. Powieść zyskała tak wielką popularność w całej Europie, ponieważ chwyciła za serce czytelników potrafiących wczuć się w rolę nieszczęśliwej Motruny oraz zachwycających się odwagą i przedsiębiorczością pięknej Cyganki Azy.

Historia Romów na ziemiach polskich⁵ jest bardzo interesująca, ale na potrzeby niniejszego artykułu przytoczę jedynie fakty niezbędne do lepszego zrozumienia obrazu społeczności cygańskiej opisaney w powieści Kraszewskiego. Dawniej Cyganie byli prześladowani i dyskryminowani, współcześnie, zgodnie z polskim prawem⁶, stanowią jedną z mniejszości etnicznych. Od XVII wieku. Aż do trzeciego rozbioru Rzeczypospolitej Obojga Narodów istniał w naszym kraju urząd królów cygańskich. Owi „urzędnicy” najczęściej wywodzili się z polskiej szlachty i byli powoływani przez królewską kancelarię. Królowie cygańscy mieli za zadanie pilnować, aby Romowie podporządkowywali się polskiej administracji oraz bronili ich przed szykanami. Problemy społeczne Romów w Polsce spowodowane były buntem Cyganów wobec ogólnie przyjętych przepisów – meldunkowych, sanitarnych, drogowych czy szkolnych. Ostracyzm społeczny oraz stereotyp antycygański spowodował, iż Romowie nie chcieli posyłać swoich

² Po raz pierwszy *Chatę za wsią* zaadaptowała Gabriela Zapolska na potrzeby Teatru Lwowskiego w roku 1884.

³ Na motywach powieści Kraszewskiego Alfred Nossing oparł libretto opery Ignacego Paderewskiego *Manru* (premiera w języku niemieckim w Dreźnie w 1901 roku, premiera w języku polskim we Lwowie w roku 1901, a później w Teatrze Wielkim w Warszawie w roku 1901).

⁴ W 1926 roku Artur Twardyjewicz wyreżyserował film pod tytułem *Cyganka Aza*.

⁵ Polecam publikacje cyganologiczne Jerzego Ficowskiego (1953, 1986a, b, 1989), Lecha Mroza (1992, 2001), Andrzeja Mirgi i Lecha Mroza (1994), Adama Bartosza (1993, 1994, 2008), Agnieszki J. Kowarskiej (2003, 2005, 2010), Marty Zambrzyckiej (2012).

⁶ Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Art. 35, ust. 1-2.

dzieci do polskich szkół. Kraszewski w swojej powieści nie wspomina o urzędzie królów cygańskich, lecz skupia się na ludowym spojrzeniu na kulturę Cyganów na kresach wschodnich Rzeczypospolitej, a także opisuje szczegółowo mieszanie krwi tego ludu z krwią *gadziów*.

Zanim przejdę do szczegółowej analizy i interpretacji kobiecego wzorca osobowego Cyganki Azy, zaprezentuję interesujące informacje na temat wierzeń, zwyczajów i przekonań XIX-wiecznych Cyganów. Kraszewski prezentuje czytelnikom bohaterów powieści *Chata za wsią* w następujący sposób:

Przed laty kilkudziesięciu, nim jeszcze ten wspaniały dwór stanął i angielskie ogrody zajęły miejsce warzywnych, do Stawiska przywlokła się raz gromada Cyganów, której, jak zwykle, naczelnik zajmował się kowalstwem, krewni byli pomocnikami, a rodzina wróżyła i kradła. Że już naówczas coraz rzadszymi stawały się pielgrzymki tych zagadkowych włóczędzów, których pochodzenie i język dotąd nieprzebitą pokryte są tajemnicą, przeto cała swobodna część ludności powybiegała przyglądać się przybyzszom, co po secinach lat wygnania jeszcze nosili wypiętnowany po czołach ślad pochodzenia swego, kędyś z ogorzałego Wschodu czy Południa. W istocie, w twarzach i stroju tych przybłądów było coś tak nie naszego, tak obcego, że obojętny nawet wieśniak zwrócić musiał oczy na tych ludzi innego świata i innego życia, nie umiając pojąć ani ich wygnania, ani dobrowolnej koczącej doli (Kraszewski 1991: 14-15).

Z przytoczonego fragmentu wylaniają się trzy charakterystyczne dla Cyganów profesje – kowalstwo, wróżbiarstwo i złodziejstwo. Aprasz, przywódca cygańskiej gromady, by otrzymać zgodę wójta na nocleg na obrzeżach wsi, zareklamował mieszkańcom Stawiska kompleksowe usługi kowalskie w konkurencyjnej cenie:

Nie wypędzajcie nas, panie wójcie, a rozmyślcie się, teraz pora robocza, kowal o dwie mile, ciężko wam niejednemu dzień tracić do naprawy lemieszka lub naralnika, pozwólcie nam zostać, a i my kawałek chleba mieć będziemy, i wy z nas wygodę! Za co u was drugi weźmie złoty albo dwa, ubogi Cygan robi za dziesiątkę lub półzłotka i dzień jeszcze zyszczenie, a to także grosz znaczy (Danek 1973: 18).

Warto nadmienić, iż zdolny kowal w XIX-wiecznej wsi to drogocenny skarb. Do najważniejszych jego prac należało robienie podosi do wozu, okuwanie koni, naprawianie naralników, pługa oraz zazębianie bron. Rom szybko zjednał sobie ludzi w Stawisku. Aprasz początkowo dbał o dobrą opinię, pod jego kierunkiem mężczyźni pomagali w kuźni, a kobiety nie „szwendały się” po wsi. Cyganie nie kradli i nic od nikogo nie chcieli pożyczyć. Zrazu ludzie sceptycznie podchodzili do ciemnoskórych, barwnie ubranych i rozśpiewanych wędrowców. Chłopi byli zafascynowani ich swobodnym trybem życia, a jednocześnie bali się utrzymać z nimi bliskie kontakty. Matki obawiały się, że Cyganie porwą im dzieci (np. Motruna obawiała się, że stara Jaga uprowadzi jej nowonarodzone dziecko), żony, że piękne Cyganki uwiodą ich mężów (np. Aza wodzi na pokuszenie Tumrego, męża Motruny), a gospodarze, że Cyganie ukradną im najlepsze konie (np.

„W popłochu tym tylko siwy koń Tomka padł ofiarą, bo go Apraszowie uprowadzili z sobą na Węgry” Kraszewski 1991: 380). Kraszewski nie ocenia Cyganów, ale próbuje tłumaczyć ich skłonność do przywłaszczania cudzych rzeczy. Czytelnika najbardziej razi zachowanie starej Jagi w chacie Motruny i Tumrego:

Straszną była istotą ta Jaga – rodzajem kościotrupa dusznego, w którym ze wszystkiego, co ludzkie, sama chciwość i łakomstwo pozostały. [...] Chwytać, chować, zabierać, stało się jedyną namiętnością Jagi, która kradła instynktowo, machinalnie, co tylko w ręce jej wpadło. U Tumrego nawet, wśród nędzy co dzień widoczniejszej, nie mogła się powstrzymać od kradzieży tego, czego ani schować, ani zabrać nie umiała, a w obozie, co dzień jej wytrząsano z węzłków i smagano nieszczęśliwą, która nazajutrz rozpoczynała na nowo (Kraszewski 1991: 167).

Pisarz w ironiczny sposób tłumaczy zachowanie starej Cyganki pasją kolekcjonerską:

Nie dziwujcie się starej Jadze: w naszym świecie iluż to starców zbiera, dusi, chwyta jak ona, ilu innych, wykształceńszych, obraca ten popęd w jakąś manię kolekcji, w zapalczywą chęć pieniędzy i mienia! (Kraszewski 1991: 167).

Stara Jaga okradała „chatę za wsią” nie tylko wtedy, gdy Motruna leżała w połogu po porodzie Marysi, ale także po śmierci Tumrego:

Cyganka nie goniła za nią, a ledwie straciwszy z oczu kobietę wślizgnęła się zaraz do chaty jak wąż, by ją w niebytności gospodyni splądrować (Kraszewski 1991: 202).

Na kartach *Chaty za wsią* jest wiele interesujących fragmentów dotyczących stosunku Romów do kradzieży. Tumry kilka dni przed samobójstwem wyrzekł prorocze słowa:

Aza powoli zabije mnie jak wąż wzrokiem; nie żyłaby prawdziwa krew cygańska, gdyby czegokolwiek od kogo nie kradła! (Kraszewski 1991: 184).

Ten i inne cytaty w bezpośredni sposób odnoszą się do niechlubnego stereotypu Cygana-złodzieja. Warto podkreślić, iż po samobójstwie Tumrego, ze względu na rozpaczającą po jego śmierci Azę, „banda Cyganów” szybko wyprowadziła się ze Stawiska:

[...] pozabierawszy nie tylko swoje i cudze konie, narobiwszy szkód bez liku, a po sobie zostawiwszy mogiłę w polu, łzy i przekleństwa (Kraszewski 1991: 212).

Aprasz, dowódca Cyganów, dbał o opinię lokalnego społeczeństwa wiejskiego tylko po to, aby wzbudzić sympatię i przychylność mieszkańców Stawiska, uspić ich czujność, a po kilku tygodniach okraść i ograbić.

Zdolności Romów do wróżb i przepowiadania przyszłości wywodziły się z ich wrodzonej inteligencji, przemyślanego zadawania pytań ludziom, niesamowitej pamięci oraz wnikliwej obserwacji życia:

Cygan wszystko wie, dobrodzieju! – obojętnie mruknął dowódca bandy (Kraszewski 1991: 17).

Wjeżdżając do Stawiska, banda Aprasza doskonale wiedziała, że w tej wsi nie ma kowala, a wójt nie posiada koni:

Patrzajcie go! Jenó do wsi wjechał, już wie, że u mnie koni nie ma. To znachor! (Kraszewski 1991: 17).

Gdy Cygan usłyszał z ust wójta ten niewygodny komplement, zaczął mu cierpliwie tłumaczyć, iż nie zasługuje na miano „znachora”, ponieważ poinformowali go o tym ludzie z Piątkówiec. W taborze Aprasza tylko Aza posiadała umiejętność przepowiadania przyszłości.

Tabor cygański pod wodzą Aprasza składał się początkowo z kilkunastu osób: jego żony z dziecieniem przy piersi, trojga starszych dzieci, dwudziestoletniego chłopaka Tumrego, kilkunastoletniej dziewczyny Azy, starej baby Jagi, posługacza zwanego Kalibanem oraz trzech kobiet. Owa „banda” tworzyła rodzinę, w której każdy wykonywał określone obowiązki. Stara Jaga opiekowała się żoną Aprasza i jego dziecieniem, Tumry i Kaliban pracowali w kuźni, trzy kobiety warzyły jedzenie i pilnowały dzieci. Tylko Aza nie pracowała – to ona nieformalnie sprawowała władzę w obozie cygańskim:

[...] dziewczyna piękna, wdzięczna, zalotna, zdająca się wszystkim, a nawet wodzowi, panować [...] (Kraszewski 1991: 22).

Przejdźmy teraz do wzorca osobowego Cyganki Azy. Według Hanny Dziechcińskiej (1990: 929) „wzór osobowy” to „fakt zbiorowej świadomości”, w tym konkretnym przypadku zbiorowej świadomości ludności wołyńsko-podolskiej i cygańskiej. Zarówno w jednej, jak i w drugiej społeczności od wieków królował wzór osobowy Cyganki – pięknej, uwodzicielskiej kobiety, umiejącej tańczyć, śpiewać i wróżyć. Zgodnie z postulowanym systemem wartości panującym w zbiorowości cygańskiej inteligentna Aza aspirowała do osiągnięcia ideału wzorowej Cyganki. Badaczka trafnie podkreśliła, że w obrębie literatury można wyróżnić trzy podstawowe typy przekazu wzorów osobowych – biografię (w średniowieczu hagiografię), traktat pedagogiczny (zwierciadło) oraz postać literacką (epitafium, panegiryk). Pomimo, że postać literacka jest najsłabiej nacechowanym dydaktycznie przekazem wzorów osobowych, dla niniejszego tematu stanowi centralny ośrodek charakterystyki głównej bohaterki powieści Józefa Ignacego Kraszewskiego *Chata za wsią*.

Wzorec osobowy Cyganki Azy składa się z dwóch kompatybilnych (harmornijnie współlistniejących) charakterologicznych i osobowościowych komponentów: „kobieta – wódz” i „kobieta – dzikie zwierzę”. Pierwszy komponent wzorca możemy podzielić na następujące części: potęga i władza płynące z cielesności bohaterki (włosy, oczy, usta, kibić, stopy/nogi); potęga i władza płynące z wrodzonych

talentów bohaterki (śpiewanie, tańczenie, wróżenie/przepowiadanie przyszłości/czarowanie, uwodzenie); potęga i władza płynące ze strojów bohaterki (kolorowe, barwne, błyszczące, bogate, piękne, przyciągające uwagę) oraz potęga i władza płynące ze słów i myśli bohaterki (drażniła i jątrzyła słowami, krzyczała, groziła, przeklinała). Drugi komponent wzorca składa się z mozaiki przymiotników charakteryzujących dzikie zwierzęta: wolna/swobodna, naturalna, odważna, wściekła i silna. Z pomocą powyższego schematu spróbuję naszkicować wzór osobowy Cyganki Azy, który dominuje wśród kobiecych wzorców osobowych wykreowanych przez Kraszewskiego na potrzeby powieści *Chata za wsią*.

Azę możemy zaliczyć do kręgu władczych kobiet ponieważ dzięki swojej sile i determinacji została wodzem w taborze cygańskim. Warto zaznaczyć, iż sama desygnowała się na przywódcę. Przejdźmy do czterech części składowych tegoż komponentu wzorca osobowego Cyganki Azy. Po pierwsze, potęga i władza bohaterki płynęły z jej cielesności. Kraszewski porównuje jej urodę „nie naszą, dziką, osobliwą, ognistą” do piękna indyjskich posażków. Pisarz opisuje jej wygląd, a w szczególności twarz i figurę, uwypuklając potęgę jej demonicznego spojrzenia oraz pewność siebie:

Oczy jej czarne siały ogień i zdawały się więzić wzrokiem niepokonanym, przed którym każda najsmielsza zniżala się powieka; nos kształtnie zgięty, usta nieco wydatne, policzki jednostajnej barwy ciemnozłocistej okalały spłoty włosów hebanowych tak obficie, tak ogromne, że nimi i głowa opasana była, i szyja otoczona, a reszty jeszcze, splecione, przez ramiona na barki spadały... Na jej czole, w oczach, ustach i całej postawie szatan czy anioł w kolebce napisał: ty będziesz panować! I szła za swym przeznaczeniem śmiało, pewna jutra; a było coś zadziwiającego w tej nędzy i łachmanach, okrytych purpurowym płaszczem uczucia swej potęgi. Kibić jej, bo i kibić ma potęgę swoją, wdziękiem przechodziła twarz jeszcze; czuleś pod obcisłymi łachmanami, które ją okrywały, że to ciało wykute było ze spiżu, na wzór jakiś pierwotnych wieków, co się o ideał postaci ludzkiej otarły. Śliczna jej nóżka, czarna jej, ale mała ręka, godne były deptać złociste wezłowania i obwijać się drogimi tkaninami Wschodu. Na tej piersi lada płócienna zasłona zmieniała się w szatę bogatą i posłuszna fałdowała się jak najcieńszy rąbek (Kraszewski 1991: 23).

Barwny opis zewnętrzny Azy oddziałuje na wyobraźnię odbiorcy. Bohaterka, świadoma swojej orientalnej urody, z premedytacją wykorzystywała ją do uwodzenia mężczyzn. Stosowała techniki typowe dla zawodowych uwodzicielek – uśmiechała się, czarowała oczyma, odrzucała do tyłu bujne włosy, prężyła kibić:

Aza spostrzegła to i uśmiechnęła się, aż dwa rzędy zębów jak śnieg białych wypłynęły spod warg różowych i zalotnica odrzuciła w tył głowę na ramiona, podniosła wzrok, kibić sprężystą, jak gdyby ze wszystkimi skarbami swych lat siedemnastu pochwalić się przed nim chciała (Kraszewski 1991: 30).

Niektóre elementy jej ciała w szczególnie sposób podkreślały charyzmatyczną osobowość Cyganki, na przykład czarne oczy, wzrok i uśmiech:

[...] siały ogień i zdawały się więzić wzrokiem niepokonanym, przed którym każda najśmielsza zniżała się powieka (Kraszewski 1991: 23).

Co dzień potrzeba jej było nowego stroju, nowego cacka, nowego jakiegoś zajęcia; za wszystko płaciła tylko dziwnym swym uśmiechem i dziwniejszym wejrzeniem czarnych swych oczu (Kraszewski 1991: 36).

Aza szła śmiało, prosto do niego, z uśmiechem siły, ze wzrokiem zwycięstwa (Kraszewski 1991: 34).

Czasem szyderskim uśmiechem uderzyła go jak sztyletem, to znów połyskała spojrzeniem – rzekłbyś: zapaśnik, co walczy z przyswojonym dzikim zwierzem (Kraszewski 1991: 35).

Według Tumrego czarne oczy Cyganki posiadały nadziemskie moce, mogły spalić mężczyznę „na węgiel”, „zbałamucić” oraz „sączyć jady i uroki”.

Żądna błyskotek i strojów Aza w pierwszej kolejności zdobyła serce pana Adama, anemicznego i znudzonego życiem szlachcica:

Adam dni całe, tygodnie, leżał sam u stóp czarownicy (Kraszewski 1991: 35).

Następnie uwiodła biednego Tumrego. *Summa summarum* została żoną Aprasza, ponieważ tylko on mógł dać jej władzę i wolność:

Musiała zostać w końcu żoną Cygana i dziś panowała znów jemu i całej gromadzie, w miarę jak on się starzał i słabiał, nabierając siły i woli. Na jej skinienie drżał kowal stary, chowały się jego dzieci, które nieraz smagała własną ręką, a gromada słuchała jej jak wodza (Kraszewski 1991: 317).

Po drugie, potęga i władza Cyganki płynęła z jej wrodzonych talentów. Od dziecka uczono ją śpiewać, tańczyć oraz przyciągać pięknymi czarnymi oczyma wzrok bogatych mężczyzn. Była główną atrakcją taboru cygańskiego pod wodzą Aprasza:

Stare baby wyuczyły ją tańca, wyniesionego z Hiszpanii, a śliczna Cyganka przy dźwięku prostej drumli, z kawałkiem płótna w reku, umiała z niego uroczo układać scenę. Rzekłbyś, że skacząc tak sama, w monominie tym odgrywała cały dramat namiętnej tęsknoty, która leci ku ideałowi niewidzialnemu, zapala się doń, pragnie i rozwija się o mgły i tumany! Chwilami miotła się wesoła, swobodna jak prawdziwe dziecię cygańskie i uśmiechała się do tego, który gdzieś zakryty stał przed nią; potem taniec jej wolniał, czynił się tęsknym i znów gwałtowniej nią rzucał, aż wpadła w jakiś szal, w namiętność, która się wysiłkiem i jakby śmiercią pełną pragnień tajemniczych kończyła. Na ten taniec zbiegali się patrzeć: młodzież, starzy, i ci nawet, których w początku wiodła prosta ciekawość, których w chwilę potem paliła namiętność, a Aza, co dzień stając się sławniejszą po miasteczkach, więcej zyskiwała swym tańcem niż Aprasz młotem i kowadłem. Stare Cyganki, a osobliwie Jaga, która nie darmo to imię nosiła od ognia, widziała w Azie podporę przyszłości, wróżyły jej wielkie losy i chodziły koło niej jak koło królowej. Aprasza też, który chmurno, ale gorącym okiem na nią poglądał, stroił

ją teraz i pieścił coraz więcej, zwłaszcza od czasu, gdy mu milcząca umarła żona (Kraszewski 1991: 146-147).

Doprowadziła do perfekcji umiejętność „czarowania” ludzi. Mężczyzn z premedytacją rozkochiwała w sobie, a następnie porzucała. Fascynowała kobiety, które w trojaki sposób reagowały na jej techniki uwodzenia – próbowały ją naśladować, zazdrościły jej urody i pewności siebie lub bały się o swoich mężów i synów. Kraszewski podkreślał, że Aza była dumną i honorową Cyganką, która nie sprzedawała swojego ciała mężczyznom:

Ale nikt nad to wejrzenie, nad ten uśmiech, nad obietnicę nie otrzymywał nic więcej (Kraszewski 1991: 146).

Uwodziła ich, czarowała, upajała się widokiem *gadziów* leżących u jej stóp, ale z zawziętością dzikiego zwierzęcia broniła swojej cnoty. Oziębłość Tumrego sprawiła, że się w nim zakochała. Młody i hardy Cygan nie wierzył w cnotę Azy. Powiedział jej wprost, że nie ma serca.

Aza oprócz umiejętności śpiewania i tańczenia, potrafiła również wróżyć („wielka wróżbiarka”) i przepowiadać przyszłość. Talenty te wynikały z bystrości umysłu Cyganki, jej umiejętności analizowania faktów i uważnego słuchania ludzi. Potrafiła skrupulatnie zapamiętać zasłyszane informacje i wykorzystać je w sprzyjającej ku temu sytuacji.

Po trzecie, potęga i władza płynęły ze strojów bohaterki, które harmonijnie współgrały z cielesnością Azy i jej talentami. Cygańska artystka potrafiła z „lachmanów” stworzyć oryginalną i przyciągającą wzrok kreację:

O, umiał się, umiała stroić – zalotnica! Białego płótna kawał, pstry rańtuch, pas czerwony, sznur koral, garść pstrych kwiatów polnych, świecące szkiełka – wszystko jej było strojem i wszystko do twarzy (Kraszewski 1991: 23-24).

Warto w tym miejscu również przywołać szczegółowy opis stroju Azy przebywającej w dworze pana Adama:

Czarna Cyganka wstała pod dachem pańskim królową bajeczną znad brzegu Indu, marą z poematów sanskrytu i brakło jej tylko może kwiatka lotosu w rękę, wyglądała na bóstwo Lakszmi, na krewniaczkę Wisznu i Brahmy. Adam u nóg jej leżał, a na ramionach młodziana spoczywały dwie nóżki upierścieniowane, różowe, depczące poganina, niewolnika. Co było szat bogatych, szat starych po pradziadach i prababkach, co było świętości w domu po bohaterach umarłych, bezdzietnych, wszystko teraz stroiło dziecko włóczęgów, obwieszone złotogłowiami, perłami i muślinami. Najmniejsze puchy otaczały jej ciało, najwdzięczniejsze wonie kołysały się nad nią w powietrzu (Kraszewski 1991: 35).

W tym fragmencie Kraszewski porównuje bohaterkę do „bóstwa Lakszmi” oraz do „krewniaczki Wiszu i Brahmy”. Zauroczenie Adama wdziękami pięknej Cyganki doprowadziło do tego, że bogate „świętości” po pradziadach i prababkach „stroili dziecko włóczęgów”. Rozstając się z kochankiem, Aza przebrała się w swoje „łachmany” i z dumą opuściła luksusową „klatkę”. Tymi dumnymi słowami zwróciła się do Adama, który prosił, by z nim została:

- Nigdy! Nigdy! A po cóż bym tam została? – dodała zatrzymując się. – Żebyś mnie za pół roku czy za tydzień wypędził albo rzucił jak odgryzioną kość któremu ze swoich lokajów, jak było z innymi? [...]

- Ja też nie chcę ni ciebie, ni twego pierścionka, ni domu, ani nic na świecie... Ty myślisz – dodała goręcej, z okiem jak żar płynącym – ty myślisz, że ja bym wyżyła tam, w twojej khera, w tej klatce, zamknięta jak niewolnica? O, to życie bez krwi i serca... Dosyć mi było spróbować. Bywaj zdrow, panie! (Kraszewski 1991: 50-51).

W tym fragmencie widoczny jest czwarty składnik komponentu „kobieta – wódz” – potęga i władza bohaterki wynikająca z mocy wypowiedzianych przez nią słów i nieodgadzionych myśli:

- To bynk egaszi [„szatan kobieta” K.M.] – zamyślony odparł Tumry. – Któż wie, co ona myśli? Kto wie, kogo kocha? Kto powie, co zrobi jutro? (Kraszewski 1991: 193).

Kraszewski kilkakrotnie podkreślił w swojej powieści, że Cyganka posiadała dar mówienia, natchnionego ubierania myśli w słowa:

- A na cóżeśmy stworzeni? – spytała jakby natchniona. – Na samąż nędzę tylko i tułactwo, na ból i cierpienie? Nie! Nie! Wiedział wielki Mroden-oro [Bóg - K.M.], na co nas na świat przysłał! On nas przeznaczył na zgubę, na klęskę, na niszczycieli gadziów i kazał im szkodzić, kazał nam ich zabijać! Każdy z nas robi, co umie, spełniając wielki rozkaz Mroden-oro, o którym matki mówią nam od dzieciństwa, przypominając, co nas czeka. Stare wróżą i straszą wróżbami, chwytają im dzieci, zabijają młode matki, a my, dziewczęta, musim ich męczyć inaczej! Ja go zamęcę! Zmorzę! Ja go wzrokiem zatruję! (Kraszewski 1991: 178).

Słowo *zatruję* wiąże się z komponentem „kobieta – dzikie zwierzę”:

- Egaszi jest jak gweka [tj. „Kobieta jest jak wąż” K.M.] – odparł Aprasz powoli – któż ją kiedy miał w rękę? Trzymasz: aniś się oparzył jak ci się wyśliźnie i ukąsi (Kraszewski 1991: 192).

Natomiast Tumry był przekonany, że Romowie z pomocą Azy rzucili na niego i jego rodzinę urok:

- A, to są chyba czary – rzekł wdychając – to urok rzucony na nieszczęście i zgubę moją, to zemsta Romów. Wleli w jej oczy jad, żeby z nich spłynął w serce moje? Chcą zatracić mnie i żonę, i dziecię moje, nasyłając na nich obłąd, tęsknicę i głupie pragnienie! Aza powoli zabije mnie jak wąż wzrokiem; nie żyłaby prawdziwa krew cygańska, gdyby czegokolwiek od kogo nie kradła! (Kraszewski 1991: 184).

Wspólnym mianownikiem dla „prawego dziecięcia Ewy” oraz „szatanicy” jest biblijne kuszenie do złego. Aza kuszyła swoimi wdziękami mężczyzn do opuszczenia rodzin i pójścia za nią. Upojona zwycięstwem porzucała ich. Nieodpowiedzialnym zachowaniem, igraniem z ludzkimi uczuciami doprowadziła do samobójczej śmierci Tumrego, a w konsekwencji sieroctwa Marysi (jego córki). Śmierć ukochanego była momentem przełomowym w życiu Cyganki. Po tym tragicznym wydarzeniu stała się zgorzkniała, jej twarz nabrała surowego i dzikiego wyrazu. Pomimo tego dalej przywiązywała dużą uwagę do swojego wyglądu i „stroiła się jak królowa”. Bohaterowie powieści mieli do niej ambiwalentny stosunek. Z jednej strony podziwiali jej urodę i odwagę, zaś z drugiej bali się mocy jej spojrzenia, porównywali do kuszącego węża, szatana lub bestii. Wędrując po świecie, Aza zarabiała pieniądze tańcząc, grając i śpiewając. Była utalentowaną aktorką i tancerką. Według Tumrego – kobietą bez serca. Aza ponad wszystko ukochała wolność i swobodę. Jej wybuchowy temperament oraz ostry język niekiedy szokuje czytelników. Wychowana na łonie natury, czasem swoim zachowaniem przypominała dzikie zwierzę. Gdy dowiedziała się o zniknięciu Tumrego, jak opętana zaczęła go szukać. Znalazłszy ciało ukochanego w lesie odgryzła zębami pas, na którym wisiało. Po zakopaniu zwłok młodego kowala „ryczała jak zwierz dziki”.

Zrekapitulujmy poczynione dotychczas uwagi. Po pierwsze, literacki portret bohaterki składa się z interesującej plejady intytulacji – „artystka”, „bestia”, „czarownica”, „dzika niewiasta”, „dziki zwierz pustyni”, „królowa”, „prawe dziecię Ewy”, „szalona”, „szatanica”, „szatan dziewczyna”, „szatan kobieta”, „wąż”, „wróżbiarka”, „wszetecznicza”, „zalotnica”. Po wtóre, piękna Cyganka to z jednej strony „kobieta wódz” – stanowcza, dumna, władca, zaś z drugiej „kobieta dzikie zwierzę” – wolna, silna, odważna. Dychotomiczne wykreowanie wzorca osobowego Azy sprawia, że literaturoznawcy, badacze cyganologii i kraszewskolodzy wciąż sięgają po *Chatę za wsią* Józefa Ignacego Kraszewskiego. Zachęcam do ponownego przyjrzenia się tej powieści z perspektywy poruszonych przeze mnie problemów, a także opracowania innych wzorców osobowych, na przykład kobiecego wzorca osobowego „Kopciuszka” – sieroty, która wyszła za mąż za panicza na pięknym koniu czy męskiego wzorca osobowego „Głupiego Janka”, który okazał się najmądrzejszy z całej gromady chłopów i Cyganów.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

- Bartosz Adam, 1993, *O sytuacji politycznej i społecznej Romów*, „Przegląd Powszechny”, nr 11, s. 283-298.
- Bartosz Adam, 1994, *Nie bój się Cygana*, Sejny: Pogranicze.
- Bartosz Adam, 2008, *Poznajemy historię Romów*, Szczecinek: Związek Romów Polskich, Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu.

- Cyganik Jędrzej, 2012, *Obraz literacki Cyganów w „Chacie za wsią” Józefa Ignacego Kraszewskiego a rzeczywistość Romów na terenach Kresów Wschodnich w pierwszej połowie XIX wieku*, „Bibliotekarz Podlaski”, nr 25, s. 17-32.
- Danek Wincenty, 1973, *Józef Ignacy Kraszewski*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Dziechcińska Hanna, 1990, *Wzory osobowe*, [w:] *Słownik literatury staropolskiej: średniowiecze, renesans, barok*, red. Teresa Michałowska, przy udziale Barbary Otwinowskiej, Elżbiety Sarnowskiej-Temierusz, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 929.
- Ficowski Jerzy, 1953, *Cyganie polscy. Szkice historyczno-obyczajowe*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ficowski Jerzy, 1986a, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Ficowski Jerzy, 1986b, *Demony cudzego strachu. Wspominki cygańskie*, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Ficowski Jerzy, 1989, *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Warszawa: Interpress.
- Humeniuk Olha, 2015, *Świat przedstawiony dramatu Mychajła Staryckiego „Cyganka Aza”*, [w:] *Kraszewski i nowożytność. Studia*, idea i układ tomu Jarosław Ławski, red. nauk. Anna Janicka, Krzysztof Czajkowski, Łukasz Zabielski, Białystok: Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego, s. 105-111.
- Humeniuk Wiktor, 2015, *Różnorodność stylistyczna powieści Józefa Ignacego Kraszewskiego „Chata za wsią”*, [w:] *Kraszewski i nowożytność. Studia*, idea i układ tomu Jarosław Ławski, red. nauk. Anna Janicka, Krzysztof Czajkowski, Łukasz Zabielski, Białystok: Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego, s. 223-240.
- Kowarska Agnieszka J., 2003, *Szkice o tańcach Romów*, Oświęcim: Stowarzyszenie Romów w Polsce.
- Kowarska Agnieszka J., 2005, *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*, Warszawa: DiG.
- Kowarska Agnieszka J., 2010, *Stereotyp czy tradycja? O etosie wędrowcy i wartościowaniu przestrzeni u polskich Romów*, Szczecinek: Związek Romów Polskich Instytut Pamięci i Dziedzictwa Romów oraz Ofiar Holokaustu.
- Mirga Andrzej, Mróz Lech, 1994, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mróz Lech, 1992, *Geneza Cyganów i ich kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Fundacji „Historia pro Futuro”.
- Mróz Lech, 2001, *Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV-XVIII w.*, Warszawa: DiG.
- Zambrzycka Marta, 2012, *Stereotypowe wizerunki Cyganów-Romów w kulturze i języku polskim*, „Kultura i Historia”, nr 22 (dokument elektroniczny <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4211>, dostęp: 20.07.2015).
- Zelinska Lidija, 2015, „*Wszystkie nasze obrazy społeczności są niepełne i kulawe*”. O „*Chacie za wsią*” J. I. Kraszewskiego, [w:] *Kraszewski i nowożytność. Studia*, idea i układ tomu Jarosław Ławski, red. nauk. Anna Janicka, Krzysztof Czajkowski, Łukasz Zabielski, Białystok: Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego, s. 753-768.

ŹRÓDŁA

- Kraszewski Józef Ignacy, *Chata za wsią*, przygotował do druku i przypisami opatrzył Stanisław Burkot, Warszawa 1991.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku*, Art. 35, ust. 1-2.

STRONY INTERNETOWE

<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/4211> (dostęp: 20.07.2015).

<http://stowarzyszenie.romowie.net/Mniejszosci-narodowe-i-etniczne-w-Konstytucji-Rzeczypospolitej-Polskie-223.html> (dostęp: 20.07.2015).

<http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wzor-osobowy;3999283.html> (dostęp: 20.07.2015).

**Gypsy culture with the dominant personality model of Asa the Gypsy,
vividly illustrated in J.I. Kraszewski's novel – "The Cottage outside the Village"**

Summary

The Cottage outside the Village is one of Kraszewski's most popular literary works, as it tackles a crucial issue of contemporary reality, which was discrimination of gypsy community. Bolesławita gives a detailed description of the attitude of Stawiska residents towards Gypsies, as well as the consequences of mixing native Gypsy blood with the blood of *gadjo* (outsiders). Aza the Gypsy is presented as an outstanding character and a personality model among her gypsy community. She is young and attractive, fully aware of the power of her beauty, which allows her to seduce and torment men emotionally, causing their madness, as she lures and ultimately abandons them. On the one hand she is portrayed as a "woman leader" – firm, proud, imperious, and on the other as a "female wild animal" – free, strong and brave.

Damian Gocół

Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin

Obraz rodziny utrwalony w relacjach świadków historii

Autor bada sposób obrazowania rodziny – zarówno jako całości, jak i jej poszczególnych członków – w narracjach historii mówionej. Materiałem badawczym są opowieści o przeszłości Piotra Prussa – chełmskiego nauczyciela, członka Armii Krajowej; Haliny Górskiej – sybiraczki oraz wybrane nagrania świadków wydarzeń radomskiego Czerwca '76. Autor rekonstruuje obraz rodziny utrwalony w analizowanych tekstach i porównuje go z obrazem utrwalonym w języku ogólnym.

Między językiem a kulturą istnieje sieć różnorodnych związków. Choć są to dwa odrębne systemy¹, to niemożliwe jest badanie kultury bez odniesienia do języka. Jest on podstawową płaszczyzną wyrażania jej form (Siemieński 1991: 77). Takie rozumienie relacji język-kultura wywodzi się z prac amerykańskiego strukturalisty, Edwarda Sapira. Postrzegał on język jako system o charakterze symbolicznym. Różne przejawy kultury, jego zdaniem, zawsze dają się wyrazić w języku, a wyrażenia językowe zawsze mają znaczenie zrozumiałe w danej kulturze. Badanie kultury bez odniesienia do języka badacz określa jako złudne. To symbolizm językowy nadaje bowiem jej manifestacjom znaczenie zrozumiałe dla całego społeczeństwa. Tym samym system języka pełni funkcję swego rodzaju przewodnika po rzeczywistości społecznej (Sapir 1978: 37-38).

Badania Sapira wpisują się w przekonanie o istnieniu tzw. językowego obrazu świata (JOS). Z historycznego punktu widzenia początków tej teorii możemy szukać już w pismach Marcina Lutera, który tłumacząc Pismo Święte, zauważał różnice w postrzeganiu rzeczywistości tkwiące w różnych językach. Dynamiczny rozwój refleksji nad zagadnieniem językowego obrazu świata przypadł na wiek XX, gdyż wówczas wzmożło się zainteresowanie badaniami porównawczymi – szczególnie w językoznawstwie amerykańskim, które skupiło się na analizie języków Indian. Powstały również nowe nurty badawcze, takie jak generatywizm czy kognitywizm, które nie traktowały języka jedynie jako zamkniętego systemu,

¹ Postrzeganie języka i kultury jako odrębnych systemów jest tylko jedną z możliwości widzenia relacji język-kultura. Możliwe jest również rozumienie kultury jako systemu semiotycznego o licznych punktach styczności z językiem, pojawia się w tym ujęciu pojęcie językowego obrazu świata i kultury (JOSiK), zob. Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 37-40.

ale większy nacisk kładły na badania psychologiczne lub kulturowe. Również w polskim językoznawstwie zostało sformułowanych kilka teorii JOS – w artykule korzystał będę z definicji sformułowanej przez Jerzego Bartmińskiego. Zgodnie z nią JOS jest:

[Z]awartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy „utrwalone”, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowia), ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów (Bartmiński 2007: 12).

Podstawą materiałową moich analiz jest zbiór relacji ustnych. Tym samym praca ta wpisuje się w popularny prąd badawczy zwany *historią mówioną*. Na proces badawczy *oral history* składa się nagrywanie, archiwizacja i analiza ustnych relacji o historii². W dalszej części artykułu korzystał będę z relacji Piotra Prussa, Haliny Górskiej, Kazimierza Staszewskiego i Zofii Sadowskiej. Dwie ostatnie relacje nagrałem na etapie przygotowywania pracy licencjackiej, a dotyczą one wydarzeń Czerwca 1976 roku w Radomiu. Kazimierz Staszewski był uczestnikiem radomskich protestów, w czasie których został pobity przez milicję i uwięziony. W podobnej sytuacji znalazł się mąż Zofii Sadowskiej. Narracja Piotra Prussa pochodzi ze zbiorów Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN” i posłużyła mi za podstawę pracy magisterskiej. Narrator urodził się w roku 1911 i zmarł w wieku stu lat. Był m.in. nauczycielem, członkiem Armii Krajowej, kuratorem szkolnym. Relację Haliny Górskiej nagrałem w roku 2013. Kobieta pochodzi z Kresów, przeżyła okupację sowiecką i wywózkę na Syberię. Relacje Prussa i Górskiej obejmują dość szeroki zakres czasowy, w którym wyraźną cezurę stanowi II wojna światowa. Natomiast narracje Staszewskiego i Sadowskiej skupiają się na jednym wydarzeniu i jego konsekwencjach. W niniejszym artykule chciałbym przeanalizować, w jaki sposób w tych przekazach jest obrazowana rodzina oraz jakim zmianom ten obraz ulegał pod wpływem różnych przemian dziejowych.

W pierwszej części artykułu postaram się opisać obraz rodziny, jaki wyłania się z poszczególnych narracji. Opiszę go, wykorzystując następujące fasety³: [nazwy], [cechy], [działanie], [rola], [atrybuty]. Przedstawienie członków rodziny, scharakteryzowanych pod względem cech, działań, roli w narracji oraz atrybutów (zarówno fizycznych, jak i psychicznych) ułatwi późniejszy opis przekształceń, jakim ulega ich obraz w badanych narracjach.

² Zob. Kudela-Świątek 2013: 72-79; Niderla 2010: 13.

³ Przez *fasetę* rozumiem jednorodny zespół cech przypisywanych przedmiotowi (por. Bartmiński 2007: 42-51)

Zmiany w postrzeganiu rodziny

Leksem *rodzina* wywodzi się od słowa *rodzić* – analiza etymologiczna wskazuje na istotny komponent znaczeniowy tego słowa, jakim jest pokrewieństwo. Rodzinę tworzą ‘małżonkowie i ich dzieci; także: rodzeństwo oraz ci, którzy są związani pokrewieństwem, powinowactwem’ (SJP Dor 7/1017). ISJP Bań wyróżnia dwa odrębne znaczenia związane z dwoma modelami współczesnej rodziny. Rodziną nazywamy albo ‘małżonków i ich dzieci’, albo ‘grupę ludzi złożoną z krewnych i powinowatych’ (ISJP Bań 2/453). Rodzina może być widziana na wiele sposobów – od najwęższej rodziny nuklearnej po „wielką rodzinę”. Rodzinę łączy głównie stosunek pokrewieństwa. Widoczne jest to również w znaczeniach innych niż podstawowe. Związane są one głównie z takimi połączeniami wyrazowymi, w których *rodzina* oznacza klasę powiązanych ze sobą obiektów (np. *rodzina ssaków*). Derywaty ukazują więcej cech związanych z rodziną. Wyraz *rodzinny* konotuje ‘ciepło’, ‘bliskość’, ‘związek uczuciowy’, np. *rodzinna atmosfera* to ‘atmosfera miła i ciepła’ (ISJP Bań 2/454).

W swojej relacji Pruss rzadko używa słowa *rodzina*, zastępuje je raczej zamkiem *my*. Posługuje się także formami czasownikowymi w 1 os. l. mn., np. *byliśmy*. Akcentuje w ten sposób swój związek z grupą. W celu ustalenia cech rodziny, które zawarte są w analizowanej narracji, przyjrzę się trzem fragmentom, w których narrator mówi o sytuacji swoich bliskich w okresie przedwojennym:

- (1) *Wywodzę się z domu polskiego, z domu arcykatolickiego [...].*
- (2) *[...] no, pamiętam pamiętam, na Lwowskiej ulicy taką rzecz, że przychodził do nas, każdego piątku, do domu Żyd taki nie szewc to był, ja to nazywam szewczyzna, taki patalach, marnota taka, ale biedota obok tego i on każdego tygodnia, każdy piątek przychodził o godzinie 11 do nas, do domu i mama musiała, musiała w cudzysłowie przygotować dwa, trzy kartofle w mundurku i śledzia i on przychodził, przychodził każdego piątku, prawda głodny, rzecz jasna, dostawał, zjadł tego dwa trzy ziemniaki, prawda, zjadł tego śledzia i niejednokrotnie ja patrzyłem z boku... no i tak sobie pomyślałem, a później mamie powiedziałem, że ja bym chętnie zjadł tego śledzia, a mama nie ma dla mnie, tylko dla niego „a ty zjadłeś śniadanie, on pewnie nie jadł i on jest biedny, ale jak przyszedł to jest głodny, to trzeba go, to trzeba go nakarmić”.*
- (3) *To te będę materialną doskonale pamiętam. Pamiętam później w szkole powszechnej, jak moi koledzy czy koleżanki, przychodząc na zajęcia lekcyjne, przynosili ze sobą na drugie śniadanie kanapki, na co ja patrzyłem, ale nigdy nie poprosiłem o to, aby poczęstowano mnie, chociaż byłem bardzo często głodny. To to też pamiętam tę materialną biedę przez lat wiele powtarzającą się i dlatego byłem uwrażliwiony na materialną biedę czy nędzę w ciągu swego życia, patrzyłem bardziej na tych, którzy będą klepią, jak to się mówi, aniżeli na tych, którzy posiadali... tyle.*

Cechami rodziny w tym okresie są bieda, ale i silne związki emocjonalne – por. fragment (2) i (3). Działania rodziny wiążą się głównie z walką o prze-

trwanie, tj. pracą, zdobywaniem pieniędzy i pożywienia. Rodzina nie jest jednak obojętna wobec innych ludzi, wręcz się nimi opiekuje – zob. fragment (2). Ale rolą rodziny jest przede wszystkim otaczanie opieką wszystkich jej członków. Atrybuty fizyczne rodziny nie rysują się wyraźnie – w przeciwieństwie do atrybutów psychicznych. Ważna jest przede wszystkim psychiczna więź i wzajemna pomoc.

Warto zauważyć, że Pruss często używa wyrazu *dom* w znaczeniu ‘rodzina, domownicy, gniazdo rodzinne, mieszkanie wraz z jego mieszkańcami’ (SJP Dor). Ponieważ w tekście pojawia się on zwykle w związku z przymiotnikiem, można uznać, że narrator wskazuje w ten sposób cechy rodziny. Mówi, że była ona *polska* i *arcykatolicka*. Wskazuje to na kultywowanie wartości patriotycznych i religijnych (te drugie są szczególnie podkreślone przez zastosowanie prefiksu *arcy-*). Narrator konfrontuje trudną sytuację bytową rodziny z ważną rolą, jaką bliscy odegrali w kształtowaniu jego osobowości. Z jednej strony działania rodziny związane są głównie z walką o przetrwanie, z drugiej Prussowi wpajane są wzniosłe wartości – patriotyzm, wiara, pomoc innym.

Jednakże ten wizerunek jest typowy tylko dla okresu przedwojennego. W dalszej narracji rodzina w tradycyjnym rozumieniu tego słowa znika z pola widzenia. Pojawia się nowe określenie – *rodzina społeczna*. O ile pierwszy człon tego wyrażenia został przeze mnie omówiony, o tyle sprecyzowania wymaga użycie drugiego członu. Leksem *społeczny* występuje w SJP Dor aż w pięciu znaczeniach. Spośród nich na szczególną uwagę zasługują dwa: ‘odnoszący się do społeczeństwa; powstający, tworzący się w społeczeństwie, związany ze społeczeństwem’ i ‘zorganizowany, przeznaczony dla społeczeństwa, do obsługiwania społeczeństwa, do zaspokojenia jego potrzeb; pracujący dla społeczeństwa, dla dobra ogółu’ (SJP Dor 8/587). ISJP Bań także podkreśla, że ‘społeczny to taki, który dotyczy społeczeństwa, np. jego charakteru, sposobu organizacji lub miejsca, jakie zajmują w nim poszczególni jego członkowie’ (ISJP Bań 2/654). W słowniku tym nie pojawia się jednak rozumienie *społecznego* w kategorii działań podjętych dla dobra ogółu. Najbliższa takiemu rozumieniu definicja mówi, że *społeczny* ‘służy zaspokajaniu potrzeb i poprawie warunków życia społeczeństwa’ (ISJP Bań 2/654). W obu słownikach definicje dotyczące działań na rzecz społeczeństwa zawierają wyraźne elementy wartościowania pozytywnego. Mowa jest o działaniach *dla dobra ogółu* lub akcentowane są zmiany na lepsze, poprawa sytuacji. Wyrażenia, których komponentem jest przymiotnik *społeczny*, mogą budzić pozytywne skojarzenia, np. *praca społeczna*, *szkoła społeczna*. Należy jednak zaznaczyć, że tego typu wyrażenia szybko się terminologizują i tracą jednoznacznie pozytywny wydźwięk. Istotne jest również znaczenie leksemu *aspłeczny*. Używany jest on w przypadku działań na szkodę społeczeństwa. Niesie wartościowanie jednoznacznie negatywne. Oznacza to, że społeczeństwo jest postrzegane jako wartość pozytywna. W języku negatywne konotacje ma to, co działa na szkodę społeczeństwa lub od niego odstaje.

Wartościujący charakter ma również połączenie *rodzina społeczna*, co ujawnia poniższy cytat z listu, który pod koniec życia Prussa wysłał do swoich współpracowników:

- (4) *W mojej samotnej ciszy, w głębokiej refleksyjnej zadumie, z wewnętrznej potrzeby, często „rozmawiam” z najbliższymi mojemu sercu – „rozmawiam” z Wami, członkami mojej społecznej „Rodziny”.*

Inne przekształcenia w widzeniu rodziny zachodzą w narracji Górskiej. Nie ma tak radykalnego zwrotu ku samotnemu życiu jak w relacji Prussa. Wręcz przeciwnie – wspólne doświadczenia zacieśniają więzy rodzinne. Podobnie jak w przypadku poprzedniej relacji i tu rodzina jest źródłem systemu wartości. O ile jednak Prussa ukształtowała bieda i heroiczna postawa matki, o tyle w przypadku Górskiej proces wychowania przebiegał inaczej. Obrazuje to kolejny fragment jej relacji.

- (5) *Ponieważ rodzice moi mieszkali, cała rodzina i mamy i ojca, na Kresach, więc w tym zaborze carskim, więc i mój pradziad ze strony ojca i mamy brali udział w powstaniu sześćdziesiątego trzeciego roku. [...] Myśmy w latach dziecinnych żyliśmy na opowiadaniach rodziców i dziadków z tego okresu i z okresu rozbiorów carskich, kiedy no cała młodzież, nie tylko i ludzie starsi w tych tajnych organizacjach brali udział. Potem okres pierwszej wojny światowej, rewolucji i roku dwudziestego. I myśmy na opowiadaniach tych w domu właściwie wyrosliśmy.*

Górska odwołuje się do doświadczenia tzw. wielkiej rodziny. Wartości przekazywane są tu z pokolenia na pokolenie, narratorka sięga pamięcią do pradziadków. Przekazywany system wartości stawia w centrum patriotyzm, akcentowany jest udział w walkach narodowowyzwoleńczych. Rodzina ceni sobie więź, ona jest jej najważniejszą cechą. Jeżeli chodzi o działania, to podkreśla się wzajemne wspieranie się, dążenie do bycia razem. Atrybuty rodziny mają charakter psychiczny. Szczyci się ona chwalebna historią sięgającą powstania styczniowego, a pamięć o tym jest kultywowana.

Z kolei w przypadku relacji dotyczących Czerwca'76 opis rodziny jest o wiele uboższy. Kazimierz Staszewski i Zofia Sadowska opowiadają o wydarzeniach Czerwca'76, a wzmianki o bliskich pojawiają tu tylko sporadycznie. Dlatego rodzina jest opisywana głównie z perspektywy rozłąki i ekstremalnych doświadczeń. Takie zróżnicowanie opisu wynika z różnych rodzajów narracji historii mówionej. Relacje Górskiej i Prussa mają charakter autobiograficzny, zakresem czasowym obejmują całe życie opowiadających. Natomiast narracje Staszewskiego i Sadowskiej skupiają się na wąskim wycinku czasowym – podporządkowane są jednemu tematowi, a inne zagadnienia zostają przez nich zepchnięte na drugi plan⁴.

⁴ Szerzej na temat zróżnicowania tematycznego narracji historii mówionej zob. Gocół 2014.

Członkowie rodziny

Omówię teraz kilka z najważniejszych leksemów użytych przez narratorów do opisu rodziny. Ich definicje słownikowe będą przydatne do charakterystyki obiektów, które nazywają. Opieram się na dwóch słownikach. Pierwszy z nich to *Słownik języka polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego (SJP Dor). Artykuły hasłowe z tej klasycznej pozycji polskiej leksykografii zestawię z nowym opracowaniem pod redakcją Mirosława Bańki. *Inny słownik języka polskiego* (ISJP Bań) ma na celu ukazanie w definicji leksykograficznej potocznego obrazu świata, a więc inaczej niż miało to miejsce we wcześniejszych słownikach. Następnie z uzyskanymi danymi słownikowymi porównam tekstowe, by odnaleźć między nimi podobieństwa i różnice. Dzięki temu będę mógł ustalić, w jakim stopniu obraz świata przedstawiany przez narratora jest zbieżny z obrazem utrwalonym w systemie językowym.

Na początek rozpatrzę nazwy powtarzające się najczęściej w omawianych relacjach.

Matka

Matka jest we współczesnej polszczyźnie leksemem szczególnie ważnym. Według SJP Dor jest to ‘kobieta mająca własne dziecko (dzieci), w stosunku do tego dziecka (lub ze względu na nie)’ (SJP Dor 4/515). Słowo to używane bywa także w zestawieniach *królowa matka*, *matka chrzestna*, *przybrana matka*, *matka mleczna* itp. Według ISJP Bań ‘nasza matka to kobieta, która nas urodziła i zwykle nas wychowuje’ (ISJP Bań 1/832). Leksem ten odnotowany również został w podobnych połączeniach jak w poprzednim słowniku. Nietrudno zauważyć, że słowniki akcentują związek między matką a dzieckiem. Matką jest się zawsze dla kogoś – ISJP Bań podkreśla to, używając zaimka dzierżawczego. Dlatego słowo to sugeruje przede wszystkim związek emocjonalny zasadzający się na opiece (matka wychowuje) i poświęceniu. Utrwalone połączenia tego słowa również akcentują opiekuńczą rolę matki – *królowa matka* opiekuje się narodem, *matka chrzestna* – chrześniakiem itd. Słowo *matka* niesie ze sobą silne wartościowanie pozytywne. Matka jest nie tylko rodzicielką, ale także symbolem domowego ciepła. *Być komu, dla kogo matką* znaczy tyle, co ‘opiekować się kimś jak własnym dzieckiem, zastępować matkę, być jak matka’. Również derywaty *matkować komu*, *mamka*, *matecznik*, *po matczynemu* mają w swoim znaczeniu komponenty takie, jak: ‘bezpieczeństwo’, ‘schronienie’, ‘opieka’, ‘czuła troska’. O emocjonalnym traktowaniu matki świadczy też szeroka gama zdrobnień, np. *mama*, *matula*, *mateńka*. Według Jerzego Bartmińskiego, na podstawie derywa-

tów i frazeologizmów związanych ze słowem *matka* wyodrębnić możemy następujący zestaw cech:

- ważna rola społeczna – matka pełni funkcje opiekuńcze i wychowawcze,
- pozycja społeczna – matka znajduje się na szczycie hierarchii,
- cechy emocjonalne: czułość, serdeczność,
- postawa wobec matki cechuje się miłością do niej (Bartmiński 1998: 70-71).

Wydaje się, że obraz matki budowany przez Piotra Prussa nie odbiega wiele od tego, który utrwalony jest w języku. W jego relacji matka jest osobą niezwykle ważną – szczególnie w okresie dzieciństwa. Jednak także później jej rola jest istotna, chociaż narrator nie wspomina o niej już tak często. Przyjrzyjmy się fragmentowi (6).

- (6) *Moja mama umarła dość wcześnie, ja te pewne nauki jakoś hołubiłem, zatrzymałem i realizowałem. Powiedziała mi nawet kiedyś: „Zrób, ty, coś dla Chełma”. No więc ja dla Chełma zbudowałem ośrodek szkolno-wychowawczy dla dzieci umysłowo upośledzonych, bo to mi mama kazała właśnie zrobić. Wpływ domu rodzinnego był ogromny i moja natura wrażliwa, wrażliwa na nieprawdę, wrażliwa na zło, wrażliwa na to, co to znaczy być Polakiem, jak się powinno być patriotą – to znaczy w działaniu swoim, jak pokazywać, kim powinien być Polak.*

Narrator opowiada w tym fragmencie o wpływie swojej matki na jego dalsze życie. Jak sam mówi, wpływ ten był *ogromny*. Matka uczyła go takich wartości, jak patriotyzm, miłość do ludzi, szacunek dla biednych, wiara w Boga. Dlatego możemy twierdzić, że matka jest dla Piotra Prussa nie tylko rodzicielką. Najważniejsza jest jej rola jako wychowawcy. To ona nadała bowiem kierunek jego dalszym poczynaniom i przyczyniła się do wyboru określonej drogi życiowej. Jest to droga nie deklarowana, lecz tworzona poprzez czyny (*w działaniu*). Cechy matki wyodrębnić możemy na podstawie powyższego cytatu oraz fragmentów (7) i (8).

- (7) *Mama – gospodyni domowa, tak było w paszporcie. Rodzina składała się z siedmiorga osób, tata był urzędnikiem kasy skarbowej w Chełmie, urzędnikiem ostatniej grupy uposażeniowej, bo takie wykształcenie miał. Z domu to, co pamiętam z najmłodszych lat, była materialna bieda, bo utrzymanie czworga dzieci i matki, żony przez jednego człowieka, za złotych sto dziesięć miesięcznie było bardzo trudne i ciężkie, stąd też znam biedę materialną, która w jakiś sposób ustawiała mnie wewnątrz już, ustosunkowywała do życia, stąd też moje patrzenie jest zawsze nie górne, a chmurne, dolne.*
- (8) *Wywodzę się z domu polskiego, z domu arcykatolickiego, mama miała ogromny wpływ na budowę systemu psychicznego mojego i była wielkim autorytetem.*

Wśród wspomnianych cech wyróżnić możemy: poświęcenie, opiekuńczość (poświęca się wyłącznie opiece nad dziećmi), troskę o drugiego człowieka (zwraca

ca uwagę na biedę, chociaż sama jest w trudnej sytuacji), mądrość (jest to nie tyle inteligencja, co mądrość życiowa), patriotyzm (także lokalny), pobożność. Działania, które podejmuje matka, to: opieka, żywienie, pomoc innym, nauczanie dzieci, modlitwa. Ten bogaty zestaw cech świadczy o tym, że – zgodnie ze słowami narratora – matka jest dla niego autorytetem. Zgodnie z jej wskazówkami będzie postępował przez całe życie. Atrybuty matki ulegają wyraźnemu podziałowi na fizyczne i psychiczne. Te pierwsze wiążąc możemy z przedmiotami materialnymi – przede wszystkim z domem, któremu matka się poświęca – jest to przyrządzane przez nią pożywienie. Jednakże nie została ona sprowadzona do roli „kury domowej”. Wręcz przeciwnie – jej atrybuty fizyczne są w narracji prawie niewidoczne w przeciwieństwie do atrybutów psychicznych. Matka odgrywa rolę swoistej mentorki, jej atrybutem jest życiowa mądrość – ta cecha dominuje w kreacji jej postaci. Tym samym matka jest bodajże najważniejszą postacią w życiu Piotra Prussa – stoi na szczycie hierarchii społecznej i jest źródłem wartości. Bliską więź z nią podkreśla także używanie zdrobniałej formy *mama* w całym tekście – por. fragmenty (6), (7), (8).

W przypadku opowieści Haliny Górskiej obraz matki kształtuje się nieco inaczej. O ile u Prussa matka była najszerzej charakteryzowana w narracji w okresie dzieciństwa, to w tym przypadku rola matki rośnie w okresie wywózki. Przyjrzyjmy się kilku fragmentom narracji Górskiej.

- (9) *Natomiast mama przeżyła w Żytomierzu te wszystkie niepokoje, głód, no ale jako uczennica jeszcze jako tako, tyle że jeszcze straszny głód przeżyła. I już nielegalnie, ale w roku osiemnastym uciekła z Żytomierza do Milatyna i tu oczywiście znów ten głód był taki i napady i grabieże takie.*
- (10) *I zapowiedzieli nam, że dostaniemy z naszej ziemi dwanaście hektarów, reszta podlega podziałowi. Nie wiem, w oparciu o jakie to przepisy było, więc tylko tyle wiem, jak fakt wyglądał. Mama, byłam dumna z mamy, bo patrzyła na to wszystko i uśmiechała się. Z boku stała taka grupa młodych Ukraińców i oczywiście po ukraińsku, jeden z nich mówi: „Oni śmieją się, ale gdyby zjadł to, co myślą, to by zdechł na miejscu”, a drugi mówi: „Bo wszystko im zabierzesz, ale matury im nie zabierzesz”. Więc nawet tego zazdrościli. Na szczęście nie wchodzili na razie do domu. Dom i to, co było w domu było nienaruszone, ale mama na podstawie doświadczeń z rewolucji uznała, że trzeba co cenniejsze rzeczy schować, wynieść gdzieś na zewnątrz.*

W okresie przedwojennym matka opisywana jest głównie z perspektywy jej przeszłych doświadczeń z rewolucją październikową. Z pewnością wpływ na takie właśnie ukształtowanie narracji miała późniejsza wywózka. Cechy matki wynikają z trudnej sytuacji, w jakiej znalazła się w czasie dzieciństwa. Opowiadając o doświadczeniach z okresu rewolucji, matka Górskiej wspomina o głodzie, strachu (*niepokoju*), napadach i grabieżach. Najważniejszą cechą matki, która jest konsekwencją tamtych trudnych czasów, stało się *doświadczenie*. Pamiętając okres rewolucji, kobieta wie, czego może spodziewać się po Sowietach.

Właśnie w okresie wojny matka jest charakteryzowana głównie przez pryzmat swojej aktywności. Z jednej strony narratorka zauważa, że matka w każdej sytuacji potrafi zachować godność, z drugiej – że dba o rodzinę, troszczy się o jej byt. Przejawia się to między innymi w jej zapobiegliwości, trosce o zachowanie dobytku. Atrybuty matki mają charakter psychiczny – wyróżnia ją przede wszystkim doświadczenie, godność osobista, zapobiegliwość. Obraz ten nie odbiega od ogólnej charakterystyki matki – szczególnym rysem tej postaci jest bowiem jej opiekuńczość.

W przypadku relacji dotyczących Czerwca'76 matka pojawia się tylko w narracji Kazimierza Staszewskiego. Choć jego opowieść dotyczy głównie pobytu w więzieniu, to o rodzicach wspomina w historii powrotu do domu.

- (11) *Wygląda przez okieneczko mamusia i nie poznaje. Pada pytanie: „Kto jest?” Ja mówię: „Mamusiu, syn Kazik”. No i mamusia dopiero zawołala tatusia i otworzo no mi, bo tak człowiek wyglądał wybidzony, wystraszony i [...] wystrzyżenie, no też zmiana wizerunku, i mamusia nie poznała syna.*

W tym przypadku akcentowana jest przede wszystkim bliskość, więź matki z dziećmi, m.in. przez liczne zdrobnienia. Sytuacja powrotu jest niezwykle dlatego, że matka nie poznaje swojego syna. Jest to uważane w kulturze za najbardziej dobitny dowód zmiany człowieka. Przekonanie o tym znalazło nawet odbicie w utrwalonym połączeniu wyrazowym *rodzona matka nie pozna*.

Ojciec

Istotna dla badanych narracji jest także rola ojca, chociaż nie pojawia się on tak często, jak matka. Zresztą rola *ojca* w języku również nie jest tak wyraźna. SJP Dor podaje, że *ojciec* to ‘mężczyzna mający własne dziecko, dzieci (w stosunku do tego dziecka)’ (SJP Dor 5/894). Natomiast według ISJP Bań ‘nasz ojciec to mężczyzna, który nas spłodził i zwykle nas wychowuje’ (ISJP Bań 1/1147). Oba słowniki zwracają uwagę przede wszystkim na pokrewieństwo genetyczne. Tylko druga definicja odnosi się do wychowania, ale nie należy ono do koniecznych warunków bycia ojcem. Również pochodne znaczenia tego wyrazu zyskują motywację przede wszystkim w cesze przekazywania genów (*ojciec czegoś* to ‘inicjator’, *ojciec miasta* jest ‘członkiem władz miejskich’). Tylko znaczenie ‘dobry, troskliwy opiekun, wychowawca, zwierzchnik’ (SJP Dor 5/895) przenosi cechę opiekuńczości. Frazeologizmy skupiają się głównie na cesze dziedziczenia (*coś przechodzi z ojca na syna*). Ojciec jest więc bardziej oddalony od dziecka niż matka.

Podobnie jest w przypadku narracji Piotra Prussa. Cechy ojca widoczne są w cytowanym wyżej fragmencie (2). Ojciec nie tyle pozostaje na uboczu, ile nie jest w równym stopniu co matka związany emocjonalnie z dzieckiem. Jego

najbardziej wyraźną cechą, jest pracowitość – ojciec ciężko pracuje, by wyżywić liczną rodzinę. Jego działania wiążą się głównie z pracą i zarobkowaniem. Atrybutem są pieniądze, których ciągle jest zbyt mało. Postać ojca, choć ukazana w pozytywnym świetle, jest ograniczona tylko do materialnej sfery życia. Jego rola polega przede wszystkim na byciu żywicielem rodziny. Natomiast cała sfera emocjonalna jest mało widoczna.

Inaczej jest w przypadku narracji Haliny Górskiej. Ojciec odgrywa w jej relacji bardzo ważną rolę, we fragmencie dotyczącym okresu przedwojennego jest wspomniany nawet częściej niż matka. Również gdy mowa jest już o wywózce, Górka opowiada często o ojcu, który został rozdzielony z bliskimi. Jego nieobecność silnie oddziałuje na całą rodzinę. Przyjrzyjmy się kilku fragmentom.

(12) *Natomiast ojciec został od razu w czasie wybuchu wojny w czternastym roku zmobilizowany do armii carskiej, przeszedł szkolenie jakieś tam i potem była ta taka, zawsze zastanawialiśmy się, przysięga w cerkwi. Więc każdy musiał, a ponieważ oni wyrosli na opowiadaniach swojego dziadka, właśnie tego powstańca sześćdziesiątego trzeciego roku, który zawsze wnuków przestrzegał: „Nigdy nie składajcie przysięgi na wierność carowi”. No, ale skończyło się szkolenie, przegonili tę grupę do cerkwi, odczytana została przysięga oczywiście w rosyjskim języku i każdy musiał podejść, położyć dwa palce na ewangelii i planu’, czyli przysięgam. No i ojciec mój cichutko sobie powiedział nie, a głośno tak. I myśmy się zawsze pytali, czy to ważna była przysięga, czy nie?*

(13) *I pamiętam taki przykład, że jeden gospodarz, Ukrainiec, solidny gospodarz z naszej wsi przyszedł do ojca z prośbą, że cała jego rodzina siostra z mężem z dwójką dzieci i z teściami jeszcze przeszli przez granice i właśnie ich zatrzymani w tym ośrodku w Kowlu, i prosi ojca, żeby za nich poręczył. I ojciec ich nawet zatrudnił, jak raz był jeden domek dla robotników taki dwuizbowy też budowany już po wojnie, przyswoite zupełnie. Ojciec dwoje tych dorosłych zatrudnił.*

W okresie przedwojennym ojciec postrzegany jest przede wszystkim przez pryzmat swoich działań. Podobnie jak to było w przypadku matki, dużą rolę w jego charakterystyce odgrywają historie z przeszłości. Cieniem kładzie się na niej okres rewolucji. Ojciec widziany jest głównie jako żołnierz, był bowiem przymusowo wcielony do carskiej armii. Już w tym okresie ujawniają się takie jego cechy, jak patriotyzm, przywiązanie do wartości narodowych. Jest to nauka przekazywana z pokolenia na pokolenie, ojcu przekazał ją dziadek (potwierdzenie znajduje tu po raz kolejny doświadczenie „wielkiej rodziny”). Gdy ojciec musi złożyć przysięgę na wierność carowi, za wszelką cenę stara się ją unieważnić. W okresie międzywojennym daje się poznać również z innej strony. Wy różnia się chęcią pomocy innym, o czym świadczy fragment (12). Ceni również pracowitość, pomaga sąsiadowi, bo jest on *solidnym gospodarzem*. Ojciec jest więc przede wszystkim nauczycielem swych dzieci, przekazuje im system wartości. Inaczej niż w przypadku poprzedniej relacji, odgrywa rolę równie ważną, co matka. Opis zmienia się nieco, gdy dotyczy wojny.

- (14) *Ojciec poszedł na front i nic nie wiemy. Okazało się potem, że od ojca przychodziły z obozu listy, ale do nas nie dopuszczali. I dopiero tuż przed Bożym Narodzeniem jednak siostra i brat przyjechali do Milatyna, już bardzo skromne święta były, ale byliśmy już razem i jeden z Polaków przechwycił jednak taką drukowaną, to były takie drukowane kartki z Niemiec, że jestem żywy, znajdują się w obozie jeńców wojennych, podany numer jeńca i podpis. Kartka była drukowana, ale adres, numer jeńca i podpis, poznaliśmy charakter ojca.*
- (15) *Staliśmy na granicy, też byłoby dużo do opowiadania, ale czasu już nie ma, to właśnie wróciliśmy z pierwszego na drugiego maja czterdziestego szóstego roku przekroczyliśmy granicę. Ponieważ wiedzieliśmy o tym, że ojciec jest w Lublinie, transport nasz był skierowany pod Szczecin gdzieś tam do tego, ale my już w Lublinie wysiadliśmy, no i tutaj już cała rodzina bez siostry i oczywiście bez niczego, bo ojciec z obozu niemieckiego, brat ze szpitala wojskowego już jak raz przed nami przyjechał i my stamtąd. Prawie gołe i bose towarzystwo się zebrało w Lublinie.*

Sytuacja stała się bardzo specyficzna. Ojciec został rozdzielony z resztą rodziny. Jako polski żołnierz dostał się do niemieckiego obozu jenieckiego. Uniknął wywózki, ale nie mógł się skontaktować z rodziną. Ta sytuacja odbiła się na wszystkich jej członkach. Atrybutem ojca w tym czasie były przede wszystkim listy. Dzięki nim rodzina wiedziała, że Górski wciąż żyje.

Inni członkowie rodziny

Inni niż matka i ojciec członkowie rodziny są wymieniani w poszczególnych relacjach o wiele rzadziej. Zwykle pojawiają się w pojedynczych narracjach, ich charakterystyka rzadko jest tak bogata, jak w poprzednich przypadkach. Obraz innych członków rodziny jest też silniej uzależniony od kontekstu.

W relacji Zofii Sadowskiej dość często wspominany jest jej mąż. Według SJP Dor 4/537-538 *mąż* to 'mężczyzna związany z kobietą związkiem małżeńskim'. Charakterystyka słownikowa nie zawiera jakichś wyraźnych konotacji, brak w tym przypadku również wyraźnego wartościowania. Dlatego obraz męża uzależniony jest od kontekstu. Poniższy fragment opisuje spotkanie narratorki z mężem w więzieniu.

- (16) *Dobrze, wpuszcili nas na teren tego więzienia, a tu rewizja, wszystko do szafy, nawet zapalki nie można było mieć przy sobie. No, otwierają się drzwi. Pośrodku duża sala, kopuła taka, wie Pan, wokół barierki... patrzę, wyprowadzają męża. No to tyle tylko wysoki, po posturze i po wąsikach, których mu nie zgolili. Po wąsikach poznałam, a tak to cała twarz obandażowana. Ręce tylko widać było w takich ubraniach drelichowych, widocznie nie mieli na rozmiar, bo rękawki potąd, tu ręce obandażowane.*

Mąż jest właściwie głównym bohaterem relacji Sadowskiej. Historia Czerwca'76 jest opowiedziana przez z nią z perspektywy własnej rodziny. Mąż jest według narratorki tym, kto najbardziej z całej rodziny ucierpiał, bo trafił do więzienia. Dlatego to na nim skupia się w opowiadaniu, a siebie samą usuwa w cień. Słowo *mąż* powtarza się w narracji aż 51 razy. Wymieniając cechy mężczyzny, narratorka skupia się na elementach wyglądu. Zauważa zewnętrzne zmiany, które zaszły w nim po pobycie w więzieniu, jak np. ślady bicia (*cała twarz obandażowana*). Poza tym określa wzrost męża i podaje, że miał charakterystyczny zarost, po którym kobieta mogła go poznać. Jeżeli chodzi o sferę działań, to jest on bierny – został ukazany jako ofiara prześladowań. Jego atrybutami związanymi z więzieniem są np. *ubrania*. Na charakterystyce rodziny zaważyły tym razem tragiczne wydarzenia historyczne, jest ona widziana z perspektywy rozłąki i prześladowań.

W badanych relacjach pojawia się również rodzeństwo – bracia i siostry narratorów. Pruss wymienia jedynie członków rodziny, nie charakteryzuje swojego rodzeństwa. Natomiast Górska nieco więcej o nim mówi, akcentując głównie wspieranie się w okresie wywózki. Wedle SJP Dor 1/647-648 *brat* to 'każdy z synów mających wspólnych rodziców w stosunku do drugiego syna lub córki'. Słowo to akcentuje bliskość, więzy łączące dwoje ludzi. Wyrażenie *ani brat, ani swat* stosowane jest, gdy mówimy 'o kimś obcym, zupełnie obojętnym'. W innym znaczeniu *brat* to również 'człowiek, z którym jest się związanym przyjaźnią, bliskimi stosunkami'. Podobnie jest w przypadku *siostry*, którą SJP Dor 8/236 definiuje w ten sposób: 'córka tych samych rodziców w stosunku do innej córki lub syna'. Oba leksemy konotują głównie więź. Spójrzmy, w jaki sposób swoje rodzeństwo opisuje Górska.

- (17) *Nie mówiłam, że miałam siostrę starszą i brata młodszego ode mnie. Siostra była słabsza fizycznie ode mnie. Brat chodził do gimnazjum jeszcze, więc postanowiliśmy, ale to już później, że brat i siostra zamieszkali w Ostrogu, a ja z mamą w Miłatynie.*
- (18) *Z bratem w pewnym momencie poszliśmy trochę tego drzewa ukraść, bo bądzmy szczerzy, przecież nie kupowaliśmy go. Brat, wzięliśmy takie sanki ręczne, brat zrzębał sześć niezbyt takich grubych brzózek, załadowaliśmy na sanki, wyszliśmy z lasu i pod nami załamała się skorupa śniegu. I wpadliśmy w taki dół, no, ponad półtora metra. Początkowo usiedliśmy, zaczęliśmy się śmiać, ale już za chwilę zaczął się buran i nie możemy wyjść, bo skorupa załamuje się. Ale brat wpadł na dobry pomysł. Zrobiliśmy taki pomost z tych brzózek i już na czworaka każdy po kolei, rozłożyły one ciężar jakoś, wydostaliśmy się, już takimi etapami dochodząc, doszliśmy i właśnie przed... z tego otworu na dachu spuściliśmy te brzócki tak, że uniknęliśmy tego buranu.*
- (19) *[...] właśnie w tym okresie siostra zmarła z przyczyn, lekarz niby był, lekarz początkowo dawał jakieś, potem już przy końcu tylko zastrzyki, morfinę dawał tylko i potem pierwszego stycznia czterdziestego piątego roku siostra zmarła i tam została pochowana.*

W swojej relacji Górska również podkreśla więź łączącą ją z rodzeństwem. Brat i siostra różnią się pod względem wieku i miejsca zamieszkania. Ponadto siostra określana jest jako *slaba fizycznie*. W charakterystyce brata została wyeksponowana jego aktywność i pomysłowość. Wraz z narratorką – aby przeżyć – kradnie drewno, wspólnie wydostają się z burzy śnieżnej. W stosunku do siebie i rodzeństwa narratorka często stosuje *my* inkluzywne. Siostra jest jedynym członkiem rodziny, który nie wraca do Polski. Umiera w 1945 roku.

Podsumowując, obraz rodziny w poszczególnych relacjach jest zróżnicowany, ale w każdej z nich pojawiają się elementy niezależne od kontekstu, wynikające z konotacji samego słowa *rodzina*. We wszystkich tych narracjach podkreślane są: więź, domowe ciepło, wrażenie bezpieczeństwa, wsparcie. Jednakże w każdym przypadku silniejszy nacisk kładziony jest na inne elementy. W opowiadaniu Prussa taki aspekt stanowi opieka dawana przez rodzinę. Zresztą w dalszej części narracji pojawia się nowa nazwa, która może być odnośzona do ludzi w ogóle ze sobą niespokrewnionych – wciąż ma jednak pozytywny charakter. W przypadku relacji Górskiej jest odwrotnie. Tu najważniejszy jest aspekt genetyczny, podkreśla się długowieczność rodziny. Najistotniejszą jej cechą jest więź. Nauka o wzajemnym wsparciu jest nie tylko dziedzictwem pokoleń, ale wypływa również z trudnych doświadczeń, które cementują związek wszystkich jej członków. Natomiast w przypadku relacji o Czerwcu '76 akcentowane jest doświadczenie rozłąki, cierpienia. Rodzina stanowi grupę, w której można znaleźć oparcie. Różnice w obrazowaniu rodziny wynikają głównie z położenia nacisku na inne aspekty jej funkcjonowania. Obraz rodziny w poszczególnych relacjach ma jednak charakter względnie stabilny. Jest to koncept, który zawsze wartościowany jest w sposób wyraźnie pozytywny. Rodzina często staje się osią relacji dla historii, które stają się swoistymi „historiami rodzinnymi”.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

- Anusiewicz Janusz, Dąbrowska Anna, Fleischer Michael, 2000, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, „Język a kultura”, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, red. Anna Dąbrowska, Janusz Anusiewicz, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 11-44.
- Bartmiński Jerzy, 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem – na przykładzie stereotypu matki*, „Język a kultura”, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, red. Janusz Anusiewicz, Jerzy Bartmiński, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, s. 63-83.
- Bartmiński Jerzy, 2007, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

- Gocół Damian, 2014, *Przetwarzanie narracji historii mówionej na potrzeby mediów*, [w:] *Media a wartości*, cz. III: *Media lokalne i ogólnokrajowe*, red. Monika Gabryś-Sławińska, Katarzyna Dybowska, Biała Podlaska: Podlaska Fundacja Wspierania Talentów, s. 234-243.
- Kudela-Świątek Wiktoria, 2013, *Odpamiętane. O historii mówionej na przykładzie narracji kaczastańskich Polaków o represjach na tle narodowościowym i religijnym*, Kraków: TAIWPN „Universitas”.
- Niderla Anna, 2010, *Historia mówiona a etnolingwistyka*, „Etnolingwistyka” 22, s. 13-27.
- Sapir Edward, 1978, *Kultura, język, osobowość: wybrane eseje*, przeł. Barbara Stanosz, Roman Zimand, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Siemieński Tomasz, 1991, *Problematyka relacji między językiem a kulturą w pracach językoznawców amerykańskich*, „Język a kultura”, t. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*, red. Janusz Anusiewicz, Jerzy Bartmiński, Wrocław: Wiedza o Kulturze, s. 73-82.

ROZWIĄZANIE SKRÓTÓW

- ISJP Bań *Inny słownik języka polskiego*, red. Mirosław Bańko, t. 1-2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- SJP Dor *Słownik języka polskiego*, red. Witold Doroszewski, t. 1-11, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958-1969.

Family image present in witnesses accounts of the history

Summary

In his research, the author focuses on the imagery of the family – seen both as a whole and as individual members, in the narratives of oral history. The research material covers the stories about the past told by Piotr Pruss – a teacher from Chełm and a member of the Home Army; Halina Górka – a Siberian exile; and selected recordings of witnesses of June ‘76 events in Radom. The author reconstructs the image of the family entrenched in analyzed texts and compares it with the image of the family embedded in general language.

Damian Gocół

Instytut Filologii Polskiej UMCS, Lublin

Konkurs Historii Mówionej

Konkurs Historii Mówionej jest cyklicznym wydarzeniem organizowanym przez Instytut Filologii Polskiej UMCS, Studenckie Koło Naukowe Etnolingwistów UMCS oraz Polskie Radio Lublin. Mogą w nim wziąć udział uczniowie szkół ponadgimnazjalnych oraz studenci. Ich zadanie polega na samodzielnym nagraniu ustnej relacji świadka przeszłości, sporządzeniu jej transkrypcji oraz zaprezentowaniu zebranych materiałów w 15-minutowym wystąpieniu w formie gawędy. W artykule autor przedstawia historię konkursu oraz wybrane prace konkursowe.

W grudniu 2014 roku dobiegła końca piąta już edycja Konkursu Historii Mówionej organizowanego przez Studenckie Koło Naukowe Etnolingwistów UMCS, Instytut Filologii Polskiej UMCS, Polskie Radio Lublin oraz Bibliotekę Wspomnień. Ostatni finał jest dobrą okazją do podsumowania pięcioletniej historii tego wydarzenia.

Pisząc na temat konkursu, należy wspomnieć o istocie samej historii mówionej. Definicja tego nurtu w nauce, ale również w kulturze, przysparza pewnych trudności. W polskich opracowaniach spotkać można się często z postrzeganiem historii mówionej jako metody badań polegającej na zbieraniu, archiwizowaniu i analizie narracji o wydarzeniach historycznych. Badacze zachodni uważają ją czasem za odrębną dyscyplinę naukową (Niderla 2010: 13). Pierwsza z definicji może być uważana za zbyt szeroką, druga – za zbyt wąską. W istocie oryginalność historii mówionej bierze się w dużej mierze z jej interdyscyplinarnego charakteru. Wszyscy badacze są zgodni co do tego, że na badania tego typu składają się nagrania, archiwizacja i analiza materiału. Jednakże sposób postępowania badawczego na każdym z tych poziomów może się znacznie różnić w przypadku odrębnych dyscyplin naukowych. Szczególnie trzeci z wymienionych uprzednio elementów, tj. analiza, może mieć w tym przypadku całkowicie odmienny przebieg. Każda nauka wypracowała bowiem własną metodologię badania relacji ustnych. Czego innego poszukuje w nich historyk, etnolingwista, socjolog czy psycholog. Skoro więc każdy z tych badaczy korzysta z innego podejścia analitycznego, to nazywanie historii mówionej metodą może spotkać się z oskarżeniem o nadużycie. Podobnie jest z nazwaniem jej dyscypliną naukową, skoro sięga do osiągnięć wielu innych nauk. Najbardziej odpowiednim określeniem wydaje mi się prąd naukowy. Jest ono na tyle szerokie, by uwzględniało interdyscyplinarny charakter historii mówionej, a jednocześnie nie wchodziło w konflikt z innymi terminami. Co więcej, warto odnotować, że omawiany prąd oddziałuje

nie tylko na naukę, ale również kulturę czy dziennikarstwo. Szerzej o tym zjawisku napiszę w dalszej części artykułu, a tymczasem przejdę do charakterystyki samego konkursu.

Organizatorzy

Konkurs Historii Mówionej jest organizowany corocznie przez zespół lubelskich instytucji w różny sposób związanych z historią mówioną. Każda z nich reprezentuje nieco inne podejście do poruszanej tematyki, dzięki czemu prace konkursowe mogą zostać ocenione z różnych punktów widzenia. Należy zaznaczyć, że każdy z organizatorów miał swój wkład w rozwój badań nad historią mówioną zarówno w skali Lublina, jak i całej Polski.

Początki historii mówionej sięgają końca lat 40. ubiegłego wieku, kiedy to w Stanach Zjednoczonych powstały pierwsze tego typu inicjatywy. Do Europy prąd ten dotarł jednak dopiero w latach 60., ulegając zresztą wielu przekształceniom. Dla nas istotne jest przede wszystkim to, że za warte utrwalenia uznano opowiadania tzw. zwykłych ludzi, a nie jak początkowo uważano – jedynie jednostek wybitnych (Sobczyk 2008: 21). Od tego czasu przedmiot zainteresowań historii mówionej znacznie się rozszerzył, a nowym prądem zainteresowało się wiele nauk. Do Polski badania *oral history* dotarły z pewnym opóźnieniem. Spowodowane to było sytuacją w kraju komunistycznym, gdzie miała obowiązywać jedna marksistowska wykładnia dziejów. Dlatego badania historii mówionej miały wówczas charakter wywrotowy (zob. Kałwa 2010). Dopiero w latach 90. powstały pierwsze projekty, które otwarcie nawiązywały do omawianego prądu. Wtedy też po raz pierwszy czerpali z niego organizatorzy Konkursu Historii Mówionej.

Prawdopodobnie pierwszą instytucją w Lublinie, która zainteresowała się historią mówioną, było Polskie Radio Lublin. Przyczyniła się do tego redaktor Czesława Borowik, która stworzyła Studio Historii Mówionej Polskiego Radia Lublin. Jego początki wiążą się z emisją reportażu pt. *Tu, gdzie jeszcze cisza trwa*. Poruszał on temat praktycznie nieznanego obozu pracy w Krzesimowie, gdzie Urząd Bezpieczeństwa więził w skandalicznych warunkach ludzi niewygodnych dla nowego ustroju w latach 1945-1947. Historia ta pokazała, że w najnowszych dziejach Polski jest jeszcze wiele białych plam, a praca dziennikarza może być uzupełnieniem poszukiwań historyków, a nawet wytyczać nowe ścieżki badań (Bartmiński 2008: 15). Redaktor Czesława Borowik wciąż zajmuje się tematyką historii mówionej, jest współtwórcą naszego konkursu, a także pomysłodawcą Warsztatów Historii Mówionej „Audiosfera”. To drugie przedsięwzięcie jest ściśle związane z omawianym konkursem. Czesława Borowik uczy studentów i licealistów pracy z plikami dźwiękowymi, ich nagrywania i obróbki. Podkreśla jednocześnie, że w działaniach tego typu najważniejsze nie są umiejętności przygotowywania multimedialnych prezentacji. W tworzeniu reportażu dostrze-

ga również element artystyczny oraz podkreśla wagę spotkania z drugim człowiekiem (Borowik 2008: 19). Kryteria te pomagały jej we wnikliwej ocenie prac konkursowych, gdyż ta wielokrotnie nagradzana reportażystka zasiadała w jury wszystkich edycji konkursu.

Drugą instytucją, która wniosła swój wkład w kształt Konkursu Historii Mówionej, jest Instytut Filologii Polskiej UMCS. Trzeba tu zwrócić uwagę głównie na działania pracowników Zakładu Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego, którzy prowadzą badania najbliższe wspomnianemu prądowi badawczemu. Prof. dr hab. Jerzy Bartmiński, który zasiada w jury od pierwszej edycji konkursu, podkreśla, że chociaż historia mówiona uzyskała swą współczesną formę dopiero po II wojnie światowej, to jej źródła możemy szukać dużo wcześniej. Sposób badań „oralistów” niewiele bowiem się różni od działań dialektologów, folklorystów i etnolingwistów, którzy w sposób początkowo pisemny, a później także dźwiękowy, utrwalali różne formy kulturowego dziedzictwa (Bartmiński 2008: 9). Metodologia etnolingwistyczna opracowana w ośrodku lubelskim jest użyteczna w analizowaniu wszelkiego rodzaju tekstów ustnych – także tych utrzymanych w duchu *oral history*. Takie kategorie jak podmiot mówiący, punkt widzenia czy perspektywa podmiotowa pozwalają na precyzyjny opis widzenia świata przez narratora badanej historii. Nie miejsce tu na dokładniejsze opisywanie wspomnianej metodologii, więc zainteresowanych tą tematyką odsyłam do istniejących prac¹. Początki badań związanych z historią mówioną *sensu stricto* wiążą się z prowadzonymi przez Jerzego Bartmińskiego zajęciami z tekstologii. Zadaniem studentów było wówczas zebranie i opracowanie ustnych relacji historycznych. Skompletowane wówczas, a następnie przetranskrybowane narracje dały początek nowemu działowi w Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne” UMCS, która dotąd archiwizowała głównie relacje o charakterze folklorystycznym i dialektologicznym. Warto podkreślić, że prace konkursowe trafiają właśnie tutaj. Szerzej o ich późniejszym przeznaczeniu napiszę w dalszej części artykułu. Poza profesorem z tego samego zakładu pochodzi kolejny z naszych jurorów, czyli prof. dr hab. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska. Jej badania wiążą się głównie z etnolingwistyką, badaniem narracji oralnych, problematyką językowego obrazu świata². Pracownicy IFP UMCS w dużej mierze przyczynili się do sformułowania idei konkursu. Pomysłodawcą tego wydarzenia jest dr Joanna Szadura (Zakład Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego UMCS). Wkład w rozwój konkursu wniosła również dr hab. Dorota Filar (Zakład Leksykologii i Pragmatyki UMCS), która do 2013 roku uczestniczyła w działaniach promocyjnych oraz zasiadała w komisji konkursowej.

¹ Zob. m.in.: Bartmiński 1981, 2003, 2007a, 2007b, 2008a, 2008b; Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2009.

² Zob. Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2004; Niebrzegowska 1996, 1999; Niebrzegowska-Bartmińska 2007.

Prof. dr hab. Jerzy Bartmiński i prof. dr hab. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska są także kuratorami Studenckiego Koła Naukowego Etnolingwistów UMCS. Jego członkowie od pierwszej edycji aktywnie uczestniczą w przygotowywaniu konkursu. Organizacja ta istnieje od 1994 roku, dając studentom możliwość owocnej pracy naukowej i rozwijania własnych zainteresowań. Obecnie SKNE UMCS koordynuje dwa duże projekty naukowe – warto podkreślić, że oba związane są z badaniem relacji oralnych. Pierwszy z nich to „Pieczywo obrzędowe na Lubelszczyźnie”. Działania studentów polegają na zbieraniu i transkrybowaniu relacji nt. dawnych, tradycyjnych wypieków. Na podstawie późniejszej analizy tego materiału powstają liczne artykuły i prace dyplomowe. Druga gałąź działalności koła jest ściślej związana z historią mówioną. Obecnie trwa projekt „Multimedialny przewodnik po Lubelszczyźnie”. Studenci zbierają i opracowują narracje związane z ciekawymi miejscami Lublina, szczególnie Uniwersytetem Marii Curie-Skłodowskiej. Organizują również spotkania z narratorami tzw. żywymi książkami, piszą artykuły, uczestniczą w organizacji konferencji. Rokrocznie wśród jurorów zasiadają przedstawiciele koła. Podczas ostatniej edycji reprezentowały je: opiekun SKNE UMCS dr Joanna Szadura oraz obecna przewodnicząca Agnieszka Ostapińska. Od 2013 roku promocją wydarzenia zajmuje się mgr Damian Gocół, najpierw jako student filologii polskiej, a obecnie doktorant w Zakładzie Językoznawstwa Ogólnego UMCS.

W 2014 roku w organizację konkursu włączyła się Biblioteka Wspomnień. Jest to nowo powstały projekt Koła Naukowego Historyków Studentów UMCS. Celem jego członków jest zbieranie ustnych relacji historycznych, a także popularyzacja teorii historii mówionej. W ten sposób wzmocniona została współpraca z Instytutem Historii UMCS, który w gronie jurorów od kilku lat reprezentował dr Janusz Kłapeć z Zakładu Historii Najnowszej. Dzięki niemu relacje mogły zostać ocenione z nowej perspektywy. We współczesnych badaniach często stawia się wyraźną granicę między metodami analizy tekstu wywodzącymi się z historii, a tymi, które biorą swój początek w innych naukach humanistycznych (często nazywa się je zbiorczo podejściem socjologicznym lub antropologicznym). W pierwszym przypadku badacz ma zwracać uwagę głównie na treść, a w drugim – na formę tekstu. Tak rozkładają się główne akcenty badawcze, jednak należy pamiętać, że jest to podział bardzo uogólniony. Nie można bowiem powiedzieć, że dla historyka zupełnie nieistotna jest forma tekstu, która również dostarcza o nim pewnych informacji. Dlatego nauki historyczne i antropologiczne mogą być dla siebie nawzajem źródłem inspiracji.

Podsumowując, zróżnicowane grono jurorów pozwala na wieloaspektową i wyczerpującą ocenę prac konkursowych. Chociaż mamy do czynienia z reprezentantami różnych dziedzin – dziennikarstwa, etnolingwistyki, historii – to wszystkich łączy pewien szczególnie akcent badawczy. Podejście do relacji ustnych w każdym z tych przypadków cechuje pewien humanizm, skupienie na podmiocie mówiącym i jego widzeniu świata.

Koncepcja konkursu

W swym zamyśle konkurs skierowany jest przede wszystkim do ludzi młodych. Mogą w nim wziąć udział studenci oraz uczniowie szkół ponadgimnazjalnych z całej Polski. Informacje na temat bieżącej edycji, aktualny regulamin oraz karty zgłoszeniowe znaleźć można na stronie internetowej SKNE UMCS³. Zwrócenie uwagi przede wszystkim na młodzież jako na potencjalnych uczestników nie było decyzją przypadkową. Konkurs ma bowiem na celu popularyzację historii mówionej wśród tej grupy społecznej, a także poszerzenie kompetencji młodych ludzi. Wielu z nich współpracuje z SKNE UMCS nie tylko w ramach konkursu, ale także innych działań, np. warsztatów, wolontariatu, obozów naukowych itp. Konkurs Historii Mówionej jest więc dla nich szansą rozwoju naukowego i zawodowego, pomaga rozwinać własne zainteresowania, a czasem pomaga w wyborze dalszej ścieżki edukacji. W tym miejscu chciałbym przybliżyć poszczególne aspekty tego wydarzenia, które wiążą się z całym procesem składającym się z nagrań, ich archiwizacji oraz prezentacji. Na każdym etapie uczestnicy stają przed nowymi problemami, które muszą w twórczy sposób rozwiązać.

Sama kwestia nagrania, która mogłaby zdawać się najprostszym elementem całego procesu, nie jest wcale tak oczywista, jak mogłoby się to wydawać. Należy w tym miejscu podkreślić, że pozyskiwanie nowych narracji daje obustronne korzyści zarówno uczestnikom, jak i organizatorom konkursu. Odkąd historia mówiona objęła zasięgiem swoich zainteresowań także „zwykłych ludzi”, krąg potencjalnych narratorów znacznie się poszerzył. Jednocześnie zauważono, że narracje ukryte często prezentują bogatsze spojrzenie na dane wydarzenie niż oficjalna historiografia. Dotarcie do takich opowieści jest jednak trudne, gdyż nie wszyscy ludzie chcą być nagrywani, a do niektórych po prostu trudno jest dotrzeć. Mimo że oprócz badaczy zbieraniem relacji ustnych zajmują się również dziennikarze czy instytucje kultury, to często ich aktywność okazuje się niewystarczająca. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że działania dziennikarzy i instytucji kultury przyczyniły się do szybkiej rozbudowy archiwów historii mówionej. Pierwsze polskie publikacje oparte na tego typu materiale były właśnie książkami o charakterze reportażu (Filipkowski 2010: 38-39). W samym Lublinie istnieje wiele instytucji kultury posiadających własne archiwa oralne, np. Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”, czy zbierających relacje w celach realizacji konkretnego projektu (Jankowska 2008: 35-46). Wspólne wysiłki wszystkich tych ośrodków jednak nie wystarczają z powodu braków kadrowych lub niemożliwości dotarcia do informatorów. Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na najczęstszy sposób pozyskiwania tych ostatnich. Najczęściej wolontariusze lub pracownicy szukają ich wśród znajomych, rodziny itp. Od znalezionych informatorów

³ <http://skne.umcs.lublin.pl> (dostęp 4.01.2016).

uzyskują dane kolejnych narratorów i w ten sposób tworzy się swoisty „łańcuszek”. Czasem pomocne bywają inne instytucje, które takich archiwów mogą nie posiadać, ale gromadzą dane kontaktowe swoich członków, np. związki kombatanów, osób represjonowanych, organizacje zawodowe. W tym przypadku jednak często możemy uzyskać kontakt do osób, które są już oswojone z opowiadaniem, gdyż przez lata udzielały dziesiątków wywiadów i powtarzają pewien utarty schemat wypowiedzi. W tym przypadku pojawia się kolejne zagrożenie, że nasza relacja zdubluje już istniejącą w innym archiwum. Nie jest to zjawisko z gruntu patologiczne – wszak możemy zdobyć informacje, które poprzednim badaczom w ogóle nie przyszły do głowy. Jednakże, jeżeli będziemy chcieli tę narrację opublikować, to może ona później dublować się z analogiczną w wynikach wyszukiwania internetowego, co utrudni odszukanie każdej z wersji. Natomiast informatorzy, którzy mają swój specyficzny punkt widzenia, często nie angażują się w działania żadnych organizacji, żyją na uboczu, więc ich odnalezienie może być utrudnione. Jednocześnie ich narracja, daleka od oficjalnych schematów, staje się jeszcze ciekawsza. Jak więc do nich dotrzeć? Tu na scenę wkraczają działania oddolne, nieprowadzone bezpośrednio przez organizacje historii mówionej. Jak pisałem już wcześniej, dużą wagę w docieraniu do świadków historii odgrywają relacje rodzinne, sąsiedzkie itp. Często w sąsiedztwie młodych ludzi żyją osoby, które znają bardzo ciekawe historie, ale nigdy nie prezentowały ich na forum. Wciąż bowiem w naszej świadomości pokutuje przeświadczenie o nieistotności jednostkowych losów na tle tragedii całego społeczeństwa bądź heroicznym historii bohaterów wojennych. Wielu ludzi nie lubi też być nagrywanych, co często jest dziedzictwem mentalności poprzedniego systemu. Ludziom z ich najbliższego otoczenia o wiele łatwiej jest do nich dotrzeć. Edukacja historyczna odgrywa więc bardzo dużą rolę. Nie znajdziemy wielu narratorów, jeśli społeczeństwo, a szczególnie młode pokolenie, nie będzie miało świadomości tego, że opowieść też jest elementem naszego dziedzictwa kulturowego. Warto w tym miejscu wspomnieć o jeszcze jednym stereotypie związanym z relacjami mówionymi. Najczęściej są one kojarzone z ludźmi starszymi, bo rzeczywiście tacy byli zwykle nagrywani. Wynikało to z potrzeby chwili. Starsi ludzie mogliby umrzeć, a konieczna była dokumentacja ich losów w okresie II wojny światowej czy PRL-u, ponieważ wciąż mamy duże braki w odtworzeniu historii tych okresów.

Także forma wywiadu może nastręczać uczestnikom konkursu wielu trudności. W nauce przyjęło się najczęściej korzystać z metody wywiadu biograficznego (Filipkowski 2010: 35), jednak, chociażby w dziennikarstwie, często sięga się po inne sposoby. Młody człowiek staje przede wszystkim przed pytaniem, co nagrywać – całą biografię czy może tylko opowieść o danym wydarzeniu. Na konkurs docierają zarówno historie życia pojedynczych ludzi, jak i opowieści o jednym wydarzeniu prezentowanym z kilku punktów widzenia. Każda z tych form jest cenna i dostarcza nam nieco innych informacji, które mogą być w ciekawy sposób wykorzystane, o czym pisałem już w innym miejscu (Gocół 2014: 234-243). Kolejnym problemem jest techniczny aspekt nagrań. Lepiej nagrywać w formie audio czy vi-

deo? Jest to problem, który towarzyszy również wielu naukowcom. Większość archiwów obejmuje tylko nagrania dźwiękowe, głównie z powodu początkowej niedostępności innych technik zapisu. Jednak dziś, kiedy kamera nie jest już trudnym do zdobycia urządzeniem, upowszechnia się zapis video. Istnieją silne argumenty świadczące o przewadze tego typu nagrań. Rejestrują one bowiem nie tylko przekaz werbalny, ale również inne subkody, które są tak charakterystyczne dla ustnej odmiany języka (Bartmiński 2008a: 14-15). Nadsyłane na konkurs prace wykazują tendencję wzrostową w wykorzystaniu nagrań obejmujących również obraz.

W tym miejscu zahaczamy o kolejny aspekt konkursu, mianowicie archiwizację zarejestrowanych już narracji. Wspominałem już o tym, że trafiają one do Pracowni „Archiwum Etnolingwistyczne” UMCS. Upřednio muszą zostać jednak odpowiednio opracowane przez uczestników konkursu. Archiwum, które jest profesjonalną jednostką badawczo-archiwistyczną UMCS, stawia bowiem wyraźne wymogi co do opracowania relacji. Najważniejsze jest, aby każda narracja była przetranskrybowana i opatrzona metryczką zawierającą dane dotyczące nagrania. Takie obostrzenia wynikają z faktu ponownego wykorzystania narracji. Nagrania nie są jedynie gromadzone w Pracowni, ale służą jako podstawa materiałowa publikacji naukowych, artykułów, prac dyplomowych itp. Dlatego istotne jest ich dokładne opracowanie, aby były użyteczne dla korzystających z zasobów archiwalnych.

Ostatnim aspektem konkursu jest przetworzenie uzyskanej narracji. Prace zakwalifikowane do finału zostają przez uczestników przedstawione jury, które wcześniej zapoznało się z dostarczonymi materiałami, w formie 15-minutowej prezentacji. Oceniane jest więc zarówno opracowanie zebranych relacji, jak i forma ich przedstawienia. Krótki czas na prezentację wymaga od uczestnika dokonania wyboru najważniejszych jego zdaniem fragmentów pracy. Przekłada się to na konieczność rezygnacji z pokazania części materiału – musimy mieć świadomość, że narracje historii mówionej to czasem wielogodzinne opowieści. Uczestnicy konkursu stają więc przed podobnymi dylematami jak naukowcy. Badacz, który pisze artykuł na temat utrwalonej relacji musi być obiektywny, ale jednocześnie przedstawić może tylko część bogatego materiału. Jego wybór odzwierciedla więc także jego sposób patrzenia na badaną relację. Poza tym istnieje zagrożenie pewnego schematyzmu w ukazaniu narracji. Gdy opisujemy np. relację sybiraka, to zachodzi niebezpieczeństwo uproszczenia jego punktu widzenia do skojarzeń związanych jedynie z tą grupą. Relacja biograficzna uwzględnia także inne punkty widzenia, z których czerpał narrator, więc rozwiązaniem jest jak najszersze ich przedstawienie łącznie z prezentacją kontekstu opowieści. Uczestnicy konkursu działają podobnie jak dziennikarze. Czasem ich prezentacje przyjmują formę minireportaży. Prace są bardzo zróżnicowane pod względem ilości własnego komentarza, długości i rozłożenia fragmentów nagrań, odniesień do kontekstu historycznego, a wreszcie formy multimedialnej. Poniżej rozpatrzę kilka prac konkursowych, by ukazać, jak realizacja założeń konkursowych wygląda w praktyce.

Prace konkursowe

Na koniec chciałbym przybliżyć nieco specyfikę samych prac konkursowych. Jak już wcześniej pisałem, prezentacje są polem do własnej interpretacji dla uczestników. Pewne sugestie interpretacyjne może jednak podsuwać im temat każdej edycji. W tym miejscu chciałbym więc dokonać krótkiego przeglądu tematyki w kolejnych latach. Nie będę omawiał każdej z prac konkursowych, więc zainteresowanych kształtem czterech pierwszych edycji odsyłam do artykułu na ten temat, który napisałem wspólnie z Anną Pasek (Gocół, Pasek 2014). W tym miejscu przytoczę tematy, jakie wówczas się pojawiały oraz pojedyncze przykłady ich interpretacji. Szerzej omówię jedynie piątą edycję konkursu, która nie została jeszcze dokładniej opisana, a pozwoli nam to zobaczyć jak różnorodne mogą być interpretacje jednego tematu.

Temat I edycji konkursu był bardzo szeroki, ale mógł sugerować pewien sposób interpretacji. Brzmiał on *Opowiem Ci swoją historię...* i zwracał uwagę na to, co jest centrum badań nad historią mówioną – czyli sytuację komunikacyjną. Ktoś opowiada coś komuś. Jest tu nadawca, odbiorca i wyraźna relacja między nimi. Jako przykład interpretacji przytoczę tu opis relacji zwyciężczyni konkursu, Diany Byry. W czasie finału przedstawiła ona prezentację zatytułowaną *Jedność przeciwieństw, czyli piekło obozów i miłość niemieckiej rodziny*. Osią narracji jest kontrast między relacjami o bestialstwie Niemców w czasie wojny a opowieścią o Niemcach jako kochającej rodzinie. W ten sposób autorka przelamuje stereotypy, ale nie odbiega od faktów zawartych w badanej przez nią narracji. Przed nieco bardziej zaskakującym tematem stanęli uczestnicy II edycji. Brzmiał on *Przedmiot skrywa w sobie świat – człowiek czyni go opowiedzianym*. Większość narracji miało w tym przypadku charakter biograficzny, ale ogniskowało się wokół jakiegoś przedmiotu. Zdobywczyni I miejsca, Ewelina Brodziak, rozpoczęła swoją opowieść od niepozornego kamienia. Sama wcieliła się w rolę świadka historii, który niejednym raz mijał ten niepozorny element krajobrazu, nie wiedząc z jaką historią on się łączy. Jej opowieść dotyczyła historii regionu, ale pośrednio była także narracją o kształtowaniu się tożsamości samej opowiadającej. Temat III edycji sugerował ukrycie w wypowiedzi nieznanymi światów. Tym razem przyznano dwie pierwsze nagrody. Dominik Gnaś skupił się w swojej pracy na jednej osobie – ks. Stanisławie Zielińskim, natomiast Mariola Anna Ołtarzewska opowiedziała o wspomnieniach ludzi zamieszkujących sąsiedztwo obozu na Majdanku. Temat IV edycji *Granice przeszłości* sugerował połączenie różnych płaszczyzn czasowych. Laureat konkursu, Damian Gocół, na podstawie relacji sybiraczki, Haliny Górskiej opowiedział o ponadczasowości wartości takich jak tolerancja, praca czy wzajemny szacunek.

Po tym krótkim przeglądzie wcześniejszych tematów nieco bliżej przyjrze się ostatniej edycji konkursu. Jej tytuł brzmiał *Czy przeszłość ma przyszłość?* Pytanie to zostało różnie zinterpretowane przez uczestników. Klaudia Oleksińska, która zajęła I miejsce, stworzyła bardzo oryginalną prezentację. Sama weszła w rolę świadka historii, ale opowiadała o losach swojego dziadka. W nadesłanym materiale stworzyła nagranie video, w którym „wciela się” w jego postać i próbuje przekazać jego historię w jak najwierniejszy sposób. Podkreślała, że losy jej nieżyjącego już przodka były bardzo skomplikowane, dlatego był on jej tak bliski. W czasie prezentacji w pewnym momencie zaczęła opowiadać także o sobie. Ta sytuacja pokazuje, w jaki sposób przekazywane narracje wpływają na kształtowanie tożsamości kolejnych pokoleń, w których niejako żyje przeszłość. Drugie miejsce zajął Michał Buczek, który jako łącznik między przeszłością a przyszłością potraktował działalność zespołu tańca „Tanew”. Pytanie o sens takiego typu działań zadał dyrektorze tej instytucji, Annie Iskrze. Trzecie miejsce zajęła Marika Sońta. Stworzyła ona bardzo skrupulatnie wykonaną prezentację na podstawie dokładnie opracowanej bazy materiałowej. Sięgnęła do opowieści o II wojnie światowej, które zebrała od czterech różnych osób. Tym samym przedstawiła konflikt z różnych punktów widzenia. Swoich informatorów ukazała jako swoistą skarbnicę wiedzy dla młodego pokolenia.

Warto krótko wspomnieć również pozostałe prezentacje, które nie zostały nagrodzone, ale opierały się na bardzo ciekawym materiale. Dwie z nich – mgr Katarzyny Buczek i Katarzyny Okoń – zostały opublikowane w tomie pokonferencyjnym *Historia w kręgu nauk humanistycznych i społecznych* (Buczek 2014; Okoń 2014). Z inicjatywą tą wystąpili prof. dr hab. Jerzy Bartmiński, prof. dr hab. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska i dr Joanna Szadura, którzy zwrócili uwagę na znaczne walory dokumentacyjne obu prac. Mgr Katarzyna Buczek, która była wcześniej uczestniczką Warsztatów Historii Mówionej „Audiosfera I” opracowała historię pani Danuty Strzeleckiej silnie związanej z polskim ruchem harcerskim. Bohaterka prezentacji w młodości była więziona w Zamku Lubelskim za czytanie *Faraona*. Jej historia pokazuje do jakich konfliktów może doprowadzać odmienna interpretacja przeszłości. Jednocześnie postawa pani Danuty jest wzorem dla młodych ludzi. Katarzyna Okoń przedstawiła natomiast historię Bogdana Kędziory, nauczyciela historii w młodości prześladowanego za swoje antykomunistyczne poglądy. Jego nonkonformistyczna postawa stała się osią prezentacji. Pozostałe uczestniczki również dotarły do ciekawych relacji. Agata Borys nagrała wspomnienia Zofii Szarowolec i Eugenii Idziak. Opracowanie wzbogaciła szerokim materiałem filmowym, fotograficznym i dokumentacyjnym. W prezentacji skupiła się na historii II wojny światowej i tzw. Dzieci Zamojszczyzny. Z kolei prezentacja Weroniki Ryczkowskiej miała charakter szkatułkowy. Uczestniczka opowiadała o Bartłomieju Panikowskim, który opowiedział jej z kolei o losach Zofii Berberyuszowej. Ta niespotykana konstrukcja wynika z tego, że narrator chciał dowiedzieć się, do kogo należała wcześniej za-

kupiona przez niego działka. W efekcie przeprowadził niezwykle śledztwo, które doprowadziło go do odkrycia powikłanych losów bohaterki prezentacji.

Jak więc widzimy, temat jest ciekawą inspiracją, ale nie ogranicza inwencji uczestników. Konkurs jest inicjatywą, która odgrywa ważną rolę edukacyjną, ale i badawczą. Jest to wkład wniesiony w rozwój każdej z organizujących wydarzenie instytucji. Dzięki konkursowi popularyzowana jest teoria historii mówionej, a także budowana świadomość dziedzictwa kulturowego.

BIBLIOGRAFIA

OPRACOWANIA

- Bartmiński Jerzy, 1981, *Derywacja stylu*, [w:] *Pojęcie derywacji w lingwistyce*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 31-53.
- Bartmiński Jerzy, 2003, *Styl potoczny jako centrum stylowego systemu języka*, [w:] *Warianty języka*, red. Jerzy Bartmiński, Joanna Szadura, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 156-165.
- Bartmiński Jerzy, 2007a, *Językowe podstawy obrazu świata*, wyd. 2 zmienione, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński Jerzy, 2007b, *Opozycja swój/obcy a problem językowego obrazu świata*, „Etnolingwistyka” 19, s. 35-59.
- Bartmiński Jerzy, 2008a, *O wartościach słowa mówionego*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Polihymnia, s. 9-16.
- Bartmiński Jerzy, 2008b, *Polifoniczność tekstu czy podmiotu? Podmiot w dialogu z samym sobą*, [w:] *Podmiot w języku i kulturze*, red. Jerzy Bartmiński, Anna Pajdzińska, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 161-184.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2004, *Dynamika kategorii punktu widzenia w języku, tekście i dyskursie*, [w:] *Punkt widzenia w języku i w kulturze*, red. Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Ryszard Nycz, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 321-358.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2009, *Tekstologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Borowik Czesława, 2008, *Audiowizualna epoka*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Polihymnia, s. 17-20.
- Buczek Katarzyna, 2014, *Lubelskie „Trójki” jako forma walki z systemem komunistycznym w latach 1950–1952. Wspomnienia Danuty Rynkowskiej-Strzeleckiej*, [w:] *Historia mówiona w kręgu nauk humanistycznych i społecznych*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Mirosław Szumiło przy udziale Janusza Kłapcia, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 375-384.
- Filipkowski Piotr, 2010, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*, Wrocław: Monografie FNP.

- Gocół Damian, 2014, *Przetwarzanie narracji historii mówionej na potrzeby mediów*, [w:] *Media a wartości, cz. 2: Media lokalne i ogólnokrajowe*, red. Monika Gabryś-Sławińska, Katarzyna Dybowska, Biała Podlaska: Podlaska Fundacja Wspierania Talentów, s. 234-243.
- Gocół Damian, Pasek Anna, 2014, *Narracje oralne jako przedmiot rejestracji i interpretacji. Podsumowanie czterech edycji Konkursu Historii Mówionej organizowanego przez IFP UMCS i SKNE UMCS*, [w:] *Historia mówiona w kręgu nauk humanistycznych i społecznych*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Mirosław Szumiło przy udziale Janusza Kłapcia, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 353-362.
- Jankowska Agnieszka, 2008, *Historia mówiona. Inicjatywy lubelskie*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Polihymnia, s. 35-46.
- Kałwa Dobrochna, 2010, *Historia mówiona w krajach postkomunistycznych. Rekonesans*, „Kultura i Historia”, nr 18 (dokument elektroniczny <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/1887>, dostęp 29.01.2015).
- Niderla Anna, 2010, *Historia mówiona a etnolingwistyka*, „Etnolingwistyka” 22, s. 13-27.
- Niebrzegowska Stanisława, 1996, *Polski sennik ludowy*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Niebrzegowska Stanisława, 1999, *To jest moja druga ojczyzna. Polscy emigranci z Północnej Francji o sobie*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Niebrzegowska–Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Okoń Katarzyna, 2014, *Historia mówiona jako świadectwo kształtowania światopoglądu. Relacja Bogdana Kędziory*, [w:] *Historia mówiona w kręgu nauk humanistycznych i społecznych*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Mirosław Szumiło przy udziale Janusza Kłapcia, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 363-374.
- Sobczyk Małgorzata, 2008, *Teoria i dzieje historii mówionej*, [w:] *Historia mówiona w świetle etnolingwistyki*, red. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Polihymnia, s. 21-30.

STRONY INTERNETOWE

<http://skne.umcs.lublin.pl> (dostęp 4.01.2016).

Oral History Competition Summary

Oral History Competition is a cyclical event organized by the Institute of Polish Philology of MCSU, Student Research Association of Ethnolinguists of MCSU and Polish Radio Lublin. The competition invites both university and high school students to participate in the task of creating a record of an oral testimony taken from a witness of the past. Additionally, competitors will prepare a transcript and present collected materials in a 15-minute speech, which is supposed to take the form of storytelling. In the article, the author covers the history of the competition and selected competition presentations.

