

ROCZNIK

Muzeum

Górnośląski

Park

Etnograficzny

w Chorzowie

7 2019

Rada naukowa

Prof. dr hab. Antoni Barciak
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Dr hab. Dionizjusz Czubala, prof. ATH
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej

Dr Krzysztof Fokt
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Dr Jerzy Gorzelik
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Prof. zw. dr hab. Ewa Kosowska
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Doc. PaedDr. Jana Raclavská, Ph.D.
Ostravská univerzita v Ostravie

Prof. zw. dr hab. Halina Rusek
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Prof. dr hab. Jan Świąch
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Zespół redakcyjny

Redaktor naczelna
Agnieszka Przybyła-Dumin
kontakt: dumin@muzeumgpe-chorzow.pl

Redaktorzy tematyczni
Krzysztof Bulla
Przemysław Nocuń
Barbara Papaj
Ewa Zacharyasz

Redaktor statystyczna
Monika Miczka-Pajestka

Redaktor językowa
Iwona Guzik
Wania Manczewska-Wicik

Czasopismo recenzowane

Artykuły/Studia**9** *Jacek Nowak, Piotr Wróblewski*

Co się działo we wsi Chorzów przed plebiscytem?
Kościół – przemysł – rolnictwo w perspektywie socjologii wizualnej

30 *Kornelia Lach*

In hoc signo vinces. Znaki krzyża na elewacjach domów w powiecie raciborskim

45 *Katarína Košťálová*

Súčasný javy obradového folklóru ako sociokultúrny kapitál obce,
ktorá získala titul dedina roka

54 *Jolana Darulová*

Dobré? príklady folklorizmu vo vybraných obciach – dedina roka

67 *Margita Jágerová*

Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra vo výučbe na základných školách

79 *Grażyna Stojak*

Architektura grup etnicznych a postawy ludności miejscowej Podkarpacia
w 2. połowie XX i na początku XXI wieku. Wybrane problemy

Materiały/Koncepcje

103 Robert Garstka

Projekt badawczy „Mapa Obrzędowa Górnego Śląska”

118 Janusz Kazimirowicz

Historia konserwacji pewnej skrzynki na kosztowności

Recenzje/Opinie

147 Dionizjusz Czubala

Recenzja książki: *Świat naszych przodków. Tradycje letniego cyklu obrzędowego*

Articles/Studies

9 Jacek Nowak, Piotr Wróblewski

What was happening in the Chorzów village before the plebiscite?
Church – industry – agriculture in the perspective of visual sociology

30 Kornelia Lach

In hoc signo vinces. Signs of the cross on the facades of houses
in the Racibórz County

45 Katarína Košťalová

Contemporary features of ceremonial folklore as sociocultural resources
of the village awarded with the title of the village of the year

54 Jolana Darulová

Nice? the examples of folklorism in chosen villages
– the village of the year

67 Margita Jágerová

Regional education and traditional folk culture
in elementary school education

79 Grażyna Stojak

The architecture of ethnic groups and the attitudes of the local population
of the region of Podkarpacie in the second half of the 20th century
and at the beginning of the 21st century. Selected problems

Materials/Concepts

103 Robert Garstka
Research project "Ritual Map of Upper Silesia"

118 Janusz Kazimirowicz
The story of restoration of a certain jewel chest

Reviews/Opinions

147 Dionizjusz Czubala
Book review: *The world of our ancestors. Traditions of the summer ritual cycle*

Szanowni Państwo, Drodzy Czytelnicy!

Michel Leiris – wybitny, niezbyt dobrze znany rodzimym czytelnikom pisarz, etnograf, podróżnik, wieloletni kustosz paryskiego Muzeum Człowieka – w marcu 1950 roku wygłosił w Stowarzyszeniu Pracowników Nauki wykład, którego słuchaczami byli przede wszystkim studenci i profesorowie nauk społecznych. W referacie zatytułowanym *Etnograf wobec kolonializmu* analizował przede wszystkim relacje między badaczami a podlegającymi ich naukowemu oglądowi społecznościami. Niejako przy okazji sformułował definicję kultury, którą rozumiał, najogólniej rzecz ujmując, jako „zespół do pewnego stopnia tradycyjnych sposobów działania i myślenia, właściwych mniej lub bardziej złożonej i mniej lub bardziej licznej grupie ludzi”. Dodawał przy tym, że tak rozumiana kultura nierozzerwalnie związana jest z historią.

Nie tylko jednak – francuski intelektualista podkreślał bowiem równocześnie, że kultura przechodzi nieustanną rewolucję, żyje w stanie chronicznej zmiany, która prowadzi do przekraczania kolejnych granic. Kultura, powiada Leiris, nie jest – jak Benjaminski Anioł Historii – zapatrzona wyłącznie wstecz, przeciwnie „ma także swoją przyszłość, gdyż ciągle jest zdolna wzbogacać się o nieznane wcześniej składniki albo też tracić jeden ze starych, który wychodzi z użycia, a wszystko to wynika z faktu, że w następnych pokoleniach przejmują ją nowi członkowie, a zatem staje się ona punktem wyjścia ich celów indywidualnych i zbiorowych, osobiście wyznaczanych przez każdego z nich” (przeł. Tomasz Swoboda).

Przywołuję te słowa autora *Wieku męskiego*, ponieważ doskonale oddają one charakter tekstów zebranych w kolejnym (siódmym) tomie „Rocznika »Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie«”. Wszystkie one bowiem – poczynawszy od otwierającego zbiór artykułu Jacka Nowaka i Piotra Wróblewskiego na temat wydarzeń we wsi Chorzów przed plebiscytem, przez analizę znaków krzyża na elewacjach domów powiatu raciborskiego autorstwa Kornelii Lach czy interesujące rozprawy słowackich badaczek (Kataríny Košťálovej, Jolany Darulovej i Margity Jágerovej), aż po rozważania Grażyny Stojak na temat związków między architekturą a tożsamością ludności Podkarpacia – wyrastają z przekonania, które sformułował Michel Leiris. Podobnie jak dalsze – poświęcone obrzędowości i jej badaniom (Roberta Garstki

i Dionizjusza Czubali) czy ekskluzywnym przedmiotom oraz próbom ich zachowania dzięki zabiegom konserwatorskim (Janusza Kazimirowicza). Można powiedzieć, że autorki i autorzy składających się na kolejny tom muzealnego rocznika tekstów tak właśnie (w planie, by tak rzec, dynamicznym) pojmują kulturę i tak właśnie (świadomości jej radykalnie otwartej natury) rozwijają swoje etnograficzne (i nie tylko) dyskursy. I dlatego – w każdym razie również dlatego – są one tak bardzo ciekawe.

Serdecznie Państwa zachęcam, by przekonać się o tym samemu i z uwagą przeczytać kolejny tom „Rocznika »Muzeum Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie«”.

dr Artur Madaliński

Dyrektor Muzeum

„Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie”

Co się działo we wsi Chorzów przed plebiscytem?

Kościół – przemysł – rolnictwo
w perspektywie socjologii wizualnej

Jacek Nowak

Politechnika Śląska w Gliwicach

Piotr Wróblewski

Uniwersytet Śląski w Katowicach

W artykule zamierzamy zanalizować podstawowe instytucje społeczne wsi Chorzów w latach poprzedzających plebiscyt¹. Źródłem danych będą przede wszystkim dokumenty historyczne i wizualne w postaci kartek pocztowych oraz fotografii archiwalnych. Drugie z wymienionych staną się przedmiotem interpretacji w oparciu o analizę semiologiczną². Wtórnej analizie poddamy również dane zebrane przez autorów pierwszych monografii wsi Chorzów – Ludwika Musioła i ks. Jana Machy – oraz opisany przez Jana Drabinę sposób funkcjonowania osady przyznanej bożogrobcom w 1257 roku. Teza artykułu zakłada, że okres od kasaty tego zakonu w 1810 roku do plebiscytu w 1922 roku to czas wielkich przemian, jakie dokonały się w strukturze urbanistycznej i społecznej wsi Chorzów, która – przyłączona w 1934 roku do miasta Królewska Huta – nadała swą nazwę nowemu miastu. W sferze symbolicznej zmiany zaszły na przełomie XIX i XX wieku

■ 1 Zgodnie z najszerszym rozumieniem instytucje należy traktować „jako podstawę porządku (czy też ładu) społecznego”: G. Skąpska, M. Ziółkowski, *Instytucja społeczna*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. A. Kojder et al., Warszawa 1998, s. 317.

2 Interpretacja semiologiczna, strukturalistyczna lub dyskursywna oraz analiza hermeneutyczna to wyróżnione przez Piotra Sztompkę sposoby badań obrazu fotograficznego. Socjologia wizualna zajmuje się badaniem celowo wytworzonych przedstawień wizualnych (np. materiały wyborcze) oraz przejawów wizualnych (np. wygląd ubioru ludzi głosujących w wyborach): zob. P. Sztompka, *Socjologia wizualna*, Warszawa 2005, s. 7–8 i 75–95.

– „gotycki” kościół, szyby kopalniane i kominy elektrocieplowni stały się znakami symbolicznymi wsi.

Od lokacji wsi do kasaty zakonu

Dzieje pierwszej osady na terenie, na którym znalazła się miejscowość określana jako Chorzów, badacze datują na początek XII wieku³. Podobnie jak wiele innych została ona całkowicie zniszczona podczas najazdu tatarskiego w 1241 roku⁴. W latach 50. XIII wieku Władysław opolski zezwolił na lokowanie wsi na prawie niemieckim zakonowi bożogrobców z Miechowa w Małopolsce. Miało się to przyczynić do skolonizowania terenu leżącego nieopodal Bytomia. Jedną z wsi określono w dokumencie jako *Charev*⁵. Inną miejscowością nadaną miechowitom był *Crasny Domb*. Zakonnicy zostali zwolnieni od „opłat i danin”, przyznano im także uprawnienia sędziowskie w obrębie dwóch osad znanych później jako Chorzów i Dąb, które były ich własnością do pierwszego dziesięciolecia XVIII wieku.

Na podstawie najstarszych zapisów potwierdzających płacenie świętopietrza przez parafię chorzowską, w skład której wchodził Dąb, można ustalić, że w XIV wieku parafię bożogrobców zamieszkiwało 330 mieszkańców⁶. Majątek Chorzów-Dąb oraz bytomski szpital zakonników opisuje Jan Długosz⁷. Polski kronikarz podał w XV wieku, że oprócz łąnów ziemi przyznanej kmieciom i sołtysowi we wsi był folwark. W skład majątku wchodziły również lasy i łąki. Uprawiane w Chorzowie grunty nie przynosiły dużych zbiorów. Mieszkańcy, oprócz uprawy ziemi, zajmowali się wydobywaniem rud żelaza na potrzeby hutnictwa rozwijającego się w Tarnowskich Górach. Biorąc pod uwagę perspektywę władzy monarszej, „[...] w 1526 roku cały Śląsk po bezpotomnej śmierci króla czeskiego Kazimierza Jagiellończyka, na mocy zwartych jedenaście lat wcześniej układów wiedeńskich, przeszedł na przeszło 200 lat pod berło Habsburgów”⁸.

W XVI i XVII wieku wybuchały spory między chłopami a proboszczem chorzowskim o wysokość „obowiązków względem pana”⁹. Praca w dobrach właściciela – pańszczyzna – oraz obowiązek oddawania części płodów na jego rzecz wchodziły w zakres chłopskich zobowiązań. Mieszkańcy wsi musieli ponosić również trudy związane z konfliktami zbrojnymi

■ 3 J. Macha, *Monografia Starego Chorzowa*, [w:] *Chorzów (Stary). Trzy historie*, red. G. Grzegorek, Katowice 2007, s. XX.

4 J. Drabina, *Historia Chorzowa 1257–2000*, Chorzów 2007, s. 13.

5 J. Macha, *Monografia Starego...*, s. XXV.

6 J. Drabina, *Historia Chorzowa...*, s. 22.

7 T. Klencza, *Dotacja kościelna Chorzów-Dąb*, [w:] *Chorzów (Stary)...*, s. 18–19; J. Drabina, *Historia Chorzowa...*, s. 20.

8 J. Drabina, *Historia Chorzowa...*, s. 58.

9 J. Macha, *Monografia Starego...*, s. XXII.

mi toczonymi przez absolutystycznych władców (cesarzy) XVII-wiecznej Europy. W trakcie wojny trzydziestoletniej (1618–1648) władzę nad bytomskim państwem stanowym z woli Habsburgów objęli hrabiowie Henczel von Donnersmarckowie¹⁰.

Na terenach majątku na początku XVIII wieku zaczęto wydobywać rudę żelaza, a później węgiel¹¹. W następnym stuleciu wieś liczyła 575 mieszkańców, a w jej obręb wchodziło 120 posesji¹². W wyniku wojen śląskich Habsburgowie utracili prawie cały Górny Śląsk na rzecz Królestwa Pruskiego¹³. Dalsze zmiany w strukturze społecznej i ekonomicznej wsi nastąpiły w XIX wieku, a związane były z kasatą zakonu bożogrobców w tym państwie i zniesieniem poddaństwa chłopów oraz pojawieniem się nieopodal Chorzowa ważnych wynalazków rewolucji przemysłowej, do których należy zaliczyć wielki piec służący do wytopu surówki z rud żelaza i szyby wydobywcze z napędem parowym¹⁴.

Kościół

Kościół, który znajduje się obecnie w Chorzowie Starym, został poświęcony w 1892 roku. Pierwsza świątynia pw. św. Marii Magdaleny posadowiona w osadzie była kościołem szpitalnym, wzniesionym pod koniec 1299 roku¹⁵. Do czasu wybudowania w Chorzowie u schyłku XIX wieku dużego kościoła z czerwonej cegły na przestrzeni prawie sześciu wieków posługa religijna była sprawowana w kilku innych świątyniach. Jedną z nich została zniszczona w czasie wojen husyckich, kolejna spłonęła, a następna została rozebrana i odbudowana, by umożliwić pomieszczenie większej liczby wiernych¹⁶.

Neogotycki kościół z końca XIX wieku stał się znakiem symbolicznym wsi Chorzów. Górującą nad okolicą budowlę często przedstawiano na widokówkach. Dokument napisany odręcznie (*Kurrentschrift*) w języku niemieckim na pergaminie i umieszczony w wieży przez budowniczych świątyni opisywał między innymi wielkie postacie i wydarzenia z życia Kościoła katolickiego w Cesarstwie Niemieckim, a kończył się zdaniem:

■ 10 J. Drabina, *Historia Chorzowa...*, s. 59–60.

11 L. Musioł, *Monografia Chorzowa Starego*, [w:] *Chorzów (Stary)...*, s. 136; oraz R. Kurek, *Dwa wieki chorzowskiego przemysłu*, t. 1, Chorzów 2007, s. 28–30.

12 L. Musioł, *Monografia Chorzowa...*, s. 154.

13 J. Drabina, *Historia Chorzowa...*, s. 60.

14 Na terenie Środkowych Łagiewnik, czyli w kolonii Królewska Huta, w 1802 roku wybudowano wielki piec i rozpoczęto spust surówki. Osada liczyła 18 domów. Nieopodal znajdowała się kopalnia „Król”, w której w 1814 roku zastosowano parową maszynę wyciągową: por. R. Kurek, *Dwa wieki...*, t. 1, s. 48–49, ryc. I–III, s. 224.

15 J. Macha, *Monografia Starego...*, s. XXXVII.

16 Ibidem, s. XXXVII–XLIV.

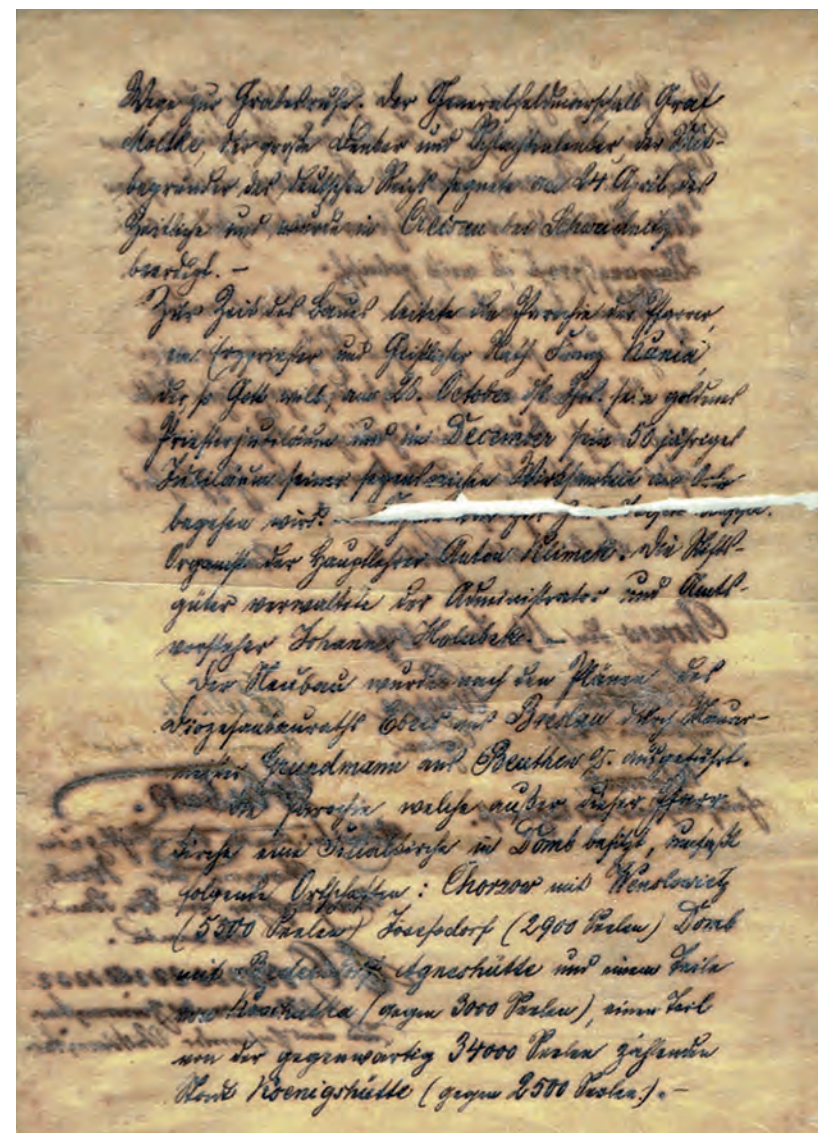


Fot. 1. Poczтівка z widokiem na kościół pw. św. Marii Magdaleny

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Do parafii należy również kościół szpitalny pw. / Świętego Ducha w Bytomiu na Górnym Śląsku – W należących / do parafii szkołach w Chorzowie, na Dębie i na Józefowcu chodzi / 2100 dzieci naucza-nych przez 21 nauczycieli. Na co dzień / używa się przeważnie języka polskiego. / Niech wszechmogący Bóg weźmie / w łaskawą opiekę tę nową świątynię, niech / udzieli łaski, aby to uświęcone miejsce / stało się bogatym źródłem jego boskiego / błogosławieństwa dla żyjących i przyszłych pokoleń [fragment nieczytelny – P.W.!] W imię Boga Ojca! Amen¹⁷.

17 Tekst dokumentu z wieży kościoła pw. Marii Magdaleny został przetłumaczony przez Beatę Wróblewską i Piotra Wróblewskiego przy współudziale Lisy Haber Kern.



Fot. 2. Dokument z kuli na wieży kościoła

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Pod tekstem widnieją podpisy: proboszcza, wikarego, nauczyciela-organisty, naczelnika gminy, zarządcy folwarków oraz mistrza budowlano-ciesielskiego.

Dwujęzyczność ludności, polegającą na używaniu języka polskiego i niemieckiego, na początku XX wieku w Chorzowie i Królewskiej Hucie odzwierciedlają druki okolicznościowe – obrazki wydawane z okazji święceń kapłańskich czy pierwszej komunii świętej.



Fot. 3. Obrazek prymicyjny z 1908 roku w języku polskim

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

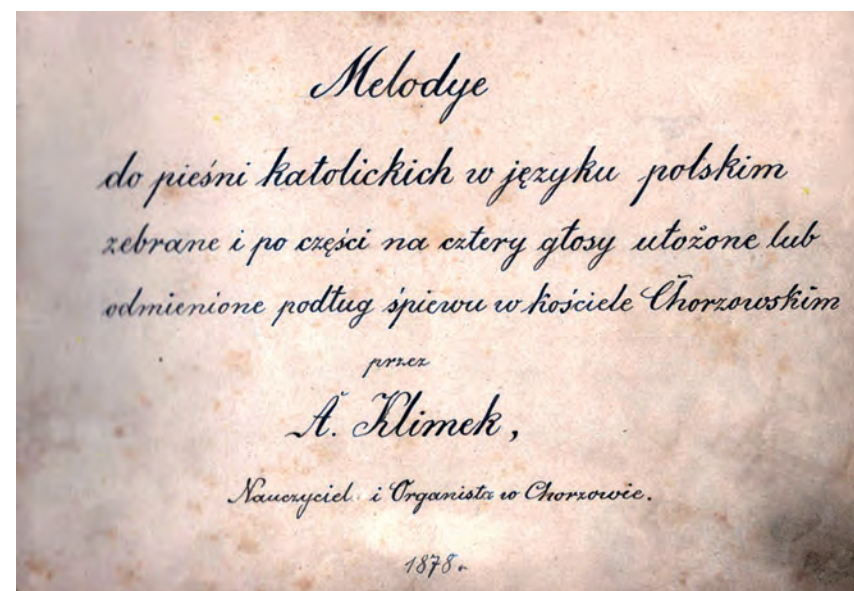
Monografie Tomasza Klenczara, ks. Jana Machy i Ludwika Musioła poświęcone Chorzowowi Staremu nie poruszają kwestii związanych z mieszkańcami używającymi na co dzień niemieckiego, który był językiem urzędowym. Posługiwała się nim ludność, która w czasie uprzemysłowienia przyjechała do Chorzowa z innych regionów Cesarstwa Niemieckiego. Jego znajomość zapewniała szkoła pruska¹⁸. Zwykle nauczyciel sprawował również funkcję organisty w kościele. Anton Klimek, który dzierżył ten podwójny urząd (uczył w szkole na przełomie wieków XIX i XX), akompaniując do nabożeństw, posługiwał się jednak śpiewnikiem w języku polskim.

¹⁸ L. Musioł, *Monografia Chorzowa...*, s. 149–150.



Fot. 4. Obrazek prymicyjny z 1902 roku w języku niemieckim

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka



Fot. 5. Strona tytułowa śpiewnika nauczyciela i organisty kościoła chorzowskiego

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Tuż przed plebiscytem pojawił się druk „Einladung zur Abstimmung” („Zaproszenie na plebiscyt”) z wizerunkiem kościoła pw. św. Marii Magdaleny i tekstem zachęcającym do udziału w głosowaniu.



Fot. 6. Druk okolicznościowy z okazji plebiscytu: „Zaproszenie na plebiscyt”. Na odwrocie m.in. słowa w języku niemieckim „Ojczyzna w niebezpieczeństwie – Nie może zabraknąć żadnego głosu!”. Druk: Wydawnictwo J. Pierowski, Chorzów.

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Do udziału w głosowaniu zachęcali: przewodniczący Niemieckiego Komisariatu Plebiscytowego, Związku Wiernych Ojczyźnie Górnoszlazaków, Niemieckiej Katolickiej Partii Ludowej, Socjaldemokratycznej Partii Niemiec, Niemieckiej Partii Narodowej, dyrektor kopalni „Laura”, naczelny inżynier elektrowni i dyrektor zakładów azotowych. Przy ich funkcjach widnieje nazwisko, a tekst zaproszenia znajduje się na rewersie druku okolicznościowego.

Gospodarstwa chłopskie

Wieś Chorzów zmieniała oblicze w dobie rozwoju przemysłu w XIX wieku. Jej zabudowania zostały wzniesione najpierw wokół kościoła i folwarku, później można wskazać, że nowe budynki sytuowano wzdłuż drogi prowadzącej z osady Dolne Hajduki do chorzowskiego folwarku, a przecinały ją drogi wiodące z kolonii Królewska Huta tuż obok Bytkowa do Mysłowic. Ten układ sieci dróg, zabudowań oraz gruntów kopalni i hut widoczny jest na mapie nazwanej *Plan sytuacyjny gliwickiego, królewskohuckiego i brzęczkowickiego rewiru górniczego węgla kamiennego*¹⁹. Na litografii z początku XX wieku widać jeszcze murowane budynki i obiekty przemysłowe oraz pola, które otaczają wieś.

¹⁹ A. Złoty, *Chorzów w dawnej kartografii*. Katowice 2006, s. 111 i okładka.



Fot. 7. Pocztaówka – litografia wykonana przez wydawnictwo J. Olearczyk z Chorzowa, wysłana w 1902 roku, ilustracje przedstawiają ogólny widok wsi, parafialną gospodę Johana Engelsa, elektrownię i dworzec kolejowy

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Rolnictwo było podstawą utrzymania ludności Chorzowa od końca XIII do połowy XIX wieku. Gleba na terenie wsi pozwalała na uprawianie żyta i owsa²⁰. Wraz z rozwojem przemysłu od początków XIX wieku na Górnym Śląsku wzrastała też liczba osób znajdujących zatrudnienie w kopalniach i hutach stosujących wynalazki rewolucji przemysłowej z fabrycznym sposobem organizacji produkcji. Gospodarstwa chłopskie były bardzo rozdrobnione. Jedną z liczniejszych (obok zagrodników) grup chłopów w 2. połowie XIX wieku stanowili biedni chałupnicy, którzy pracowali między innymi w cudzych gospodarstwach rolnych²¹.

²⁰ J. Drabina, *Historia Chorzowa...*, s. 11.
²¹ Ibidem, s. 25.



Fot. 8. Poczтівка kolorowana wydana przez księgarnię Karola Miarki w Mikołowie: „Typy ludu śląskiego z okolicy Królewskiej Huty”, przedstawiająca odświętny strój rozbarski noszony przez mieszkańców wsi Chorzów

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Ubiór odświętny noszony przez mieszkańców wsi Chorzów miał cechy stroju rozbarskiego²². Przybierał różne formy w zależności od stanu społecznego, pory roku i przeznaczenia²³. Mężczyźni nosili płócienną koszulę z kołnierzykiem, pod którym zawiązywali jedwabną chustkę lub wstążkę. Dodatkowo zakładali kaftan z długimi rękawami, a pod niego kamizelkę. Wdziewali najczęściej granatowe spodnie, a nogawki wsadzali do butów

■ 22 E. Krasnodębska, *Strój rozbarski (bytomski)*, [a:] www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php?l1=slaska-kultura-ludowa&l2=stroj-ludowy, dostęp: 4.10.2019.

23 G. Stachowiak, *Śląskie stroje ludowe*, [a:] www.merynka.pl, dostęp: 2.09.2019.



Fot. 9. Kartka pocztowa wydana przez fotografa Maxa Steckla w Królewskiej Hucie, na zdjęciu wójt Chorzowa

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

z cholewami. Bogaci mężczyźni nosili na głowie czapkę – *tchórzówkę*. Kobięcy strój składał się ze spódnicy do kostek, fartucha, białej bluzki, żakietu zapinanego z przodu na guziki oraz czepca lub chusty²⁴. Tkaninami dobraćnymi do stroju kobiecego były adamaszek, żakard czy jedwab²⁵.

■ 24 *Strój rozbarsko-bytomski*, [a:] www.dladziedzictwa.org/2012/08/18/stroj-rozbarsko-bytomski-w-kilku-odmianach-zachowal-sie-do-czasow-obecnich/, dostęp: 7.08.2019.

25 *Strój Bytomski*, [a:] www.polskatradycja.pl/folklor/stroje-ludowe/slask/119-stroj-bytomski.html, dostęp: 10.08.2019.

Zabudowania chorzowskich gospodarzy ulokowane były wzdłuż obecnej ulicy Bożogrobców oraz przy placu św. Jana. Domy stały szczytami do drogi, a w zagrodach znajdowały się również stodoły i chlewy. Pola położone za zagrodami przyjmowały kształt pasów²⁶.



Mapa 1. Fragment mapy Chorzowa z 1901 roku przedstawiający centrum wsi, układ dróg i usytuowanie zagród, wydana przez Wyższy Urząd Królewski we Wrocławiu

Źródło: Archiwum Państwowe w Katowicach, *Topographie zur Flözkarte vom nördlichen Teil des Oberschlesischen Steinkohlenbeckens*

Układ gospodarstw, których pozostałości znajdują się jeszcze dziś w Chorzowie Starym wokół placu św. Jana, został w omawianym okresie wyparty przez dwu- i trzypiętrowe kamienice wznoszone dla robotników zakładów powstających na terenie wsi wzdłuż ulicy nazywanej kiedyś Kościelną, a teraz Bożogrobców.

■ 26 A. Złoty, *Chorzów w dawnej kartografii*, Katowice 2006, s. 119.

Zakłady przemysłowe

Na terenie przyległym do wsi od połowy XVI wieku kopano rudy darniowe, które dostarczano do kuźnicy boguckiej (Katowice), Bytomia czy Tarnowskich Gór. Pod koniec XVIII wieku odkryte zostały bogate i łatwe w eksploatacji złoża węgla kamiennego. W 1787 roku ks. Ludwik Bojarski uzyskał od urzędu górniczego we Wrocławiu zgodę na wydobywanie węgla na ziemiach majątku Chorzów²⁷. Ryszard Kurek, autor prac o dziejach industrializacji na Górnym Śląsku, uznaje lata 1790–1820 za czas narodzin chorzowskiego przemysłu²⁸. W Chorzowie zaczęła działać kopalnia „Król” założona przez pruskie władze górnicze, która nazywała się pierwotnie „Prinz Karl von Hessen” (1791 rok)²⁹. Do zakładu należały cztery pola górnicze sięgające daleko poza obręb dawnego chorzowskiego majątku.

W 2. połowie XIX wieku zachodzą zmiany związane z wprowadzeniem na terenie Chorzowa wynalazków rewolucji przemysłowej – transportu kolejowego i maszyny parowej, wspomagającej pracę silników napędzających kopalniane pompy i wieże wyciągowe. W 1868 roku wybudowano we wsi dworzec kolejowy³⁰. Przejęcie towarzystw kolejowych przez rząd wpłynęło w Cesarstwie Niemieckim na ujednolicenie systemu tego typu transportu³¹. Wybudowano trasę Hajduki – Królewska Huta – Chorzów. Historyk kolejnictwa napisał: „Stacja Chorzów (Stary) została oddana do eksploatacji z racji połączenia z Bytomiem (odcinkiem długości 5,16 km), co miało miejsce 1 maja 1895 roku”³². Takie połączenia dawały możliwość transportu węgla zarówno do hut Górnego Śląska, jak i dalej do Wrocławia przez Gliwice, Opole czy do Mysłowic, które były stacją graniczną.

Na chorzowskiej stacji znajdowały się telegraf, przechowalnia bagażu, poczekalnia dla pasażerów 1 i 2 klasy. Na fotografii (fot. 10) można wyróżnić urzędników w czapkach i mundurach, pracowników administracyjnych w marynarkach i kapeluszach oraz fizycznych w ubiorze roboczym i czapkach. Przed nimi stoi naczelnik stacji w mundurze *Königlich Preussische Staatseisenbahnen* z odznaczeniami.

■ 27 R. Kurek, *Dwa wieki...*, t. 1, s. 28–30.

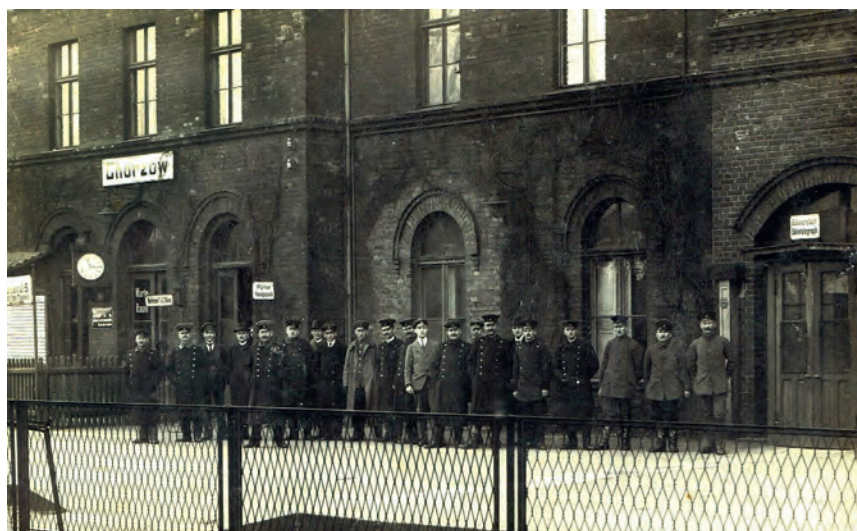
28 Ibidem, s. 31.

29 J. Jaros, *Słownik historyczny kopalń węgla na ziemiach polskich*, Katowice 1984, s. 67.

30 R. Kurek, *Dwa wieki...*, t. 1, s. 227.

31 K. Sojda, *Dzieje komunikacji szynowej na terenie miasta Chorzowa*, [w:] *Kultura i obyczajowość mieszkańców Śląska w XIX i XX wieku. Materiał z sesji naukowej 7 października 2000 roku*, red. J. Kurek, Chorzów Batory 2001, s. 145.

32 Ibidem, s. 145.



Fot. 10. Grupa zawodowa – pracownicy stacji Chorzów, fotograf nieznan

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Trzech mężczyzn w roboczych kurtkach było pracownikami taboru kolejowego, a pozostali, w mundurowych płaszczach, pełnili funkcje urzędnicze i administracyjne. Na patkach umieszczonych na stojkach płaszczka naszyte były insygnia kolejarskiej hierarchii.

Sieć kolejowa składała się z wąskotorowego transportu towarowego i pasażerskiego oraz tramwajów górnośląskich, budowano ją od 1898 do 1902 roku³³. Łączyła wieś Chorzów między innymi z Królewską Hutą, Hajdukami, Siemianowicami, Katowicami i Bytomiem.

Znaczącym wydarzeniem w historii uprzemysłowienia Chorzowa było uruchomienie w 1898 roku elektrowni zasilanej węglem kamiennym³⁴. Przedsiębiorstwo sprzedawało energię zakładom przemysłowym, sieciom tramwajowym i na potrzeby oświetlania miasta Królewska Huta oraz prywatnym użytkownikom. Właścicielem elektrowni była spółka Schlesische Elektrizitäts- und Gas AG z Wrocławia. Na początku XX wieku zakład był wielokrotnie modernizowany, co zwiększało produkcję energii.

Decyzję o budowie elektrowni podjęto zaledwie kilka lat po wybudowaniu takiej w Berlinie przez przedsiębiorstwo AEG, które wznosiło zakład w Chorzowie i w Zaborzu – Zabrze.

³³ R. Kurek, *Dwa wieki...*, t. 1, s. 168–170.

³⁴ Ibidem, s. 122–124, 170–175.

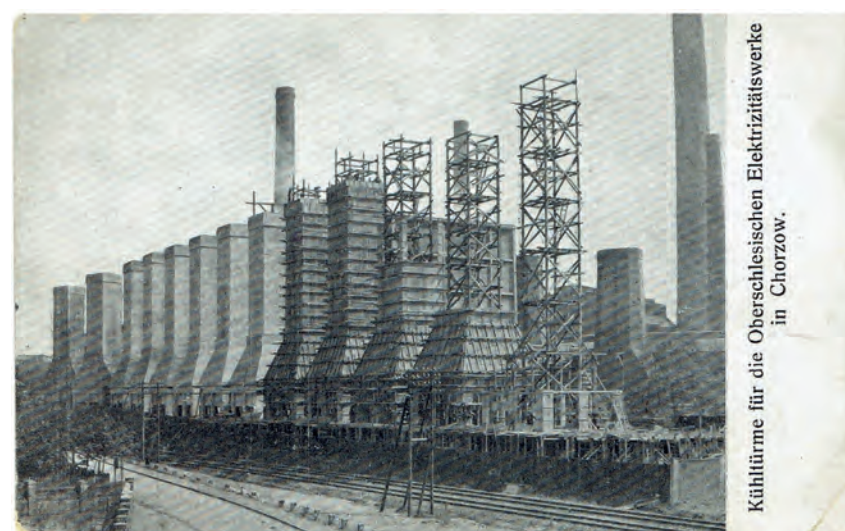


Foto. 11. Pocztówka z około 1897 roku przedstawiająca wieże chłodnicze elektrowni w Chorzowie podczas budowy

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Na życie ekonomiczne i społeczne wsi Chorzów silnie oddziaływały lokowane na jej terenie kopalnie. Odkrycie i eksploatacja pokładów węgla kamiennego w odległości około 700 m od wsi przypada na koniec XVIII wieku³⁵. Prostymi metodami wydobywano go wówczas z pokładu położonego 5 m pod ziemią, który nosił nazwę „Jadwiga”. Pruskie państwo również eksploatowało złoża, a zakład wydobywczy przyjął nazwę kopalni „Król” i obejmował pola górnicze o powierzchni 29 km²³⁶. Jego część sprywatyzowano w 1870 roku. Później wydzielono spółkę, która zarządzała majątkiem nowo utworzonej kopalni „Hrabina Laura”, prowadzącą eksploatację na polu wydobywczym 606 ha, na terenie zlokalizowanym w obrębie gminy chorzowskiej i tuż poza jej granicami³⁷. Wraz z rozwojem przemysłu dobudowywano nowe szyby, które znalazły się na terenach Maciejkowic oraz *Chorzower Wald*, czyli terenów, na których obecnie znajduje się częściowo Park Śląski (kopalnia „Król”). Górnictwo stawało się podstawą utrzymania chorzowskich rodzin. Wprowadzono doń nowe urządzenia pozwalające na wydobycie warstw węgla zalegających w coraz to głębszych pokładach. Oprócz szybów wydobywczych powstały wentylacyjne i odwadniające. Sięgano po złoża znajdujące się ponad 400 m pod ziemią.

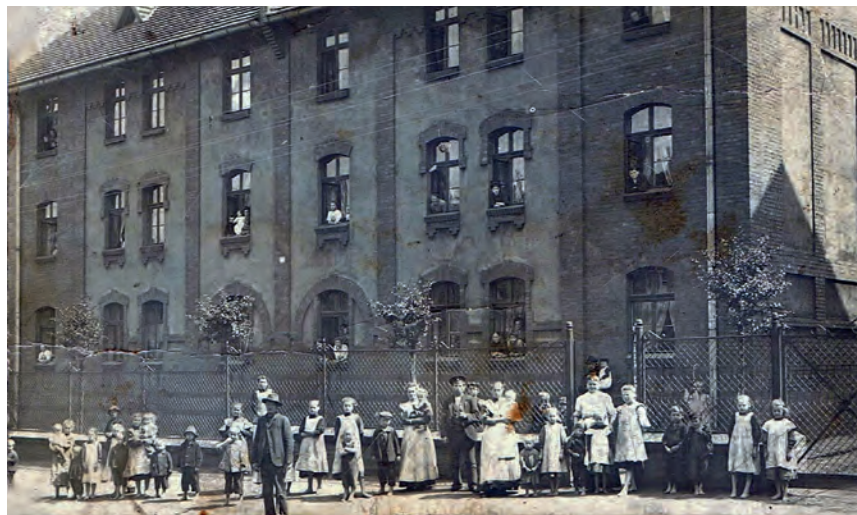
³⁵ Ibidem, s. 29–30.

³⁶ Ibidem, s. 38.

³⁷ J. Jaros, *Historia kopalni Król w Chorzowie (1791–1945)*, Katowice 1962, s. 9–10.

Symbolika ubioru codziennego i uroczystego

Na początku XX wieku obok kopalni „Hrabina Laura”, której główna siedziba była położona nieopodal dzisiejszych ulic Wiejskiej, Legnickiej i Nowej (między elektrownią a „Konstalem”), wybudowano łaźnie dla mężczyzn i kobiet oraz cechownię – budynek, w którym robotnicy gromadzili się przed pracą i otrzymywali odznakę identyfikacyjną, a po zakończeniu roboczej dniówki wypłacano im wynagrodzenie. Na terenie wsi budowano domy mieszkalne dla górników i ich rodzin. Ludność robotnicza i urzędnicza zaczęła dominować w przestrzeni wsi³⁸.



Fot. 12. Grupa sąsiedzka przed domem robotniczym pracowników kopalni przy ulicy 17 Sierpnia w Chorzowie, około 1916 rok, fotograf nieznan

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Na fotografii (fot. 12) wykonanej najprawdopodobniej w czasie I wojny światowej można dostrzec wiele dzieci i kobiet, a nielicznych mężczyzn. W centrum, przed rzędem osób, stoi starszy mężczyzna w znoszonym kapeluszu typu *borsalino* i marynarce³⁹. Drugi z mężczyzn nosi trzyczęściowe ubranie, a na głowie kolejarską czapkę z pruskimi insygniami. Wszystkie kobiety mają fartuchy uszyte z lnianej tkaniny, a dziewczynki – fartuszki bez rękawów. Taki ubiór noszono w dzień powszedni, w czasie prac domowych. Niektórzy chłopcy stoją z głowami nakrytymi filcowymi kapeluszami lub tweedowymi kaszkietami. Do fotografii pozuje również kobiety wyglądające przez okna, z przedramionami opartymi na parapetach, a niektóre z nich trzymają na ręku małe dzieci.

³⁸ R. Kurek, *Dwa wieki...*, t. 1, s. 129. Zob. też: J. Jaros, *Historia kopalni...*, s. 63.
³⁹ A. Sieradzka, *Tysiąc lat ubiorów w Polsce*, Warszawa 2003, s. 222.

W czasie uroczystości religijnych obowiązywał inny ubiór. Prawie każda osoba miała strój świąteczny (oficjalny) noszony do kościoła, określany gwarowo *na niedzielę*. Można dostrzec, że wierni zgromadzeni przed kaplicą św. Jana Sarkandra (fot. 13) w czasie uroczystości ku czci Bożego Ciała ubrani są *po pańsku*, czyli zgodnie z kształtującą się wtedy modą, której nośnikiem była burżuazja⁴⁰. W opozycji do tego stroju funkcjonował ubiór *po chłopsku*.



Fot. 13. Ołtarz wzniesiony w związku z obchodami Bożego Ciała przy kaplicy św. Jana Nepomucena w 1. dekadzie XX wieku, fotograf nieznan

Źródło: archiwum prywatne J. Nowaka

Na fotografii (fot. 13) widać, że niektóre kobiety to *chłopionki* – ubrane w nakazany tradycją strój ludowy, na głowach mają drogie kupne chusty z adamaszku, żakardu czy jedwabiu noszone na odświętne okazje. Czterech mężczyzn, wybranych do noszenia baldachimu w procesji, a przy ołtarzu na Boże Ciało stojących przy baldachimie, ubranych jest w strój rozbarski. Ta tradycja utrzymuje się współcześnie w Dąbrówce Wielkiej (obecnie dzielnica Piekar Śląskich) oddalonej od Chorzowa o 12 km.

⁴⁰ Ibidem, s. 224.

Chorzowska młodzież płci męskiej ubrana jest w bardzo zróżnicowany sposób, uzależniony od statusu społecznego. Po prawej stronie w pierwszym rzędzie (zwróconym do aparatu fotograficznego) można dostrzec młodzieńca starannie uczesane z przedziałkiem z boku, w trzyczęściowym garniturze i koszuli ze stojącym kołnierzykiem o umiarkowanej wielkości⁴¹, ale po lewej stronie stoi chłopak z rozczochraną fryzurą, ubrany w pasiastą rozpiętą koszulę.

Tuż przed plebiscytem: wojna – powstania śląskie

Okresem największego rozwoju gospodarczego wsi Chorzów były lata 1899–1914. Fenomen ekonomicznego wzrostu wystąpił w położonych nieopodal miastach Królewska Huta, Katowicach, Bytomiu i okolicznych gminach wiejskich. W Chorzowie w 1916 roku wybudowano zakłady azotowe wytwarzające karbid, stosowany w górnictwie i hutnictwie, oraz nawozy sztuczne. Przedsiębiorstwo należało do państwa niemieckiego i nazywało się *Oberschlesische Stickstoffwerke AG (Reisch Stickstoffwerke)*⁴².

W analizie elementów stanu świadomości chorzowian w czasie I wojny światowej i okresie powstań śląskich posłużono się zapisami pochodzącymi z *Chronik* (kronika) szkoły podstawowej, która została wybudowana w latach 1908–1909 i do dziś prowadzi zajęcia edukacyjne przy ulicy 17 Sierpnia jako Szkoła Podstawowa nr 24⁴³. Kiedy placówka rozpoczynała pracę w roku szkolnym 1909, była trzecią szkołą podstawową działającą w chorzowskiej gminie. W zapisach z 1914 roku można odczytać entuzjazm kronikarza związany z faktem stawienia się wielu ochotników do walki, „[...] w której Niemcy zmuszone są bronić przed wrogiem swoich najświętszych wartości”⁴⁴. Z Chorzowa powołano do wojska 500 rezerwistów, wśród nich również nauczycieli. Nastrój bojowy wówczas opada, w kronice pojawiają się opisy trudności związanych z organizacją lekcji oraz brakiem żywności. Wpis z 1916 roku rozpoczyna się słowami: „Również nowy rok zastał nas w toku toczącej się nadal straszliwej wojny”⁴⁵. Kronikarz opisuje też radosne chwile związane z otwarciem zakładów azotowych, które miały już zagwarantowane zamówienia nawozów sztucznych na następne cztery lata.

W szkolnej kronice relacja o końcu wojny została oddana z wykorzystaniem niemieckiego mitu narodowego o zdradzie, bohaterstwie i ofiarności⁴⁶.

■ 41 Ibidem, s. 220.

42 R. Kurek, *Dwa wieki...*, t. 1, s. 153–188.

43 *Od czasów gotykiem pisanych. Z dziejów Szkoły Podstawowej nr 24 w Chorzowie*, oprac. M. Syniawa, M. Dylus, J. Kotala, Katowice 2008, s. 11.

44 Ibidem, s. 15.

45 Ibidem, s. 16.

46 H. Münkler, *Mity Niemców*, Warszawa 2013, s. 57–91.

Kronikarz napisał:

Wierność Nibelungów: opresja Nibelungów! Opuszczone przez swych towarzyszy Niemcy poprosiły o zawieszenie broni, które może być utrzymane tylko pod ciężkimi warunkami. Nie jest zadaniem szkolnego kronikarza pisać o przewrocie w Rzeszy. Nawet we wsi ruch dał się widzieć na wszystkich szczeblach. Już na drugi dzień rewolucji utworzyła się lokalna straż złożona z młodych żołnierzy, która utrzymywała ścisły porządek. Na wzór innych miejscowości również tu przystąpiono do tworzenia rady robotniczo-żołnierskiej⁴⁷.

Ewa Wyglenda w *Encyklopedii powstań śląskich* potwierdza, że od listopada 1918 roku do grudnia 1919 roku działały w Chorzowie Rada Robotnicza i Rada Robotniczo-Żołnierska⁴⁸. Sprawy narodowe dla chorzowian szczególnie ważne okazały się po klęsce Cesarstwa Niemieckiego i odrodzeniu Rzeczypospolitej. W wyborach do rady gminy w listopadzie 1919 roku oddano 2079 głosów na listę polską, a na niemiecką 1352, co spowodowało, że Polacy objęli 8 z 12 miejsc w radzie gminy⁴⁹. Na Górnym Śląsku opowiadający się za Polską Ślązacy trzykrotnie chwycili za broń. Walki w Chorzowie toczyły się w trakcie II i III powstania⁵⁰. W traktacie wersalskim z 1919 roku zwycięskie państwa podjęły decyzję, że zostanie zorganizowany plebiscyt, którego wyniki zadecydują o przynależności Górnego Śląska. Jego termin wyznaczono na 21 marca 1921 roku.

Autor szkolnej kroniki odnotował: „Czas plebiscytu i związanych z nim walk również w Chorzowie nie przeszedł bez śladu”⁵¹, po czym opisał zajęcia szkoły przez powstańców w trakcie ostatniego powstania, które zakończyło się dużym sukcesem Polaków – 3 maja 1921 roku miejscowość została opanowana przez oddziały powstańców⁵². Te zagadnienia nie będą przedmiotem naszych analiz, które skupiły się na okresie do czasu poprzedzającego plebiscyt, jednak z uwagi na znaczenie tego momentu dziejowego poddano analizie kartkę pocztową wysłaną z poczty w Królewskiej Hucie, oddalonej 4 km od wsi Chorzów, w dniu poprzedzającym głosowanie⁵³.

■ 47 *Od czasów gotykiem pisanych...*, s. 19.

48 E. Wyglenda, *Chorzów*, [w:] *Encyklopedia powstań śląskich*, red. F. Hawranek et al., Opole 1983, s. 73.

49 Ibidem, s. 73.

50 Ibidem, s. 73.

51 *Od czasów gotykiem pisanych...*, s. 21.

52 R. Kaczmarek, *III powstanie śląskie w 1921 roku*, [w:] *Encyklopedia Województwa Śląskiego*, t. 6, Katowice 2019 [a:] <http://edus.ibrbs.pl/powstania-slaskie/>, dostęp: 12.03.2019.

53 Plebiscytowa kartka pocztowa, [a:] www.eBay.de, dostęp: 27.03.2019.

Na awersie znajduje się fotografia Średniej Szkoły Realnej (*Ober-Realschule*) w Królewskiej Hucie, która została wybudowana w 1912 roku. W centrum, nad fotografią widnieje czarny orzeł – pruski symbol – trzymający w szponach flagę Cesarstwa Niemieckiego (czarno-biało-czerwona) i Prus (czarno-biała). Gałązka laurowa umieszczona obok drzewców chorągwi jest symbolem zwycięstwa.

Kartka została wysłana z Królewskiej Huty do Wurzelu, a jej odbiorcą był urzędnik – architekt miasta (*Hauptstadtbaumeister*). Nadawca, najprawdopodobniej emigrant, który przyjechał, żeby wziąć udział w głosowaniu, napisał: „Szanowny Panie [...]! Przyjechałem tylko z powodu plebiscytu i muszę przyznać, że nie byłem w stanie wyobrazić sobie dokładnie plebiscytu. Nastrój jest tak samo bardzo dobry. Wysyłam stąd Panu i Pańskim krewnym najlepsze życzenia” (tłum. z języka niemieckiego – P.W.).

Z lakonicznych, mocno stypizowanych zdań napisanych na pocztówce przebijają zadowolenie z przygotowania do plebiscytu i spokój związany z jego rozstrzygnięciem. Wyniki głosowania w mieście Królewska Huta były pomyślne dla Niemców, ale we wsi Chorzów zwyciężyła strona polska.

Kończąc artykuł o tym, co działo się w chorzowskiej gminie przed plebiscytem, chcielibyśmy podkreślić, że dwie dekady poprzedzające go to okres bardzo ważnych zmian ekonomicznych, kulturowych i politycznych. Wieś założona w XIII wieku przez zakon bożogrobców stała się ważnym ośrodkiem przemysłu dla Cesarstwa Niemieckiego, a od 1922 roku dla Rzeczypospolitej Polskiej.

Podsumowanie

W artykule podjęliśmy próbę analizy za pomocą perspektywy socjologii wizualnej kartek pocztowych, druków okolicznościowych (obrazków prymitywnych, zaproszeń) oraz fotografii symboliki życia codziennego i oświeczonego mieszkańców wsi Chorzów na przełomie XIX i XX wieku. Naszym szczególnym zainteresowaniem uczyniliśmy sprawy związane z funkcjonowaniem instytucji, które oddziaływały znacząco na życie mieszkańców. Po pierwsze, opisaliśmy znaczenie parafii pw. św. Marii Magdaleny. Po drugie, ukazaliśmy rolniczy charakter miejscowości, która przez pięć wieków miała status wsi z folwarkiem zarządzanym przez zakonników. Po trzecie, zanalizowaliśmy zmiany związane z rewolucją przemysłową i rozwojem ekonomicznym w latach 1899–1914. Na zakończenie staraliśmy się opisać wybrane opinie panujące we wsi wobec zmian zachodzących po I wojnie światowej do czasu plebiscytu.

Należy zaznaczyć, że następne 100 lat, które minęło od tego momentu dziejowego, było pełne dramatycznych wydarzeń związanych z II wojną światową, wkroczeniem Armii Czerwonej, późniejszymi wywózkami do ZSRR na roboty lub pozostawaniem w sowieckiej niewoli, życiem w PRL-u, „karnawałem Solidarności”, stanem wojennym, migracjami do RFN, wyborami z 1989 roku, likwidacjami kopalń czy „prywatyzacją” chorzowskich zakładów azotowych i elektrowni.

Życie wokół parafii pw. św. Marii Magdaleny toczy się zgodnie ze śląskimi tradycyjnymi wzorami kultury, czyli w przywiązaniu do gwary, wzorów rodziny i życia zawodowego opartego na silnym zaangażowaniu w czynności wykonywane w gospodarstwie domowym i zakładzie pracy, niezależnie od tego, że praca w polu czy w kopalni została zastąpiona działalnością naukową, pracą urzędniczą czy aktywnością zawodową w sektorze usług lub małych przedsiębiorstwach.

Summary

What was happening in the Chorzów village before the plebiscite?

Church – industry – agriculture in the perspective of visual sociology

Authors of the article attempt to answer the question on what was happening in the Chorzów village before held on 21st March 1920 the Upper Silesia plebiscite that, according to ending the World War I the Versailles Treaty, was to decide about this region's affiliation to Germany or Poland. Voting was conducted in the Province of Upper Silesia as well as in a small part of the Province of Lower Silesia (Namysłów County).

Jacek Nowak and Piotr Wróblewski describe everyday and ceremonial life of the village's inhabitants, analyzing visual data – photographs, postcards and occasional prints. Furthermore, they also re-study historic works by Tomasz Klenczar, Rev. Jan Macha and Ludwik Musioł.

Authors conclude that life in the Chorzów village (that is now a district of the city of Chorzów called *Stary Chorzów* [Old Chorzów]) has been still going on according to the traditional Silesian cultural patterns.

In hoc signo vinces

Znaki krzyża na elewacjach domów w powiecie raciborskim

Kornelia Lach

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział w Opolu

Powiat raciborski położony jest na południu Polski, nad rzeką Odrą, obejmuje najbardziej na zachód wysuniętą część województwa śląskiego. Trzy jego gminy od południa graniczą z Czechami. Obszar ten jest skarbnicą ciekawych wytworów kultury duchowej i materialnej. Jednym z przykładów są znaki krzyża świętego na elewacjach domów, będące swoistym wyznaniem wiary. Im właśnie poświęcony został niniejszy artykuł. Materiały, które stały się podstawą omówienia i analizy, pochodzą z badań terenowych prowadzonych przez autorkę. Na ich podstawie możliwe stało się ustalenie miejsc występowania krzyży oraz omówienie typologii tychże znaków, uwzględniającej następujące kryteria: materiał, z jakiego zostały wykonane, formy przedstawień i ich przeznaczenie.

Na wstępie rozważań konieczne wydało się przybliżenie symboliki krzyża, występowania jego motywu w sztuce oraz kulturze ludowej i masowej, a także przywołanie kilku uwag na temat innych obiektów architektonicznych – kapliczek wnekowych, które również są widoczne na fasadach budynków mieszkalnych. Tym szczegółom architektonicznym badacze nie poświęcili dotąd zbyt wiele uwagi¹. Ukazało się sporo opracowań

■ 1 Niektórzy badacze w opracowaniach wspominają jedynie o istnieniu kapliczek wnekowych w budynkach mieszkalnych, np.: M. Tymochowicz, *Współczesne formy kapliczek i krzyży przydrożnych (na przykładzie województwa lubelskiego)*, [w:] *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*,

dotyczących kapliczek i krzyży przydrożnych², drewnianych budowli sakralnych³, wielu etnografów podejmowało temat wiejskiej architektury w zakresie historii budownictwa⁴, produkcji cegły⁵, pokryć dachowych, dodatkowych elementów dachów (pazdury, trójniki, gąsiorzy, ślapy, lukarny)⁶ i innych detali architektonicznych⁷, brakuje jednak opracowań dotyczących patronów śląskich domów. Aby tę lukę wypełnić, autorka od kilku lat prowadzi badania terenowe, a spostrzeżenia i wnioski na bieżąco publikuje⁸. Temat ten – z racji swojego bogactwa – wymaga wciąż dalszych badań i pogłębionej analizy.

Dawniej mieszkańcy wsi podejmowali różne zabiegi związane z zapewnieniem sobie bezpieczeństwa, szczęścia i błogosławieństwa⁹. Na Górnym Śląsku wierzono, że wizerunki świętych oraz krzyż chronią od nieszczęść i sprowadzają potrzebne łaski na dom rodzinny i domowników. Toteż na elewacjach domów często spotyka się kapliczki wnekowe, w których umieszczano figurki świętych patronów. Ich dobór miał charakter typowy, czyli znamieny dla grup społecznych, lub zindywidualizowany – wynikający z działań i potrzeb konkretnych osób¹⁰. W toku

red. J. Adamowski i M. Wójcicka, Lublin 2011, s. 272, 274; M. Oleszkiewicz, *Kapliczki z wizerunkiem Matki Bożej jako ludowa forma kultu maryjnego*, [w:] ibidem, s. 196; *W śląskim domu i zagrodzie*, red. R. Zgorzelska, W. Dominiak, Biedrzychowice 2018, s. 30, 56; J. Górecki, *Krzyże i kapliczki w pejzażu Górnośląskim*, Katowice 1999, s. 56; M. Lipok-Bierwiazek, *Przy śląskich drogach. Kapliczki i krzyże przydrożne na Górnym Śląsku*, Katowice 1998, s. 35, 36, 39; P. Chilik, *Aby na wsi było ładniej*, Warszawa 2008, s. 24; A. Gałęcka-Paduchowa, *Kapliczki, figury i krzyże przydrożne na ziemi raciborskiej*, Katowice 1997, s. 10.

2 Zob. np.: A. Wierzoń, *Krzyże, kapliczki i figury przydrożne*, Opole 1992; P. Porwoł, *Małe formy architektury sakralnej. Kapliczki – figury – krzyże*, Wodzisław Śląski 2015; *Krzyże przydrożne gmin Pietrowice Wielkie i Sudce*, red. B. Stojer, Pietrowice Wielkie 2006; *Nasze krzyże przydrożne*, red. B. Stojer, H. Maślanka, Pietrowice Wielkie 2003; J. Draganek-Cybulska, K. Lach, *Kapliczki i krzyże przydrożne w Krzanowicach*, Krzanowice 2008.

3 A. Wierzoń, *Jak funkcjonują w życiu współczesnej parafii drewniane budowle sakralne*, [w:] *Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej. Materiały z VI Konferencji Naukowej zorganizowanej w Opolu i Bierawie*, Kielce 1998, s. 103–106.

4 E. Wijas-Grocholska, *Wiejska architektura – dziedzictwem kulturowym Stobrawskiego Parku Krajobrazowego*, Opole 2015; *W śląskim domu...*

5 E. Wijas-Grocholska, M. Jasińska, *Rzecz o budynkach z czerwonej cegły na wsi opolskiej z przełomu XIX/XX wieku. Architektura wsi Śląska Opolskiego*, Opole 2011.

6 E. Wijas-Grocholska, *Wzory na połaciach wiejskich dachów. Architektura wsi Śląska Opolskiego*, Opole 2011.

7 E. Wijas-Grocholska, *Rzecz o budynkach z czerwonej cegły...*, s. 28–33.

8 K. Lach, *Patroni śląskich domów*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe Śląska. Materiały, analizy, interpretacje*, red. D. Świata-Trybek, L. Przymuszała [w druku].

9 J. Łuczowski, *Wierzenia związane z budynkiem mieszkalnym i jego wnętrzem*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” 1983, t. 22, s. 150.

10 Por. J. Adamowski, *Motywacje stawiania krzyży i kapliczek przydrożnych*, [w:] *Krzyże i kapliczki...*, s. 19–20.

badan ustalono, że na elewacjach domów strażaków dominują figury św. Floriana¹¹, na domach rzemieślników i rolników – św. Józefa¹². Największą popularnością natomiast cieszą się figurki Najświętszej Maryi Panny, co jest niewątpliwie jednym z przykładów uzewnętrznienia kultu maryjnego na tym obszarze. Przywołane kapliczki wnękowe, nazywane przez niektórych badaczy szafkowymi, powstawały podczas budowy domu. Specjalna nisza o podstawie kwadratu lub prostokąta najczęściej lokowana jest w górnej części elewacji, tuż pod szczytem dachu. Wnęka zwykle zamknięta jest owalnie lub ostrołukowo, ale bywają też inne wysklepienia, na przykład w kształcie trójkąta czy prostokąta. Kapliczki różnią się od siebie także wielkością. Ich rozmiary osiągają od kilkunastu do kilkudziesięciu centymetrów wysokości, podobnie jest z szerokością tych małych obiektów sakralnych. Umieszczane w nich figurki z gipsu, fajansu, porcelany czy drewna są wielkością proporcjonalne do rozmiarów wnęki. Większość nisz jest otwarta, ale niektóre z nich są od przodu zabezpieczone szklanymi drzwiczkami/okienkami lub tylko szybami.

Fakt, że każda wnęka jest zupełnie inna, świadczyć może o tym, że twórcy dbali o ich indywidualny i niepowtarzalny charakter. Wielkość i ornamenty będące architektonicznym środkiem wyrazu natomiast mogą świadczyć o zamożności fundatora. Dowodzą także, że oprócz potrzeb religijnych, kapliczki te pełniły funkcje estetyczne i prestiżowe.



Fot. 1. Przykładowa kapliczka wnękowa z figurą świętego patrona z powiatu raciborskiego (św. Florian)

Fot. K. Lach, 2018 rok

■ 11 Zob. szerzej: K. Lach, *Kult św. Floriana w powiecie raciborskim*, Opole 2014, s. 67–74.

12 Por. np. R. Jodko, *Święci i błogosławieni w pobożności ludowej*, [w:] *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 215–217.



Fot. 2–3. Przykładowe kapliczki wnękowe z figurami świętych patronów spotykane w powiecie raciborskim (od lewej: święty Józef, Najświętsza Maryja Panna)

Fot. K. Lach, 2018 rok

Oprócz kapliczek na elewacjach domów widnieją także krzyże. Znak krzyża świętego należy do najstarszych, a zarazem najbardziej uniwersalnych symboli, spotykanych już w okresie przedchrześcijańskim i w różnych społecznościach plemiennych na całym świecie, aczkolwiek sens tego symbolu był wtedy inny¹³. W wierze, obrzędowości i kulturze chrześcijańskiej krzyż stanowi najważniejszy symbol sakralny, którego historycznym archetypem jest krzyż Chrystusowy. Warto przypomnieć, że w kulturze grecko-rzymskiej uważany był za symbol odrażający, hańbiący, gdyż związany był z krzyżowaniem uchodzącym za najokrutniejszą karę, wymierzaną przestępcom z niższych warstw społecznych. Dlatego religia, której założyciel poniósł taki rodzaj śmierci, budziła różne emocje i kontrowersje. Ukrzyżowany Chrystus – jak czytamy w Piśmie Świętym – stał się „zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan”¹⁴ [1 Kor. 1, 23].

Z czasem nastąpiła radykalna substytucja symboliki tego znaku wśród chrześcijan: ze znamienia hańby krzyż stał się godłem chwały. Taka diame-

■ 13 Zob. szerzej o symbolice krzyża w okresie przedchrześcijańskim i w różnych społeczeństwach plemiennych na całym świecie: F. Rosiński, *Rozwój i znaczenie symboliki krzyża*, [w:] *Symbolika kulturowa, komunikacja społeczna, społeczności regionalne*. *Studia*, red. I. Bukowska-Floreńska, Katowice 1995, s. 70–84.

14 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. o. A. Jankowski, ks. L. Stachowiak, ks. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1988, s. 1293.

tralna zmiana w interpretacji symbolu – jak podkreśla Franciszek Rosiński – w dziejach symboliki jest zjawiskiem dość rzadkim¹⁵. Na przeobrażenia te niewątpliwie miało wpływ wiele wydarzeń. Jedno z nich związane jest z postacią Konstantyna Wielkiego. Według antycznych przekazów wieczorem 27 października 312 roku n.e., tuż przed bitwą z Maksencjuszem przy moście Mulwijskim na przedmieściach Rzymu, Konstantyn Wielki miał wizję, która poprowadziła go do zwycięstwa przy wsparciu chrześcijańskiego Boga. Zobaczył na niebie świetlisty znak krzyża oraz napis *In hoc signo vinces*, co w języku polskim oznacza: *Pod tym znakiem zwyciężysz*¹⁶. Cesarz odmówił wówczas złożenia ofiary Jupiterowi, jak to było w zwyczaju, i kazał umieścić na tarczach swych żołnierzy chrystogram *Chi Rho*. W bitwie tej zwyciężył swego rywala Maksencjusza (który zginął w nurtach Tybru) – w ten sposób został jedynym władcą Imperium Rzymskiego¹⁷.

Źródła historyczne nie są jednak zgodne, różnią się w pewnych kwestiach co do tzw. „cudu Konstantyna”. Niesamowite zdarzenie, jakie miało mieć miejsce przed bitwą, przedstawione zostało w dwóch ważnych relacjach: Laktancjusza, który opisał je najwcześniej, oraz Euzebiusza z Cezarei, biskupa, twierdzącego, iż opierał się na bezpośrednim przekazie uzyskanym od Konstantyna¹⁸. Badacze podejmowali liczne dyskursy co do wiarygodności i interpretacji tych źródeł, a na temat wspomnianej łacińskiej sentencji powstało wiele interesujących egzegez. Historycznie rzecz biorąc, wydarzenie to miało przełomowe znaczenie. W 313 roku wydano edykt mediolański (łac. *Edictum Mediolanense*) i od tego czasu zakończyło się prześladowanie chrześcijan¹⁹.

Wątek tych wydarzeń i przytoczonej sentencji znalazł szerokie odzwierciedlenie w sztuce. Obrazy na temat wizji Konstantyna namalowali na przykład Peter Paul Rubens i Rafael Santi. W Polsce wiele emocji i komentarzy w internecie wzbudziło współczesne dzieło Zdzisława Beksińskiego, niemające oficjalnego tytułu, ale funkcjonujące pod nazwą „Kołyska”, ponieważ właśnie ona umieszczona jest na pierwszym planie. Wymowa każdego elementu na obrazie jest bardzo głęboka, zaś w lewym rogu widnieje napis *In hoc signo vinces*.

■ 15 W. Rosiński, *Rozwój i znaczenie...*, s. 83.

16 W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1985, s. 554–555.

17 Zob. szerzej: Co, gdzie, kiedy? *Zdarzenia, które zmieniły świat*, red. E. Wierzbicka, Warszawa 1997, s. 66–67 (polska adaptacja książki: *When, Where, Why and How it happened? History's most dramatic events... and how they changed the world*, red. M. Worth Davison, London 1993); J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1971, s. 506.

18 J. Jasiński, *Wizja Konstantyna przed bitwą przy moście Mulwijskim*, [@:] www.imperiumromanum.edu.pl/artukul/wizja-konstantyna-przed-bitwa-przy-moscie-mulwijskim/amp/, dostęp: 17.07.2019.

19 Por. W. Kopaliński, *Słownik mitów...*, s. 673.

Warto też wspomnieć, że sentencja ta współcześnie wykorzystywana jest w kulturze masowej: umieszcza się ją jako tzw. *dizajn* na przedmiotach użytkowych, na przykład w formie nadruków na koszulkach, kubkach, sygnetach czy medalikach. Są to interesujące przykłady eksploatacji dziedzictwa kulturowego. Badacze prowadzą już dyskursy o relacjach przeszłości z teraźniejszością oraz o mechanizmach kultury współczesnej²⁰.



Fot. 4–6. Przykłady wykorzystania sentencji *In hoc signo vinces* w kulturze masowej

Źródło: <https://deusdesign.pl>, dostęp: lipiec 2019

■ 20 Zob. np. K. Czerwińska, *Przepakować dziedzictwo. Przeszłość jako projekcja rzeczywistości – przypadki śląskie*, Katowice 2018; I. Kozina, *Ikony dizajnu w województwie śląskim*, Katowice 2012.

Wracając do symboliki krzyża, warto wspomnieć, że jako znak sakralny w religii chrześcijańskiej jest on z jednej strony symbolem cierpienia, ofiary, śmierci, a z drugiej – chwały, godności, władzy i zwycięstwa²¹. Podobne określenia odnaleźć można w tekstach współcześnie śpiewanych pieśni religijnych, na przykład:

[...] krzyż moja wiara, moja nadzieja, miłość i ofiara [...]; krzyż mą mądrością, moim życiem i śmierci radością, [...] krzyż światło moje, [...] krzyż moje męstwo, krzyż moja siła i moje zwycięstwo²²;

Tyś znakiem nadziei i znakiem rozpacz²³;

W krzyżu cierpienie, w krzyżu zbawienie, w krzyżu miłości nauka, [...] w krzyżu ochłoda, w krzyżu osłoda²⁴.

W celu wywołania silniejszego wrażenia na odbiorcach stosowane są apostrofy będące apoteozą krzyża świętego: „Krzyżu święty nade wszystko”²⁵, „Krzyżu zbawienny [...] chwalebny, tyś jest znak tryumfujący, radość wiernym przynoszący”²⁶.

Wiele jest epitetów nadających temu symbolowi cechy godne czci i uwielbienia: „drzewo przenajszlachetniejsze [...] tyś było dostojne”²⁷.

Krzyż jest niejednokrotnie personifikowany, można z nim prowadzić dialog lub zadawać mu pytania: „Krzyżu mój, com dla ciebie zrobił? [...] czym ci wynagrodzę [...], wiem, że mi wybaczysz”²⁸.

W tekstach pieśni występują również zwroty zawierające wyznania, prośby, przestrogi czy rady, na przykład:

[...] krzyża się nie lękam, [...] krzyża się nie wstydę, krzyż Twój całuję, pod krzyżem uklękam, bo na tym krzyżu Boga mego widzę. Do krzyża zwracam wszystkie me życzenia, na krzyż przybijam błędnych myśli roje, bo z krzyża płyną promienie zbawienia, bo z krzyża płyną zmartwychwstania zdroje, [...] bom znalazł w krzyżu to, com w szczęściu stracił, pokój i wiarę, miłość i nadzieję²⁹;

[...] kto krzyż odgadnie ten nie upadnie [...], gdy grom się zbliża pośpiesz do krzyża, on ciebie wesprze, ocali, [...] krzyż niech Ci stanie za godło³⁰.

21 Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 174.

22 *Droga do nieba. Katolicki modlitewnik i śpiewnik*, Opole 2006, s. 652.

23 Ibidem, s. 639.

24 Ibidem, s. 653.

25 Ibidem, s. 639.

26 Ibidem, s. 638.

27 Ibidem, s. 639.

28 Ibidem, s. 639.

29 Ibidem, s. 645–646.

30 Ibidem, s. 653.

Istnieje wiele wariantów wizerunku krzyża. Ze względu na formę Urszula Janicka-Krzywda wyróżnia 20 rodzajów³¹, Franciszek Rosiński podaje 28 typów³², a w heraldyce wyróżnia się prawie 300 odmian³³. Tworzą go najczęściej dwie linie przecinające się pod kątem prostym; nieraz jest on jednak mocno stylizowany; może też występować z innymi symbolami. Jak podaje jeden z badaczy:

[...] w Syrii już w pierwszych wiekach po Chrystusie zawieszano drewniany krzyż na ścianie wschodniej domów prywatnych i miejsc kultowych, skąd zwyczaj ten przeniósł się do innych krajów³⁴.

Z badań terenowych wynika, że trafił też na Śląsk. Na wielu domach widnieje bowiem znak krzyża. Mieści się zwykle na ścianie frontowej, ale występuje także od podwórza. Jedne umieszczone są u szczytów dachów w tzw. *giblach*, inne zobaczyć można między oknami na wysokości parteru lub piętra. Do wyjątków należy umieszczanie krzyża w innym miejscu, na przykład na kalenicy.



Fot. 7. Krzyż umiejscowiony na kalenicy domu w Bolesławiu (pow. raciborski)

Fot. K. Lach, czerwiec 2019 rok

31 U. Janicka-Krzywda, *Atrybut, patron, symbol, czyli co o świętych i błogosławionych powinien wiedzieć przewodnik*, Kraków 1987, s. 163. Autorka przytacza wizerunki krzyża wg *Słownika terminologicznego sztuk pięknych*, red. S. Kozakiewicz, Warszawa 1969, s. 202.

32 F. Rosiński, *Rozwój i znaczenie...*, s. 72–73.

33 W. Kopaliński, *Słownik mitów...*, s. 554.

34 F. Rosiński, *Rozwój i znaczenie...*, s. 83.

Wszystkie zarejestrowane krzyże to tzw. krzyże łacińskie, pasyjne *crux immisja, oblongata*³⁵. Czasem są to wyżłobione na tynku wklęsłe znaki, innym razem bywają wypukłe, wysunięte nieco przed lico ściany.



Fot. 8–9. Znak krzyża wyżłobiony na budynku (od lewej: wypukły, wklęsły)

Fot. K. Lach, czerwiec 2019 rok

Zdarza się, że krzyże otoczone są na przykład kwadratową ramką albo umieszczone na specjalnej tarczy.



Fot. 10. Elementy dekoracyjne krzyży na domach w Bieńkowicach (w kształcie rombu)

Fot. K. Lach, czerwiec 2019 rok

35 Zob. szerzej: ibidem, s. 72–73.



Fot. 11. Elementy dekoracyjne krzyży na domach w Bieńkowicach (w kształcie tarczy)

Fot. K. Lach, czerwiec 2019 rok

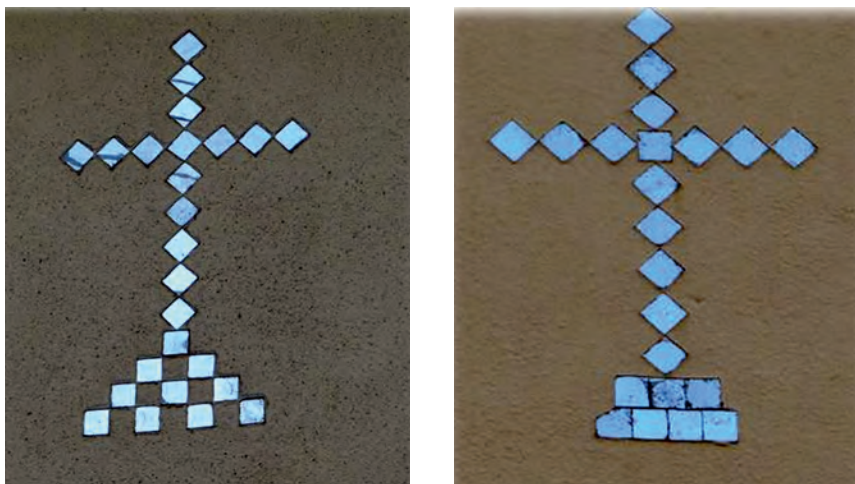
Bywa, że krzyż uformowany jest z cegły i umieszczony na prostej lub dwu, a nawet trzyczłonowej podstawie. Stanowi w ten sposób kolorystyczne wyodrębnienie na jasnym tynku.



Fot. 12–13. Krzyże uformowane z cegły

Fot. K. Lach, czerwiec 2019 rok

Najpopularniejszy na badanym obszarze jest krzyż utworzony z dwóch pasków lustrzanych lub geometrycznie wyciętych kawałków lusterek.



Fot. 14–16. Krzyże z geometrycznie wyciętych kawałków lusterek

Fot. K. Lach, czerwiec 2019 rok

Do układania mozaiki w kształcie krzyża wykorzystywane są także inne materiały. Jednym z nich są kafelki. Zdarza się, że wykonany jest również z pasów granitu. Wokół krzyży czasami występują ornamenty z motywami roślinnymi (winogrona, kwiaty, lilie, róże), z inicjałami fundatorów lub z datą budowy domu.



Fot. 17–18. Ornamenty wokół krzyża i informacja o dacie budowy domu

Fot. K. Lach, czerwiec 2019 rok

Na niektórych elewacjach spotkać można bogatą ornamentykę i mnóstwo szczegółów, na jednej ścianie występują bowiem zarówno kapliczka wnękowa, jak i symbol krzyża wraz z datami powstania budynków i inicjałami właścicieli domów.

Skoro krzyże znajdują się przede wszystkim na elewacjach starych budynków, to wydawać by się mogło, że zwyczaj ten zanika. Niezupełnie. Z badań terenowych wynika, że nadal – choć rzadko – budowane są domy, na których umieszcza się znak krzyża świętego. Także podczas prowadzonych remontów i ociepleń domów, przy zmianie elewacji lokalna społeczność dba o zachowanie symboli religijnych, co wynika zapewne z wartości życiowych płynących z wiary³⁶. Potwierdzają to spotkania z informatorami w terenie. Eugeniusz Wyglenda³⁷ tak wspomina dzieje krzyża na elewacji Szkoły Podstawowej nr 5 w Raciborzu:

Ta szkoła była wybudowana przed wojną i jej elewacja była z cegły. Na frontowej ścianie w gibli, był taki wystający krzyż, też zrobiony z cegły. Kiedy w latach komunistycznych szkołę tynkowano, kazano skuć ten krzyż, ale po tym remoncie, w tynku został widoczny

³⁶ J. Górecki, *Krzyże i kapliczki...*, s. 103.

³⁷ Eugeniusz Wyglenda ur. 1958 r. w Raciborzu, zam. w Raciborzu-Studziennej (radny Raciborza od 2006 r. do nadal). Zapis: Kornelia Lach [dalej: K.L.], maj 2019, Racibórz.

ślad po krzyżu, bo ten cement inaczej „wiązał” w tym miejscu. Kiedy w ostatnich latach robiliśmy ocieplenie szkoły, wizerunek krzyża mógł zniknąć na zawsze. Ale mieszkańcy upomnieli się o krzyż i prosili, by krzyż na szkole był. Dlatego wykonaliśmy ze stali krzyż³⁸, a w te profile włożyliśmy zafoliowane informacje o szkole i o tym krzyżu³⁹.

Z kolei Artur Skowronek, właściciel domu jednorodzinnego, w którym przy zmianie elewacji zasłonięta została kapliczka wnękowa, a w jej miejsce umieszczono krzyż ze stali szlachetnej, tak uzasadnia to wydarzenie:

Ta stara kapliczka by już nie pasowała do tej nowoczesnej elewacji, ale nie chcieliśmy zrezygnować z symboli religijnych, dlatego umieściliśmy w tym miejscu, na pamiątkę krzyż z nierdzewki, by nie trzeba go było często odnawiać i by na stałe pozostał na tym budynku. Zaś figurkę z kapliczki chcemy odnowić i będzie już w domu⁴⁰.

Innym interesującym przykładem zastosowania wizerunku krzyża jest umieszczenie go na wieżbie dachowej, na szczycie krokwi.



Fot. 19. Umiejscowienie znaku krzyża na wieżbie budowanego domu, Krzyżanowice (pow. raciborski)

Fot. K. Lach, wrzesień 2018 rok

■ 38 Krzyż wykonał Henryk Stuchły.

39 Eugeniusz Wyglenda ur. w 1958 r. w Raciborzu, zam. w Raciborzu-Studziennej. Zapis: K.L., październik 2018, Racibórz-Studzienna.

40 Artur Skowronek, zam. w Raciborzu-Studziennej. Zapis: K.L., maj 2019, Racibórz-Studzienna.

Zgodnie z tradycyjnymi zachowaniami, opisywanymi w literaturze i powszechnie znanymi na tym obszarze, na wieżbie umieszczano tzw. *glajchę* lub *wiechę*. Miała ona wygląd zielonego drzewka, był to zwykle czubek świerku lub sosny ozdobiony kolorowymi bibułkami. Umieszczano go na szczycie krokwi jako znak zakończenia prac ciesielskich, był on oznaką rodzenia się czegoś nowego, symbolem życia i związku człowieka z naturą⁴¹. Tymczasem właściciel domu budowanego w Krzyżanowicach na moje pytanie, dlaczego tam umieszczono krzyż, odpowiedział:

To ja poprosiłem o to cieślów, bo po co mi tam jakaś wiecha, niech będzie krzyż, to przynajmniej błogosławieństwo na dom spłynie⁴².

Warto wspomnieć, że znak krzyża umieszczano także na połaciach dachu, co zarejestrowała w Opolskim Elżbieta Wijas-Grocholska⁴³, w Raciborskim nie odnotowałam takich przykładów. Występują natomiast na badanym obszarze na starych budynkach gospodarczych, zwłaszcza stodołach. Bywa, że podobne są do tych na elewacjach domów, ale bardzo często w kształcie krzyża wykonane są otwory w ścianie, co miało charakter praktyczny – wprowadzały światło do pomieszczeń i pełniły funkcję wentylatorów. W taki sposób niejedno chłopskie gospodarstwo stało się swoistym „miejscem świętym”, gdzie *profanum* codziennego trudu stykało się z *sacrum* tęsknoty za życiem wiecznym.

Na polsko-czeskim pograniczu krzyże na frontowych ścianach budynków czy kapliczki niszowe w elewacjach domów są wciąż tak częstym elementem, że przechodzień zdaje się ich nie zauważać. A tymczasem ten architektoniczny szczegół okazuje się wart uwagi badacza, który potrafi odkryć drżące w nim bogactwo treści. Istnienie bowiem tak wielu materialnych symboli religijnych dowodzi wiary minionych pokoleń, jest obrazem wartości, według których żyli przodkowie, jak patrzyli na otoczenie – środowisko naturalne i ludzi, zwłaszcza zaś jaka była ich łączność z Bogiem i jak ją wyrażali⁴⁴.

Badania terenowe pozwalają ustalić, że taka forma pobożności dotyczy nie tylko pierwszych właścicieli domostw, ale także osób dziedziczących te budynki. Te małe „obiekty” architektury sakralnej nadal pełnią funkcję apotropaiczną i sakralizującą. Wpływają na poczucie tożsamości, stanowią gwarancję bezpieczeństwa i stabilności, są wyrazem religijnych, obyczajowych, estetycznych i kulturowych potrzeb społeczności lokalnych.

■ 41 Zob. szerzej: E. Wijas-Grocholska, *Wzory na połaciach...*, s. 95.

42 Mieszkaniec Krzyżanowic. Zapis: K.L., wrzesień 2018, Krzyżanowice.

43 E. Wijas-Grocholska, *Wzory na połaciach...*, s. 39, 41, 46–49, 57, 134, 138, 139.

44 Por. ibidem, s. 8.

Zapewne problematyka związana z kulturą materialną wyrażającą symboliczne wartości będzie nadal przedmiotem interesujących badań, bowiem na skutek postępującego zjawiska modernizacji wsi architektoniczny element niszy oraz krzyża jest już – mimo wszystko – reliktem, a przez to wartym uwagi.

Summary

In hoc signo vinces

Signs of the cross on the facades of houses in the Racibórz County

The Racibórz County is located in the south of Poland and covers the southwesternmost part of the Province of Silesia. This area is a treasury of interesting products of spiritual and material culture. A good example of this are the signs of the holy cross on the facades of houses. Most often they are found on the front walls, but they also appear on the walls facing the yard. Sometimes they are concave signs carved in plaster, and sometimes they are convex, that is, the cross is slightly above the surface of the wall. Some crosses are formed of bricks. A cross made of two mirror strips or geometrically cut mirror pieces is very popular in the studied area. The crosses are sometimes surrounded with ornaments with floral motifs and/or the initials of the founders, or with the date of the house's construction. This architectural detail, being a material religious symbol, proves the faith of past generations and is an image of the values that ancestors lived by, an expression of the religious, moral, aesthetic and cultural needs of the local communities.

Súčasn é javy obradového folklóru ako sociokultúrny kapitál obce, ktorá získala titul dedina roka¹

Katarína Košťalová

Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovensko

Filozofická fakulta, Katedra sociálnych štúdií a etnológie

Úvod

Vo svojej štúdii vychádzam z predpokladu, že udržateľný vývin regiónu, vrátane lokálnych spoločenstiev, do značnej miery závisí od toho, akým spôsobom dokáže využiť vlastný sociokultúrny kapitál, respektíve jeho cieľavedomé formovanie.

Slovensko v historických, ekonomických, hospodárskych a kultúrno-spoločenských kontextoch možno považovať za krajinu rurálnu. Vidiek ale nie je homogénny, predstavuje mnohovýrobný pojem, ktorý je možné vymedzovať na základe ukazovateľov rôzneho druhu. Iná situácia je v dedinách ležiacich v blízkosti miest, iná v marginalizovaných oblastiach. Sociokultúrne definície vidieka berú do úvahy najmä odlišný vzhľad krajiny a krajinný ráz, menšiu variabilitu zamestnaneckých možností a životný štýl obyvateľov, viazaný užšími spoločenskými a osobnými väzbami. Sú tvorené príbuzenskými, konfesionálnymi, susedskými a priateľskými vzťahmi s vyššou mierou vzájomnej sociálnej závislosti, pevnejšou väzbou na tradície i silnejšou determináciou prírodným prostredím. Interpersonálne väzby charakterizuje aj psychologická súdržnosť, spoločné zážitky a zjednocujúca kultúra². Samostatnú kapitolu vidieka tvoria marginálne lokality a najmä

■ 1 Príspevok bol spracovaný v rámci grantového projektu APVV-16-0115: Sociokultúrny kapitál úspešných obcí ako zdroj udržateľného rozvoja slovenského vidieka.

2 E. Heřmanová, J. Patočka, *Regionální sociologie, sociologie prostoru a prostředí II*, Praha 2007; P. Pospěch et al., *Vynalézání venkova v ČR po roce 1989*, Brno 2007,

tie, ktoré sa nachádzajú v marginálnych regiónoch³. Je to napríklad lazničky, kopaničiarske osídlenie spolu s okolitou krajinou, ktoré vzniklo ako produkt najmladších kolonizačných vln na odlahlých, ťažko dostupných častiach katastrálnych území. Od polovice 20. storočia sa postupne vyludňovali a ako trvalé sídla i zanikali. Do kategórie najmenej rozvinutých okresov Slovenska bol zaradený i okres Veľký Krtíš, v ktorom sa nachádza výskumná lokalita Hrušov⁴. Predstavuje zlomovú obec medzi slovensky a maďarsky hovoriacimi dedinami v tejto časti okresu. V Hrušove žije 835 obyvateľov, z toho 144 Rómov v separovanej osade⁵. Miera nezamestnanosti je cca 20%. Náboženské vierovyznanie obyvateľov je rímskokatolícke, národnosť slovenská. Pre obec bola charakteristická dvojrezidenčnosť, čo znamená, že obyvatelia počas týždňa hospodárili na lazoch, kde bývali, a v nedeľu sa schádzali v dedine, kde mali svoje druhé domy (ale bez hospodárstva)⁶. Obyvatelia sa živili výlučne roľníckym spôsobom a príležitostnou sezónnou prácou v poľnohospodárstve, na stavbách a v horách. Nebola rozvinutá remeselná výroba ani priemysel. Kolektívizácia poľnohospodárstva prebiehala veľmi pomaly a neskoro, Hrušov bol pričlenený k JRD Vinica až v roku 1979. Obyvatelia dochádzajú za prácou do iných slovenských miest i do zahraničia. Na základe charakteristiky lokality vidíme, že ide o excentricky ležiacu dedinu, ktorá susedí s obcami s inou etnicitou (maďarskou) i konfesiou (obyvatelia evanjelického augsburského vierovyznania). Táto uzavretosť obce sa odrážala aj v uzatváraní endogamných manželstiev i v zachovaní javov tradičnej kultúry. V obci pôsobí folklórna skupina Hrušov, detská folklórna skupina Ragačinka, telovýchovná jednota, dobrovoľný hasičský zbor, poľovnícke združenie a iné organizácie a spolky.

V tomto naznačenom kontexte si smieme položiť otázku. Môže mať obec, ktorá je marginálna, nachádza sa v marginálnom okrese, na geogra-

[@:] www.uzei.cz/data/usr_001_cz_soubory/vynalezani_venkova_v_cr_po_roce_1989.pdf, cit. 19.06.2019; K. Košťalová, *Etnológia vidieka. Trádie, zmena, inovácia*, Krakov 2017.

3 V marginálnych regiónoch sa kumulujú problémy ekonomické s problémami sociálnymi, s kvalitou ľudských zdrojov, s infraštruktúrnou vybudovanosťou, komunikačnou a informačnou napojenosťou, atď., ktoré v podmienkach pôsobenia trhu nie sú atraktívne a konkurencieschopné. Charakterizuje ich nerovnomerný hospodársky i sociálny rozvoj, zhoršovanie demografickej, vzdelanostnej štruktúry obyvateľov, čím sa znižuje kvalita ich ľudského potenciálu, rastie tu počet dlhodobo nezamestnaných a sociálne odkázaných obyvateľov: P. Gajdoš, *Diferenciácia regionálneho rozvoja Slovenska a jej sociálno-priestorové súvislosti a dopady*, [In:] *New Members – New Challenges for the European Regional Development Policy*, Košice 2005, s. 114–122, [@:] <http://www3.ekf.tuke.sk/cers/cers2005/doc/Gajdos.pdf>, cit. 19.06.2019.

4 Hrušov sa nachádza v južnej časti stredného Slovenska, 42 km západne od okresného mesta Veľký Krtíš, na území niekdajšej Hontianskej stolice.

5 Počet obyvateľov k 1. 6. 2019.

6 V súčasnosti už väčšina obyvateľov žije v obci.

ficky regionálnom perifériu, ktorej počet obyvateľov klesá, sociokultúrny potenciál relevantný pre udržateľnosť? Ak za kapitál sídla považujeme aj „duchovné hodnoty, hmotnú kultúru, normy životného štýlu a správania sa, ku ktorým sa občania hlásia a praktizujú ich vo svojom každodennom živote, kedy kapitál tvorí podstatnú časť »genia loci« obce“⁷, tak áno. Podľa etnológa Jána Botíka, ktorý v obci realizoval výskumy, je potenciál Hrušova a Hrušovčanov v zachovávaní ľudových tradícií, v ich vzťahu ku kultúrnym hodnotám, a tak isto vôľa a súdržnosť lokálneho spoločenstva, ktorá sa prejavuje pri organizovaní a zapájaní do rôznych prezentácií⁸. Hrušov i napriek tomu, že má nevýhodnú geografickú polohu, leží v regióne s vysokou nezamestnanosťou, slabo vybudovanou infraštruktúrou, získal v roku 2003 v národnej súťaži ocenenie *Dedina roka* a v roku 2004 v európskej súťaži *O cenu obnovy dediny* ocenenie za to, že sa v ťažkých geografických a hospodárskych podmienkach snaží chrániť svoju identitu, budovať infraštruktúru, zlepšovať kvalitu života a budovať turizmus zachovávaním tradičných remesiel a kultúrnych aktivít⁹.

Lokálne spoločenstvo Hrušova je tvorené menším počtom ľudí žijúcich na malom, relatívne kompaktnom osídlenom území. Spoločenstvom sa v etnológii označuje:

[...] malý sociálny útvar založený na vzájomnom poznaní a familiárnych vzťahoch svojich členov. Miera platných základných znakov spoločenstva je závislá od konkrétnych historických, sociálnych a geografických okolností jeho existencie. Plnoprávnym členom lokálneho spoločenstva sa jedinec stáva prostredníctvom výchovy a socializácie, osvojujúci si základné vzory spoločenských a kultúrnych aktivít platné v jeho sociálnom prostredí¹⁰.

■ 7 P. Gajdoš, *K vybraným problémom transformácie sociálnopriestorovej situácie Slovenska v 90. rokoch*, „Sociológia“ 2001, č. 21, s. 185–206.

8 J. Botík, *Hrušov a Hrušovčania. Sídlný a sociokultúrny profil tradičnej lazničky komunity*, Hrušov 2014.

9 Uvedený názor môžeme podporiť skutočnosťou, že v obci pripravili a publikovali v edícii *Tradičná ľudová kultúra* sériu kníh o Hrušove, napríklad: P. Bendík, *Hrušov. Obec tradičnej ľudovej kultúry*, Hrušov 2019; P. Brada et al., *Roľníctvo v Hrušove*, Hrušov 2014; A. Brložová, *Naprotred Hrušova. Spevník ľudových piesní*, Hrušov 2010; A. Sásová, *Svadobné zvyky obce Hrušov*, Hrušov 2010; A. Sásová, A. Brložová, *Hrušovský kroj v premenách času*, Hrušov 2011; A. Sásová, A. Brložová, *Z hrušovského stola. Gazdiná na dvore a pri peci*, Hrušov 2015; A. Sásová, A. Brložová ml., *Zvykoslavia obce Hrušov*, Hrušov 2012; A. Sásová, A. Brložová, P. Brada, J. Brlož, *O čom sa v Hrušove rozprávalo*, Hrušov 2016.

10 D. Ratica, *Spoločenstvo*, [In:] *Encyklopédia ľudovej kultúry* 2, red. J. Botík, P. Slavkovský, Bratislava 1995, s. 188–189.

V Hrušove má dobrovoľné združovanie, súdržnosť, vzájomná výpomoc i participácia ako forma spolužitia a spolupôsobenia ľudí nezastupiteľné miesto vo vývoji lokálneho spoločenstva. Ťažké podmienky rozvoja, geografické vymedzenie, lazové osídlenie stupňujú potrebu uchovávať i realizovať javy tradičnej kultúry prispôbené na súčasné pomery. Práve tieto podmienky, ktoré ich na jednej strane devalvujú, ich na strane druhej podnecujú k súdržnosti, k potrebe zdieľať skúsenosti, budovať komunitu a vitalitu spoločenstva.

V štúdiu sa zameriam na ekologické zložky vybraného javu obradového folklóru, ktorý je pre obec príznačný, je jedným z nosných pilierov lokálnej kultúry a predstavuje kultúrny i sociálny kapitál lokálneho spoločenstva. Predložená štúdia je mikrosondou javu *spievanie na zore*, čo je obradová, symbolická rozlúčka nevesty s dievčatami, mamou a najbližšou rodinou. Jeho odovzdávanie a preberanie nie je jednorazovým aktom, ale zložitým procesom, podmieneným pravidlami selektovania a kumulovania vybraných hodnôt lokálneho spoločenstva a overovania ich životaschopnosti v nových podmienkach. Skúmaný jav vnímam ako organickú súčasť a výsledok širšieho celku pôsobenia rôznych determinantov. Zaujímam sa, v akej forme existuje a akú funkciu spĺňa v súčasnosti, pre súčasníka. Ekológiu folklóru chápem ako „poznanie mechanizmov života a životných podmienok folklóru, ako výskum špecifického vzťahu medzi interpretom a poslucháčom, objasnenie procesu a priebehu tradovania“¹¹. Z metodologického hľadiska boli použité základné etnografické metódy kvalitatívneho charakteru, ako i štúdium literatúry, materiálov a dokumentov. Základom práce sú výskumy realizované priebežne počas viacerých etáp, v rokoch 1995–1996, 2017–2019 sériou krátkodobých a opakovaných pobytov, metódou priameho pozorovania a pološtandardizovaných rozhovorov.

Spievanie na zore (zore)¹²

Piesne na zore sú funkciou, obsahom a spevnou realizáciou fixne viazané so svadbou, ktorá predstavuje dôležité kvantitatívne a kvalitatívne postavenie vo folklórnej tradícii. Svadobné piesne sú stále dobre uchovanou časťou spevného repertoáru, lebo na ich interpretáciách a vnímaní sa opakovane zúčastňujú rodiny, široké skupiny svadobčanov, hostia a nositelia svadobných obradov. To je dôvod uchovania spoločenských, kultúrnych, ale i esteticky hodnotných, stále rozvíjaných hudobno-poetických žánrov v rámci svadby¹³. Svadobné piesne sú „reflexiou vnútornej štruk-

■ 11 M. Leščák, O. Sirovátka, *Folklór a folkloristika*, Bratislava 1982.

12 Zore je jasné osvetlenie horizontu pred východom slnka (ranné zore), ale aj pred západom slnka (večerné zore). V tomto kontexte ide o ranné zore.

13 A. Elscheková, *Svadba a svadobné piesne*, „Musicologica Slovaca. Ľudové hudobné a tanečné zvykoslovie“ 1989, č. XIV, s. 72–122.

túry, celkovej skladby svadby, ktorá je mnohodielnym obradným cyklom. Ten pozostáva z celej reťaze vzájomne pospájaných obradných úkonov a každý z nich má špecifické postavenie v priebehu svadby“¹⁴. Piesňový repertoár svadby súvisí so skutočnosťou, že je to najuniverzálnejšia spevná príležitosť, na ktorej sa uplatňuje celá široká škála svadobných piesní. Sú to na jednej strane piesne v širšom, neobradnom tematickom zábere a na strane druhej piesne v úzkej väzbe k obradným úkonom. Do tejto skupiny patria aj *piesne na zore*.

Niektoré svadobné piesne sú zhodné s piesňami známymi aj v rámci iných regiónov Slovenska, iné sa však javia ako špecifické:

Doterajším výskumom bolo zistené, že *spievanie na zore* má na Slovensku iba ohraničený regionálny výskyt, teda nevyskytuje sa celoplošne. Zaznamenané bolo iba v niektorých lokalitách regiónu Hont, čiastočne v Novohrade, a to v lokalitách bezprostredne susediacich s Hontom¹⁵.

Keďže ide o svadobnú príležitosť málo dokumentovanú z iných oblastí Slovenska, umožňuje to vysloviť záver, že *spievanie na zore* je regionálne príznačným kultúrnym javom práve pre oblasť Hontu¹⁶.

Spievanie na zore „pozostáva z viacerých prvkov, ktoré sa dostávajú do jedného významového radu s predkresťanskými a staroslovanskými magickými a obradovými praktikami. Možno ho zaradiť k staršej vrstve obradových tradícií, ktoré sa v Hrušove kontinuálne uchovávajú najmenej tri storočia“¹⁷ a aj v súčasnosti tvorí jednu zo základných, živých zložiek svadobných obyčají hrušovskej svadby. Je nutnou súčasťou udržiavania rodinných, kamarátskych väzieb, má svoju magickú silu želaní do budúcnosti a silný emocionálny charakter.

Pri analýze sociálneho a kultúrneho rámca tohto folklórneho javu sa dá indikovať niekoľko signifikantných prvkov. Ide o archaickosť a obradovosť javu, symbolický čas konania, špecifickú skupinu nositeľov/aktívnych participantov (aspekt rodový, vekový, sociálny), špecifický repertoár i znakový systém (texty piesní, rekvizita v podobe *mrváňa* – obradového koláča):

Už samotný názov úkonu na *zore*, ako aj jeho časové zaradenie do ranného svitania, poukazuje na spojitosť so Slnkom. Aj *mrváň*, obradový koláč prítomný v tomto úkone, má okrúhly tvar, ktorý tiež symbolizuje solárny motív. Je zrejme, že obradový úkon bol skoncipovaný na veľmi dávnej osnove náboženského myslenia a obradového správa-

■ 14 A. Elscheková, *Funkcia a typy svadobných piesní. Funkčné okruhy preferovaných piesní*, „Slovenský národopis“ 1997, č. 4, s. 382.

15 J. Botík, *Hrušov a Hrušovčania...*, s. 123.

16 S. Burlasová, *Ľudová pieseň*, [In:] *Hont*, red. J. Botík, Martin 1988, s. 557.

17 J. Botík, *Hrušov a Hrušovčania...*, s. 123.

nia. Spievanie na zore môžeme preto priradiť k podobným svadobným javom, v ktorých je u rôznych slovanských národov dominantným prvkom Slnko¹⁸.

Tieto piesne sú viazané na úzku skupinu interpretiek, ktorými sú dievčatá, prípadne mladé ženy (neveste vekovo blízke kamarátky, ktoré sú už vydaté a ktorým bola *spievať zore*), ženy v úzkom príbuzenskom vzťahu (krstná mama pri krste, pri birmovke, kmotra) i krstné dcéry. V tomto kontexte je dôležité upozorniť na skutočnosť, že v skúmanom lokálnom spoločenstve aktívne pôsobia malé sociálne skupiny, napríklad mládež, skupina dievčat, chlapcov, žien, mužov, skupiny existujúce na princípe záujmov (hasiči, členovia folklórnych kolektívov). K základným znakom týchto skupín patrí uvedenie si spolupatričnosti a zodpovednosti členov jeden k druhému (vo vnútri skupiny i navonok), medzisobná komunikácia tvárou v tvár, čím sa zabezpečuje aj vzájomná kontrola, ovplyvňovanie správania príslušníkov skupiny i napĺňanie skupinových cieľov. Členovia týchto skupín sa podieľajú na procese enkulturácie, socializácie, identifikácie jednotlivca i na transmisii kultúrnych hodnôt. Jedinec tak vie, čo sa od neho v danej situácii vyžaduje a aké normy správania sa v lokálnom spoločenstve uplatňujú.

Mladé dievčatá môžu *spievať zore* až po ukončení povinnej školskej dochádzky, keď sa stávajú členkami mládežníckej skupiny (približne od 15 roku)¹⁹. Norma správania si vyžaduje, aby nevesta pozvala na zore vydaté ženy osobne. Mladšie dievčatá sa nepozývajú každá zvlášť, ony si túto informáciu odovzdávajú navzájom v rámci mládežníckej skupiny, pri bežných stretnutiach. Spievať chodia tie, ktoré sú pozvané na sobáš a svadobnú hostinu, i tie, ktoré sa svadby nezúčastnia. *Spievanie na zore* vnímajú ako ich rozlúčku s nevestou (rozlúčku dievčat s jednou z nich). Počet spievajúcich dievčat v súčasnosti osciluje medzi 15 až 20, čo je odrazom populačného poklesu obyvateľstva v obci. Ešte pred desiatimi rokmi sa spievania zúčastňovalo 30 i viac dievčat a bolo by neprijateľné, keby niektorá neprišla. I napriek tomu, že väzba na lokálne spoločenstvo je v Hrušove aj v súčasnosti silná, dochádza k oslabovaniu sociálnych väzieb. Ak nevesta dlhodobo žije už inde (v inom meste, v zahraničí), prípadne nemá svadbu v Hrušove, *zore* sa jej nespievajú. Ide ale stále o výnimočné prípady. Tento jav sa nerealizuje ani pri svadbe rómskych dievčat z dediny.

Samotný názov tohto obradového javu (*spevy na zore, zore*) napovedá o špecifickom čase konania. Dievčatá sa stretávajú v svadobný deň ráno na svitaní, počas východu slnka (hodina je podmienená ročným obdobím)

¹⁸ Ibidem, s. 123–124.

¹⁹ Výnimkou sú len krstné dcéry nevesty, ktoré sa môžu spievania zúčastniť aj v mladšom veku.

a pod oknami domu nevesty spievajú lyrické piesne s poetickými textami. Sú oblečené v civile, podobne ako nevesta, ktorá stojí pri nich a počas spievania ich ponúka nápojmi i drobnými kúskami jedla²⁰. Skôr ako začnú spievať, muž (slobodný mládenec z rodiny nevesty, napríklad bratranec)²¹ zakričí cez okružly svadobný koláč *mrvaň* (v tomto prípade nazývaný *Kričiak*) trikrát, na tri strany: *Ój vienok zelení, ako si uvedov, tak si aj odpadov*, čo je symbolicky a poeticky vyjadrené, že sa z dievčaťa stáva žena. Po úvodnej piesni *Svitajú mi zore*, nasledujú ďalšie piesne a cappella²². Nie je to náhodný výber piesní, ich sled tvorí ustálená štruktúra, ktorá sa len málokedy variuje²³. Ak matka nevesty už nežije, spieva sa aj pieseň *V Hrušove na ringu*²⁴. Po odspievaní *piesní na zore* sa dievčatá presunú podľa počasia, kapacít a možností domácich buď do domu nevesty, alebo zostávajú vonku na dvore, na terase a v spievaní pokračujú. Tieto piesne majú už voľnejšiu funkčnú väzbu a sú tematicky rôznorodé (napríklad ľubostné, žartovné, tanečné). Na záver spievania si nevesta rozkáže svoju obľúbenú pieseň. V dome nevesty alebo v priestoroch dvora je pripravené posedenie a pohostenie – hurky, perkelt, párky, pečené kurence, nápoje, zákusky a podobne. Pri jeho príprave i s obsluhou pomáhajú svadobnej matke ženy z najbližšej rodiny, susedy. Pri odchode sa nevesta s každým dievčaťom, ženou rozlúči, poďakuje sa a odovzdá výslužku (svadobné koláče)²⁵.

Spievanie na zore predstavuje kultúrne skonštruovaný jav symbolickej, prirodzenej, medzisobnej komunikácie. Texty piesní sa transmitujú vertikálnou (prenos z generácie rodičov ku generáciám potomkov) i horizontálnou (prenos v rámci generácií) kontaktnou, prirodzenou komunikáciou. Keďže svadieb organizovaných počas roka je už menej, menej je aj prirodzených príležitostí na osvojenie si tohto javu. Preto sa piesne v ostatnom období transmitujú aj nepriamym, ale efektívnym spôsobom (od jednotlivca k ostatným), keď expedientom je nositeľ/učiteľ a percipientom nasledovník/žiak. Vedúca folklórneho súboru Ragačinka a učiteľka na základnej škole²⁶ pripravili pre mladé dievčatá brožúru s textami piesní a pred ich prvým *spievaním na zore* sa piesne učia.

²⁰ Ešte v 50-tych rokoch počas *spevov na zore* nevestu v dome obliekali.

²¹ On vedie nevestu aj na sobáš.

²² *Zabelej sa, zabelej, išlo diouvéca, išlo na vinohradi, Vidala mamka, Pola Valachov na rovni, Smutno nám je kamarátky našej, Púšťala Anka vienočke, Studená vodička do Dunajka tečie, Už je koňiec aj tej mojej mladosti, Zbohom ostávajúť otec, matka, Rozmarín zelení na suchom koreni, Po vôli, po vôli, diouvécatu svet stojí*: A. Sásová, *Svadobné zvyky obce Hrušov...*, s. 14–22.

²³ Pieseň *Smuto nám je kamarátky našej* je zo 60-tych rokov, keď ju zložili neveste kamarátky a dodnes je súčasťou repertoáru na *zore*: Ibidem, s. 61.

²⁴ *V Hrušove na ringu, tam jes pekná veža, tá moja mamička dávno pod ňou ležia*.

²⁵ Por. A. Sásová, A. Brložová ml., *Zvykoslovie obce Hrušov...*, s. 176–177.

²⁶ Absolventka etnológie a jazyka slovenského.

Ako som uviedla, nositeľkami tohto obradu sú študentky (stredoškolačky, vysokoškolačky) i pracujúce dievčatá a ženy, ktoré na víkend, v čase konania svadby, pricestujú domov do Hrušova a ráno idú *spievať zore*. Okrem obradovej funkcie lúčenia nevesty s vrstovníčkami opisovaný jav obsahuje formy sociálnej interakcie, mechanizmy vzájomnej komunikácie, putá solidarity so spoločenstvom kamarátok, pocity empatie, spoločne prežívanie radosti, smútku, vzájomnej kooperácie, zodpovednosti, pomoci i afirmácie. Ide o kolektívny, formalizovaný, opakujúci sa komunikačný jav, ktorý metaforicky legitimizuje a reflektuje spoločenské vzťahy. Nositeľky i percipienti sa s ním stotožňujú, dáva im pocit istoty a správnosti ritualizovaného správania. A aj v súčasnosti patrí medzi najdojemnejšie časti svadobného rituálu. Odzrkadľuje sa v ňom vážnosť okamihu rozlúčky, sprevádzaného plačom nevesty, matky i kamarátok. Uvedené môžeme dokumentovať aj nasledovnými výpoveďami:

Nemohla by som neprísť spievať zore.

To sa ani nerozmýšľalo, že by dakto nemal zore, alebo že by sme dakomu nešli spievať. Hoci boli aj také dievčatá, že tejto idem spievať, tejto nie. Ale to sme hneď aj dali najavo, že takto sa to nerobí.

Mať zore, je aj česť.

Keď sme našu AA vydávali, tak tie spevy boli najemotívnejšia časť svadby pre mňa. Veľmi som to prežívala.

Záver

Spievanie na zore môžeme charakterizovať ako polyfunkčný jav. Stále je prítomná obradová funkcia (čas konania, obradový koláč, obradová rozlúčka), ďalej funkcia estetická, výchovná, zábavná, socializačná, psychologická, reprezentatívna. V lokálnom spoločenstve vytvára emócie, upevňuje normy správania, zaisťuje kultúrnu transmisu hodnôt naprieč generáciám a udržiava vitalitu a súdržnosť komunity. Obsahuje etnoidentifikačné aspekty, umocňuje pocit hrdosti na svoju lokalitu i spoločenstvo a predstavuje interiorizované kultúrne hodnoty. Môžeme hovoriť o previazaní, prestúpení sféry rodiny, kamarátskej skupiny, jednotlivca i lokálneho spoločenstva. Je ale veľmi ťažké predikovať, ako sa bude opisovaný jav vyvíjať a ako bude existovať v budúcnosti, pretože je viazaný na dievčenskú skupinu a už v súčasnosti sme svedkami vystahovania mladých ľudí z obce. Doterajšia celistvosť tradícií, životnosť a aktuálnosť tohto (i iných javov) podporujú tvrdenie etnológa Jána Botíka citovaného v úvode, že potenciál Hrušova a Hrušovčanov je v zachovávaní ľudových tradícií, v ich vzťahu ku kultúrnym hodnotám, vôli, ochote a súdržnosti lokálneho spoločenstva.

Tento potenciál je výsledkom aj špecifického geografického, socioekonomického, kultúrneho prostredia, ktorý miestna komunita a jednotlivci svojou vitalitou dokázali zhodnotiť. Týmto špecifickým spôsobom môže byť lokalita pre spoločnosť zaujímavou a môže sa stať aj atraktívnou. Čo dokazuje aj festival tradičnej kultúry s ukážkami života a hospodárenia na lazoch, Hontianska paráda, ktorú obec organizuje od roku 1996. Počas svojej existencie sa stal jedným z najvyhľadávanejších festivalov v rámci Slovenska a v súčasnosti ho navštívi okolo 15 000 návštevníkov. Tí prichádzajú do obce práve pre jej ľudský, kultúrny, sociálny a prírodný potenciál.

Summary

Contemporary features of ceremonial folklore as sociocultural resources of the village awarded with the title of the village of the year

The study focuses on the ecological elements of the ceremonial folklore feature, namely the song *Singing at dawn* – typical for the Hrušov village. It is a microsurvey on the specific wedding songs that indicate the ceremonial symbolic bride's farewell to her friends. This feature is observed as a phenomenon of the local culture and as a result of the impact of various determinants which are part of the sociocultural resources of the village. The study describes the form of the examined feature and its contemporary functions.

Dobré? príklady folklorizmu vo vybraných obciach – dedina roka

Jolana Darulová

Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica, Slovensko
Filozofická fakulta, Katedra sociálnych štúdií a etnológie

Úvod

Štúdia vychádza z projektu „APVV Sociokultúrny kapitál úspešných obcí ako zdroj udržateľného rozvoja slovenského vidieka“¹ a zameriava sa na vybrané príklady aktivít (pozitív i negatív) z kultúrnej oblasti aj z perspektív kultúrneho dedičstva v obci Spišský Hrhov – Dediny roka 2015.

Sociokultúrny potenciál vyjadruje naladenie, potenciu, ktorá môže stimulovať vývoj lokálnej kultúry, alebo mu naopak brániť. Vyplýva predovšetkým z demografických a sociálnych podmienok života na danom území, zo špecifik životného prostredia, z tradície. Predstavuje teda konšteláciu kultúrnych hodnôt, ideí či iných duchovných výtvorov, zahŕňa však tiež spolupôsobenie prostredia a dejinného momentu². Peter Gajdoš za kultúrny kapitál sídla považuje „duchovné hodnoty, normy životného štýlu a správania sa i hmotnej kultúry, ku ktorým sa občania hlásia a praktizujú ich vo svojom každodennom živote“³. Kultúrny kapitál tvorí podstatnú časť genia loci obce. Podľa Mareka Dobeša ľudský kapitál spoločnosti je „súhrnom ľudského kapitálu jej členov, t.j. súhrnom všetkých

■ 1 APVV-16-0115, na riešení ktorého sa v rokoch 2017–2021 podieľam.

2 M. Matejů, *Sociokulturní potenciál*, [a:] https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Potenci%C3%A1l_sociokulturn%C3%AD, cit. 17.02.2019.

3 P. Gajdoš, *K vybraným problémom transformácie sociálnopriestorovej situácie Slovenska v 90. rokoch*, „Sociológia“ 2001, roč. 33, 2, s. 189.

znalostí, zručností, kvalifikácií, vzorcov správania, hodnôt a motivácií, ktoré sa v spoločnosti nachádzajú“⁴. Ján Pašiak konštatuje: „ľudský kapitál, sociálny kapitál, kultúrny kapitál (sociálny kapitál) regiónov zohrávajú dôležitú úlohu ako endogénne zdroje regionálneho rozvoja pri sociálnej inovácii a modernizácii“⁵. Endogénny kultúrno-spoločenský kapitál obcí sa chápe „ako schopnosť jednotlivých subjektov sídelného spoločenstva iniciovať, udržiavať a rozvíjať či kultivovať zvnútra – vlastnými silami miestny rozvoj v jeho rôznych sférach“⁶.

Z toho hypoteticky vyplýva, že predovšetkým ľudia – miestni lídri a aktívni občania sú tvorcami a vykonávateľmi rozvojových plánov formujúcich vzhľad i život v obci a rozhodujúcou mierou sa podieľajú na udržiavaní, prípadne prezentovaní lokálnych prvkov kultúrneho dedičstva i rôznymi formami folklorizmu.

S odvolaním sa na prehľadovú štúdiu Guntisa Šmidchensa, ktorý spája rozvoj folklorizmu s príchodom modernity, možno dokumentovať snahy a motivácie jednotlivcov alebo skupín „kultivovať dedičstvo“ lokality, respektíve regiónu. Súčasné technológie masovej komunikácie na jednej strane umožňujú exponenciálny rast nositeľských a vnímateľských skupín, na druhej strane, ako konštatuje Šmidchens, vedú k uvedomovaniu si skupinových odlišností a záujem o kultivovanie a „predvádzanie“ skupinovej špecifickosti – teda v podstate k prejavom folklorizmu⁷. Folklorizmus definuje ako: „[...] uvedomelé spoznávanie a opakovanie ľudovej tradície ako symbol etnickej, regionálnej alebo národnej kultúry. Toto opakovanie môže mať ekonomické alebo politické konzekvencie, alebo i obe, ak zodpovedá potrebám ľudí, ktorí s folklorizmom narábajú“⁸.

Folklorizmus – vedomá podpora a zachovávanie tradičnej kultúry – „to už nie je fungovanie skutočnej folklórnej tradície, ale produkcia artefaktov do múzeí, pre zberateľov či na predaj“⁹, no vzťahy folklóru a folklorizmu tvoria dynamický systém, a tak javy kultúry, včlenené do procesov folklorizmu, môžu folklórnu tradíciu revitalizovať či inovovať (folklorizácia folklorizmu). Tradičná kultúra (v rámci nej i folklór) sa stáva objektom a v kontexte folklorizmu i nástrojom. „Potreby človeka a sociálnej skupiny

■ 4 M. Dobeš, *Ľudský kapitál a ekonomika*, [a:] <http://www.saske.sk/cas/2-2003/dobes-std.html>, cit. 28.02.2019.

5 J. Pašiak, *Endogénna a regionálna diferenciácia a diverzifikácia (Teoretická a metodologická problematika)*, [In:] *Podoby regionálnych odlišností na Slovensku. Príklady vybraných okresov*, red. V. Ira, J. Pašiak, L. Faltán, P. Gajdoš, Bratislava 2005, s. 370.

6 L. Faltánová, *Rola občianskych združení v endogénnom rozvoji malých obcí*, [In:] *Malé vidiecke sídla na Slovensku začiatkom 21. storočia*, red. L. Faltán, Bratislava 2011 s. 189.

7 G. Šmidchens, *Folklorism Revisited*, „Journal of Folklore Research“ 1999, 36, no. 1, s. 70.

8 Ibidem, s. 56.

9 P. Kowalski, *O manipulovaní kultúrou ludowa*, [In:] *Tradícia, etika a civilizačné zmeny*, red. K. Jakubíková, Bratislava 1999, s. 35.

ako potreba istoty, kontinuity s minulosťou, spoluprežívanie slávnostných chvíľ ústia do vytvárania ideálneho obrazu minulosti ako opozitného sveta k súčasnej »hektickej« dobe, do ktorého zapadajú aj mozaikovitý prvky tradičnej – v súčasnosti nefunkčnej kultúry¹⁰.

V tejto súvislosti chápem folklorizmus ako symbolickú konštrukciu obrazu tradičnej kultúry (i folklóru), ktorý má významné miesto v identifikačných procesoch konkrétnych lokálnych/regiónálnych skupín.

Jednu z foriem, ktoré napomáhajú udržiavať a prezentovať vybrané prvky kultúrneho kapitálu lokality, tvoria festivaly. Vo vidieckom prostredí sa spravidla orientovali na rôzne prejavy folklorizmu, vrátane najfrekvencovanejšieho scénického folklorizmu. V súčasnej dobe ich obľuba rastie, a tak sa organizujú festivaly zamerané nielen na folklórne prejavy, ale aj na tradičné jedlo, tradičné roľnícke práce, remeslá¹¹. Avšak, ako v päťdesiatych rokoch 20. storočia vznikla reakcia na ich početnosť známa ako tzv. „tíha folklóru“, tak sa podobne aj v posledných rokoch objavuje kritika na súčasné (už nie iba scénické prejavy folklorizmu), na ich početnosť, funkcie a najmä obsah: „[...] s trendom bio a eko prišla aj vlna návratu ku koreňom, v ľuďoch sa rozhorel plameň lásky k národu a začalo sa folklórne peklo“¹². Eva Borušovičová ako negatívny príklad uvádza výtvarný folklorizmus:

[...] časté sú podvody a omyly, lebo za slovenské sa vyhlasujú poľské, maďarské, ruské a aj fínske ornamenty a ako také sa ponúkajú napr. na darčkových predmetoch. Lebo ak sa stáva v prezentovaní tradičnej kultúry cieľom komercia idú ruka v ruku so „zadubeným vlastenectvom“ a konzumom, ktorý je poplatný trhu.

V poslednom období sa množia aj hlasy, aby Slovensko nebolo prezentované iba ako tradičné a vidiecke (hoci vidiek nás už neživí, naopak, vyžaduje dotácie). Ako píše Magdaléna Vášáryová a kol. v *Rukoväti slovenskej kultúrnej politiky* z roku 2019, „[...] sme stále očarení ľudovou kultúrou, ale sme zároveň schopní pozrieť sa na dnešný folklorizmus kriticky?“¹³; ba objavilo sa aj tvrdenie, že sa vo výučbe etnológie nevenujeme dostatočne tejto problematike.

■ 10 H. Hlôšková, *Folklór a folklorizmus (K terminológii a koncepciám v aktuálnom diskurze)*, „Etnologické rozpravy“ 2005, 1, s. 25.

11 Podrobnejšie som sa venovala problematike folklorizmu v štúdiách: J. Darulová, *Súčasné prejavy folklorizmu (kultúrne dedičstvo bansko-bystrického kraja v kontexte vytvárania lokálnej/regiónálnej identity)*, [In:] *Revitalizácia tradičnej kultúry a lokálna identita*, red. Z. Krišková, Krakov 2013, s. 41–58; a J. Darulová, *Festivity v urbánnom prostredí so zameraním na banícke tradície mesta Banská Bystrica*, „Národopisná revue“ 2018, roč. 28, č. 1, s. 3–12.

12 E. Borušovičová, *Slovenské národné pomýlené srdénko*, „Sme“, 25.05.2019, s. 10.

13 M. Vášáryová a kol., *Rukoväť slovenskej kultúrnej politiky IV*, Bratislava, 2019, s. 5.

Spišský Hrhov – Dedina roka 2015

Úspešné obce, ktoré sa stali víťazmi celoslovenskej súťaže „Dedina roka“¹⁴ a reprezentovali Slovensko v súťaži o Európsku cenu obnovy dediny (ARGE), v mojej štúdii zastupuje obec Spišský Hrhov¹⁵. Spišský Hrhov sa stal víťazom národnej súťaže v roku 2015 a získal titul Dedina roka. Splnil náročné kritériá v oblastiach: dedina ako hospodár, ako hosťiteľ, ako maľovaná, ako partner a tak isto získal Európsku cenu „za spolunažívanie“. Spišský Hrhov, obec vo východoslovenskom regióne Spiš s vyše 1600 obyvateľmi, leží na ceste z Levoče do Spišského Podhradia, a od mesta Levoče je vzdialená 7 km. Z obce je výhľad na Spišský hrad (pamiatku UNESCO).



Fot. 1. Starosta obce Spišský Hrhov – Dedina roka 2015

Fot. J. Darulová, 2017 rok

Hlavným motorom jej rozvoja je obecná firma Hrhovské služby, s.r.o. Je to podnik so 100% účasťou obce zabezpečujúci výstavbu bytových domov aj z recyklovaného odpadového dreva, rekonštrukciu budov, výrobu paliva z obnoviteľných zdrojov, má stolársky program, poskytuje poľnohospodárske a záhradkárské služby a zapožičiava mechanizmy, stroje a pracovné náradie. Okrem toho, poskytuje prácu Rómom, čím sa zaslúžila o inklúziu Rómov. Pozitívny vplyv na celkový rozvoj obce má dl-

■ 14 Súťaž Dedina roka na Slovensku prebieha od roku 2001. Od tých čias sa stalo víťazmi súťaže desať obcí. Na ne je zameraný výskumný projekt troch etnologických pracovísk na Slovensku.

15 Do tejto súťaže sa zapájajú z Európy okrem Slovenska aj Poľsko, Česká republika, Maďarsko, Rakúsko, Nemecko, Taliansko, Belgicko a Holandsko.

horočný starosta Vladimír Ledecký, ústretový voči vlastným obyvateľom i ľuďom, ktorí sa do obce sťahujú¹⁶. Ako povedal jeden z poslancov: „ešte sa nestalo, že by sme dobrý nápad Hrhovčana starého i dieťaťa nesplnili“.



Fot. 2. Spišský Hrhov, centrum obce

Fot. J. Darulová, 2017 rok

Po prechádzke obcou – kaštieľom, v ktorom po grófskej ére roky pôsobilo Reedukačné centrum, rozľahlým starobylým parkom so vzácnymi stromami, popri malých činžiakoch s nájomnými bytmi, ihriskom s budovou pre posilňovanie a fitness, popri malej budove, v ktorej miestny chovateľ oviec vyrába ovčie údené i neúdené syry, centrálnou časťou, ktorej dominuje veľká farebná plastika – LÁSKA, okolo kovových muzikantov v ľudskej veľkosti, drevených sôch¹⁷ a maxi-predmetov z dreva a napokon novou štvrtou vystavanou z katalógových domov s areálom kúpaliska a penziónom „U grófa“, si hovoríte: tradičné, netradičné, moderné, bizarné, zvláštne... čudné. To všetko vám prechádza hlavou pri prehliadke vari najviac medializovanej obce na Slovensku. Stretávate miestnych Rómov v pracovných odevoch, dôchodkyňu zo stacionára na elektrickom

■ 16 Maximálna účasť ľudí pri tvorbe Plánov hospodárskeho, sociálneho a kultúrneho rozvoja obce.

17 V obci organizovali sochársky plenér, kde vyrábali umelci aj drevené sochy, ktoré sú v súčasnosti umiestnené v centrálnej časti a sú súčasťou výzdoby verejných priestorov.

skútri, deti na elektrických autíčkach, ktoré si môžu zapožičať. „Čudnosť“ Hrhova je však aj v niečom inom: zatiaľ čo sa spišský vidiek vyludňuje, v Hrhove obyvateľov pribúda. Dnes ich tam žije skoro dvojnásobok toho, čo pred desiatimi rokmi¹⁸.



Fot. 3. Spišský Hrhov, centrum obce s drevenými sochami

Fot. J. Darulová, 2017 rok

Okrem dobrého hospodárenia s obecným podnikom a úspešnou pracou s rómskou komunitou (Rómovia tvoria asi 1/5 obyvateľov obce) sa Hrhovčania rozhodli prezentovať navonok jeden z prvkov sociokultúrneho kapitálu, a tým je remeselná zručnosť.

Využívanie sociokultúrneho kapitálu v prospech rozvoja obce

Remeselná dielňa

Na začiatku bolo založenie remeselníckej dielne, od ktorej sa odvinuli ďalšie aktivity. Remeselná dielňa vznikla v roku 1998 z iniciatívy dvoch vysokoškolsky vzdelaných výrobcov slovenských ľudových píšťal a za

■ 18 *Napísali o nás*, [a:] <https://www.spisskyhrhov.sk/udalosti-v-obci/napisali-o-nas/levoca-nedaleko-hrhova-zdroj-c8-2009-tyzden-58sk.html>, cit. 17.03.2019.

podpory obecného úradu. Hlavnou náplňou činnosti dielne je produkcia ľudovo-umeleckých predmetov. Od vzniku dielne sa jej členovia zúčastňovali na rôznych podujatiach zameraných na predvádzanie ľudovej remeselnej výroby, spájanej s výkladom o histórii remesla a výrobných postupoch doma i v zahraničí, na špecifických výstavách, festivaloch, prezentáciách¹⁹. Realizovali aj viaceré kurzy ľudových remesiel, napríklad výroby šindľov, kurz rezbárstva, korytárstva, výroby dreveného riadu, šitia ľudových odevov, tkania, výroby košov (lúpané prútie, nelúpané prútie, luby), kurz kováčstva, pečenia medovníkov.

Pravidelne sa opakujúcou aktivitou dielne je jej prezentácia v rámci letnej činnosti na Spišskom hrade (pamiatka UNESCO) ako súčasť propagácie vybraných obcí a pamiatok regiónu Spiš.

V remeselnej dielni sa v zbierkach nachádza kompletne vybavenie a nástroje potrebné pri spracovávaní ľanu a výrobe tkaniny, krosná, pôvodné náradie, ktoré sa používalo v tradičnej domácnosti. Jednu časť dielne tvoria ľudové hudobné nástroje – najmä píšťaly a fujary. Sú tu aj drevorezby znázorňujúce postavy v tradičných odevoch pri rôznych dedinských prácach, ako aj zbierka šperkov z kostí, dreva, medi a iných materiálov a tradičné detské hračky.



Fot. 4. Remeselná dielňa

Fot. J. Darulová, 2019 rok

■ 19 Festival Európskeho ľudového remesla v Kežmarku (od r. 1999), Prezentčná výstava svetového ľudového umenia Bazaar usporadúvanú OSN v Paláci národov v Ženeve (od r. 1999), prezentácia slovenského ľudového remesla v rámci aktivít Klubu slovenskej kultúry v Prahe – Pardubice 2000 a pod.

Múzeum hudobných nástrojov

Jeden zo zakladateľov remeselníckej dielne je nielen výrobcom vzduchozvučných (aerofónnych) nástrojov, ale aj zberateľ hudobných nástrojov.

Na začiatku išlo o získavanie ľudových hudobných nástrojov – aerofónov z proveniencie Karpát, obzvlášť Slovenska. Postupne sa však jeho zbierka spontánne rozširovala aj o iné typy hudobných nástrojov – chordeofóny, membranofóny, idiofóny a iné hudobné nástroje aj mimo Karpát, čím začala vznikať jedinečná kolekcia hudobných nástrojov zo sveta²⁰. Kým v rokoch 2017–2018 sa pripravovali zbierky pre inštaláciu a trvalú expozíciu, v roku 2019 táto aktivita vyvrcholila otvorením MuzikMúzea v Spišskom Hrhove vo viacpodlažnej rozľahlej budove, ktorej časť slúžila v minulosti ako sýpka. Vystavená zbierka obsahuje okolo 400 riadne zdokumentovaných hudobných nástrojov.

Aktéri a usporiadatelia považujú svoje múzeum za výnimočné a prezentujú ho ako moderné, interaktívne, plné zvukov, unikátne, nezabudnuteľné a poučné²¹. V súčasnej dobe má podobu interaktívneho múzea, v ktorom je možné hudobný nástroj vidieť, počuť, vyskúšať si ho, preskúmať ho a dokonca si ho pod vedením odborníkov i vyrobiť.

V jednej časti výstavného priestoru je i malé pódium a priestor pre auditórium. V tejto oddychovej časti sa už konali koncerty a aj workshopy. A do inej časti boli nainštalované i predmety z remeselníckej dielne.

Pre návštevníkov je múzeum otvorené v určených hodinách a obecný úrad poskytuje pre záujemcov i lektorovanie.

Festival *Harhavske čuda i zabaviska*

Aktivita miestnych remeselníkov a založenie remeselníckej dielne dali podnet aj pre vznik festivalu *Harhavske čuda i zabaviska*. Ide o každoročné, hojne navštevované jedinečné zábavné podujatie nadregionálneho charakteru, ktoré v mesiaci august pritiahne niekoľko tisíc divákov. Prvý ročník festivalu sa konal v roku 2003. Od tohto roku sa *Harhavske čuda i zabaviska* konali každoročne a stretávajú sa s veľkým záujmom a početnou návštevnosťou. Akcia je založená na výrobe maxi-predmetov súvisiacich s tradičným životom a prácou. Tak isto suroviny, z ktorých sa predmety vyrábajú, sú tradičné (drevo, kov), ale aj netradičné plasty, stavebný materiál²². K účasti na festivale boli vyzvaní ľudia z obce i okolitých dedín,

■ 20 Z. Krišková, *Využitie sociokultúrneho potenciálu lokálnych societ prezentáciou kultúrnych špecifik*, „Slovenský národopis“ 2019, roč. 67, č. 3, s. 318.

21 M. Šmetanka, *O MuzikMúzeu*, [a:] <https://muzikmuzeum.sk/o-nas/>, cit. 17.03.2019.

22 A. Novotná, *Na Spiši vyrobili mega rapkáč a upiekli obrovský posúch*, [a:]

miest i regiónov nevšednou pozvánkou, ktorá agitovala širšiu verejnosť heslami v miestnom nárečí: *ta price bo neuverice* alebo *v Harhove ma každý o kolesko vecej*.

Prvý ročník festivalu mal nasledovný priebeh. Pri vstupe do dediny dvaja „colníci“ odetí ako strážcovia vyberali symbolické vstupné a zároveň informovali o dvojdnovom programe – na piatok a sobotu. Zaujímavosťou si mohli zakúpiť „Harhovské grajciare“ v zmenárni „U židovky“, lebo počas festivalových dní platila vlastná obecná mena.

Hlavná aktivita bola sústredená na sobotňajšie popoludnie, keď tri tímy pod vedením majstrov vyrábali nadrozmerne predmety. Už v prvom ročníku sa vytvorili tri maxi-rekordy: 1. najväčší drevený hlavolam, 2. najväčšia lyžica, 3. najväčšia píšťala, ktoré sa zároveň uchádzali o zápis do Guinnessovej knihy rekordov. Drevená lyžica merala po dohotovení 8,96 m, maxi-hlavolam (ktorého menší prototyp pochádza z dielne J. Š. a je známy ako čertov uzol) sa staval na stojane zo šiestich častí a dosahoval výšku 3,40 m, šesťdierková maxi-píšťala bola z novodurového potrubia a dosahovala dĺžku 7,24 m s priemerom 25 cm. Sedemnásti fúkači a šiesti pokrývači otvorov sa na nej snažili vylúdiť zvuk.



Fot. 5. Maxi-predmety vyrobené na festivale *Harhovske čuda i zabaviska*

Fot. J. Darulová, 2019 rok

Okrem toho sa na festivale konali rôzne netradičné súťaže, ako: Majstrovstvá Spiša v písaní do diaľky, v hodení šable, v kosení trávy, v pílení dreva, ďalej tzv. Traktor rallye s domácky zhotovenými malotraktormi

<https://spis.korzar.sme.sk/c/20630326/v-spisskom-hrhove-vyrobili-mega-rapkac-a-upiekli-obrovsky-posuch.html#ixzz5tjqBLIf2>, cit. 17.03.2019.

a „prečudesnými strojmi poľnohospodárskymi“, tenisový turnaj o hrniec starostu a maľovanie čerta na stenu.

Počas dvoch dní sa podávali spišské jedlá a nápoje *šicko za harhovský grajcar* – všetko za hrhovsky grajciar.

Spríevodné aktivity boli tiež návštevy miestnych pamiatok, ktoré boli prístupné verejnosti – farský kostol, kaštieľ, kaplnka, remeselná dielňa. V kultúrnom dome bola pripravená výstava fotografií pod názvom *Starý Harhov* a tak isto výstava ručných prác.

Ďalšie ročníky festivalu sa postupne upravovali, najmä na základe odzvyv návštevníkov.

Organizátorom festivalu je obecný úrad, reprezentovaný starostom, a aktérmi sú najmä majstri, ktorí sa podieľajú na výrobe maxi-predmetov. Do programu sú zapojené i rôzne miestne spolky, ako je Jednota dôchodcov či spolok Hasičov: *Na čudá naši hasiči predvádzajú požiarny útok... otvoria si svoju hasičskú miestnosť a predvádzajú aj staršie stroje, fotky zo súťaží, víťazné poháre.*

Program sa každoročne aktualizuje v snahe osloviť čo najširšiu verejnosť s ohľadom na rôzne vekové i záujmové kategórie.

Termín sa ustálil na druhú polovicu augusta, nemá však presný dátum, ten sa odvíja aj od dohovoru s pozvanými umelcami.

Priestor pre festival poskytuje celá obec: pri vstupe do miestneho amfiteátra je postavená drevená brána, kde sa predávajú lístky (predtým za jedno euro, teraz za dve eurá na celý kultúrny program), v amfiteátri na pódiu otvára starosta príhovorom festival a oznámi návštevníkom, aký predmet sa bude vyrábať, a tu sa konajú aj hudobné vystúpenia. V centre obce sa vyrábajú maxi-predmety a v kultúrnom dome sa konajú spríevodné výstavy a je tu aj priestor vyhradený na stravovanie – „Jeden rok sa robilo menu v kultúrnom dome – aj džatky, halušky i pirohy, teda aj tam sa mohli ísť návštevníci najesť“. Stánky s občerstvením sú umiestnené v centrálnej časti obce, jeden má obecný úrad v priestore amfiteátra.

Programová štruktúra je ladená humorne „Všetko je to vo veselom duchu“ – od rôznych súťaží, cez výrobu maxi-predmetov až po hudobné produkcie. Hudobné produkcie „sa vždy snažíme vyvážiť tak, aby tu boli skupiny aj pre starších – z Domanoviec Domanovčan, JaBLONec a pod., zväčša ľudové a večer pre mladých je už moderný, napríklad vystupovala tu populárna speváčka Smatanová či hudobná skupina Hex.

Súťaže prebiehajú od piatku do soboty a v sobotu popoludní sa vyhodnocujú. Vždy sa vymyslí niečo vtipné, napríklad „kozokros“ – ktorá kozička skôr dobehne do cieľa, súťaže manželských dvojíc – manželka vozila muža na fúriku, ten musel na okruhu vypiť pivo a dobehnúť s ním do cieľa, súťaž „o najväčší trúb (zatrúbenie)“ a pod.

S novou aktivitou prišli tunajší dôchodcovia, ktorí si samy vyrobia dožinkový veniec a v „krojovanom sprievode“ ho s pesničkami odovzdávajú na úvod festivalu starostovi.

Každý rok je tematicky inak zameraný – vyrába sa nový „maxi-predmet“, vždy v centre obce na verejnom priestranstve. Čo aktuálne pripravujú zasvätení majstri vyrobiť na festivale v roku 2019 ostáva tajomstvom. Informátori sa zhodli: *Ja ani netuším, lebo oni to tak postupne odhaľujú a vyrobia až pred očami divákov počas festivalu.*

Viacere predmety vyrobené pri príležitosti festivalu *Harhovske čuda i zabaviska* sú zapísané v Guinnessovej knihe rekordov a Slovenskej knihe rekordov. V minulých rokoch bola vyrobená najväčšia valaška na svete, najväčšia košeľa, lyžica, stolička, trombita, najväčšia fajka a najväčšia detská maľovaná mandala. Napríklad funkčná mega-fajka dlhá 404 cm je vyrobená z vrbového a smrekového dreva a zmestí sa do nej až pol kila tabaku. Sú na nej vyrezané typické hrhovské motívy, ako napríklad fontána a kamenný most.

Niekoľko posledných rokov sa dotvára príbeh dreveného harhovského čudáka – 10 metrovej figuríny, ktorému postupne pribúdajú mega-košeľa, drevená lyžica, stolička, hrebeň, hrable, valaška, panvica. Na maxi-panvici upiekli usporiadatelia obrovský osúch. Informátori hodnotia festival nasledovne: *Čudá sú jednoznačne najväčšou udalosťou v priebehu roka. Dva dni v roku, keď sú čudá, každý v dedine si urobí voľno, oddych, každý príde do centra, rodina sa stretne. Je to príležitosť, aby sa rodina stretla.*



Fot. 6. Informačná tabuľa *Harhovske čuda i zabaviska*
Fot. J. Darulová, 2019 rok

Popularizácia festivalu je zaistená viacerými spôsobmi: návštevník obce sa o konaní a význame festivalu dozvie z informačnej tabule umiestnenej pred amfiteátrom, z web stránky obce a tak isto z regionálnej tlače²³.

Záver

Projekt APVV, ktorého predkladaná štúdia je čiastkovým výsledkom, upozornil na viacero súvislostí, týkajúcich sa sociálneho a kultúrneho kapitálu lokality/obce. V súvislosti s etnologickým bádáním sa potvrdila hypotéza, že je predovšetkým na lokálnom spoločenstve, respektíve komunite a najmä na jej miestnych lídroch a aktéroch, akým spôsobom dokáže využiť vlastný sociokultúrny kapitál, respektíve ako ho cielavedome formovať pre udržateľný vývin lokality/regiónu.

Výskum v obci Spišský Hrhov ukázal, že ide o kombináciu tradičných remeselníckych prvkov a individuálnych preferencií a následného kolektívneho prijatia a podpory všetkých opisovaných aktivít. Samotný festival *Harhovske čuda i zabaviska* – tak ako aj všetky festivaly – poskytuje pocit spolupatričnosti, čo prispieva k sociálnej (skupinovej) i priestorovo (geograficky) ohraničenej kohézii. Zviditeľňuje obec a svojich majstrov a tým, že nie je iba jednorázovou udalosťou a nadrozmerne výtvyry lemujú tak vstup do obce ako aj centrálnu časť, reprezentuje nielen remeselné tradície, ale aj zvláštny spišský/hrhovský zmysel pre humor a zveličenie. Takmer deväťmetrová lyžica, zapísaná v Guinnessovej knihe rekordov, a ďalšie „maxi-predmety“ (najväčšia ľanová košeľa, drevená stolička, písťala, fujara) sú príťažlivé atrakcie, vďaka ktorým si Hrhov získava záujem verejnosti.

Štúdia vznikla vďaka výskumnému projektu „APVV-16-0115 Socio-kultúrny kapitál úspešných obcí ako zdroj udržateľného rozvoja slovenského vidieka (2017–2021)“.

²³ Videozáznam festivalu je dostupný na: <https://www.snv.sk/archiv?video=160822-2>, cit. 03.04.2019.

Summary

Nice? the examples of folklorism in chosen villages – the village of the year

The study deals with chosen examples of various activities (their positives and negatives) from the cultural area according to cultural heritage perspectives in Spišský Hrhov – the village of the year 2015. From the point of view of the endogenous sociocultural resources, the local leaders did their best to preserve the traditions of the local handicrafts. They have established the Musik Museum in the village and they organize a festival of entertainment – *Harhovsky čuda i zabaviska* (Harhov's curiosities and fun). The festival represents the handicraft traditions in the village and a peculiar sense of humour and hyperbolism of Spiš/Hrhov.

Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra vo výučbe na základných školách

Margita Jágerová

Univerzita Konštantína Filozofa, Nitra, Slovensko
Filozofická fakulta, Katedra etnológie a folkloristiky

Úvod

Na začiatku 90. rokov 20. storočia začali niektoré základné školy na Slovensku implementovať do obsahu vzdelávania poznatky o lokalite, respektíve regióne/mikroregióne, v ktorom škola pôsobí. Išlo o informácie z oblasti lokálnej histórie, geografických a prírodných pomerov, kultúrneho diania, taktiež miestnej ľudovej kultúry, pričom v súvislosti s týmito aktivitami sa zaužívalo pomenovanie novej vzdelávacej oblasti – regionálna výchova a ľudová kultúra¹. Toto dianie súviselo s novou politicko-spoločenskou situáciou po roku 1989, transformáciou spoločnosti, ale aj demokratizáciou, humanizáciou, liberalizáciou, ktoré prebiehali v rôznych oblastiach života. Spomínané procesy sa v školstve prejavovali inováciou obsahovej a formálnej stránky vzdelávania, vznikom alternatívnych vzdelávacích programov a špecializácií. Táto problematika rezonovala najmä v školách na severnom a strednom Slovensku.

Regionálna výchova predstavuje syntézu poznatkov z rôznorodých oblastí (vlastivedné, historické, geografické, prírodovedné, jazykovedné, umenovedné a i.). Ide o „komplex zámerov spoznávania regiónu, jeho kvalitatívnych ukazovateľov, s cieľom naučiť sa racionálne koexis-

■ 1 Jednotlivé školy už od roku 1992 vypracovali a následne niekoľko rokov overovali *Projekt základných škôl s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy a ľudovej kultúry*, pričom dialo sa tak pod gesciou vtedajšieho ministerstva školstva.

tovať s prírodným a kultúrnym prostredím². Práve v spomínanom období bola obsahová náplň regionálnej výchovy výrazne orientovaná na lokálnu ľudovú kultúru – javy materiálnej a duchovnej kultúry, ale najmä slovesné, piesňové, hrové a tanečné prejavy, čerpajúc z ľudovej kultúry lokality, v ktorej škola pôsobila, respektíve jej najbližšieho okolia. Hoci sa táto problematika objavovala vo vzdelávaní na základných školách už od 90. rokov 20. storočia v rámci štandardných predmetov, až od roku 2008 vznikla možnosť zaviesť do výučby samostatnú prierezovú tému³ – Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra. Štátny vzdelávací program ju definuje ako oblasť, ktorá sa zaoberá živým a hodnotným hmotným a nehmotným kultúrnym dedičstvom Slovenskej republiky⁴. Metodické materiály k tejto téme⁵ deklarujú výrazný podiel ľudovej kultúry. Školy tak dostali možnosť vzdelávať deti v oblasti histórie, geografie, prírodovedy lokality, v ktorej škola pôsobí, taktiež javov tradičnej ľudovej kultúry, preto ich možno pokladať za jeden z kľúčových mediátorov sprostredkujúcich základné poznatky o najbližšom prostredí, v ktorom dieťa vyrastá. V súčasnosti nemáme žiadne spoľahlivé informácie, koľko škôl na Slovensku vyučuje regionálnu výchovu. Nie sú známe formy výučby⁶ ani skutočnosť, či sa v rámci nej využívajú aj informácie o lokálnej ľudovej kultúre, nakoľko táto prierezová téma pozostáva, ako už bolo uvedené, zo širšieho komplexu informácií siahajúceho do viacerých odborov.

■ 2 L. Čellárová, *Postavenie regionálnej výchovy v edukačnom procese*, [In:] *Regionálna výchova a škola*, Banská Bystrica 2002, s. 12.

3 Termín *prierezová téma* znamená, že sa predmetná téma prelína cez viaceré vzdelávacie oblasti. Ako uvádza Štátny pedagogický ústav, prierezové témy (tematiky) je možné realizovať viacerými formami – ako integrovanú súčasť vzdelávacieho obsahu oblasti vzdelávania a vhodných vyučovacích predmetov, ako samostatný učebný predmet v rámci rozširujúcich hodín (pri profilácii školy). Výber spôsobu a času realizácie je v kompetencii každej školy. Pozri zdroj: <http://www.statpedu.sk/sk/svp/statny-vzdelavaci-program/svp-druhy-stupen-zs/prierezove-temy/>, cit. 18.07.2019. Tam sú uvedené aj ďalšie možné prierezové témy.

4 Citované zo Štátneho vzdelávacieho programu, dostupného na: <http://www.statpedu.sk/sk/svp/statny-vzdelavaci-program/svp-druhy-stupen-zs/prierezove-temy/regionalna-vychova-tradicna-ludova-kultura/>, cit. 20.07.2019.

5 Pozri bližšie metodický materiál zameraný na výučbu regionálnej výchovy, ktorý pripravil Štátny pedagogický ústav a je odporúčacím materiálom na výučbu tohto predmetu. Materiál obsahuje tri tematické celky – Môj rodný kraj, Objavujeme Slovensko, Tradičná ľudová kultúra. Pozri bližšie na: http://www.statpedu.sk/files/articles/dokumenty/statny-vzdelavaci-program/regionalna_vychova.pdf, cit. 10.06.2019.

6 Mám na mysli, či ide o samostatný predmet, v koľkých ročníkoch, s akou frekvenciou počas týždňa, či ide o povinný alebo voliteľný predmet, alebo mimoškolskú aktivitu. Niektoré školy majú regionálnu výchovu bližšie špecifikovanú napríklad na geografiu (predmet regionálna geografia), alebo dejepis (regionálny dejepis), prípadne je súčasťou výchovnovzdelávacej oblasti Človek a svet práce (vyučovací predmet Pracovné vyučovanie).

V predkladanom príspevku približujem aktuálny stav výučby regionálnej výchovy v piatich vybraných základných školách, ktoré už v 90. rokoch patrili k líderským v procese zavádzania regionálnej výchovy a ľudovej kultúry do výučby. Stali sa vzorovými, inšpiratívnymi pre viaceré ďalšie školy na Slovensku. Dve vybrané školy podnes deklarujú v svojej charakteristike a zameraní orientáciu na regionálnu výchovu a tradičnú ľudovú kultúru aj na svojich webových stránkach (škola č. 1 a 3), všetky v svojej charakteristike, ale i výzdobou interiéru, v celkovej prezentácii školy smerom navonok. Okrem jednej sú zároveň aktívnymi členmi Združenia pedagógov zo škôl s regionálnou výchovou⁷, členovia ktorého sa pravidelne stretávajú, organizujú rôzne podujatia (semináre, konferencie, prezentácie škôl a pod.), s cieľom vzájomnej výmeny skúseností, ale i propagácie a prezentácie tohto špecifického zamerania.

Skúmané školy, podobne ako množstvo ďalších, ktoré sa dlhodobo venovali problematike regionálnej výchovy, realizovali už v 90. rokoch etnografické a folkloristické výskumy zamerané na zmapovanie viacerých oblastí miestnej tradičnej kultúry. Mali teda už v tomto období zhromaždenú adekvátnu východiskovú databázu poznatkov na zabezpečenie jej výučby. Na základe toho som sa domnievala, že majú všetky predpoklady pokračovať v tomto zameraní aj po roku 2008, keď vznikla možnosť implementácie prierezovej témy – Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra, a to nielen vo forme samostatného predmetu, ale i v rámci rozšírenia obsahu vzdelávania o „regionálne prvky“ v už existujúcich predmetoch.

Prezentované informácie vychádzajú z kvalitatívneho terénneho výskumu, ktorý prebiehal v čase od mája do októbra v roku 2018. Výskumnú vzorku tvorilo 5 základných škôl zo stredného a severného Slovenska, jed-

■ 7 Ide o dobrovoľné združenie škôl, ktoré sa v rámci vzdelávania detí okrem iného venujú výučbe regionálnej výchovy a prvkov ľudovej kultúry. Združenie má za cieľ vytvoriť platformu na vzájomné kontakty, metodickú pomoc a výmenu skúseností medzi učiteľmi takýchto škôl, taktiež ich prezentáciu, propagáciu smerom k čo najširšej verejnosti, spoločný postup pri presadzovaní vytýčených cieľov. Združenie s podobným zameraním vzniklo už v roku 1997 (*Združenie pedagógov zo škôl s rozšíreným vyučovaním regionálnej výchovy a ľudovej kultúry*, v tom čase so sídlom v Liptovských Sliačoch). Z celkového počtu 21 kolektívnych členov bolo 14 základných a 7 materských škôl. Pozri bližšie: M. Jágerová, *Regionálna výchova a prvky tradičnej kultúry vo výchovno-vzdelávacom procese na Slovensku – história, súčasný stav, perspektívy*, „Etnologické rozpravy“ 2015, XXII, č. 1, s. 65–77. Po roku 2003 však prestalo pracovať a bolo obnovené až v roku 2012 pod novým názvom, s novými stanovami a s vlastným modelom akreditácie a vzdelávania učiteľov v tejto oblasti. Značnú časť členov tvoria práve školy, ktoré s problematikou regionálnej výchovy pracujú už od 90. rokov 20. storočia. Členská báza, podobne ako v počiatkoch existencie tohto zamerania, pozostáva najmä zo škôl zo stredného a severného Slovenska. Pozri viac na: <http://www.regioskoly.sk/?p=52>, cit. 20.07.2019. Na druhej strane je nutné podotknúť, že množstvo škôl vyučujúcich regionálnu výchovu o existencii tohto združenia nemusia vedieť, neudržiava kontakty s inými školami s podobným zameraním.

na z juhozápadu. Najmenšia škola mala len 98 žiakov, dve boli s porovnateľným počtom – 181 a 188 žiakov; ďalšie dve mali počet žiakov 267 a 340. Z etických dôvodov neuvádzam názvy lokalít, ale školy označujem číslami od 1–5.

V rámci výskumu som hľadala odpovede na nasledovné otázky:

1. Realizujú vybrané školy výučbu témy Regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra?
2. Ak áno – aké modely výučby využívajú?
3. Aká je obsahová náplň tejto témy a ktoré oblasti lokálnej ľudovej kultúry sú v nej zastúpené?
4. Ako samotné vedenie škôl a učitelia vnímajú „regionálne“ smerovanie školy a ako ho naplňujú?
5. Ako špecifickú čiastkovú tému som sledovala, či v školách vyučujú lokálne ľudové piesne.

Terénny výskum pozostával z nasledovných krokov:

- interview s riaditeľkami a riaditeľmi škôl, jednotlivými učiteľmi a učiteľkami,
- štúdium a analýza metodických materiálov, školských učebných plánov a tematických výchovno-vzdelávacích plánov predmetu regionálna výchova, respektíve iných predmetov, v rámci ktorých sa vyučuje regionálna výchova a tradičná ľudová kultúra (napríklad hudobná výchova, výučba jazykov, dejepis, prírodopis, vlastiveda a pod.),
- pozorovanie výučby regionálnej výchovy a hudobnej výchovy na vyučovacích hodinách,
- pozorovanie interiérov škôl.

Výskumu predchádzalo dlhodobé sledovanie problematiky aplikácie prvkov tradičnej ľudovej kultúry vo vyučovaní na základných školách. Danú problematiku prezentujem z perspektívy vedenia škôl a samotných učiteľov/učiteliek, teda nešlo o výskum a preverovanie reálnych vedomostí a zručností žiakov z tejto oblasti. Na druhej strane, vďaka možnosti zúčastniť sa na vyučovaní som mala možnosť aspoň čiastočne sledovať a verifikovať informácie deklarované pedagógmi.

Modely výučby regionálnej výchovy na vybraných školách a jej obsahová náplň

Na základe výsledkov výskumu možno konštatovať, že sledované školy už od 90. rokov 20. storočia kontinuálne realizujú výučbu regionálnej výchovy. Ide však o rôzne formy jej výučby, najčastejšie prostredníctvom samostatného predmetu regionálna výchova v rôznych ročníkoch. Len jedna škola nemala vytvorený osobitný predmet pre túto tému, ale implementovala prvky regionálnej výchovy a ľudovej kultúry do štandardných

vyučovacích predmetov (škola č. 4). Regionálna výchova je v sledovaných školách zameraná predovšetkým na historické, geografické, prírodovedné a iné osobitosti lokality (napríklad regionálne dejiny, významné stavby, miesta v lokalite, prírodné podmienky, geografické útvary, známi rodáci a pod.). Nasledujúca tabuľka prezentuje obsahové zameranie sledovanej oblasti a bližšie ozrejmjuje využívané formy jej výučby. V poslednom stĺpci uvádzam výsledky jednej z čiastkových tém – počet zistených lokálnych ľudových piesní⁸, ktoré boli učiteľmi/-kami uvádzané ako súčasť vyučovania:

Škola	Počet žiakov	Ročník									Počet vyučovaných lokálnych ľudových piesní
		1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	
1.	188	RV	RV	-	-	RV	RV	RV	RV	-	19
2.	267	-	-	-	-	RV	RV	RV	RV	-	9
3.	98	-	RV	RV	RVG	RV	-	-	-	RV	3
4.	181	-	-	-	-	RVD	-	-	-	-	17
5.	340	-	-	RV	RV	RV	-	-	-	-	4

Tabuľka vypracovaná M. Jágerovou

- RV – regionálna výchova zameraná na lokálne ľudové piesne, hry, detský folklór
- RV – regionálna výchova zameraná na remeselnú-výtvarnú zručnosť
- RV – regionálna výchova zameraná na historicko/prírodovedno/etnografické témy (z toho najmä kalendárne obyčaje a javy materiálnej kultúry – spôsoby obživy, odev, strava, bývanie)
- RVD/RVG – regionálne zameraný dejepis / geografia

V rámci sledovaných škôl len škola č. 1 mala v prvom a druhom ročníku predmet regionálna výchova zameraný na lokálny piesňový materiál, riekanky a detské hry, aj s predstavením celkového kontextu fungovania týchto javov v rámci miestnej tradičnej kultúry. Tu išlo o systematické a cieľavedomé vzdelávanie detí v oblasti lokálnej piesňovej a slovesnej kultúry, čiastočne tradičného detského folklóru či ľudovej hudby. Učebné plány deklarovali, že počas dvoch rokov by sa deti mali naučiť 19 lokálnych ľudových piesní, taktiež niekoľko riekaniek a detských hier. V os-

⁸ V rámci výskumu som zaznamenala incipity všetkých učiteľmi/-kami uvádzaných lokálnych ľudových piesní, ktoré sú súčasťou vyučovacieho procesu v sledovaných školách, taktiež žáner a charakteristiku piesne. V práci uvádzam už len počet zistených piesní.

tatných ročníkoch sledované piesne už len náhodne zaradovali do výučby v rámci predmetu hudobná výchova, spravidla išlo o piesne naučené počas prvých zmieňovaných dvoch rokov. Na druhom stupni mala táto škola remeselnú-výtvarnú zameranú regionálnu výchovu (pletie košíkov z prútia, tkanie, vyšívanie, výroba predmetov zo šúpolia a pod.), bez výučby či prezentácie akýchkoľvek iných javov z oblasti tradičnej ľudovej kultúry a folklórnych javov.

V škole č. 2 zvolili ako model výučby formu samostatného predmetu regionálna výchova v každom ročníku na druhom stupni. Žiakom škola ponúkla na výber 6 tematických celkov: pletenie košíkov z prútia/papiera, paličkovanie, práca s drevom, varenie a práca na rôznych projektoch zameraných na miestnych rodákov⁹. Jedným z ponúknutých tematických okruhov bol aj spev ľudových piesní, pričom v čase výskumu ho nere realizovali kvôli nezaujmu detí oň. Na druhom stupni na hudobnej výchove ani na regionálnej výchove učiteľia nepracovali so žiadnymi domácimi ľudovými piesňami, ani so slovesným folklórom. Lokálne ľudové piesne sa vo výučbe u starších žiakov objavovali len náhodne v prípade hodín slovenskej literatúry ako ilustračný materiál pri žánrovej typológii ľudovej slovesnosti – nešlo však o aktívne spievanie detí, ale piesne prezentované učiteľkou.

Na 1. stupni sa objavovali lokálne ľudové piesne spojené s fašiangami a stávaním májov, nakoľko v obci sú tieto obyčajové príležitosti naďalej živé, vykonávané miestnymi mládežníkmi (*regrútmi*). Tí každoročne postavia máj aj pred školou, osobitne pred materskou školou. Pri tejto udalosti sú prítomní aj vybraní žiaci, ktorí sa zapájajú do spevu. Miestne ľudové piesne (spolu bolo zistených 9 piesní) sa náhodne objavovali na predmete hudobná výchova, čiastočne na vlastivede, ale len na 1. stupni. Ak sa deti aktívne zapájali do spevu piesní, využívali predovšetkým svoje znalosti získané v miestnej materskej škole, ktorá sa zameriavala na ľudovú kultúru, ďalej z rodinného prostredia, prípadne účasťou na rôznych kultúrno-spoločenských podujatiach v obci.

V škole č. 3 mali vytvorený až v štyroch ročníkoch samostatný predmet regionálna výchova, orientovaný primárne na historicko-vlastivedné poznatky o obci a celom regióne, s čiastočným využitím údajov z materiálnej (staviteľstvo, poľnohospodárstvo, domácka výroba) a duchovnej kultúry (kalendárne obyčaje). V čase výskumu dočasne nefungoval ani školský folklórny súbor, kvôli materskej dovolenke učiteľky. Na prvom ani na druhom stupni s detským folklórom a lokálnymi ľudovými piesňami na vyučovaní nepracovali, celkovo bola zaznamenaná výučba len jednej domácej piesne a dvoch regionálnych (z okolitých obcí) na prvom stupni.

■ 9 Učiteľka pod termínom „projekty“ uvádzala výrobu rôznych posterov a prezentačných materiálov, ktoré škola využila na výstavu počas miestnych folklórnych slávností v obci.

Žiaci chodia každoročne vynášať Morenu, vytvoria sprievod obcou, ale tento úkon nesprevádza spev piesní viažucich sa k tejto príležitosti. Deviatci každoročne stavali máj pred školou, ale posledné roky – „už len postavili máj bez toho, aby tam bol folklór“ (vyjadrenie riaditeľa školy). V škole žiaci realizujú obchôdzky Lucii po jednotlivých triedach, taktiež Mikulášsku obchôdzku s čertom a anjelom.

V škole č. 4 nemajú vytvorený samostatný predmet regionálna výchova. Informácie z oblasti miestnej tradičnej kultúry sa náhodne a nesystematicky objavujú v rôznych predmetoch, najmä na 1. stupni (vlastiveda, prírodoveda). Čo sa týka druhého stupňa, zaznamenala som výučbu 17 lokálnych ľudových piesní v rámci predmetu hudobná výchova, počas ktorého sa žiaci oboznamovali aj s hudobnými prejavmi danej lokality (informácie o miestnych významných interpretoch – muzikantoch, spevákoch, o kapelách a ľudových hudobných nástrojoch). V jednotlivých ročníkoch učiteľka deťom púšťala aj hudobný materiál z rôznych CD nosičov. V škole však nepracovali so žiadnym lokálnym slovesným materiálom ani s detským folklórom.

V škole č. 5 mali vytvorený samostatný predmet regionálna výchova v troch ročníkoch. Keďže ide o školu, do ktorej chodia deti z viacerých obcí, v rámci tohto predmetu sú zastúpené poznatky aj o týchto lokalitách. Týkali sa lokálnej histórie, prírodovedy, geografie, čiastočne etnografie. Vo viacerých ročníkoch pracovali s domácou ľudovou slovesnosťou (príslovia, porekadlá, povesti), s nárečovými javmi. Zaznamenala som len 3 lokálne (regionálne) ľudové piesne, absentovali aj akékoľvek prejavy z oblasti detského folklóru. Žiaci každoročne vykonávajú vynášanie Moreny so spevom k tejto príležitosti sa viažucej piesne v priestore obce.

Vo všetkých školách, okrem školy č. 4, deklarovali, že v rámci predmetu hudobná výchova sa zameriavajú len na predpísané učebné materiály, obsiahnuté v odporúčaných učebniciach hudobnej výchovy. Okrem školy č. 1 nevyužívali pri výučbe piesní žiadne iné zdroje, len predpísané učebnice (myslím napríklad rukopisné zápisy, materiály alebo publikované zbierky lokálnych piesní). Len na dvoch školách som zaznamenala občasné využívanie štylizovaných nahrávok ľudovej hudby z CD nosičov domácich interpretov (speváci ľudových piesní, nahrávky ľudových hudieb v prípade dvoch škôl – č. 4 a 5).

V rámci učebných okruhov sú vo výučbe (okrem školy č. 2) do značnej miery využívané kalendárne obyčaje, čiastočne obyčaje životného cyklu (najmä svadobné). Spravidla sú žiakom prezentované bez sprievodných ľudových piesní či iných folklórnych javov, najčastejšie vo forme stručného rozprávania, prípadne dramatizácie niektorých vybraných javov. Koncipované sú prevažne s celoslovenským zameraním, s nedostatočne zastúpenými špecifikami obýčajovej kultúry samotnej lokality, respektíve najbližšieho okolia.

Ďalším z podstatných zistení je fakt, že v jednotlivých školách sa využíva predovšetkým folklór dospelých (okrem niekoľkých hier a riekaniek v škole č. 1). Dokonca v jednej škole som bola presviedčaná učiteľkami, že tradičné detské hry a detský folklór sa v ich obci nevyskytoval, a teda nie je zastúpený ani vo výučbe. Všetky školy uvádzali nezaujím detí o spievanie ľudových piesní na druhom stupni, respektíve skutočnosť, že „staršie deti nespievajú vôbec“, alebo ak spievajú občasne, tak žiadne domáce ľudové piesne. Piesne používané na prvom stupni sú vhodnejšie, vzhľadom na mentálne, kognitívne schopnosti, skôr pre starších žiakov, paradoxne – na druhom stupni základných škôl nie sú do výučby zaradované.

Okrem školy č. 4 sa učitelia v rámci výučby nevenovali problematike lokálnych hudobných tradícií (miestny inštrumentár, kapely, významní interpreti a pod.). Vo všetkých školách absentovali akékoľvek informácie o tradičnej tanečnej kultúre, dokonca neobjavovali sa vo výučbe ani v prípade školy, kde pôsobil ako učiteľ telesnej výchovy tanečník a aktívny muzikant v jednej osobe, ktorý tento svoj potenciál v edukačnej praxi nevyužíval, napriek deklarovanému zameraniu školy.

V dvoch školách (č. 1 a 2) bola na druhom stupni v rámci regionálnej výchovy zastúpená oblasť remeselná-výtvarných zručností. Okrem pravidelnej výučby tejto problematiky v rámci samostatného predmetu školy realizujú viacero aktivít ako občasné workshopy pozvaných výrobcov priamo v škole, prípadne mávajú každoročne tzv. remeselné dni (škola č. 5). Otázne však je, čo by si vyžadovalo detailnejšiu analýzu – do akej miery sú v rámci týchto aktivít prezentované výtvarné a remeselné techniky reálne vychádzajúce z miestnej lokálnej tradície.

Vo všetkých školách boli do výučby zaradované aj vychádzky, návšteva rôznych expozícií v mieste pôsobenia školy a v blízkom okolí, spoznávanie miestnych sakrálnych stavieb, pamätných a významných miest, či už z hľadiska lokálnej histórie, ale aj prírodných a geografických osobitostí.

Ako školy naplňajú „regionálne zameranie“?

V tejto časti práce odpovedám na ďalšiu zo stanovených výskumných otázok, pričom prezentujem informácie z perspektívy vedenia škôl a jednotlivých učiteľov/-iek. Počas výskumu pri otázke – akými formami škola realizuje regionálne zameranie, respektíve aplikáciu prvkov lokálnej ľudovej kultúry, respondenti uvádzali predovšetkým detské folklórne súbory ako dôležitý prvok naplňovania tejto špecifickej orientácie, taktiež skutočnosť, že „folklór“ a ľudové piesne deti prezentujú v rámci rôznych súťaží, vystúpení (školské akadémie, Deň matiek, Mesiac úcty k starším, vianočné akcie a pod.). To isté sa týka aj scénických, festivalových podujatí – respondenti ich uvádzali ako jeden z podstatných prvkov „regionálne

orientácie“ školy. Išlo o obecné folklórne festivaly, organizované najmä počas leta, na ktorých mali školy svoje zastúpenie (v prípade škôl č. 1, 2, 3, 4). Dokonca škola č. 4 organizuje už viac ako dve desaťročia vlastný detský folklórny festival so zahraničnou účasťou.

Okrem najmenšej školy (č. 3)¹⁰ mali v čase výskumu všetky ostatné dlhoročne fungujúce detské folklórne súbory, zastrešované základnou školou. V lokalite s najväčším počtom detí fungovali dokonca dva folklórne súbory – jeden zriaďuje miestna základná umelecká škola, druhý občianske združenie pôsobiace v obci. Fungovanie detských folklórnych telies je pre tieto školy dôležité, nakoľko ich pokladajú za jeden z významných prvkov deklarujúcich zameranie na regionálnu výchovu a lokálnu ľudovú kultúru. V tejto súvislosti je však nutné skonštatovať dva dôležité fakty. V prvom rade je potrebné uvedomiť si, že ide len o malú časť detí z celkového počtu žiakov¹¹, ktorí majú možnosť stretávať sa s javmi ľudovej kultúry, pričom ide o dobrovoľnú, voľnočasovú aktivitu, nie súčasť povinného školského vzdelávania. Druhým faktom je skutočnosť, že v prípade súťaží, vystúpení a festivalov, taktiež čo sa týka celkovej činnosti detských folklórnych súborov, ide o štylizované scénické predvádzanie javov ľudovej kultúry, autorsky spracované do javiskovej podoby. Folklór je v rámci nich prezentovaný ako scénický, reprezentačný alebo súťažný artikel, nie ako niekdajšia bežná a spontánna súčasť života viacerých pracovných, slávnostných, ale i každodenných situácií, plniaca široké spektrum rôznorodých funkcií – čiže deti sa napríklad neučia tradičné detské hry na spontánne hranie, zabávanie sa, vyplnenie voľného času, ale ako jav na scénickú prezentáciu.

Za významné faktory prezentujúce „regionálnu orientáciu“ pokladajú školy aj celkové vybavenie artefaktmi lokálnej tradičnej kultúry. Tieto predmety spravidla pochádzajú zo začiatkov presadzovania aplikácie prvkov ľudovej kultúry v školskom prostredí (90. roky 20. storočia) a prakticky v nezmenenej podobe fungujú už viac ako dve desaťročia. Na špecifické zameranie školy upozorňovalo aj dekorovanie a vybavenie vstupných priestorov (artefakty ľudovej kultúry, výrobky žiakov, nápisy avizujúce

■ 10 Išlo o dočasný stav – konkrétna učiteľka, ktorá sa venovala týmto aktivitám, bola v čase výskumu na materskej dovolenke a detský folklórny súbor nefungoval. Toto zistenie opätovne dokladá konštatovanie uvádzané v závere o tom, že stav výučby tak špecifických predmetov ako je regionálna výchova a v rámci nej tradičná ľudová kultúra, ale i jej obsahové zameranie, je výrazne podmienené personálnym faktorom. Obsah týchto predmetov je podmienený osobnosťou a schopnosťami samotného učiteľa/učiteľky, to isté sa týka aj aktivít v tejto oblasti v rámci mimoškolskej činnosti.

11 V škole č. 1 zo 188 detí navštevovalo v čase výskumu školský folklórny súbor 38, škola č. 2 – z 267 len 10 detí. Škola č. 3 nemala v čase výskumu funkčný súbor – vedúca a miestna učiteľka bola na materskej dovolenke, škola č. 4 zo 181 detí súbor navštevovalo 53, škola č. 5 z 340 detí viac ako 200 detí pôsobilo v čase výskumu v dvoch folklórnych súboroch.

toto zameranie a pod.), a to v dvoch školách (č. 3 a 4). Dve školy (č. 1 a 5) mali zriadené stále etnografické expozície, využívané aj na výučbu, dokonca pozostávajúce z viacerých miestností. Ostatné tri školy mali inštalované viaceré predmety na chodbách, niekde aj vo vitrínach, ojedinele v triedach, dve školy aj nástenné maľby zamerané na výjavy z niekdajšieho spôsobu života na vidieku. Hoci dotvárali celkové prostredie školy a dávali tejto inštitúcii osobitú atmosféru, v rámci vyučovacieho procesu ich nevyužívali. Plnili skôr estetickú a reprezentačnú funkciu či boli skôr interiérový doplnok (školy č. 1, 2, 3).

Významnou príležitosťou na stretávanie sa detí s ľudovou piesňou, neraz práve s lokálnou, zároveň aj s ľudovým odevom, je celoslovenské podujatie Slávik Slovenska. Ide o súťaž v interpretácii slovenských ľudových piesní, určenú pre žiakov základných škôl, osemročných gymnázií a základných umeleckých škôl. V roku 2019 prebehol už 29. ročník¹². Všetky skúmané školy deklarovali realizáciu triednych, následne školských kôl. Deti v rámci súťaže spievajú predovšetkým všeobecne známe ľudové piesne z učebníc hudobnej výchovy, ale inšpirujú sa aj repertoárom súčasných na Slovensku populárnych cimbalových „ľudových“ kapiel (napríklad Kollárovci a Kandráčovci). Školy č. 1, 2 a 4 uvádzali aj domáce lokálne piesne, ktoré sa deti naučia buď v škole, alebo od svojich rodičov, starých rodičov, prípadne ich poznajú z materskej školy a sú súčasťou rôznych príležitostí v rámci obecných podujatí (škola č. 2). Spevný repertoár detí každoročne rozširuje aj zborník ľudových piesní vydávaný k tejto súťaži, z ktorého si každý účastník musí vybrať aspoň jednu pieseň.

Záver

Celkovo je nutné konštatovať, že v rámci výučby regionálnej výchovy, respektíve regionálneho zamerania sledovaných škôl, lokálna tradičná ľudová kultúra a folklórne prejavy tvoria v súčasnosti len menšiu časť obsahovej náplne tohto predmetu, zamerania. Školy orientujú túto oblasť predovšetkým na historicko-geograficko-prírodovedné vedomosti, čiastočne remeselnú-výtvarnú zručnosť. Svoje zastúpenie tu má aj obyčajová kultúra, ale často bez akéhokoľvek sprievodného lokálneho folklórneho materiálu. V ani jednej škole sa nevenujú ľudovému tancu, len v jednej čiastočne ľudovej hudbe. Zastúpenie tradičného detského folklóru je tiež minimálne (len v prípade školy č. 1). Na základe získaných poznatkov je nutné konštatovať, že v prípade niektorých skúmaných škôl – najmä školy

■ 12 Súťaž vznikla v roku 1991, organizuje ju každoročne Občianske združenie Slávik Slovenska. Prebieha od triednych, cez školské, okresné, krajské, až po celoštátne kolo. Víťazi triednych kôl postupujú na školské kolo, kde propozície súťaže predpisujú vybrať si pieseň z každoročne vydávaného zborníka piesní na túto príležitosť.

č. 2, 3, 4 – ide viac-menej len o deklarovanie zamerania na regionálnu výchovu a tradičnú ľudovú kultúru, než jeho skutočné naplnenie. Zo skúmaných subjektov len škola č. 1 čiastočne zabezpečuje výučbu a transmisiiu lokálnej ľudovej kultúry, najmä piesní a niektorých folklórnych javov, ale len v prvých dvoch ročníkoch prvého stupňa v rámci predmetu regionálna výchova. Absentuje ďalšie rozvíjanie a nadväzovanie na tieto vedomosti vo vyšších ročníkoch. Taktiež v škole č. 4 som zaznamenala relatívne vyšší počet vyučovaných lokálnych ľudových piesní (17), do vyučovania však boli zaraďované náhodne, nesystematicky. Ak prerátame ich počet na 8 rokov výučby hudobnej výchovy, tak v priebehu jedného roka sa deti stretnú asi 2x s novou domácou ľudovou piesňou.

Deti sa v sledovaných školách s javmi lokálnej ľudovej kultúry stretávali predovšetkým ako so scénickými a školu reprezentujúcimi javmi, patriacimi predovšetkým na pódium ako súčasť rôznych vystúpení. V niektorých školách sa tieto javy objavujú len pri práci v miestnych detských folklórnych súboroch, prípadne ako dôležitá súčasť scénických programov a vystúpení žiakov na rôznych fórach.

Nedostatočné zastúpenie javov tradičnej lokálnej ľudovej kultúry vo vyučovacom procese je podľa výsledkov výskumu spôsobené nasledovnými skutočnosťami:

- absentuje akákoľvek príprava učiteľov na problematiku výučby regionálnej výchovy a tradičnej ľudovej kultúry (prejavov materiálnej a duchovnej kultúry, ale aj slovesného, hudobného a tanečného folklóru), a to nielen v rámci prípravy učiteľov špecializácie hudobná výchova, ale v celkovej príprave budúcich učiteľov do praxe,
- učitelia nepoznajú tradičnú ľudovú kultúru lokality, v ktorej pôsobia, nemajú preto k tejto sfére vybudovaný pozitívny vzťah, ktorý je potrebný pri transmisii takýchto javov,
- učitelia nepoznajú dostupné odborné materiály, ktoré by im uľahčili výučbu tejto oblasti, nevyužívajú ani výskumné a iné materiály (okrem školy č. 1), ktorými disponujú samotné školy a boli vytvorené v počiatočnom období zavádzania problematiky regionálnej výchovy a tradičnej ľudovej kultúry do vyučovacieho procesu v priebehu 90. rokov 20. storočia.

Na základe dlhodobého sledovania tejto problematiky, ale aj výsledkov z prezentovaného výskumu, jednoznačne vyplynulo, že hlavným faktorom ovplyvňujúcim sledovanú oblasť je jednak samotné smerovanie a zameranie školy, predovšetkým však pedagógovia, ktorí kujú a následne realizujú výchovnovzdelávaciu činnosť v rámci jednotlivých vyučovacích predmetov. Učiteľ je súčasťou výchovno-vzdelávacieho prostredia danej školy, celkových podmienok, ktoré táto inštitúcia na prácu poskytuje, na čom má podiel jej vedenie. Bez vytvorenia vhodných podmienok a podpory takto orientovaného vzdelávania vedením školy by akákoľvek erudícia

Summary

Regional education and traditional folk culture in elementary school education

Since 2008 the elementary schools in Slovakia have been given the opportunity to educate children in the field of “Regional education and traditional folk culture” focusing on local history, geography, natural environment and basic ethnographic knowledge, related to the place in which each school is functioning. Therefore, these schools can be considered as one of the most important mediators in the process of imparting this knowledge amongst the youngest generation in today’s society. The paper is based on a research conducted at 5 elementary schools that declared the implementation of “Regional education” and some components of traditional culture and folklore in their teaching process. At the beginning of 1990s, these schools were leaders in this process and became an inspirational role model for other ones. The author describes the current situation in these schools, the possibilities, tools and mechanisms applied by individual schools (teachers) in the process of education in the above-mentioned field. Furthermore, the paper describes the forms, educational content and factors determining this area.

a snahy učiteľa v tejto oblasti boli bezpredmetné. Vzdelanie, skúsenostný komplex, hodnotový systém, ale najmä poznanie lokálnej tradičnej kultúry a pozitívny vzťah učiteľa k nej, celkovo k lokalite, v ktorej škola pôsobí, spolu so zameraním školy – toto pokladám za najdôležitejšie, vzájomne sa podmieňujúce faktory, ktoré rozhodujúcou mierou ovplyvňujú výchovno-vzdelávací proces v skúmanej téme.

Súčasný školský inštitút majú viaceré možnosti vzdelávania detí v oblasti lokálnej ľudovej kultúry, no tieto nie sú dostatočne využívané, a to ani v školách, ktoré sa dlhodobo zaoberajú touto problematikou a deklarujú orientáciu školy na túto oblasť. Dôležitým, okrem už spomenutých faktorov, je aj budovanie pozitívneho vzťahu školy a jej zamestnancov k lokalite, v ktorej škola pôsobí, k jej kultúrnemu dedičstvu, ktoré by určite posilnila aj príprava a vzdelávanie budúcich pedagógov v tejto oblasti. Na daných základoch môže dochádzať k transmisii sledovaných javov aj na najmladšiu generáciu.

Architektura grup etnicznych a postawy ludności miejscowej Podkarpacia w 2. połowie XX i na początku XXI wieku

Wybrane problemy

Grażyna Stojak

Uniwersytet Rzeszowski

Instytut Archeologii, Zakład Muzeologii

Tytułem wprowadzenia

Podjęta praca ma na celu wstępne rozpoznanie wybranej problematyki związanej z architekturą grup etnicznych na terenie południowo-wschodnich ziem Polski w 2. połowie XX wieku i w XXI stuleciu. Ze szczególnym zainteresowaniem zwróciłam się w kierunku spraw społecznych i przejawów poczucia tożsamości ludności obecnego Podkarpacia, a także potomków dawnych mieszkańców tych ziem. To właśnie próba zrozumienia współczesnych problemów społeczeństwa związanych z budownictwem dawnym i obecnym w regionie Podkarpacia zachęciła mnie do podjęcia tej rozprawy, która jest jedynie zasygnalizowaniem wielu wątków z tym związanych. Są to między innymi przejawy poczucia tożsamości ludności Podkarpacia, współczesne budownictwo a walory środowiska kulturowego, życie codzienne mieszkańców południowo-wschodniej Polski i jego wpływ na architekturę. Moim celem było wskazanie związków przyczynowo-skutkowych przekształcania dawnej architektury grup etnicznych lub wręcz zaniechania wznoszenia tradycyjnego budownictwa na wsi podkarpackiej.

Walory krajobrazowe i ich związek z zabytkowymi obiektami materialnymi, a także dawna i współczesna kultura duchowa odnosząca się do tych miejsc wymagały wprowadzenia dwóch ważnych terminów: miejsca pamięci (wzmacniającego treści symboliczne czy przekaz narracji go dotyczących) i miejsca historii (zabytków zachowanych *in situ*).

Pojęcia te mają dla mnie szczególne znaczenie z uwagi na to, że zabytkowe obiekty kulturowe Podkarpacia były przedmiotem wpisów na Listę światowego dziedzictwa UNESCO w pierwszych kilkunastu latach XXI wieku. Bogata historia tych zabytków architektury, zwłaszcza w kontekście ich współczesnego „życia”, zobligowała mnie do ustosunkowania się do tej problematyki. Było to dla mnie tym bardziej ważne, że miejsca kultury materialnej grup etnicznych na Podkarpaciu są obecnie celem podróży w ramach turystyki kulturowej. Ponadto wydaje się, że w najbliższej przyszłości turystyka i jej związek z dziedzictwem kulturowym będą stanowiły ważny segment rozwoju gospodarczego tego regionu.

Jako przykłady posłużą wybrane zabytki regionu Podkarpacia, z którymi zapoznałam się podczas blisko ośmioletniej kadencji na stanowisku Podkarpackiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków w Przemyślu. Opierając się na własnych badaniach archiwalnych, w świetle których rozpoznałam historię tych cennych obiektów, a także na badaniach terenowych, dzięki czemu poznałam zasady ich budowy i problemy konserwatorskie, przygotowałam to opracowanie. Wyniki badań uzupełniałam wywiadami, prowadzonymi systematycznie podczas prac związanych z urzędniczym nadzorem konserwatorskim.

Tematykę pogranicza polsko-ruskiego podejmowałam wielokrotnie. Jest to rezultat wiedzy gromadzonej od ponad dwudziestu lat. Skromne łamy tego artykułu nie pozwalają na szerszą analizę zagadnienia, umożliwiając jedynie zasygnalizowanie problemów, z których każdy wart jest opracowania książkowego. Wierzę, że moje publikacje uzupełnią bogatą literaturę przedmiotu na temat architektury i poczucia tożsamości grup etnicznych regionu Podkarpacia.

Podstawowymi publikacjami wśród dotychczas wydanych są opracowania Ryszarda Brykowskiego pt. *Drewniana architektura cerkiewna w Polsce, na Słowacji i Rusi Zakarpackiej*, wydana w 1986 roku¹, a także późniejszy artykuł pt. *Łemkowska architektura cerkiewna*, który ukazał się w 1994 roku². Teksty te zawierają informacje źródłowe, między innymi na temat kolorystycznego opracowania zewnętrznych elewacji budynków cerkiewnych, i były podstawą prób odtworzenia kolorystyki cerkwi w Świątkowej Wielkiej odrestaurowanej w latach 2014–2016. Do podręcznikowych publikacji należy zaliczyć opracowania Romana Reinfussa, wśród których dzieło pt. *Łemkowie jako grupa etnograficzna* z 1998 roku należy do podstawowych³.

■ 1 R. Brykowski, *Łemkowska drewniana architektura w Polsce, na Słowacji i Rusi Zakarpackiej*, Wrocław 1986.

2 R. Brykowski, *Łemkowska architektura cerkiewna*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, red. J. Czajkowski, Sanok 1994.

3 R. Reinfuss, *Łemkowie jako grupa etnograficzna*, Sanok 1998.

Geneza i losy Łemków nie są łatwym zagadnieniem badawczym. W 1990 roku R. Reinfuss opublikował rozprawę pt. *Śladami Łemków*⁴, zaś w 2016 roku Marek Koprowski opracował książkę popularnonaukową pt. *Łemkowie. Losy zaginionego narodu*⁵. Temat genezy grup ruskogęzycznych był przedmiotem dociekań wielu badaczy na przełomie wieków XX i XXI. Jednym z nich był regionalista Artur Bata, który podjął tę tematykę w 2013 roku w opracowaniu pt. *Rusini z doliny Jasiołki*⁶.

Szereg interesujących informacji o zbiorach kultury materialnej znajduje się w publikacji Arkadiusza Jełowickiego pt. *Zbiory etnograficzne kultury ukraińskiej w Polsce*, wydanej w Poznaniu w 2014 roku⁷. Tematykę gromadzenia kolekcji kultury materialnej Łemków w muzeach omawiają publikacje ich właścicieli: Teodora Gocza pt. *Życie Łemka* (2001 rok)⁸, Bogdana Gocza pt. *50 lat Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej* (2016 rok)⁹, Tadeusza Kiełbasińskiego pt. *Z historii wsi* (2010 rok)¹⁰.

W celu popularyzacji budownictwa ludowego opracowany został, wydany w dwóch tomach, *Leksykon drewnianej architektury sakralnej Podkarpacia*¹¹ pod redakcją Krzysztofa Zielińskiego, opublikowany w 2011 roku, a także przewodnik z 2012 roku pt. *Szlak architektury drewnianej. Podkarpackie* pod redakcją Jana Sołka¹².

Problemy muzealnictwa regionalnego z uwzględnieniem kultury materialnej Dolnego Nadsania przedstawił ks. Wilhelm Gaj-Piotrowski, udowadniając potrzebę tworzenia skansenów, których celem miało być zabezpieczenie i utrwalenie przemijającego dziedzictwa kulturowego wsi dawnego województwa rzeszowskiego¹³. Problematykę lokalnych muzeów na wolnym powietrzu omawiał wielokrotnie Jerzy Czajkowski, między innymi u progu XXI wieku w „Acta Scansenologica”¹⁴. Do interesujących publikacji należy zaliczyć opracowanie Janusza Mazura z 2006 roku pt. *Tempus Fugit. Kształtowanie się koncepcji i perspektywy realizacji Parku Historyczno-Etnograficznego „Przygródek – wspólnota kultur” przy Mu-*

■ 4 R. Reinfuss, *Śladami Łemków*, Warszawa 1995.

5 M.A. Koprowski, *Łemkowie. Losy zaginionego narodu*, Zakrzewo 2016.

6 A. Bata, *Rusini z doliny Jasiołki*, Krosno 2013.

7 A. Jełowicki, *Zbiory etnograficzne kultury ukraińskiej w Polsce*, Poznań 2014.

8 T. Gocz, *Życie Łemka*, Zyndranowa 2001.

9 B. Gocz, *50 lat Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej*, Zyndranowa 2018.

10 T. Kiełbasiński, *Z historii wsi*, [w:] *Olchowiec w Beskidzie Niskim*, red. A. Krzeczowska, U. Żyznowska, Siercza 2010.

11 *Leksykon drewnianej architektury sakralnej Podkarpacia*, t. I i II, red. K. Zieliński, Rzeszów 2011.

12 *Szlak architektury drewnianej. Podkarpackie*, red. J. Sołek, Rzeszów 2012.

13 W. Gaj-Piotrowski, *Problemy muzealnictwa regionalnego*, [w:] *Sfragistyka okolic Rozwadowa*, red. W. Gaj-Piotrowski, Wrocław – Rozwadow 1990, s. 30–45.

14 J. Czajkowski, *Lokalne muzea na wolnym powietrzu w Polsce*, „Acta Scansenologica” 2001, t. 8, s. 7–50.

zeum Kresów w Lubaczowie, które promowało zachowanie roztoczańskiego dziedzictwa kulturowego¹⁵.

Niejako podsumowanie wydawnictw regionalnych stanowi książka wydana przez Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju i Promocji Podkarpacia „Pro Carpathia”, będąca dziełem zbiorowym pod redakcją Krzysztofa Staszewskiego, pt. *Dawna architektura drewniana województwa podkarpackiego*, która omawia budownictwo ludowe poszczególnych grup etnicznych na Podkarpaciu. Najcenniejszy jest opis cech charakterystycznych świeckiej architektury drewnianej i zobrazowanie jej archiwalnymi zdjęciami. Publikacja ta ukazała się w 2017 roku w Rzeszowie¹⁶.

Wymienione opracowania zawierają obszerną bibliografię i umożliwiają przesłanie przemian budownictwa grup etnicznych na Podkarpaciu.

Podkarpacie a województwo podkarpackie

Region zwany Podkarpaciem położony jest na południowo-wschodnim krańcu Polski. To obszar graniczny z Ukrainą i Słowacją. Sąsiaduje z trzema innymi województwami: lubelskim, świętokrzyskim i małopolskim. Zamieszkiwanie tych terenów przez Polaków, Ukraińców, Żydów, Niemców i Ormian, a także karpackich górali: Łemków i Bojków, skutkowało występowaniem różnorodności kultur, wyznań religijnych i zwyczajów. Jest to połączenie trzech odmiennych krain geograficznych: nizin Kotliny Sandomierskiej, pofałdowanych terenów Pogórza Karpackiego, łagodnie wypiętrzonych gór Beskidu Niskiego i Bieszczadów, co przyczyniło się do atrakcyjności tych terenów i rozwoju turystyki po 1989 roku. W 1992 roku utworzono rezerwat biosfery UNESCO „Karpaty Wschodnie”, w który wszedł region podkarpacki z tytułu wybitnych walorów przyrodniczych¹⁷. Dlatego od 1999 roku turystyka, w tym kulturowa, stała się główną dziedziną strategii rozwoju województwa podkarpackiego¹⁸.

Dzisiejszy obraz regionu, zwanego obecnie Podkarpaciem, jest w znacznym stopniu odmienny od tego, jaki znamy z nieodległej przeszło-

■ 15 J. Mazur, *Tempus Fugit. Kształtowanie się koncepcji i perspektywy realizacji Parku Historyczno-Etnograficznego „Przygródek – wspólnota kultur” przy Muzeum Kresów w Lubaczowie*, Lubaczów – Kraków 2006.

16 *Dawna architektura drewniana województwa podkarpackiego*, red. K. Staszewski, Rzeszów 2017.

17 *Podkarpackie. Informator turystyczny*, Rzeszów 2015.

18 Strategia rozwoju województwa podkarpackiego na lata 2007–2020. Aktualizacja 2010, Zarząd Województwa Podkarpackiego, Rzeszów 2010 [mps], Ogólny układ obszarów strategicznych, celów, priorytetów i kierunków działania, cel 1, s. 286–287. Por. J. Strojny, D. Karaś, N. Kopeć, *Potencjał przedsiębiorczy Podkarpacia – analiza benchmarkowa województwa na tle wybranych regionów*, „Przedsiębiorczość – Edukacja” 2014, nr 10, passim.

ści, okresu międzywojennego i pierwszych dziesięcioleci po zakończeniu II wojny światowej. Zmiany dokonywane były przez kolejne reformy administracyjne przeprowadzane w niepodległej Polsce, co z kolei wiązało się z zarobkową migracją ludności. Po II wojnie światowej na terytorium południowo-wschodniej Polski utworzono województwo rzeszowskie, które funkcjonowało do 1975 roku. Kolejna reforma podziału administracyjnego kraju z dotychczasowych 16 wyłoniła 49 województw¹⁹. W 1999 roku z czterech województw: rzeszowskiego, przemyskiego, krośnieńskiego, tarnobrzelskiego oraz części ziem województwa tarnowskiego, utworzono województwo podkarpackie²⁰. Dzięki tej reformie administracja uzyskała trójstopniową strukturę z podziałem na województwa, powiaty i gminy (taki podział istniał już wcześniej, przed 1975 rokiem, ale jednostki terytorialne zarządzane były inaczej). Tym samym idee, takie jak tożsamość kulturowa, miejsca historyczne, dziedzictwo kulturowe regionu, nabrały innego znaczenia w obliczu nowych możliwości zarządzania oddolnego i uwzględniania lokalnych inicjatyw. Było to zgodne z intencją reformy administracyjnej, która przesuwiała decyzyjność na gminy i powiaty, a finansowanie inwestycyjne – na urzędy marszałkowskie. Z tego względu dziedzictwo kulturowe regionu i związane z nim inwestycje leżą w rękach władarzy gmin, powiatów i województwa, a nie jak wcześniej – w gestii ministerstw. Obecnie podział zadań dotyczących dziedzictwa kulturowego i środowiska przyrodniczego w planowaniu przestrzennym jest następujący: „Kształtowanie i prowadzenie polityki przestrzennej w województwie i gminie należy do obowiązków samorządu, natomiast koncepcja przestrzennego zagospodarowania kraju jest zadaniem Rady Ministrów”²¹.

Migracja ludzi w wieku produkcyjnym z terenów wiejskich do miast przemysłowych wiązała się ze znaczącą zmianą sposobu życia, kultury materialnej i niematerialnej, a przede wszystkim – zarobkowania i myślenia o życiu. W ślad za tym przez całą 2. połowę XX wieku sukcesywnie zmieniał się krajobraz ruralistyczny, a tempo zmian przyspieszyło gwałtownie po transformacji ustrojowej w 1989 roku. Przeobrażenia, które zaistniały, są już nieodwracalne. Podkarpacka wieś stała się murowaną, zaś zabudowa drewniana na terenie południowo-wschodniej Polski w większości nie zachowała się. Pozostały jedynie pojedyncze obiekty tra-

■ 19 G. Stojak, *Wielokulturowy pejzaż zabytkowej architektury w województwie podkarpackim*, [w:] *Katalog zabytków nieruchomych województwa podkarpackiego*, red. G. Stojak et al., Rzeszów 2011, s. 7.

20 Ustawa z dnia 24 lipca 1998 r. o wprowadzeniu zasadniczego trójstopniowego podziału terytorialnego państwa (Dz. U. 1998, nr 96, poz. 603).

21 M. Plichta, K. Borkowski, *Dziedzictwo kulturowe i środowisko przyrodnicze w planowaniu przestrzennym*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe szansą rozwoju turystyki w regionie*, red. K. Obodyński, M. Duricek, A. Nizioł, Rzeszów 2009, s. 26.

dycyjnego budownictwa. Przemiany polityczno-gospodarcze dotyczące środowisk robotniczo-chłopskich, jakie miały miejsce w polskim społeczeństwie po 1945 roku, „wzbogaciły” panoramę wsi i tradycyjnych terenów rolniczych dawnego województwa rzeszowskiego o gospodarstwa PGR-owskie, a w kolejnych latach – zmechanizowanie przetwórstwa prowadzonego przez firmy, takie jak Iglopol, Hortex, czy przemysłu drzewnego w Bieszczadach.



Fot. 1. Współczesna zabudowa stylizowana na starą, regionalną architekturę. Obiekt hotelowy w Mucznej w Bieszczadach

Fot. G. Stojak, 2019 rok



Fot. 2. Współczesna zabudowa utrzymana w stylu architektury z lat 70. XX wieku. Obiekt hotelowo-barowy w okolicach Mucznej w Bieszczadach

Fot. G. Stojak, 2019 rok



Fot. 3. Współczesna, bezstylowa zabudowa Bieszczadów. Brak związku z tradycyjnym budownictwem – nie wykorzystano elementów regionalnych, zastosowano współczesne formy, detale i materiały budowlane

Fot. G. Stojak, 2019 rok

Obecnie Podkarpacie zamieszkują ponad 2 miliony osób, które osiedliły się przede wszystkim w dużych aglomeracjach miejskich. Współczesne społeczeństwo kontynuuje dążenie do dynamicznego rozwoju miast i wsi oraz nowoczesnego stylu życia, co łączy się z zaniechaniem upraw i hodowli według tradycyjnego gospodarowania na typowo rolniczych terenach Podkarpacia: Roztoczu, Pogórzu Dynowskim, Strzyżowskim i Przemyskim. Mieszkańcy, zwłaszcza młodzi, wyjeżdżają już nie tylko do dużych miast, ale głównie za granicę. Tendencja ta jest wynikiem postępującej globalizacji współczesnego świata oraz europejskiej polityki w zakresie rolnictwa, która polega na preferencji dużych, zmechanizowanych gospodarstw wielohektarowych.

De facto dzisiaj w dużej mierze jedynie podkarpackie muzea skansenowskie zachowały pewien obraz barwnego – choć pełnego trudu – życia na tych pięknych, ale nie zawsze łaskawych i gościnnych ziemiach. Odchodząca do historii kultura zarówno materialna, jak i niematerialna jest coraz intensywniej dokumentowana²². Badacze i pasjonaci dziedzictwa kulturowego podejmują działania, których efektem ma być zatrzymanie procesów destrukcyjnych dla budownictwa regionalnego i prowadzenie działań mających na celu ochronę niektórych zachowanych jeszcze elementów kultury ludowej²³. Dlatego działalność muzeów na wolnym powietrzu jest dzisiaj nieoceniona²⁴.

22 Por. *Leksykon drewnianej architektury...*, t. 1, 2, passim.

23 *Historia zapisana w drewnie. Raport o dziejach i stanie zachowania dziewięciu drewnianych obiektów sakralnych Podkarpacia*, red. K. Staszewski, D. Zielińska, Rzeszów 2011, passim.

24 *Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. Park etnograficzny. Przewodnik*,



Fot. 5. Cerkiew z Rosolina z 1750 roku,
Muzeum Budownictwa Ludowego
w Sanoku

Fot. G. Stojak, 2012 rok

red. J. Ginalski, Sanok 2008, passim. Por. D. Wojtowicz-Jankowska, *Szczególne muzea – skanseny – ich znaczenie i funkcja w mieście*, [w:] *Architektura drewniana. Tradycja, dziedzictwo, współczesność, przyszłość*, red. R. Cielątkowska, Gdańsk 2014, s. 319–327.



Fot. 4. Kościół z Bączala Dolnego
z 1667 roku, Muzeum
Budownictwa Ludowego w Sanoku

Fot. G. Stojak, 2011 rok



Fot. 7. Zagroda Pogórzańska, Izba Pamięci Juliana Przybosia w Gwoźnicy Górnej

Fot. G. Stojak, 2018 rok



Fot. 6. Wiatrak kozłowy z końca XIX wieku, Muzeum Kultury Ludowej
w Kolbuszowej

Fot. G. Stojak, 2013 rok

Skanseny – próba zachowania wieloetnicznego dziedzictwa Podkarpacia

Część etnicznego dziedzictwa Pogórzan Zachodnich, Dolinian, Bojków i Łemków została zachowana w Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. Początki sanockiego parku etnograficznego sięgają końca lat 50. XX wieku. Grupa naukowców dążących do zachowania tradycji ludowej południowo-wschodniej Polski: Aleksander Rybicki, Roman Reinfuss, Jerzy Tur, Jerzy Czajkowski, Barbara Tondos z determinacją podjęła badania i prace nad zabezpieczeniem dziedzictwa kulturowego tego regionu. W 1958 roku zorganizowano „Muzeum skansenowskie w budowie”²⁵. W niecałe 10 lat później powstały pierwsze ekspozycje budownictwa ludowego. Od momentu powstania sanockie muzeum na wolnym powietrzu cieszy się ogromną popularnością, a przez kolejne dziesięciolecia zostało rozbudowane do wielohektarowego obszaru ekspozycyjnego prezentującego dziedzictwo pogranicza polsko-ruskiego. Dzięki zaangażowaniu dyrektora skansenu Jerzego Ginalskiego i konsolidacji sił członków Rady Muzeum z funduszy unijnych zrealizowano projekt pt. „Rynek galicyjski”. Tę część ekspozycji udostępniono zwiedzającym 16 września 2011 roku.

Elementy kultury ludowej Lasowiaków i Rzeszowiaków prezentuje Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej. Funkcjonujące od 1959 roku kolbuszowskie Muzeum Regionalne Lasowiaków było organizatorem parku etnograficznego tworzonego *de facto* w latach 70. XX wieku. Ideę poparło wielu pasjonatów i badaczy folkloru lasowiackiego oraz dziedzictwa podrzeszowskich wsi, między innymi Krzysztof Ruszel i Stefan Lew. W 1978 roku utworzono na obrzeżach miasta muzeum na wolnym powietrzu, do którego translokowano obiekty tradycyjnego budownictwa drewnianego Lasowiaków i Rzeszowiaków. Ekspozycja jest systematycznie powiększana między innymi o zespół kościelno-plebański z Żochowa, zabezpieczony tu w początkach XXI wieku, a odrestaurowany kilka lat temu. Obecnie odtwarzany jest zespół dworski z Brzezina, translokowany do muzeum w 2014 roku. Zadania te są realizowane dzięki dofinansowaniu ze środków unijnych²⁶.

Na terenie Podkarpacia funkcjonują także parki kultury ludowej, zorganizowane w zabytkowych chatach i chyzach zachowanych *in situ*: w Markowej, Zyndranowej i Olchowcu, będące własnością lokalnych stowarzyszeń, pasjonatów, społeczników i osób prywatnych. Muzeum Skansen Zagroda Wsi Markowa powstało staraniem Towarzystwa Przyjaciół Markowej

■ 25 Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. Park etnograficzny. Przewodnik, red. J. Ginalski, Sanok 2008, s. 13–16.

26 Strona internetowa Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej: <http://www.muzeumkolbuszowa.pl/>.

i działaczy ludowych Związku Młodzieży Wiejskiej RP „Wici”. Zachowano tu budownictwo ludowe związane z dawnym osadnictwem niemieckim, umożliwiające ukazanie warunków życia i pracy na początku XX wieku²⁷.

Kultura materialna Łemków prezentowana jest w Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej (obecnie jest to Oddział Muzeum Podkarpackiego w Krośnie). Placówka działała pierwotnie jako prywatna Izba Pamiątek Kultury Łemkowskiej Teodora Gocza. Skansen powstał w 1968 roku na wydzielonym terenie wsi²⁸, w drewnianej zagrodzie łemkowskiej pisarza gromadzkiego, i funkcjonuje obecnie jako placówka Towarzystwa na rzecz Rozwoju Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej, którego celem jest pozyskanie środków finansowych na rozwój i bieżącą działalność tego muzeum²⁹.

Muzeum Kultury Łemkowskiej w Olchowcu jest własnością Tadeusza Kiełbasińskiego, miłośnika góralskiego folkloru, pasjonata dziejów pogranicza polsko-ruskiego, który zgromadził przykłady materialnego dziedzictwa kultury łemkowskiej i huculskiej w kilku starych budynkach gospodarczych oraz chyzy z początku XX wieku³⁰.

Swoistym miejscem pamięci historycznej i kulturowej jest odbudowana cerkiew w Łopience. Na przełomie lat 60. i 70. XX wieku Olgierd Łotoczko walczył z lokalnymi władzami o jej uratowanie³¹. Był historykiem sztuki i miłośnikiem pogranicza polsko-ruskiego. Jako bieszczadzki konserwator zabytków działał na rzecz zachowania dziedzictwa kulturowego w dolinie Łopiennika. Dzisiaj jest to miejsce niezwykle, kulturowo cenne i ważne na szlaku, kultowe dla wielu pokoleń i przyciągające całe rzesze zwolenników turystyki pielgrzymkowej oraz miłośników cerkiewnej kultury materialnej³².

Wyjątkowym miejscem jest centrum kulturowe utworzone w Baligrodzie w odrestaurowanej, murowanej cerkwi pw. Zaśnięcia NMP, która została zbudowana w 1829 roku i przebudowana sto lat później. Na przełomie XX i XXI wieku była zagrożona zawaleniem się z powodu dużej degradacji murów, tamburu kopuły i dachów. Podjęte działania ratownicze

■ 27 J. Tejchma, *Muzeum wsi Markowa*, Markowa 1998, passim; J. Tejchma, *O ludziach i czasach w Markowej*, Markowa 2008 (na s. 199 – obszerna bibliografia).

28 Muzeum Kultury Łemkowskiej, <https://www.zyndranowa.org/pl/muzeum/>, dostęp: 19.11.2019.

29 Strona internetowa Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej: <https://www.zyndranowa.org>.

30 Strona internetowa Muzeum Kultury Łemkowskiej w Olchowcu: <https://culture.pl/pl/artykul/muzeum-kultury-lemkowskiej-w-olchowcu>.

31 G. Stojak, *Olgierd Łotoczko (1937–1976). Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, red. K. Ceklarz, A. Spiss, J. Święch, Kraków 2019, s. 117–120.

32 G. Stojak, *Walka Olgierda Łotoczki o zachowanie dziedzictwa kulturowego pogranicza w dolinie Łopiennika*, [w:] *Sztuka Pogranicza. Studia z historii sztuki*, red. L. Lameński, E. Błotnicka-Mazur, M. Pastwa, Lublin – Warszawa 2018, s. 457–480.

Stowarzyszenia Ratowania Cerkwi w Baligrodzie i szeroka akcja społeczna o zasięgu ogólnopolskim, zorganizowana wśród miłośników bieszczadzkiego budownictwa cerkiewnego w Polsce, doprowadziły do powstania w odnowionym zabytku ekumenicznego centrum kulturowego. Odbychają się tu koncerty, wystawy, konferencje, a także msze w dwóch obrządkach: greckokatolickim i rzymskokatolickim.



Fot. 8. Wnętrze murowanej cerkwi pw. Zaśnięcia NMP w Baligrodzie (pow. leski), zbudowanej w 1829 roku, przebudowanej w 1928 roku, restaurowanej w latach 2008–2015. Obecnie centrum kulturowe o charakterze ekumenicznym i upowszechniania kultury pogranicza. Na fotografii koncert *Cztery pory roku* A. Vivaldiego w wykonaniu Orkiestry Filharmonii Podkarpackiej (17.09.2012)

Fot. G. Stojak, 2012 rok

Wielowyznaniowość – miejsca pamięci a miejsca historii

Sąsiedzowanie i wzajemne przenikanie się kultur Wschodu i Zachodu przyczyniło się do wielokulturowości tych ziem. Choć brzmi to jak frazes, to trzeba przyznać, że cecha ta jest nierozzerwalnie związana z obszarem Podkarpacia. Rozpatrując wielość kultur o podłożu etnicznym na ziemiach południowo-wschodniej Polski, warto zwrócić uwagę na liczne dyskusje o wielokulturowości, które prowadzone są na konferencjach, spotkaniach popularnonaukowych i forach społecznościowych. Jedną z takich debat była dyskusja na temat historycznego i współczesnego ujęcia tego problemu, głównie w kontekście jego wpływu na rozwój Podkarpacia i obecnie

prowadzoną współpracę różnych środowisk³³. Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Rafała Wolskiego, konsula generalnego RP we Lwowie, wygłoszoną na konferencji, która została zorganizowana w Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. Przekazał w niej osobiste doświadczenia na temat tożsamości i wielokulturowości (pisownia oryginalna):

Urodziłem się i wychowałem w regionie Warmińsko-Mazurskim. Znaczna część mojego środowiska tworzyli dobrowolni lub przymusowi przesiedleńcy np. Warszawiacy, [...] Polacy uciekający z Wołynia i inne grupy. Ludzie mieli różne zwyczaje, różnili się mową i ubiorem, ale to co wszystkich łączyło to staranne milczenie na temat trudnej przeszłości. Dopiero my, dzieci urodzone w latach 70–80 tych przełamaliśmy pewne bariery nieufności, wzajemnie tolerowaliśmy różnice. Wiele osób, z tego środowiska, kiedy dorosło zaangażowało się w inicjatywy służące badaniu lokalnej i regionalnej historii³⁴.

Jedną z przyczyn wielokulturowości jest wielość grup etnicznych, mnogość zwyczajów, specyfika kultury materialnej i wielowyznaniowość, co pokrótce zawarto w cytacie dotyczącym Ikony Karpackiej:

Strażnikami trwania kultury Karpat były grupy etniczne zamieszkujące tu od zarania dziejów. W Karpatach Wschodnich i na Podkarpaciu mieszały się wpływy prawosławia i katolicyzmu, zaś po zawarciu Unii brzeskiej w 1596 roku, także duchowość grekokatolików. Barwność tych ziem uzupełniał judaizm, a w niektórych regionach podkarpackich pogórzcy także protestanci i inne mniejsze wyznania³⁵.

Pomimo odrębności wynikających z tradycji kulturowej poszczególnych grup etnicznych, wzajemne przenikanie stwarzało podłoże do wytworzenia tzw. okcydentalizacji kultur. Jest to zjawisko wpływu sztuki zachodniej na wschodnią, w tym sposób kształtowania malarstwa, rzeźmosła czy architektury cerkiewnej.

Konsekwencją tych wpływów są z jednej strony zjawiska destrukcyjne dotyczące kanonu ikony, zaś z drugiej – wykształcenie się tzw. Ikony Karpackiej oraz uformowanie się jej cech charakterystycznych³⁶.

■ 33 J. Czarnota, *Kultura. Wielokulturowość Podkarpacia*, [a:] <https://www.podkarpacie.pl/index.php/kultura/5428-wielokulturowe-podkarpacie>, dostęp: 18.11.2019.

34 J. Czarnota, *Wielokulturowe Podkarpacie*, [a:] <https://www.sanok.pl/wielokulturowe-podkarpacie>, dostęp: 18.11.2018.

35 G. Stojak, *Ikona Karpacka – na granicy Wschodu i Zachodu*, [w:] *Życie codzienne. Wędrowki po archeologicznych śladach dawnych epok i kultur województwa podkarpackiego*, red. M. Dębiec, Rzeszów 2017, s. 161.

36 Ibidem, s. 162.

Problematyka przenikania stylów, sposobów konstrukcji oraz elementów zdobniczych była zauważona w pierwszym dziesięcioleciu po II wojnie światowej. W książce o ciesielstwie polskim w 1958 roku Franciszek Kopkowicz pisał, że:

[...] są też regiony, w których obserwujemy interesujące wyniki migracji różnych elementów i motywów pod wpływem sąsiednich kręgów kulturowych, np. [...] ukraińskich w Zamojskim i w Rzeszowskim³⁷.

W przeszłości tereny dzisiejszego Podkarpacia były bardzo zróżnicowane etnicznie. Zamieszkiwali je: Łemkowie i Bojkowie, Pogórzanie i Dolinianie, Rzeszowiacy i Lasowiacy, Krakowiacy Wschodni i Nadwiślanie, Zamieszkańcy, a także ludność pogranicza³⁸. Każda z tych grup wykształciła własną specyfikę w zakresie kultury materialnej i niematerialnej, ukształtowała pewne cechy charakterystyczne w zakresie budownictwa, a na bazie doświadczenia także konstrukcji zabudowań zagrodowych w oparciu o technikę ciesielską³⁹.



Fot. 9. Cerkiew pw. Narodzenia NMP (Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy) w Chotyńcu (pow. jarosławski) z 1613 roku, użytkowana, greckokatolicka. Ze względu na bezcenne walory zabytkowe i zachowane dziedzictwo materialne w 2013 roku zespół cerkiewny został wpisany na Listę światowego dziedzictwa UNESCO. Stanowi miejsce pamięci historycznej o wyjątkowym znaczeniu dla społeczności greckokatolickiej

Fot. G. Stojak, 2010 rok

■ 37 F. Kopkowicz, *Ciesielstwo polskie*, Warszawa 1958, s. 357.

38 G. Stojak, *Wielokulturowy pejzaż...*, s. 8–10.

39 Por. *Dawna architektura drewniana...*, passim.

Na pograniczu polsko-ruskim można odnotować niemal wszystkie przemiany stylowe świątyń obrządków religijnych Kościoła wschodniego (np. jednonawową cerkiew bojkowską, ukraińskie cerkwie w stylu tzw. „narodowym” oraz cerkiew łemkowską, która wykształciła trzy typy świątyń: zachodnio-łemkowską, środkowo-łemkowską, wschodnio-łemkowską) i zachodniego (np. kościół jednonawowy, trójnawowy, pseudohalowy, pseudobazylikowy)⁴⁰. Niewątpliwie była to szczytowa forma rozwoju budownictwa i ciesielskiego rzemiosła. Część z nich ocalała z pożogi I i II wojny światowej, a także trudnych lat powojennych sporów. Zostały one zachowane *in situ* jako obiekty sakralne lub zostały translokowane do skansenów⁴¹. Stwarza to dogodne warunki do rozwoju turystyki kulturowej i przyznania jej ważnego miejsca w strategii rozwoju regionalnego.

O wyjątkowym znaczeniu podkarpackich zabytków grup etnicznych – w kontekście historii architektury i budownictwa drewnianego – świadczą wpisy na Listę światowego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego ludzkości UNESCO. W 2003 roku znalazło się na niej sześć kościołów późnośredniowiecznej fundacji szlacheckiej z Małopolski (traktowanej jako region historyczny), wśród nich – dwa podkarpackie kościoły rzymskokatolickie z okresu późnego gotyku: pw. Wszystkich Świętych w Bliźnem i pw. Wniebowzięcia NMP w Haczowie⁴².

W 2013 roku natomiast na wspomnianą listę wpisane zostały cztery nowożytnie zespoły cerkiewne z Podkarpacia. Był to złożony proces w ramach polsko-ukraińskiego wpisu transgranicznego szesnastu cerkwi pogranicza polsko-ruskiego, w tym ośmiu po stronie polskiej i tyłu po ukraińskiej. Na listę wpisano również cztery zespoły cerkiewne z Podkarpacia: cerkiew greckokatolicką pw. Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy w Chotyńcu, cerkiew greckokatolicką pw. św. Paraskewy w Radrużu, cerkiew prawosławną pw. św. Michała Archanioła w Turzańsku oraz cerkiew greckokatolicką pw. św. Michała Archanioła w Smolniku nad Samem (obecnie kościół rzymskokatolicki)⁴³.

Przytoczone wpisy to ważny głos w dyskusji o znaczeniu tych obiektów historycznych jako dziedzictwa kulturowego dla wielokulturowych dziejów południowo-wschodniej Polski. Podkreślić też należy istotny wkład tegoż dziedzictwa w zachowanie zbiorowej pamięci w Europie Środkowo-Wschodniej, zwłaszcza po trudnych doświadczeniach II wojny światowej. Współcześnie na polu naukowym odróżnia się miejsca pamięci od

■ 40 Por. *Leksykon drewnianej architektury...*, t. 1, 2, passim.

41 G. Stojak, *Translokacja – dobrodziejstwo ratowania czy zgoda na przekształcanie? Kilka refleksji i przykładów z konserwatorskiego notatnika*, [w:] *Architektura drewniana...*, s. 251–260.

42 A. Bujak, *Światowe Dziedzictwo. Polska na Liście UNESCO*, Kraków 2007, s. 7.

43 *Drewniane cerkwie w polskim i ukraińskim regionie Karpat*, red. M. Czuba, M. Rymkiewicz, Warszawa 2013, s. 5–7.

miejsz historii. Pierwsze to miejsca, w których „zapisana jest pamięć”⁴⁴ – jak trafnie nazwała to Anna Wilczyńska, wiążą więc w nierozdzielalną całość kulturę materialną z niematerialną, tworzą niejako kotwice dla ludzkiej pamięci, utrwalają ją. Są wspierane działaniami współczesnych pokoleń, które je odwiedzają, czynnie uczestniczą w życiu religijnym tych miejsc, kultywują tradycję związaną z zabytkiem i dbają o wychowanie pokoleń w poszanowaniu dla ich historii. Miejsza historii to zachowane *in situ* zabytki, w których nie toczy się kult religijny ani nie jest kultywowana tradycja miejsca. Jest to jedynie zachowany relikw przeszłości, odwiedzany na turystycznym i kulturowym szlaku.

Elementy materialne stanowią metaforę przeszłości, jednakże aby pamięć pozostała wciąż „żywa”, niezbędny jej jest rozwój i proces interakcji odbywający się poprzez kreatywny wkład nowych pokoleń tworzących miejsca pamięci⁴⁵

– napisała Anna Wilczyńska, ustosunkowując się do wpływu pamięci zbiorowej na rewitalizację historycznych miejsc w przestrzeni publicznej.



Fot. 10. Relikty cerkwi w Kupnej k. Krasieczna, przeniesionej do Godkowa na Mazurach staraniem prof. dr hab. inż. arch. Romany Cielątkowskiej z Politechniki Gdańskiej oraz Grażyny Stojak, Podkarpackiego Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków

Fot. G. Stojak, 2011 rok

■ 44 A. Wilczyńska, *Pamięć zbiorowa i jej wpływ na rewitalizację historycznych przestrzeni publicznych*, [w:] *Pomiędzy pamięcią zbiorową a historią. Rekonstrukcje przeszłości w Europie Środkowo-Wschodniej*, red. P. Bałdys, I. Jakimowicz-Ostrowska, J. Charuty-Kojkoł, Gdańsk 2016, s. 326.

45 Ibidem, s. 335.

Podkarpackie zabytki wpisane na listę UNESCO są miejscami czynnego kultu religijnego, zaś cerkiew w Radrużu jest oddziałem Muzeum Kresów Wschodnich w Lubaczowie. Wszystkie obiekty znajdują się na trasie turystyki kulturowej oraz są w centrum zainteresowania grup religijnych i członków wspólnot etnicznych. Dlatego podkarpackie zabytki z tej listy są nie tylko miejscami historii, ale także miejscami pamięci zbiorowej. Zapisana jest w nich „pamięć ludzi” i wraz z tradycją jest ona kultywowana. Dlatego odgrywają one istotną rolę w kształtowaniu poczucia tożsamości mieszkańców tych ziem i mają ponadczasowe oraz ponadregionalne znaczenie, co doceniły komisje oceniające zasadność wpisu tych obiektów na listę UNESCO.

Pamięć zbiorowa podstawą rewitalizacji kulturowej

Gospodarstwa pozostałe po deportacjach ich właścicieli za granicę Polski i przesiedleniach ludności ruskojęzycznej pogranicza wschodniego w głąb kraju były opuszczone i niszczone. Niektóre z nich, położone na terenach atrakcyjnych do zagospodarowania, modernizowano i przekształcano. Często stawiano nowe, bezstylowe budynki, zwykle piętrowe domy jednorodzinne. Transformacje społeczno-kulturowe przyczyniły się do systematycznego zaniku wielopokoleniowego zasiedlania zagród chłopskich. Razem z nowym, powojennym systemem gospodarowania i niszczeniem domiarów rodzimego rzemiosła oraz przemysłu wiejskiego, związane z nimi elementy tradycji przestały być kultywowane, a zabytkowe zagrody tylko w szczególnych przypadkach translokowano do skansenów. Elektryfikacja wsi doprowadziła do likwidacji młynów wodnych i wiatrowych, z których niemal wszystkie rozebrano do lat 60. XX wieku. Tym samym krajobraz wsi polsko-ruskiego pogranicza zmienił się zasadniczo.

Pomimo przesiedleń ludności i rozbiórki zagród wiejskich, cerkwie greckokatolickie oraz prawosławne w wielu miejscowościach zachowały się, lecz są niezagospodarowane. Na ten stan rzeczy wpływ ma przede wszystkim brak użytkowników obiektów sakralnych i sprawowanej funkcji kultowej. Potrzebny jest dyskurs interdyscyplinarny na temat przyszłości jeszcze ciągle istniejącej zabytkowej architektury wyznaniowej.

Poczucie tożsamości kulturowej społeczności przesiedlonej w ramach akcji „Wisła” na Ziemi Zachodniej i Północnej bywa ciągle żywe. Do wyjątkowych wydarzeń należy translokacja relikw cerkwi w Kupnej pod Przemyślem do miejscowości Godkowo w województwie warmińsko-mazurskim. To, co pozostało z cerkwi na cerkwisku, przeniesiono na teren obecnej parafii greckokatolickiej w Godkowie. Relikty wmontowano w miejsca, w których były pierwotnie, przed zniszczeniem cerkwi w latach

60. XX wieku. Doszło tu do współczesnej rekonstrukcji obiektu cerkiewnego z twórczym zastosowaniem artefaktów, której motorem było poczucie tożsamości u potomków osób przesiedlonych:

[...] więc w porywie serc współluczestniczymy w dosłownym od-twarzaniu przestrzeni wiary – w nowym miejscu, tam, gdzie czekają ludzie ze swoją pamięcią, nadzieją i wdzięcznością⁴⁶.



Fot. 11. Cerkwisko w Kupnej k. Krasieczyna

Fot. G. Stojak, 2011 rok

Chociaż rekonstrukcja budynku sakralnego odbywała się przy aplauzie prasy⁴⁷, w tym mniejszości ukraińskiej⁴⁸, to jednak część Ukraińców z terenu ziemi przemyskiej była przeciwna tym działaniom, uważając, że relikty w Kupnej powinny pozostać *in situ* i być niemym świadkiem działań na ludności cywilnej w 1947 roku⁴⁹. Jednak tożsamość przesiedlonej społeczności okazała się tak silna, że zrekonstruowana cerkiew wraz z relikami pierwotnej świątyni stała się swoistym „Muzeum-świątynią przesiedlonego ludu”. Stała się miejscem pamięci, choć niezachowanym *in situ*.

■ 46 R. Cielątkowska, *Translocatio. Przeniesienie drewnianych świątyń trzech obrządków*, Gdańsk 2014, s. 6.

47 W. Pysz, *Modlitwa na inaugurację przenosin ruin cerkwi w Kupnej*, [@:], <http://gosc.pl/doc/916093.Modlitwa-na-inauguracje-przenosin-ruin-cerkwi-w-Kupnej>, dostęp: 9.11.2019.

48 W. Katarzyński, *XVIII-wieczna cerkiew przywędrowała za wiernymi*, [@:] <http://ukraincy.wm.pl/96581,XVIII-wieczna-cerkiew-przywędrowała-za-wiernymi.htm#axzz4QOoTtpLy>, dostęp: 9.11.2019.

49 Stanowisko odrębne reprezentował Bohdan Huk, dziennikarz gazety „Nasze Słowo”.

Poczucie tożsamości i jego wpływ na współczesny krajobraz kulturowy

Krajobraz kulturowy podkarpackiej wsi powstawał na przestrzeni wieków i był kształtowany przez rozmaite wydarzenia, między innymi działania wojenne. Szczególnie znacząco zapisał się czas I i II wojny światowej, który krystalizował tożsamość kulturową mieszkańców i świadomość przynależności do określonych społeczności. Na przełomie XX i XXI wieku ukazała się obszerna literatura przedmiotu, która opisuje migracje i akcje przesiedleńcze w 1. połowie XX wieku. Są to między innymi publikacje Marka A. Koprowskiego⁵⁰ i Jana Pisulińskiego⁵¹, a także innych badaczy. W świetle publikacji, dokumentów i materiału fotograficznego dostrzegalna jest wielka konsolidacja społeczności etnicznych i wzajemna walka z przeciwnościami losu, zespolenie w jeden organizm, którego podłożem było poczucie wspólnej tożsamości etnicznej.

Podkarpacie to kraina naznaczona emigracjami ludności w okresie porabacji galicyjskiej w 1846 roku. Pierwsze z nich odbywały się „za chlebem”, w tym za ocean, poczynając od ostatniej ćwierci XIX wieku. Kolejne migracje – najpierw wymuszone Wielką Wojną, a następnie II wojną światową – łączyły się z przesiedleniami ludności cywilnej na Ukrainę w latach 1944–1947 oraz w związku z akcją specjalną pod kryptonimem „Wisła” na Ziemi Zachodniej i Północnej Polski. W wyniku tych wysiedleń z południowej i środkowej części Podkarpacia utracono rdzennych mieszkańców, a przesiedlono nowych, z innych regionów Polski, o odmiennej kulturze oraz zwyczajach. Za każdym razem było to zderzenie „dwóch światów” – zarówno dla społeczności wysiedlonych z Podkarpacia, jak i tych przesiedlonych na Podkarpacie. Tym samym struktura ludności w tym regionie podlegała ciągłym zmianom, stawiając wyzwania przed społecznością w kontekście integracji z nowym środowiskiem.

Osobnym zagadnieniem była dynamika przemian, jakie zachodziły na omawianym obszarze w 3. ćwierci XX wieku. Przyniosły one rozwój przemysłu i miast. W funkcjonowaniu warstwy robotniczo-chłopskiej doszło do ścierania się dwóch tendencji – budowania tożsamości w oparciu o tradycję i trendy związane z awansem społecznym. W efekcie spowodowało to uformowanie się kilku kierunków w kształtowaniu krajobrazu kulturowego podkarpackiej wsi.

Pierwszy z nich to tendencja do zachowania budownictwa etnicznego, która nie jest jednolita. Z jednej strony jest to dobrze zorganizowana

■ 50 M.A. Koprowski, *Łemkowie. Losy zaginionego narodu*, Zakrzewo 2016, passim; M.A. Koprowski, *Akcja „Wisła”. Krwawa wojna z OUN-UPA*, Zakrzewo 2016, passim.

51 J. Pisuliński, *Przesiedlenie ludności ukraińskiej z Polski do USRR w latach 1944–1947*, Rzeszów 2017, passim; J. Pisuliński, *Akcja specjalna „Wisła”*, Rzeszów 2017, passim.

działalność samorządowych skansenów na Podkarpaciu, które znakomicie prosperują, systematycznie rozszerzając swoją działalność – są to dwa wiodące muzea na wolnym powietrzu: Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku i Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej. Z drugiej zaś strony – odmienna od powyższych – działalność prywatnych parków kulturowych (np. Muzeum Kultury Łemkowskiej w Zyndranowej i Muzeum Kultury Łemkowskiej w Olchowcu) oraz mini-skansenów na terenie gmin (Skansen Zagroda Muzeum Wsi Markowa, „Kresowa Osada” w Baszni Dolnej, „Zagroda Pogórzańska” w Gwoźnicy – Muzeum Biograficzne Juliana Przybosia w Gwoźnicy, „Zagroda Chłopska” w Godowej, „Chałupa nr 84” w Glinniku Zaborowskim, „Zagroda Kowalska” w Krzeszowie Górnym). Każdy z tych mini-skansenów inaczej stara się zachować kulturę ludową poszczególnych grup etnicznych. Z jednej strony działania te są ukierunkowane na eksponowanie kultury materialnej i upowszechnianie folkloru grupy etnicznej, zaś z drugiej – na sprzedaż produktów spożywczych i rzemiosła, działalność komercyjną i restauracyjną. W każdym z przypadków wysiłek organizatorów jest ogromny, tym bardziej że dofinansowanie zewnętrzne tych działań jest okazjonalne, a praca oparta głównie o wysiłek pasjonatów. Działalność tych placówek jest bardzo istotna dla ochrony kultury materialnej i niematerialnej, a przede wszystkim dla zachowania autentycznego budownictwa regionalnego *in situ*. Niestety, przykrą sprawą jest borykanie się z trudnościami w zakresie finansowania funkcjonowania i działalności tych instytucji, które na co dzień mają wielkie problemy z bieżącym utrzymaniem.

Drugą tendencją – zupełnie przeciwną do opisanych trendów – jest świadome niszczenie zabudowy tradycyjnej i zastępowanie jej budownictwem nowoczesnym, często bezstylowym, zgodnym z duchem czasu i modą, występującym w całej Polsce. Można tu wskazać trzy rodzaje przyczyn.

Pierwszą i zdecydowanie najpowszechniejszą stanowi zacieranie tradycji, która jest traktowana jako symbol zacofania. Wszystkie wsie na całym Podkarpaciu zmierzyły się z tendencją lokalnych społeczności składających się do nowych prądów edukacyjnych, elektryfikacji i nowego budownictwa w gospodarstwie. Mechanizacja rolnictwa i upowszechnianie wiedzy przez stronnictwa ludowe, najpierw Zjednoczone Stronnictwo Ludowe (ZSL), a potem Polskie Stronnictwo Ludowe (PSL), sprzyjały dążeniom do nowoczesności. Przykładowo upowszechnianie oświaty wśród ludności uczęszczającej do uniwersytetów ludowych, między innymi Uniwersytetu Ludowego w Gaci pod Przeworskiem, było szeroką akcją edukacyjną wśród społeczności wiejskiej, która przyczyniała się do wprowadzenia nowatorskich rozwiązań do kultury materialnej wsi dawnego województwa rzeszowskiego.

Drugą przyczyną była ucieczka mieszkańców wsi do rozwijających się, nowoczesnych miast i przemysłu. W szczególności dotyczyło to osad położonych w pobliżu aglomeracji miejskich, w których lokowano duże fabryki i huty. Dobrym przykładem jest tu rozbudowa po 1945 roku huty w Stalowej Woli i stworzenie warunków do pracy, zatrudnienia i mieszkania dla społeczności okolicznych wsi. Dużym atutem tych zmian – oprócz pracy zarobkowej i gwarancji otrzymania nowoczesnego mieszkania w nowym budownictwie – były rozwój kultury i możliwość edukacji artystycznej w nowo wybudowanym Zakładowym Domu Kultury Huty „Stalowa Wola” w Stalowej Woli⁵². Podobne warunki rozwoju dla pracowników zostały stworzone w Mielcu i Rzeszowie. Budowano nowe osiedla, zatrudniano pracowników w mieleckich i rzeszowskich Zakładach Metalurgicznych WSK, a na początku lat 50. XX wieku wznoszono także socrealistyczne domy kultury. Awans społeczny i migracja zarobkowa były powodem opuszczania zagród lasowiackich i porzucania tradycji kulturowej, pamięci historycznej, a nawet wyzbycia się tożsamości.

Przykład takiego zjawiska może stanowić Dolne Nadsanie i walka ks. Wilhelma Gaj-Piotrowskiego o uratowanie kultury ludowej Lasowiaków. Był to rzymskokatolicki ksiądz historyk i etnograf – miłośnik dziedzictwa kulturowego Dolnego Sanu i autor pojęcia „regionu dolnosańskiego”. W latach 70. XX wieku zgromadził obszerną kolekcję strojów ludowych, rzemiosła i wyposażenia zagród chłopskich, która stała się podstawą do założenia Muzeum Regionalnego w Stalowej Woli. Był także donatorem Muzeum Jana Pawła II w Stalowej Woli⁵³. Oprócz zabytków ruchomych kultury materialnej Dolnego Nadsania, które gromadził w wyżej wymienionych kolekcjach, dążył do przeniesienia zagród i budynków gospodarczych na teren skansenu, który widział jako zaplecze dla funkcjonującego Domu Kultury w Stalowej Woli. Intensywna walka prowadzona na przełomie lat 70. i 80. XX wieku nie przyniosła spodziewanego efektu, pomimo iż dyrekcja Muzeum Okręgowego w Rzeszowie popierała inicjatywę utworzenia skansenu i była skłonna do objęcia jej swoim patronatem. Idea muzeum nie powiodła się, gdyż aktywiści partyjni PZPR z Huty „Stalowa Wola” nie dopuścili do jego utworzenia. Dodatkowym kontrargumentem było powołanie do życia Muzeum Kultury Ludowej w Kolbuszowej, co ostatecznie zdecydowało o losie skansenu⁵⁴. Zebrany materiał etnograficzny był podstawą publikacji habilitacyjnej księdza pt. *Kultura materialna ludu okolic Rozwadowa*, który to tytuł uzyskał w 1985 roku.

■ 52 G. Stojak, *Socrealistyczna kuźnia stalowych serc kultury. Zakładowy Dom Kultury Huty „Stalowa Wola” w Stalowej Woli*, Stalowa Wola 2018, *passim*.

53 Wilhelm Gaj-Piotrowski, https://pl.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Gaj-Piotrowski, dostęp: 18.11.2019.

54 W. Gaj-Piotrowski, *Problemy muzealnictwa...*, s. 30–45.

Ks. Wilhelm Gaj-Piotrowski pisał o tym wielokrotnie i ubolewał, że ludność wiejska, przenosząc się do miast w poszukiwaniu pracy i zamieszkując w wybudowanych tam osiedlach, w większości porzucała swoje zagrody, co w efekcie skutkowało późniejszym wyburzaniem starych domów mieszkalnych i budynków gospodarczych. Chcąc więc ratować dziedzictwo materialne Dolnego Nadsania, dążył do odkupienia chałup i budownictwa zagrodowego, a następnie ich translokacji i zabezpieczenia w muzeum na wolnym powietrzu, co – jak nadmieniono – nie powiodło się.

Mieszkańcy, którzy pozostali na wsiach między innymi Górnego Nadsania, zmieniali swoje upodobania na nowoczesne, zastępując tradycyjną zabudowę nową, podyktowaną modą i nawiązującą do miejskiej. Następowo też systematyczne wyludnianie wsi podkarpackiej. Obserwowałam je wzdłuż całej doliny Sanu. Zgodnie z modą i korzyściami zarobkowymi przenoszono się do nowoczesnych bloków i zmieniano tryb życia z wiejskiego na miejski, w dodatku „osiedlowy”.

Trzecią przyczyną jest nieujawnianie przynależności do konkretnej grupy etnicznej. Ludność pochodzenia rusińskiego powiatu krośnieńskiego, a w szczególności Łemkowie z Beskidu Niskiego, nie przejawiali zainteresowania kultywowaniem rodzimego budownictwa i ujawnianiem swojej tożsamości. To samo dotyczy ludności ukraińskiej zamieszkałej na terenie powiatów przemyskiego i lubaczowskiego. Postawa taka sprzyjała wprowadzaniu nowoczesności za wszelką cenę. Cieniem kładły się tutaj przeżycia wojenne, a przede wszystkim przesiedlenia ludności.

Wszystkie powyższe czynniki składają się na nowy pejzaż kulturowy podkarpackiej wsi, nie zawsze zgodny z oczekiwaniami. Wraz z rozwojem społecznym, gospodarczym i kulturowym panorama wsi przechodziła przemiany w kierunku nowoczesności i globalizacji, czego skutkiem była konieczność rekonstruowania krajobrazów kulturowych w muzeach na wolnym powietrzu. Wiązało się to z utratą wartościowych elementów i niepowtarzalności obrazu tradycyjnego otoczenia. Zabudowa podkarpackiej wsi bardzo szybko ewoluowała od tradycyjnej zabudowy drewnianej do nowoczesnego murowanego, bezstylowego budownictwa. Przez całą 2. połowę XX wieku towarzyszyło temu przejmowanie miejskiego stylu życia. Choć społeczeństwo już wcześniej dojrzewało do tego, aby chronić przejawy kultury grup etnicznych, czego przykładem są muzea na wolnym powietrzu oraz punkty skansenowskie powstałe w latach 50., 60. czy 70. XX wieku omówione w tym artykule, to obecnie społeczność lokalna zaczyna jednak podejmować trudne decyzje i walczyć w obronie szeroko rozumianego dziedzictwa kulturowego, postrzeganego przez pryzmat własnej tożsamości⁵⁵.

⁵⁵ Por. M. Murzyn-Kupisz, *Postawy społeczności lokalnej wobec dziedzictwa kulturowego a inne uwarunkowania jego wykorzystania jako zasobu w rozwoju lokalnym*,

The architecture of ethnic groups and the attitudes of the local population of the region of Podkarpacie in the second half of the 20th century and at the beginning of the 21st century

Selected problems

The region of Podkarpacie is a multiethnic, multicultural and multifaith region situated in the south-east of Poland. It is a border region whose area overlaps with the Podkarpacie Province established in 1999.

The contemporary, complex structure of the population of the region of Podkarpacie – shaped by the operation Vistula and the post-war resettlement of the residents from other regions of Poland, as well as labour migration from villages to cities – causes the formation of several directions in shaping the cultural landscape of the Podkarpacie countryside.

The first of them is the tendency to preserve ethnic architecture, which is not homogeneous. On the one hand, there is a well-organised operation of two municipal open-air museums in the region of Podkarpacie, i.e. the Museum of Folk Architecture in Sanok and the Museum of Folk Culture in Kolbuszowa, which professionally preserve and scientifically develop both tangible and intangible cultural heritage of the Polish countryside. The operation of private cultural parks (e.g. Museums of Lemko Culture in Zyndranowa and the Museum of Lemko Culture in Olchowiec) as well as mini open-air museums operating in municipalities (e.g. „Open-Air Museum „Zagroda” in village of Markowa, “Kresowa Osada” in Basznia Dolna, “Zagroda Pogórzańska” in Gwoźnica – Biographical Museum of Julian Przyboś in Gwoźnica, “Zagroda Chłopska” in Godowa, “Chałupa nr 84” in Glinnik Zaborowski, “Zagroda Kowska” in Krzeszów Górny) is quite different. Each of these mini open-air museums tries to preserve the folk culture of individual ethnic groups in a different way. On the one hand, their activity aims at exposing tangible culture and popularizing folklore of ethnic groups; on the other hand, at selling food products and crafts, commercial and restaurant activity. In each of the cases, the organisers’ effort is tremendous, especially that external financing of these activities is occasional, and work necessary to make these facilities operate properly is mainly based on the effort of enthusiasts.

The second tendency – completely opposite to the above mentioned trends – is the destruction of traditional buildings and replacing them

[w:] *Spółeczeństwo obywatelskie a ochrona zabytków na pograniczu polsko-niemieckim*, red. P. Zalewski, B. Bielinis-Kopeć, Gubin 2014, s. 87–100.

with contemporary, styleless architecture occurring all over Poland. There are three types of causes that may be responsible for this state: blurring the tradition as a symbol of backwardness (e.g. Dolne Nadsanie and the fight of priest W. Gaj-Piotrowski), migration of countryside residents to cities and construction of new housing estates due to fear of disclosure of belonging to a specific ethnic group (e.g. Low Beskids, Przemyśl County, Lubaczów County), as well as introducing modernity at all costs (Bieszczady – Olgierd Łotoczka's fight for the "wild Bieszczady" in the Łopienik Valley). All the above mentioned actions – both in the past and at present – contribute to the image of the countryside in Podkarpacie.

Projekt badawczy „Mapa Obrzędowa Górnego Śląska”

Robert Garstka

Regionalny Instytut Kultury w Katowicach

Wprowadzenie

Regionalny Instytut Kultury w Katowicach w 2017 roku rozpoczął realizację dwuletniego etnograficznego projektu badawczego pn. „Mapa Obrzędowa Górnego Śląska”, dofinansowanego przez ministra kultury i dziedzictwa narodowego z programu Kultura Ludowa. Projekt miał na celu między innymi przebadanie żywotności oraz dokumentację obrzędowości dorocznej na terenie historycznej ziemi górnośląskiej¹. Badany obszar zawiera się w obecnych granicach województw śląskiego i opolskiego. W zadaniu tym brali udział pracownicy jednostek muzealnych między innymi z Muzeum Śląskiego w Katowicach (partner strategiczny), Muzeum Wsi Opolskiej, Muzeum Śląska Opolskiego w Opolu oraz Muzeum w Raciborzu. W minionych kilkudziesięciu latach ukazało się niewiele opracowań książkowych omawiających przekrojowo obrzędowość doroczną na Górnym Śląsku. Bodaj jednymi z ostatnich są praca Jerzego Pośpiecha pt. *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*² wydana w 1987 roku oraz *Folklor Górnego Śląska* pod redakcją Doroty Simonides z 1989 roku. Dlatego po 30 latach podjęto próbę opracowania publika-

■ 1 Dotyczy obszaru w granicach państwa polskiego.

2 Publikacja nie omawia obrzędowości dorocznej na całym Górnym Śląsku, lecz w wybranych miejscowościach dawnych województw katowickiego i opolskiego.

cji o charakterze popularnonaukowym, bogato ilustrowanej materiałem archiwalnym i współczesnym. *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku* autorstwa Roberta Garstki i Aleksandra Lysko stanowi ciekawe kompendium zawierające bogaty zbiór fotografii, w wielu przypadkach publikowanych po raz pierwszy.



Fot. 1. Uczestnicy procesji wielkanocnej w Wołędzinie (pow. oleski)

Fot. R. Garstka, 2018 rok

Bardzo ważnym efektem pracy badawczej było dotarcie do zwyczajów, których dotychczas nie omówiono lub opisano jedynie pobieżnie czy lokalnie (np. w prasie o takim zasięgu), co nie przekładało się na szersze ich poznanie. Zaliczyć do nich można przykładowo: w województwie opolskim – *bramę wielkanocną*, grupę mikołajową i *krzyżoki* z Borek Małych, *marzanki* ze Starych Siólkowic, *wodzenie kozła* w Popielowie, zwyczaj *józefka*, *serca* na polach, stawianie *maibaumu*, wielkopiątkową procesję mężczyzn w Głogówku, konną procesję w Wołędzinie, *kulanie jaj* w Kraskowie; w województwie śląskim – zwyczaj *gospody* z Katowic-Podlesia, *golenie brody* w Chwostku, wielkanocne męskie procesje w Świbiu, Wiśniczach i Szalszy, *wygrywki* w Brennej i *palenie Judasza* w Babienicy. O niektórych z nich, na przykład o *paleniu żuru*, wielkopiątkowym obmywaniu, dniach krzyżowych, procesji w dniu św. Marka czy stawianiu krzyżyków na polach, pisało, jednak w wielu przypadkach opisy dotyczyły lat minionych bez podania



Fot. 2. Palenie powieszanej kukły Judasza, Babienica (pow. lubliniecki)

Fot. R. Garstka, 2018 rok

stanu współczesnego, uwzględnienia zachodzących w tradycji zmian. Ponadto brakowało treści ikonograficznej lub też to samo archiwalne (często przedwojenne) zdjęcie prezentowane było w kilku publikacjach.

Poniżej pragnę zaprezentować niewielki wycinek pracy, przykłady najciekawszych, moim zdaniem, „odnalezionych” w terenie tradycji. Niektóre, przykładowo *józefek*, pojawiły się na badanym terenie niedawno, inne – choć funkcjonują nieprzerwanie od lat – uznane zostały za wymarłe (np. *kulanie jaj*) lub – jak w przypadku *krzyżoków* i *bramy wielkanocnej* – nie zostały dotąd rozpoznane i opisane³.

Zwyczaj gospody (Matki Bożej Szukającej Gospody)

W Katowicach-Podlesiu kultywowany jest zwyczaj *gospody*, wywodzący się z Mikołowa (gdzie obecnie nie jest praktykowany). Nabożeństwo Matki Bożej Szukającej Gospody zainicjował w 1895 roku ksiądz Paweł Michacz z Mikołowa, a rozpowszechnił go na początku XX wieku mikołowski siostry boromeuszki. Gdy w Podlesiu nie było jeszcze kościoła, w okresie przedświątecznym gromadzono się na wspólnych śpiewach i modlitwie w domach.



Fot. 3. Poświęcenie obrazów Matki Bożej Szukającej Gospody w kościele pw. Matki Bożej Częstochowskiej, Katowice-Podlesie

Fot. R. Garstka, 2019 rok

³ W ostatnim czasie (2015–2018) ukazało się kilka tekstów w prasie lokalnej i w internecie, jednak opis *krzyżoków* i *bramy wielkanocnej* nie pojawił się we wcześniejszych opracowaniach uznanych śląskich badaczy.

Powstała wówczas inicjatywa wprowadzenia zwyczaju *gospody*, na który składają się modlitwa i przenoszenie obrazu z domu do domu – czyli od *gospody* do *gospody* – w ciągu siedmiu dni poprzedzających Wigilię Bożego Narodzenia, aby w ten sposób symbolicznie przyjąć u siebie Świętą Rodzinę. Pierwszy z wykorzystywanych obrazów przedstawiał scenę w stajence, obecnie jest to wizerunek Marii i Józefa pukających do drzwi na obrazie *Matki Bożej Szukającej Gospody*. *Gospodę* tworzy siedem rodzin. Od 17 do 23 grudnia kobiety gromadzą się w kolejnych domach na modlitwie przy obrazie, zgodnie z harmonogramem ustalonym podczas losowania, które odbywa się w kościele po mszy świętej 8 grudnia, w święto Matki Bożej Niepokalanie Poczętej. Numer siódmy otrzymuje wyróżniona rodzina, u której w przeddzień Wigilii odbywa się ostatnie spotkanie, a obraz pozostawiany jest do następnego adwentu. Spotkania mają miejsce jeszcze w każdą niedzielę aż do 2 lutego. Przed laty w Katowicach-Podlesiu działało kilka kół modlitewnych, obecnie po reaktywacji działają trzy⁴.

Golenie brody

W Lisowie, Taninie i Chwostku podczas wieczornej zabawy tanecznej, która odbywa się na zakończenie pochodu grupy ostatekowej z *niedźwieziem*, praktykowany jest zanikający i mało dotąd poznany zwyczaj *golenia brody*. Około godziny 23.00 trzy młode dziewczyny (dawniej były to starsze gospodynie) podchodzą kolejno do tańczących par, a wyjętych z nich mężczyzn sadzają na krzesłach. Następnie – przy użyciu drewnianej atrapy brzytwy – symulują golenie zarostu (nie tylko na twarzy). Zabieg nie trwa długo, zaś po jego realizacji mężczyzna może wrócić do partnerki i przerwanego tańca. W ramach podziękowań składa pieniężny datek. Scena odgrywana jest kilkakrotnie, po czym dziewczęta wywożone są na taczce (po kolei) poza salę⁵. Pod remizą chwilę tańczą z mężczyznami, którzy je transportowali, następnie wszyscy wracają na zabawę.

Niestety osoby biorące udział w zwyczaju nie znają jego genezy i znaczenia. Można zauważyć, iż wywożenie na taczce kobiet z zabawy tanecznej przypomina ostatekowe *zabijanie grajka* praktykowane niegdyś między innymi na Kujawach. Gdy zabawa dobiegała końca, sadzano grajka na taczce i wywożono z karczmy. Następnie go z niej wyrzucano i obsypywano popiołem na znak zbliżającego się postu⁶. W przypadku

■ 4 Por. R. Garstka, A. Lysko, *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku*, Katowice 2018, s. 36.

5 Por. Ibidem, s. 88.

6 Por. A.E. Piotrowska, *Kultura ludowa – zwyczaje doroczne*, na portalu Dialekty i gwary polskie. Kompendium internetowe pod red. Haliny Karaś, [@:] www.dialektologia.uw.edu.pl/index.php?l1=mapa-serwisu&l2=&l3=&l4=&l5=kujawy-kultura2-zwyczaje-doroczne, dostęp: 21.10.2019.

Chwostka na taczce wywożone są kobiety niebędące muzykami (grajkami), a ponadto po tym akcie zabawa trwa jeszcze przez jakiś czas.



Fot. 4. *Golenie brody* podczas zabawy ostatekowej, Chwostek (pow. lubliniecki)

Fot. R. Garstka, 2018 rok

Chodzenie z kozłem

Chodzenie z kozłem w Popielowie, które odbywa się zazwyczaj w ostatnią sobotę przed Środą Popielcową, praktykowano już przed II wojną światową. W orszaku złożonym z wielu barwnych przebierańców uczestniczyli przedstawiciele ważnych we wsi instytucji i firm. Najbardziej rozpoznawalna była osoba prowadząca na sznurku żywego kozła. Wieczorem organizowano zabawę, podczas której gospodarze z wielkim zaangażowaniem licytowali kozła, miał on bowiem przynosić szczęście i pomyślność w gospodarstwie. W kolejnym roku zwierzę ponownie uczestniczyło w orszaku oraz licytacji. Współcześnie ostatekowi obchód nadal jest praktykowany, licytacja jednak już się nie odbywa⁷.



Fot. 5. Obchód grupy z kozłem, Popielów (pow. opolski)

Fot. R. Garstka, 2014 rok

■ 7 Por. R. Garstka, A. Lysko, *Czas niezwykły...*, s. 90.

Józefek

W niektórych miejscowościach Opolszczyzny, na przykład w Kamieniu Śląskim, Strzeleckach, Nakle, Tarnowie Opolskim, Leśnicy, Borczy, Krośnicy, Jemielnicy i Góraźdzu, od kilku lat w dniu św. Józefa (19 marca) organizowane są spotkania mężczyzn, zwane *józefkiem*. Zwyczaj ten ma się wywodzić z Czech. Do Kamienia Śląskiego został przeniesiony w 1999 roku, a w kolejnych latach pojawił się w innych pobliskich miejscowościach. W odbywających się tego dnia uroczystych mszach świętych biorą udział zazwyczaj jedynie mężczyźni. Podczas ofiarowania obchodzą ołtarz. Po mszy świętej (w zależności od miejscowości zaraz po niej lub wieczorem) w wyznaczonym miejscu drewnianym młotem (symbolizującym młot św. Józefa) wbijają w ziemię drewniany kołek (*kół*). W ten sposób sprawdzają, czy można już rozpocząć prace polowe (wskazuje na to stopień rozmarznięcia ziemi). W wypadku obchodów wieczornych końcówkę kołka wkłada się na chwilę do rozpalonego w tym celu ogniska. Następnie płonący lub żarzący się wbija w ziemię najstarszy gospodarz, po nim – kolejni uczestnicy spotkania. Mężczyźni spotykają się w tym dniu przy bogato zastawionych stołach, niekiedy też śpiewają piosenki biesiadne, a także biorą udział w grach i konkursach, czasem prowadzonych przez wynajętego wodzireja⁸.



Fot. 6. Wbijanie pała w ziemię przez mężczyzn uczestniczących w *józefku*, Góraźdze (pow. krapkowicki)

Fot. R. Garstka, 2018 rok

Marzanki i marzołki

W związku z okresem Wielkiego Postu (w tzw. *niedzielę czarną* poprzedzającą Niedzielę Palmową) w Starych Siołkowicach i Chróścicach odbywa się strojenie *marzanek*. Są to ładnie ubrane lalki, które – mocowane do zielonych świerkowych gałęzi i ozdobione kolorowymi wstążkami – mieszkańcy wystawiają w oknie od strony szczytowej budynku lub w innych dobrze widocznych miejscach, na przykład na furtkach czy balkonach. Ich obecność informuje o zamieszkiwaniu w tym miejscu zarówno małych, jak i nieco starszych dziewczynek. Współcześnie zadanie to przypada w udziale rodzicom, pierwotnie jednak lalki wystawiały panny na wydaniu. Umieszczały je w oknach, umocowane na przechowywanej specjalnie w tym celu gałązce czy czubku choinki bożonarodzeniowej⁹. Jerzy Pośpiech wspominał zwyczaj *marzanek*, który praktykowano w Niedzielę Palmową:

W podopolskim Dobrzeniu i okolicznych wsiach na przełomie XIX i XX w., po wieczornym obchodzie „tęgiego snopa słomy, ubranego w buciory” w Niedzielę Palmową, stawiano ponadto marzanki na szczytach lub dachach zagród („aby nikt nie mógł je zrzucić”)¹⁰.



Fot. 7. *Marzanka* wisząca na furcie domu prywatnego, Stare Siołkowice (pow. opolski)

Fot. R. Garstka, 2018 rok

⁹ Ibidem, s. 112.

¹⁰ J. Pośpiech, *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*, Opole 1987, s. 159.

Niestety badacz nie rozwija tego wątku, dlatego nie wiadomo, na jaką okazję wykonywano *marzanki* i czy zwyczaj realizowany był tak samo jak w Starych Siołkowicach. *Marzanki*, podobnie jak praktykowane niegdyś w Trójwsi chodzenie *po morzanie*, nie były związane z topieniem lub obnoszeniem *marzanny*. Podobieństwo do siołkowickiej tradycji można zaobserwować we Wręczycy Wielkiej (Małopolska, pow. kłobucki). Współcześnie dla jej podtrzymania członkinie koła gospodyń wiejskich, kiedyś dziewczęta, po utopieniu *marzanny* obchodzą miejscowość z *goikiem* (zielonym świerczkiem), na którego szczycie umocowana jest lalka ubrana na biało z wianuszkami na głowie, symbolizująca – zdaniem gospodyń – nowe życie lub zamążpójście. Do 2007 roku zwyczaj *marzanek* obecny był także w pobliskim Popielowie.

Męskim odpowiednikiem *marzanki* był *marzołk*, a jego wykonaniem zajmowali się chłopcy. Słomianą kukłę wielkości dorosłego mężczyzny, w wystrzępionym ubraniu i z pustą butelką wódki w kieszeni, zawieszano na drzewie lub słupie. Jak mawiają mieszkańcy, była to swego rodzaju karykatura i napiętnowanie pijaństwa, które swego czasu było na wsiach sporym problemem. Zwyczaj ten nie jest już obecnie praktykowany¹¹.

Krzyżoki i brama wielkanocna

Unikatowy i prawdopodobnie niespotykany w innych częściach Polski zwyczaj praktykowany jest w Borkach Małych. Jego genezy nie znają nawet najstarsi mieszkańcy. W trakcie Wielkiego Postu *krzyżoki* – młodzi mężczyźni, kawalerzy – zbierają wydmuszki z jajek, z których wykonywana jest *brama wielkanocna*. *Krzyżoków* jest dwunastu – w nawiązaniu do liczby apostołów. Brama tworzona jest poprzez nawlekanie wydmuszek na sznurki według przygotowanego na dany rok projektu. W 2018 roku kompozycja składała się z 4700 wydmuszek. Wieczorem (około godziny 22.00) w Wielką Sobotę konstrukcja jest przenoszona na ulicę Walentego Brodackiego, a następnie zawieszana między dwoma drzewami nad drogą pośrodku wsi i zdobi to miejsce do następnego roku.

Po wykonaniu zadania mężczyźni udają się do remizy, gdzie spożywają przygotowaną przez siebie jajecznicę ze 120 jaj, następnie zaś podążają do kościoła, skąd zabierane są szarfy, chorągwie oraz figura Chrystusa Zmartwychwstałego. Tę ostatnią niesie *krzyżok*, który w danym roku lub najbliższym czasie ma się żenić. O godzinie 3.00, śpiewając i modląc się, ruszają na obchód pól wokół wioski – działanie to ma zapewnić ich ochronę oraz urodzaj. Następnie na krótko wracają do domu, po czym biorą udział w procesji rezurekcyjnej, podczas której śpiewają pieśni wielkanocne, wykonywane także w trakcie obchodu pól¹².

¹¹ Por. R. Garstka, A. Lysko, *Czas niezwykły...*, s.112.
¹² Por. Ibidem, s. 160.

Fot. 8. Wieszanie
bramy wielkanocnej
wykonanej
z wydmuszek,
Borki Małe (pow.
oleski)

Fot. R. Garstka, 2017 rok



Fot. 9. *Krzyżoki* wychodzący z kościoła na obchód pól, Borki Małe (pow. oleski)

Fot. R. Garstka, 2017 rok

Za Panem Bogiem

Inną formę obchodu pól odnotowano w Świbiu, Wiśniczach i Szałszy. W Poniedziałek Wielkanocny, wczesnym rankiem, mężczyźni w towarzystwie kapłana udają się procesyjnie na okoliczne pola, aby przy wybranych przydrożnych krzyżach i kapliczkach pomodlić się o urodzaj i dobre plony. W Świbiu procesja rusza z kościoła o godzinie 5.30, natomiast w Wiśniczach i Szałszy o 6.00.

W Szałszy uczestnicy zbierają się przy kościółku filialnym pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Następnie w towarzystwie orkiestry udają się na obchód pól w granicach miejscowości, nazwany *za Panem Bogiem*. W ostatnich latach jego trasa uległa nieznacznej zmianie w związku z wybudowaniem autostrady. Po zakończeniu obchodu następuje powrót uczestników do kościoła, gdzie odprawiona zostaje msza święta w intencji rolników. Jeszcze w latach 90. XX wieku w pobliskich Żernikach o godzinie 5.15 na okoliczne pola wyruszała procesja wiernych. Jednak migracja rodzin do Niemiec, w tym wielu mężczyzn, którzy byli członkami orkiestry, spowodowała, że zwyczaj ten został zarzucony. Z tego samego powodu do Szałszy zapraszana jest obecnie orkiestra z pobliskiej Sośnicy. Na pamiątkę dawnych obchodów w Żernikach z kolei organizowana jest msza święta w intencji rolników.



Fot. 10. Wielkanocny obchód pól, Wiśnicze (pow. gliwicki)

Fot. R. Garstka, 2017 rok

Procesje męskie, określane też *chodzeniem z chorągiewkami*, *chodzeniem za polem* lub *Emaus*, praktykowane są również na Mazowszu Łowickim, w kilku wsiach województwa świętokrzyskiego (np. w Sukowie) oraz w województwie wielkopolskim w miejscowości Dobra. Obchód na tych terenach rozpoczyna się przed świtem lub wcześniej rano z udziałem księdza lub bez¹³.

Kulanie jaj

Mało poznana i opisaną tradycją jest zabawa polegająca na toczeniu jajek do dołka. Jeszcze w latach 50.–60. XX wieku w Wielkanocne Niedzieli i Poniedziałek w Kluczborku i na jego przedmieściach, a także w pobliskich wsiach (np. w Lasowicach Wielkich, Kujakowicach Górnych, Chudobie, Chocianowicach, Borkowicach) chłopcy oraz mężczyźni urządzali zabawę polegającą na *kulaniu jajek* z usypanej ziemnej górkę – platformy¹⁴. Odnotowano różne warianty tej gry. Wygrana przypadała osobie, której jajko potoczyło się najdalej lub *dokulało* najszybciej do mety, ewentualnie trzykrotnie jako pierwsze trafiło do dołka – *ducki*¹⁵. Nagrodą były te, które potoczyły się w innym kierunku¹⁶. Zapewne tak było w przypadku zabaw dziecięcych, jednakże dorośli mężczyźni grali na pieniądze, obstawiając, czyje jajko pierwsze stoczy się z górkę. Nierzadko oszukiwano, używając jajka wypełnionego gipsem, które – będąc cięższe i stabilniejsze – szybciej pokonywało wyznaczoną trasę. Podobne zabawy odbywały się jeszcze w latach 50. XX wieku między innymi w Borkowicach, na placu przy domu sołtysa¹⁷. Niektórzy badacze uważają, iż jajka toczono również po desce¹⁸, jednak nieliczne zdjęcia archiwalne ukazują jedynie wariant z ziemnym kopcem. Deska pełniła rolę belki startowej, za którą ustawiało się jajka. Po jej uniesieniu toczyły się swobodnie w stronę otworu. Potwierdzają to najnowsze badania etnograficzne przeprowadzone w Kraskowie w 2019 roku.

Istnienie zabawy poświadczają już staropolskie przekazy, nazywając ją *walatką*, zaś niemieccy etnografowie wskazywali na słowiański charakter

■ 13 Por. Ibidem, s. 166. Zob. też: E. Szot-Radziszewska, *Obraz wsi w wyobrażeniach mieszkańców. Miejsca i ludzie*, Kielce 2013, s. 329.

14 Ibidem, s. 156.

15 Ibidem, s. 156; B. Jasiński, *Opolskie kroszonki*, Opole 2017, s. 21; J. Pośpiech, *Zwyczaje i obrzędy...*, s. 200–201.

16 J. Pośpiech, *Zwyczaje i obrzędy...*, s. 201; T. Smolińska, *Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie*, Opole 2004, s. 71.

17 Relacja mieszkanki Borkowic, woj. opolskie (52 l.), październik 2019 r.

18 T. Smolińska, *Tradycyjne zwyczaje...*, s. 71; J. Pośpiech, *Zwyczaje i obrzędy...*, s. 200; J. Pośpiech, *Obrzędy i zwyczaje doroczne*, [w:] *Folklor Górnego Śląska*, red. D. Simonides, Katowice 1989, s. 208.

tej gry, która znana była także dzieciom na Łużycach i Dolnym Śląsku. Po II wojnie światowej na Śląsku zaczęła się pojawiać zabawa polegająca na stukaniu jajek jedno o drugie. Zwycięzcą zostawała osoba, której jajko pozostało całe. Zabawa w *bitki* czy *na wybitki* (*walatka*) znana była tutaj wcześniej, jednak nie weszła do repertuaru zabaw i młodzież śląska zapoznała się z nią dopiero dzięki osadnikom i repatriantom, zatem zwyczaj uderzania jajek o siebie dotarł na Śląsk z Polski¹⁹. Przykłady omawiane przez Jerzego Pośpiecha wskazują na dwa warianty gry zwanej *walatką*, jednak inni badacze tą właśnie nazwą określają grę polegającą jedynie na uderzaniu jajkiem o jajko²⁰. Ponadto uczony przytacza opis *kulania jaj* z góry – zabawy urządzonej po Wielkanocy w Pawłowicach niedaleko Olesna, która to miała przynosić zysk sołtysowi:

Z dokumentu z 1454 r. odnalezionego na Śląsku Opolskim wynika, iż sołtys z Pawłowic niedaleko Olesna miał przywilej urządzania po Wielkanocy boiska (placu), na którym ludzie mogli grać jajkami staczanymi z pagórka usypanego specjalnie na ten cel. Należy przypuszczać, iż z grą tą łączą się jakaś ogólniejsza zabawa ludowa, zapewniająca sołtysowi zysk pieniężny. Podobne gry znano jeszcze w XIX stuleciu w okolicach Kluczborka, Olesna i Gorzowa²¹.

Badacze opisujący tę zabawę wskazują na różne daty będące końcem jej występowania. Jerzy Pośpiech wspomina o XIX wieku, Teresa Smolińska podaje początek XX wieku²², natomiast Bogdan Jasiński – lata 60. XX wieku²³. Wielu regionalistów i nauczycieli opisujących zwyczaje ludowe²⁴ często opiera się na tekście Jerzego Pośpiecha, podając, iż tradycja ta funkcjonowała jeszcze w XIX wieku, po czym odeszła w zapomnienie. Tym samym nierzadko powielają błędne informacje, niepoparte własnymi bada-

■ 19 Por. J. Pośpiech, *Zwyczaje i obrzędy...*, s. 201.

20 T. Smolińska, *Tradycyjne zwyczaje...*, s. 71; B. Jasiński, *Opolskie kroszonki...*, s. 21.

21 J. Pośpiech *Zwyczaje i obrzędy...*, s. 201. Mowa zapewne o Gorzowie Śląskim.

22 T. Smolińska, *Tradycyjne zwyczaje...*, s. 71.

23 B. Jasiński, *Opolskie kroszonki...*, s. 22.

24 D. Olczyk-Noga, *Z dziada pradiada – w kręgu tradycji wielkanocnej*, [w:] *Zwyczaje i obrzędy w powiecie oleskim. Historia lokalna na przykładzie wybranych powiatów, miast i gmin*, red. M. Nalichowska-Keler, Olesno 2013, s. 117–118. Autorka nie wspomina o tak unikalnych zwyczajach jak *brama wielkanocna* i *krzyżoki* z Borek Małych (pow. oleski), opierając się głównie na publikacjach uznanych śląskich badaczy, którzy o tych tradycjach również nie pisali. Przytaczając zwyczaje: *kulanie jaj*, *palenie żuru* czy *chodzenie z goikiem*, opisuje je w czasie przeszłym na podstawie dostępnej literatury. Tymczasem wymienione tradycje nadal funkcjonują w różnych miejscowościach województwa opolskiego. Chodzenie z *goikiem* praktykowane jest np. w Borkach Małych i Borkach Wielkich (pow. oleski). Moim zdaniem przykład ten pokazuje, jak ważne są etnograficzne badania omawiające aktualny stan lokalnych tradycji.



Fot. 11. Wielkanocna zabawa – *kulanie jajek* w Kraskowie (pow. kluczborski)

Fot. A. Lysko, 2019 rok

niami terenowymi, które mogłyby wykazać, iż zabawy odbywały się jeszcze w połowie XX wieku, a w niektórych miejscowościach występują też w XXI stuleciu, co udowodniły te przeprowadzone obecnie. Badania terenowe oraz rozpoznanie środowiskowe (np. kontakt z sołtysami i parafią w Kraskowie) ku mojemu zaskoczeniu ukazały, iż zabawa ciesząca się dużym zainteresowaniem mieszkańców odbywa się nadal w Poniedziałek Wielkanocny w Kraskowie. Według relacji najstarszych mieszkańców zwyczaj praktykowany jest nieprzerwanie od czasu zakończenia II wojny światowej. Corocznie usypywana jest mniejsza lub większa ziemna góra, natomiast od 2010 roku w razie niepogody zabawa odbywa się w domu parafialnym na specjalnie skonstruowanej platformie²⁵. W Kuniowie odbywała się jeszcze w latach 80. XX wieku. W pobliskich Chocianowicach około 2002 roku podjęto próbę reaktywacji tradycji, która utrzymała się jedynie przez dwa lata²⁶.

■ 25 R. Garstka, A. Lysko, *Czas niezwykły...*, s. 157–158.

26 Informacje uzyskane od mieszkańców podczas badań terenowych w pow. kluczborskim (październik 2019 r.).

Kulanie jajek, zwane także *walkowaniem*, znane jest również na Łużycach. Dzieci budują w ogrodzie lub na łące tor o niewielkim pochyleniu, po którym kulają ugotowane na twardo jajka. Te, które kulając się w dół, trafiają w inne, „wygrywają”. Pierwotnie zwyczaj był również zabiegiem magicznym mającym zapewnić chłopom urodzaj zboża²⁷. Wierzono również, że dzięki toczeniu jajek przez łąki i pastwiska urosnie na nich bujna trawa²⁸.

Zakończenie

Publikacja pt. *Czas niezwykły. Obrzędowość doroczna na Górnym Śląsku* ukazała się dzięki długoletnim badaniom terenowym (prowadzonym we wcześniejszych latach, również poza projektem), systematycznej obecności w środowisku, współpracy z jednostkami kultury i lokalną społecznością. Tekst w 90% powstał w wyniku współczesnej obserwacji terenowej, jedynie częściowo opiera się na wcześniejszych tekstach uznanych badaczy zajmujących się obrzędowością doroczną na Górnym Śląsku. Finalnym rezultatem projektu są między innymi strona internetowa – wirtualna mapa zawierająca liczne zdjęcia i szczegółowe opisy obrzędów (www.mapaobrzedowa.pl), edukacyjne materiały filmowe, wystawa fotograficzna oraz wyniki badań kwestionariuszowych. Te ostatnie dotyczą pięciu tradycji: *wodzenia niedźwiedzia*, procesji w dniu Bożego Ciała (dywanów kwietnych), wielkanocnych procesji pieszych i konnych, klekotania podczas triduum paschalnego oraz adwentowych grup mikołajowych.

Nasza praca badawcza trwa nadal. Na stronie projektu na bieżąco dzielimy się kolejnymi ciekawymi tradycjami zarejestrowanymi w terenie. Jedną z nich są dziady noworoczne ze wsi Kamienica w województwie opolskim. Zwyczaj ten funkcjonuje w kilku miejscowościach na Żywiecczyźnie, natomiast do Kamienicy przywędrował wraz z osadnikami z okolic Żywca, którzy po II wojnie światowej opuścili rodzinne strony i osiedlili się w tej miejscowości. Wśród ostatnich wpisów znajduje się obchód grup dziecięcych – *mikołajki* – w wigilię dnia św. Mikołaja (5 grudnia) w Borkach Wielkich. Zwyczaj ten również nie został dotąd szerzej opisany.

Obecnie w polu naszych zainteresowań są między innymi powiaty lubliniecki i kluczborski, które moim zdaniem nie doczekały się do tej pory szczegółowych badań terenowych oraz publikacji ukazującej obrzędowość doroczną. Praca w terenie pozwala poznać wiele nowych miejsc i tradycji dotąd nieopisanych, daje też możliwość kontaktu z ciekawymi ludźmi, dzięki którym staje się ona niekiedy łatwiejsza.

■ 27 Por. T. Kuringowa, *Obyczaje serbsko-łużyckie w ciągu roku*, Bautzen 2005, s. 19.

28 J. Michniuk, *Wielkanocne zwyczaje Serbołużyczan*, s. 2, [a:] www.kulturalnoudowa.pl, dostęp: 13.05.2019.



Fot. 12. Grupa dziadów noworocznych, Kamienica (pow. nyski)

Fot. R. Garstka, 2019 rok

Summary

Research project “Ritual Map of Upper Silesia”

The text is a presentation of selected results of an ethnographic research project entitled “Ritual Map of Upper Silesia” implemented by the Regional Institute of Culture in Katowice. It presents a small fragment of the work, more precisely the examples of, according to the author, the most interesting traditions “found” in the field. Among them one may find the Easter custom of rolling eggs, recognized as no longer functioning in the studied region, as well as *gospoda* (common prayer and walking from house to house with a picture of the Virgin Mary and st Joseph), *golenie brody* (shaving beard), *chodzenie z kozłem* (walking with a goat), *józefek* (traditional gathering of local men), *marzanki* (decorated dolls set outside households to symbolize girls and young women residing in the household) and *marzołki* (similar to marzanka effigies symbolizing boys and young men), *krzyżoki* and *brama wielkanocna* (gathering of 12 local men singing, preparing the easter gate and walking around fields), *obchód za Panem Bogiem* (making rounds following God).

Historia konserwacji pewnej skrzynki na kosztowności

Janusz Kazimirowicz
Muzeum-Zamek w Łańcucie

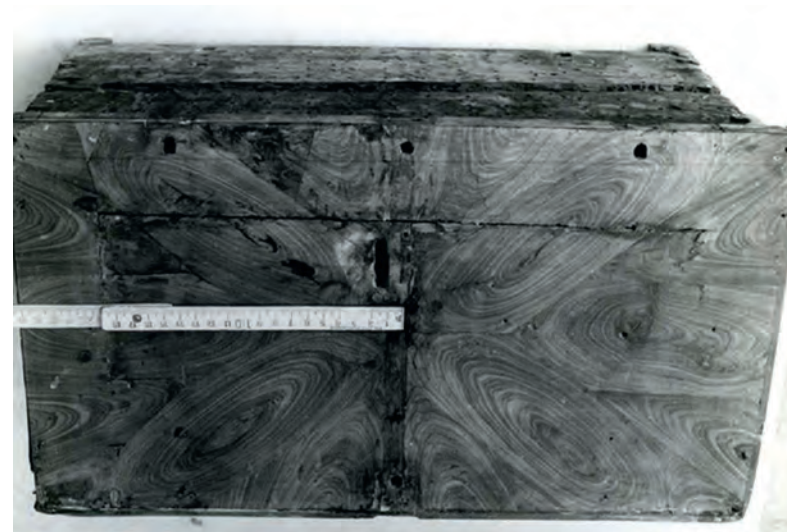
Wiele lat temu zwrócono się do mnie, młodego wówczas – z zaledwie kilkuletnim stażem pracy – konserwatora **zabytkowych mebli**, z prośbą o przeprowadzenie **konserwacji pewnego przedmiotu**. Od właściciela obiektu, osoby prywatnej, dowiedziałem się tylko tyle, że jest to skrzynka z metalowymi okuciami niewiadomego pochodzenia i niedatowana. Po przeróbkach używana była jako skarbonka na datki w pewnym kościółku na terenie południowo-wschodniej Polski. Przystępując do konserwacji obiektu, nie zdawałem sobie sprawy, z jakim meblem mam do czynienia, jakie tajemnice kryje, gdzie i kiedy został wykonany.

Celem niniejszego artykułu jest porównanie skrzynki, która była przedmiotem konserwacji, z podobnymi meblami będącymi w posiadaniu muzeów europejskich, antykwariatów, znajdującymi się w zbiorach prywatnych oraz występującymi w opisach i na zdjęciach odnalezionych w publikacjach. Pozwoliło to na identyfikację przedmiotu i ustalenie jego przeznaczenia. Na podstawie dokumentacji ikonograficznej i konserwatorskiej przeprowadzono analizę i sformułowano wnioski.

Opis inwentaryzacyjny

Skrzynka z wiekiem i odkładaną do poziomu ścianką czołową przeznaczona była do przechowywania kosztowności. Mebel w kształcie prostopadłościanu o wymiarach: 27,8 cm wysokości, 43,6 cm szerokości oraz

28,3 cm głębokości wykonany został z litego drewna dębowego, pokryty fornirem z drewna gwajakowego i ozdobiony mosiężnymi okuciami. Na wieku oraz ściance czołowej odkładanej okleinowany płatami forniru w technice „drewna ostrygowego”. Określenie to jest dosłownym tłumaczeniem angielskiego terminu *oysterwood* stosowanego do fornirów ciętych pod kątem prostym lub pod dużym skosem, w poprzek małych gałęzi szczodrzeńca, orzecha, drewna gwajakowego lub oliwnego. Dzięki temu usłojenie przypomina muszlę ostrygi. Początkowo technikę tę stosowano w Holandii, później w czasach panowania Karola I (1625–1649) wprowadzono w Anglii, gdzie używano jej od końca XVII do połowy XVIII wieku¹.



Fot. 1. Wieko skrzynki po zdemontowaniu okuć i częściowym usunięciu warstwy wosku. Widoczny charakterystyczny układ słoików (tzw. „muszla ostrygi”)

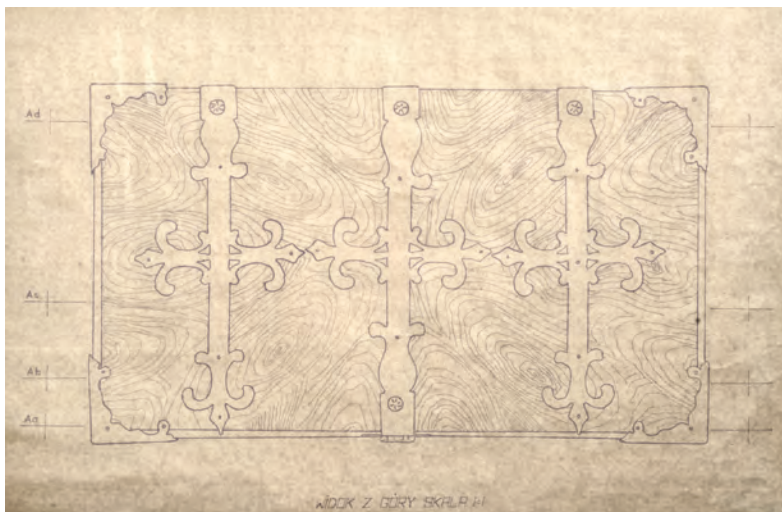
Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska. Konserwacja skrzynki na kosztowności. Opis inwentaryzacyjny, Łańcut 1990 [mps], fot. M. Kosior, w trakcie konserwacji obiektu

Na ściankach bocznych fornir ułożono w „jodełkę” i jej lustrzane odbicie (*reverse diamond* – termin amerykański), w wyniku czego powstały cztery pola.

Wieko okute było trzema ozdobnymi, taśmowymi zawiasami odlanymi z mosiądzu z motywami w kształcie stylizowanych lilii. Do środkowego okucia przymocowano kolejny żelazny zawias oraz element z dwoma wystającymi zębami, które wchodziły w rygle zamka. W narożnikach

■ 1 W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska. Konserwacja skrzynki na kosztowności. Opis inwentaryzacyjny, Łańcut 1990 [mps], s. 2.

skrzynki znajdowały się dekoracyjnie wycięte okucia zakończone bardziej uproszczonymi kształtami lilijek. Konstrukcja wieka była ramowa, tworzyły ją trzy listwy – dwie równoległe do krótszych boków i jedna do boku dłuższego – od strony zawiasów, pomiędzy nimi znajdowała się deska (rys. 1, 1a).



Rys. 1. Wieko skrzyni z widocznym układem okuć

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., rys. J. Kazimirowicz, 1990 rok

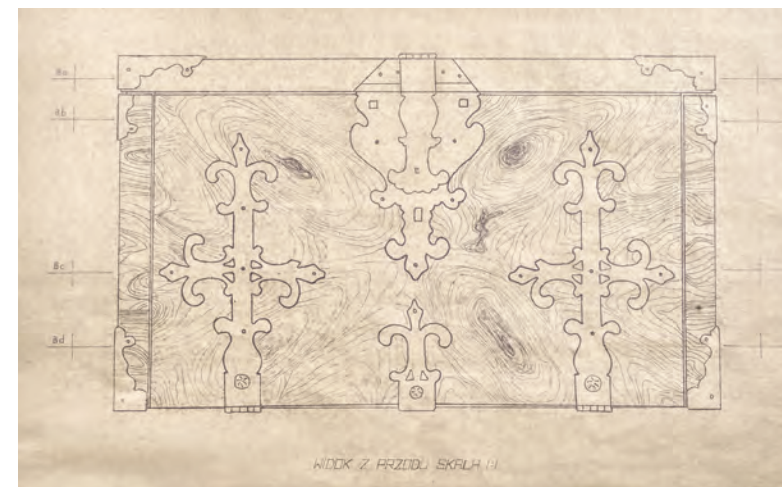


Rys. 1a. Przekrój poziomy wieka skrzyni z widoczną konstrukcją ramową

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., rys. J. Kazimirowicz, 1990 rok

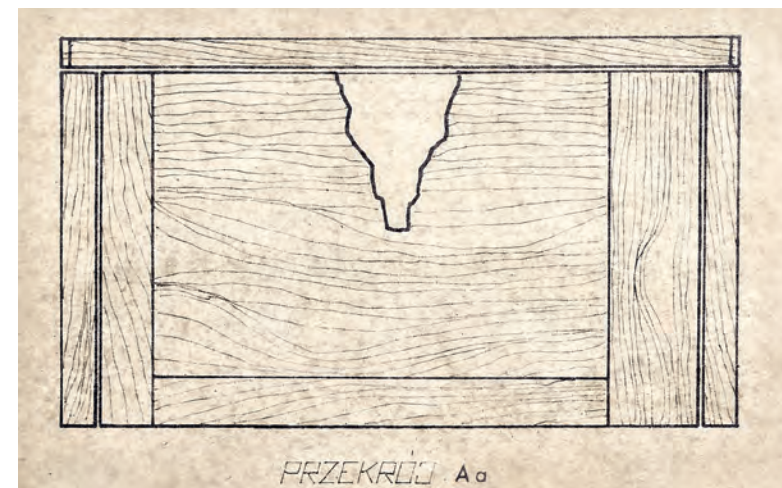
Lico wieka od wewnątrz pokrywał fornir wykonany z palisandru. Ścianka czołowa odkładana ozdobiona była trzema analogicznie wykonanymi zawiasami taśmowymi (środkowy zredukowany do samej lilijki) oraz dekoracyjnie wyciętym z blachy mosiężnej szyldzikiem zasłaniającym otwór, w którym umieszczony był dwuryglowy zamek. W górnej części płyty czołowej od wewnątrz przymocowane zostały dwa żelazne elementy do blokowania płyty ustawionej w pozycji pionowej.

Konstrukcja ścianki czołowej odkładanej wykonana została w identyczny sposób jak wieko (rys. 2, 2a).



Rys. 2. Ścianka czołowa odkładana z widocznym układem okuć

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., rys. J. Kazimirowicz, 1990 rok



Rys. 2a. Przekrój pionowy ścianki czołowej odkładanej z widoczną konstrukcją ramową

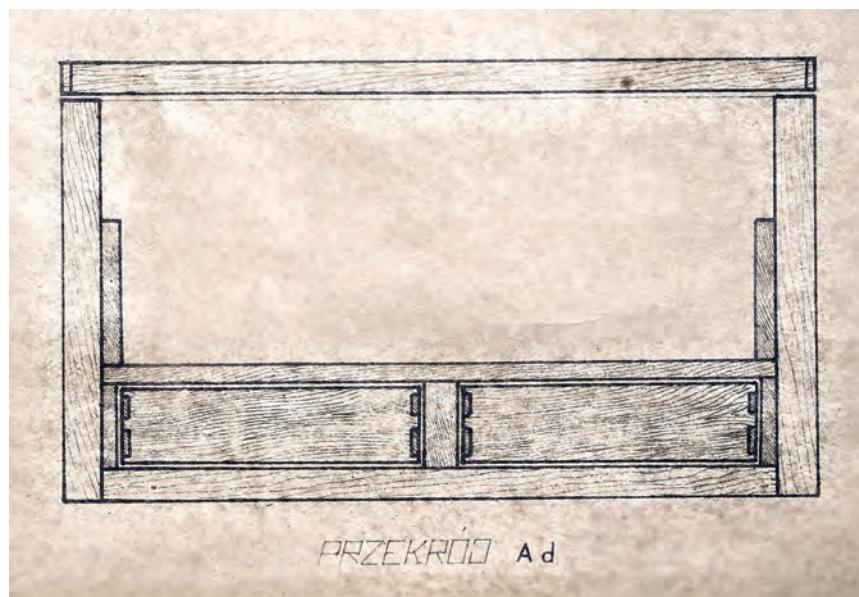
Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., rys. J. Kazimirowicz, 1990 rok

Zawias umieszczony na środku dolnej partii znajdował się w części wypełniającej konstrukcję ramową. Górna krawędź została sfazowana, tworząc miejsce na przylgę wieka.

Na obu ściankach bocznych przymocowane były po dwa listwowe okucia, wykonane dekoracyjnie w sposób analogiczny jak opisane wyżej. Jedynie lilijki boczne były od środka zredukowane, w nich zaś umocowano koluszkę (zamocowania) uchwyty antabkowego.

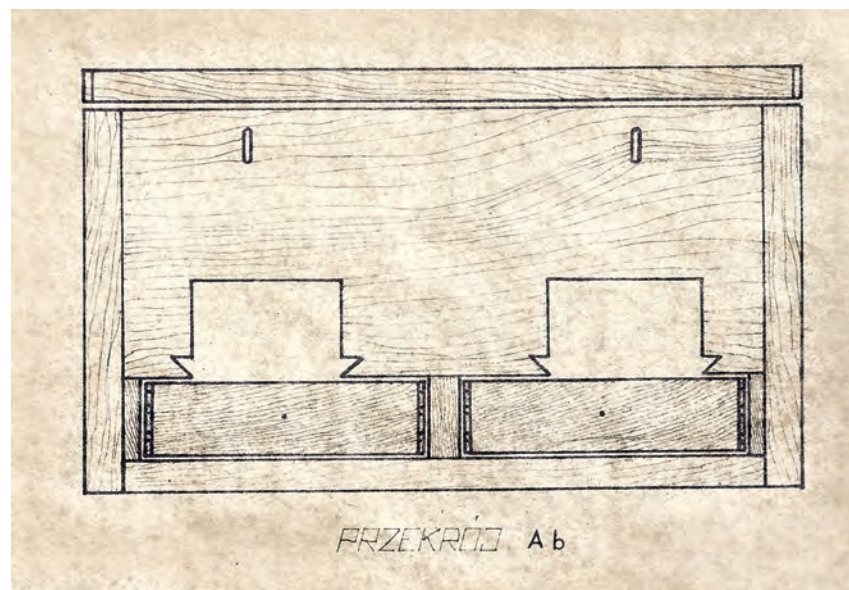
Ścianka tylna fornirowana była palisandrem, przechodziły przez nią trzy mosiężne listwy lekko zwężone na środku, o fazowanych krawędziach, stanowiące przedłużenie okuć na wieku, przymocowane trzema ozdobnymi mosiężnymi guzami.

Wszystkie ścianki wewnątrz skrzynki fornirowane były palisandrem. W narożnikach znajdowały się małe listwowe wsporniki z wklęsłą żłobinką na całej wysokości. Były to prawdopodobnie wsporniki pod kasetkę lub półkę (rys. 3). Ścianki boczne o sfazowanych górnych krawędziach (miejsce na przylgę wieka) ujmowały cofniętą drugą ściankę wewnętrzną czołową. Poniżej górnej krawędzi widoczne były prostokątne otwory, przez które przechodziły zęby blokujące czołową ściankę odkładaną (zasuwki zamontowane były od wewnątrz).



Rys. 3. Przekrój poprzeczny skrzynki z widocznymi szufladami i wspornikami pod półkę

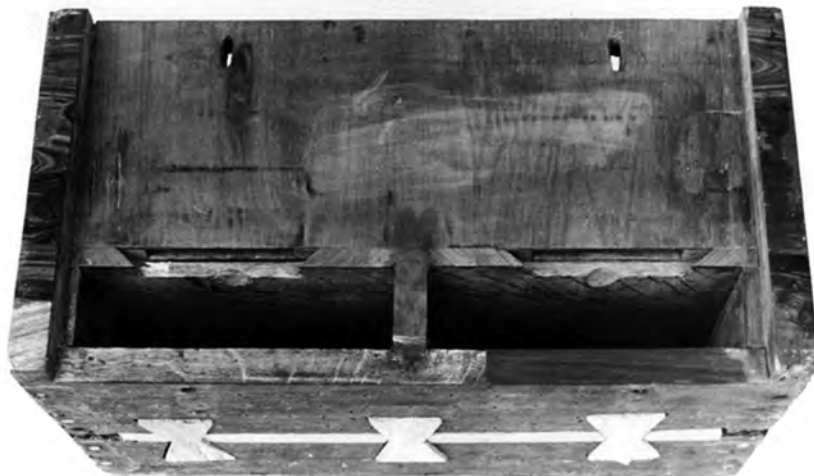
Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., rys. J. Kazimirowicz, 1990 rok



Rys. 3a. Przekrój poprzeczny ścianek czołowej i wewnętrznej z widocznymi gniazdami do szufladek, nad nimi – komory skrytek

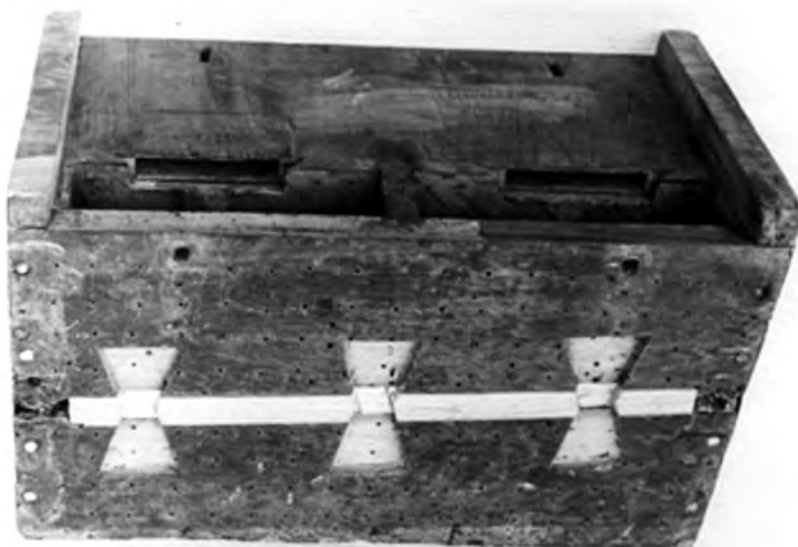
Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., rys. J. Kazimirowicz, 1990 rok

Po odchyleniu czołowej ścianki odkładanej u dołu skrzynki ukazywały się dwie szufladki. Pierwsza po lewej stronie była oryginalna, wykonana z drewna dębowego (ścianka lica fornirowana była palisandrem o grubości około 1,5 mm), druga po prawej stronie – wtórna, zrekonstruowana z drewna iglastego i bez okleiny. Ścianki szufladek połączone zostały rodzajem złącza stolarskiego na tzw. *jaskółczy ogon* i na styk. Nad nimi, w nadsuwnicy o grubości około 1,2 cm, widoczne były gniazda – miejsca po dwóch brakujących malutkich i płytkich szufladach o ściętych końcach, które po wsunięciu blokowały dostęp do skrytek umieszczonych w wewnętrznej ścianie czołowej (rys. 3a).



Fot. 2. Środek skrzynki ze zdemontowaną ścianką czołową. Nad komorami wyciągniętych szuflad widoczne gniazda po dwóch malutkich i płytkich szufladach o ściętych końcach

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, w trakcie konserwacji obiektu



Fot. 3. Środek skrzyni. Widoczne dwie wyłobione skrytki w krawędzi wewnętrznej ścianki czołowej. Dostęp do skrytek blokowały wsunięte szufladeczki o ściętych końcach

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, w trakcie konserwacji obiektu

W ściankach bocznych znajdowały się dwie długie śruby (spełniały one dodatkową rolę, o czym później) przechodzące pionowo na wylot, scalające boki z dnem. Gwoździe i śruby wykonano ręcznie, a cała konstrukcja klejona była na styk.

Stan zachowania

Omawiany mebel był bardzo zniszczony, miał liczne ubytki forni-ru, pęknięcia, spęcherzenia oraz bardzo duże zabrudzenia na całej powierzchni. Na wieku widoczny był wydłutowany prostokątny otwór z okresu „przerobienia” skrzynki na skarbonkę. Podczas jego wykonywania nastąpiło pęknięcie wieka wzdłuż listew konstrukcji ramowej.



Fot. 4. Wieko skrzynki z widocznym otworem do wrzucania monet, dużym pęknięciem i śladem po brakującym (ale zachowanym) ozdobnym okuciu mosiężnym, przedłużeniu listwy zawiasu

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, przed konserwacją obiektu



Fot. 5. Fragment wieka skrzynki z widocznym podłużnym otworem do wrzucania monet

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, przed konserwacją obiektu

W bardzo złym stanie zachowało się zaatakowane przez drewnojady dno, tkanka drewna była spróchniała, a na środku, wzdłuż całego dłuższego boku powstał podłużny ubytek (fot. 6).



Fot. 6. Dno skrzynki z widocznym podłużnym ubytkiem w tkance drewna i wygiętą mosiężną listwą zawiasu

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, przed konserwacją obiektu

Na tylnej ścianie skrzynki widoczne były ubytki forniru i liczne pęcherze powietrzne.



Fot. 7. Ścianka tylna z widocznymi licznymi odspojeniami okleiny (pęcherze powietrzne) i brakującą (ale zachowaną) mosiężną listwą zawiasu

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, przed konserwacją obiektu

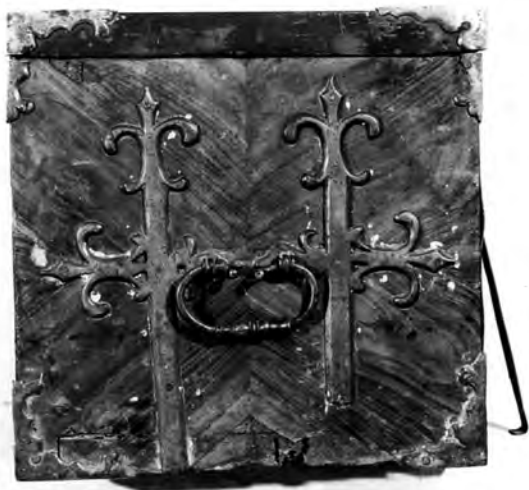
Inne drobne ubytki powstały na czołowej ścianie odkładanej – w końcówkach mosiężnych lilijek oraz w okuciach narożników. Nie zachowały się płaskie szufladeczki zasłaniające schowki. Jedna z szuflad została doro-biona, nosiła ślady konserwacji sprzed wielu lat (fot. 8).



Fot. 8. Skrzynka z otwartym wiekiem i odkładaną ścianką czołową. Widoczna wyciągnięta i położona na skrzynce po prawej stronie wtórna prawa dolna szuflada. Brak szufladeczek ze ściętymi bokami

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, przed konserwacją obiektu

Na ścianie bocznej znajdowała się ułamana dolna część prawego okucia, a po prawej stronie widoczna była wygięta listwa zawiasu na ścianie tylnej.



Fot. 9. Bok skrzynki z widocznymi ubytkami forniru i wygiętą mosiężną listwą zawiasu

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, przed konserwacją obiektu

W prawym przednim narożniku, przy dnie zachowała się trójkątna wstawka z drewna dębowego. W meblu nie było zamka. Został kiedyś wymontowany, najprawdopodobniej w czasie próby otwierania skrzynki na siłę i bez użycia kluczyka.



Fot. 10. Przód skrzynki z otwartym wiekiem i odkładaną ścianką czołową z widocznym trójkątnym gniazdem powstałym po wyciągnięciu zamka

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, przed konserwacją obiektu

Uchwyty blokujące odkładaną ściankę czołową wydawały się być wtórne, gdyż gniazda, w których się znajdowały, miały nieco inne wymiary. Wieko i ścianka czołowa uległy lekkiemu spaczeniu.

Przebieg prac konserwatorskich

Zabiegi konserwatorskie podjęte przy omawianej skrzynce trwały od 12 października 1989 roku do 2 czerwca 1990 roku i przebiegały następująco:

- wstępne oczyszczenie obiektu z zabrudzeń powierzchniowych metodą chemiczną,
- ocena stopnia zniszczenia obiektu,
- ustalenie właściwego toku postępowania konserwatorskiego,
- wymiarowanie i wykonanie rysunków roboczych do dokumentacji,
- prowadzenie dokumentacji fotograficznej z przebiegu prac konserwatorskich,
- demontaż ozdobnych okuć,
- demontaż wieka i ścianki przedniej skrzyni,
- dezynsekcja fragmentów drewna zaatakowanego przez drewnojady,
- wstrzykiwanie do otworów wylotowych środka chemicznego (Antox),
- nawiercenie w dnie skrzyni siatki otworów do iniekcji Antoxu w celu zwiększenia penetracji impregnatu w tkance drewna,
- wzmocnienie Paraloidem spróchniałych części dna skrzyni,
- usunięcie powłoki wykończeniowej (wosku) z powierzchni obiektu metodą chemiczno-mechaniczną przy użyciu terpentyny, waty stalowej i papieru o bardzo drobnej gradacji,
- prostowanie spaczonego i rozchwieanego wieka skrzyni,
- wklejenie kołków dębowych w boki wieka skrzyni,
- zalewanie klejem stolarskim i uzupełnienie kitem drzewnym pęknięcia zakołkowanego i zaflekowanego otworu,
- zaślepienie wtórnego otworu w środkowej części wieka,
- prostowanie i kołkowanie ściany przedniej,
- wklejenie kołków dębowych w dno i ścianki boczne,
- wycięcie pasa wzdłużnego spróchniałego drewna w dnie skrzyni,
- wklejenie w uprzednio wycięty pas fleka dębowego,
- wydłutowanie gniazd i wklejenie dodatkowych wzmocnień dębowych na tzw. *jaskółczy ogon*,
- wklejenie licznych wstawek forniru na ścianach bocznych obiektu,
- uzupełnienie kitem drzewnym licznych spękań, rys, drobnych ubytków w fornirze na całej powierzchni skrzyni, szlifowanie wszystkich kitów i wstawek,

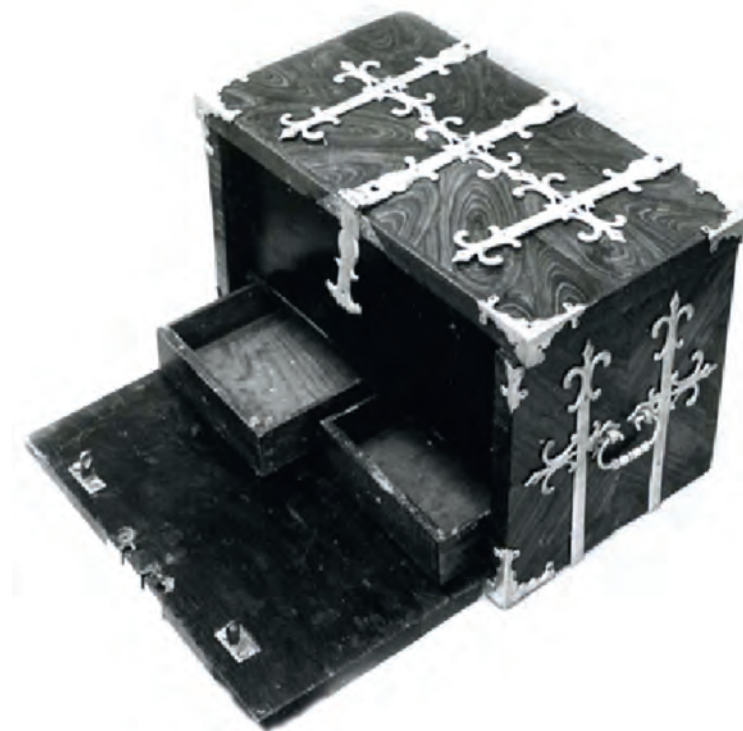
- podbarwienie wstawek wodnymi bejcami torfowymi,
- czyszczenie chemiczne okuć ozdobnych,
- dorabianie brakujących części skrzyni, spełniających rolę konstrukcyjną,
- dorabianie brakującej półki kasetowej,
- rekonstrukcja dwóch brakujących szufladek o skośnych bokach do skrytek,
- wklejenie do szufladek brakujących tasiemek uchwytowych,
- wykonanie prób woskowania,
- wstępne woskowanie czystym woskiem pszczelim z dodatkiem terpentyny balsamicznej i kalafonii,
- woskowanie na średni połysk, tzw. półmat, wszystkich powierzchni mebla,
- wstępne złożenie skrzyni i montaż okuć,
- dorobienie brakujących gwoździ mosiężnych,
- końcowy montaż skrzyni i okuć ozdobnych,
- końcowe woskowanie całego mebla,
- wykonanie fotografii po konserwacji².



Fot. 11. Skrzynka po konserwacji bez zamontowanych śrub i gwoździ wbitych w ozdobne okucia, widok z przodu

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, 1990 rok

■ 2 W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., s. 8–9.



Fot. 12. Skrzynka po konserwacji bez zamontowanych śrub i gwoździ wbitych w ozdobne okucia, z otwartą ścianką czołową i wysuniętymi szufladkami

Źródło: W.K. Wojtowicz, Dokumentacja konserwatorska..., fot. M. Kosior, 1990 rok

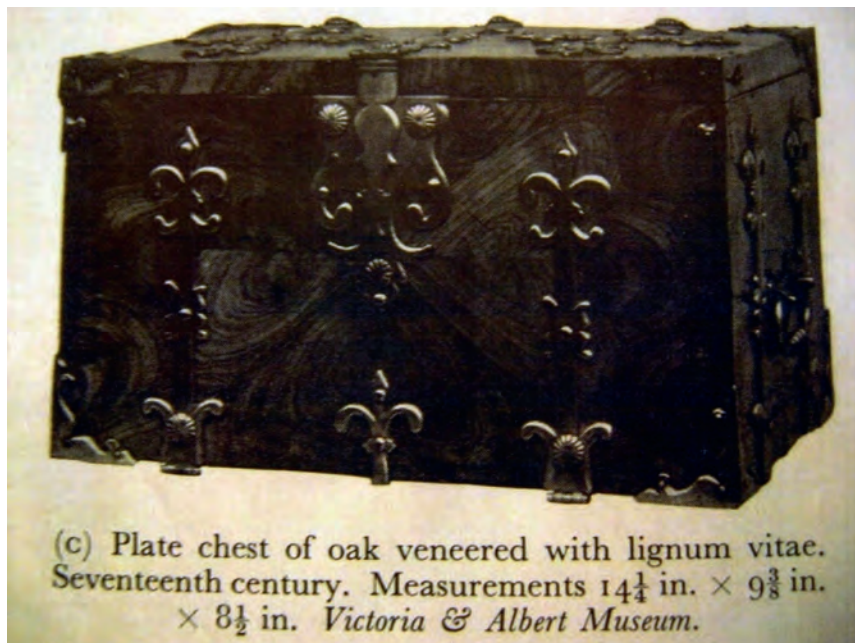
Komentarz

Omawiany obiekt był meblem oryginalnym – skrzynką na kosztowności (ang. *Jewel Chest*), nazywanym również kuferkiem, skarbczykiem lub sepetem (wyraz przejęty z języka tureckiego)³. Powstał około 1680–1690 roku na terenie Anglii. Pewien niepokój co do datacji może budzić wykorzystanie palisandru, gdyż wszedł on w użycie w 1. połowie XVIII wieku. Niektóre źródła książkowe podają jednak, iż okleina palisandru była używana w meblach już pod koniec XVII wieku⁴. Tezę dotyczącą jego pro-

■ 3 „Sepet w XVII i 1. poł. XVIII w. kufer, skrzynia, zwykle ozdobna, okuta, z drzwiczkami albo opuszczaną ścianką, z szufladami, używana głównie w podróży do przechowywania kosztowności, papierów, drobiazgów; tur., »kosz«”: W. Kopaliński, *Słownik mitów, tradycji i kultury*, Warszawa 1991, s. 1055.

4 I. Grzeluk, *Słownik terminologiczny mebli*, Warszawa 2000, s. 505.

weniencji potwierdzać mogą: sposób dekoracji wieka i ścianki czołowej rozpowszechniony w XVII-wiecznej Holandii i pod koniec XVII wieku w Anglii, gdzie zastosowanie tak zwanego forniru z „drewna ostrygowego” miało miejsce jeszcze na początku XVIII wieku, oraz zachowane w Anglii trzy prawie identyczne meble datowane na XVII wiek. Jeden z nich znajduje się w Londynie w zbiorach Muzeum Victorii i Alberta, a jego opis zamieszczono w trzecim tomie *The Concise Encyclopaedia of Antiques*⁵.



Fot. 13. Skrzynka znajdująca się w zbiorach Muzeum Wiktorii i Alberta w Londynie⁶

Źródło: *The Concise Encyclopaedia of Antiques*, London 1957, vol. 3, tabl. 128 (il. C)

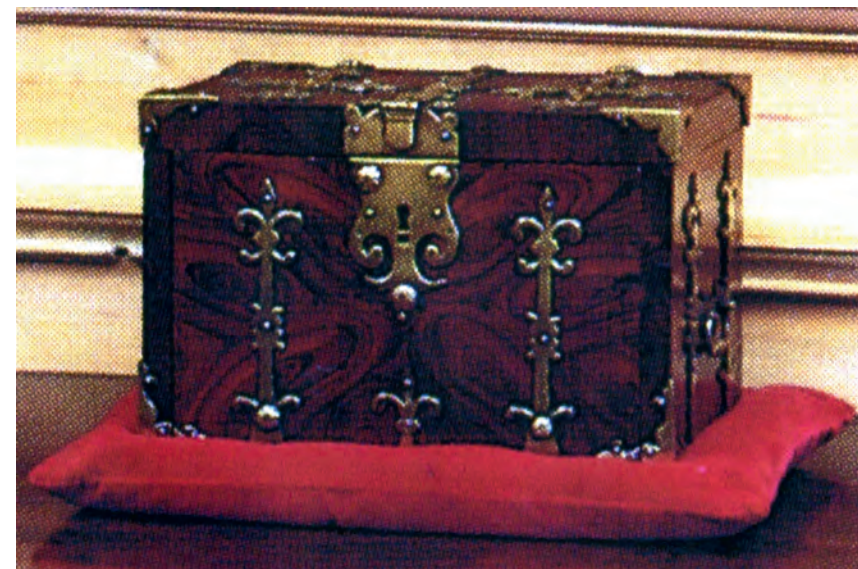
Mebel ten wykonany został z drewna dębowego i okleinowany fornirem z drewna gwajakowego. Układ słoików jest jednak odmienny – fornir tworzą figury osiowe, w literaturze amerykańskiej zwane *book form side matched*, inne są także wymiary mebla. Podobnie nieco inny kształt mają też okucia. Rozmieszczenie ich jest prawie identyczne, jak na obiekcie będącym przedmiotem niniejszego opracowania, zwanym dalej „meblem polskim”, ale są mniej ozdobne w partii środkowej i skromniejsze. Zasto-

⁵ *The Concise Encyclopaedia of Antiques*, London 1957, vol. 3, tabl. 128 (il. C).

⁶ Wymiary obiektu znajdują się na fot. 13: „14 1/4 in. x 9 3/8 in. x 8 1/2 in.”, rozmiary podane zostały w calach, po przeliczeniu na centymetry: 36,2 cm x 23,8 cm x 21,6 cm.

sowanie bardziej rozbudowanych okuć w meblu polskim podyktowane zostało jego większymi wymiarami i dlatego wiązało się z koniecznością pełniejszego zagospodarowania większej powierzchni ścianek. Trochę inny, chociaż bardzo podobny, jest sztyldzik zakrywający zamek. Na ściankach bocznych umieszczono również okucia i uchwyty antabkowe, które wydają się być podobne do zastosowanych w meblu polskim. Skrzynka ta nie ma najprawdopodobniej odkładanej ścianki czołowej.

Znacznie bliższe podobieństwo można dostrzec w meblu, który w 1988 roku był w posiadaniu angielskiego antykwariatu H.W. Keil Ltd (Tudor House, Broadway, Worcestershire) specjalizującego się w meblach z XVII i XVIII wieku. Wzmianka o tym antykwariacie i zdjęcie skrzynki znajdują się w książce *The Grosvenor House Antiques Fair*⁷.



Fot. 14. Skrzynka, która w 1988 roku była w posiadaniu londyńskiego antykwariatu H.W. Keil Ltd

Źródło: *The Grosvenor House Antiques Fair 9th–18th June 1988*, London 1988, s. 192

Okucia wprawdzie są niemal identyczne jak w omawianej skrzynce, ale sposób dekoracji fornirem ścianki przedniej zbliża ją bardziej do mebla polskiego. Występuje na nim bardzo podobny układ słoików z główną kompozycją diagonalną. W tym przypadku nie są niestety znane wymiary skrzynki. Na fotografii zauważyć można, że ma odkładaną ściankę czołową. Krawędź wieka jest pokryta fornirem o układzie „ostrygowym” (podobnie jak w skrzynce ze zbiorów Muzeum Victorii i Alberta), co w meblu polskim nie zachowało się, gdyż fornir został zeszlifowany

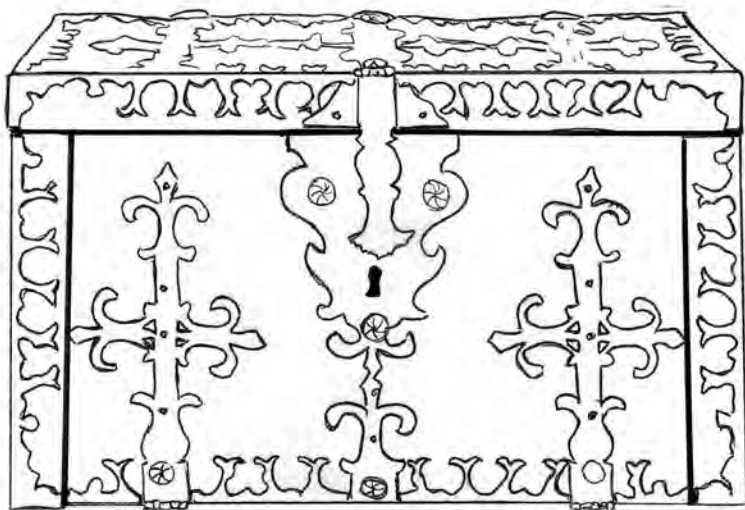
⁷ *The Grosvenor House Antiques Fair 9th–18th June 1988*, London 1988, s. 192.

(zniszczony) w wyniku złej, nieprofesjonalnej konserwacji. Znajduje się jedynie wtórne okucie umieszczone na środku krawędzi wieka, którego brak w obiekcie z muzeum w Londynie.

Zniszczenia

W meblu będącym przedmiotem niniejszego opracowania zniszczeniu najszybciej uległa powłoka wykańczająca znajdująca się na powierzchni, w tym przypadku – warstwa wosku, który był w licznych miejscach wytarty, wyblakły i mocno zabrudzony, co rzutowało na małą wyrazistość rysunku drewna i czytelność powierzchni fornirowanych. Powłoka wosku, z racji wyblaknięcia i długotrwałego wpływu światła dziennego, przyczyniła się do odbarwienia drewna – forniru, zatracenia jego oryginalnego koloru, co czasem powodowało błędną identyfikację gatunku forniru. W przypadku omawianej skrzynki wyblakły fornir z drewna gwałtownego przypominał barwę fornir z drewna orzechowego.

Często szybkiemu zniszczeniu ulegały krawędzie ścianki wieka i kanty ścianek bocznych skrzynki. Dlatego niektóre późniejsze egzemplarze były dekorowane (okute) dodatkowymi mosiężnymi ozdobnymi kątownikami, zabezpieczającymi fornirowane krawędzie mebla przed ubiciami, a przede wszystkim odłamaniami i odpryskami forniru.

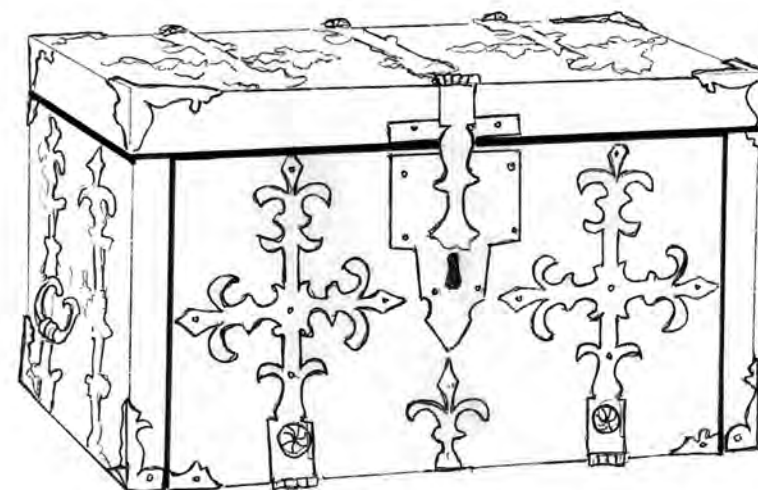


Rys. 4. Skrzynka z dodatkowymi mosiężnymi ozdobnymi kątownnikami na krawędziach

Rys. J. Kazimirowicz, 2019 rok

Oznaką zniszczenia był także częściowy brak mosiężnych dekoracyjnych okuć, najczęściej blaszki na krawędzi wieka skrzyni, nad ozdobnym

szyldzikiem zamkowym, którego również czasem brakowało. Ze względu na niedostateczną wiedzę, która powinna wynikać z analizy porównawczej innych skrzynek tego typu, wtórne dorabianie czy rekonstrukcja szyldzika oraz dekoracyjnej blaszki na krawędzi wieka bywały nieprofesjonalne, znacznie różniły się od oryginalnych dekoracji mosiężnych i wręcz raziły wyglądem.

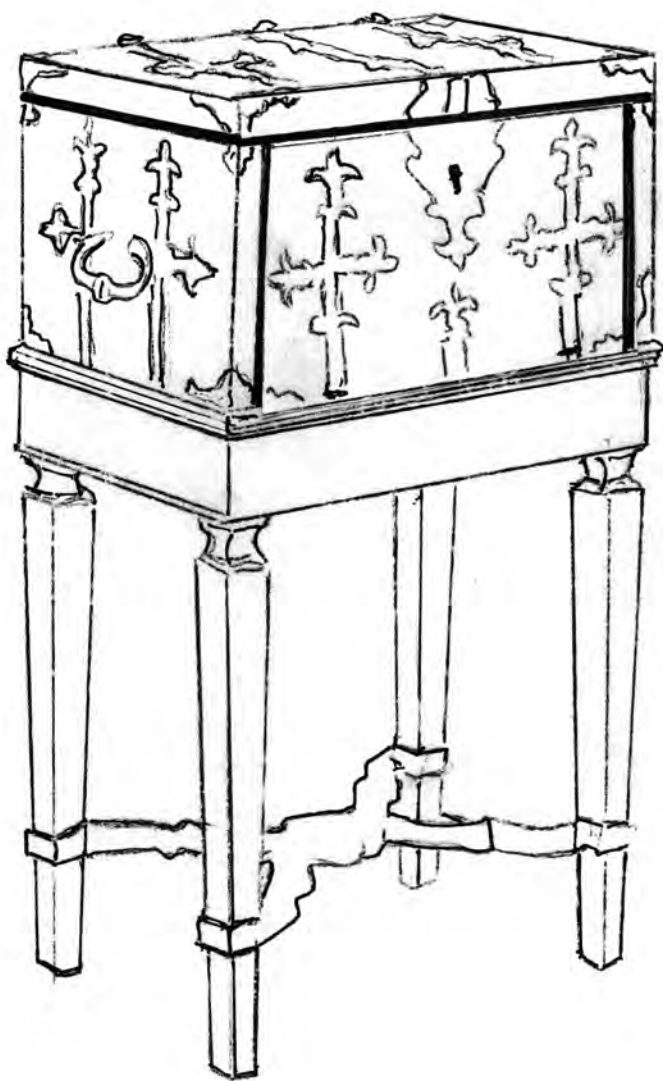


Rys. 5. Skrzynka z zamontowanymi wtórnie „brzydkimi” blaszkami zastępującymi zamek i fragment krawędzi wieka

Rys. J. Kazimirowicz, 2019 rok

Stoliki

Do skrzynek na kosztowności dobierano czasem lub specjalnie wykonywano podstawki i stoliki. Powierzchnia blatów była taka sama jak wymiar dna skrzynki.



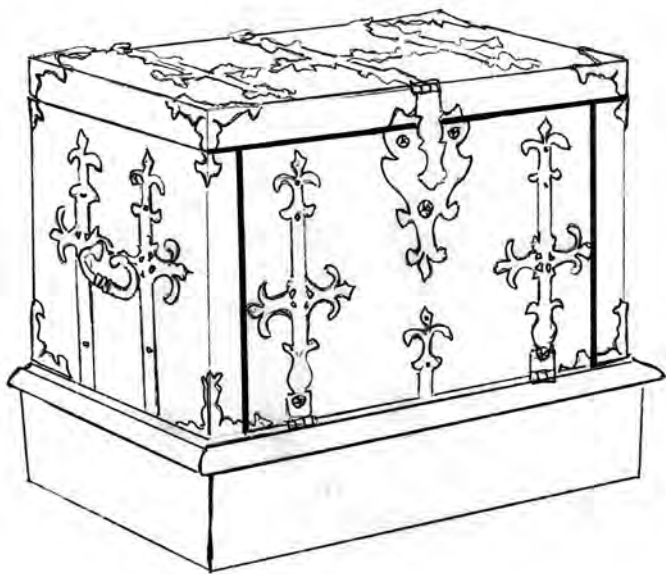
Rys. 6. Skrzynka połączona ze stolikiem

Rys. J. Kazimirowicz, 2019 rok



Fot. 15. Skrzynka spoczywająca na mahoniowym stoliku specjalnie dobranym do jej wymiarów

Źródło: *The Concise Encyclopaedia of Antiques*, London 1957, t. 3, tabl. 128 (il. C)



Rys. 7. Skrzynka wykonana razem z podstawką

Rys. J. Kazimirowicz, 2019 rok

Do lepszego złączenia jej z podstawką lub stolikiem służyły dwie śruby (scalające boki z dnem) przechodzące pionowo na wylot w ściankach bocznych. Można je było od góry dokręcić specjalnym kluczykiem, przez co ich dolne nagwintowane szpice wysuwały się w dół na około 2–3 cm poza dno skrzynki, co ilustrują zdjęcia skrzynki ze zbiorów prywatnych (fot. 16 i 17).



Fot. 16. Część otwartej skrzynki z widoczną śrubą przechodzącą na wylot w ścianie bocznej

Fot. J. Kazimirowicz, 2019 rok



Fot. 17. Fragment skrzynki, widok od dołu z widoczną wysuniętą (dokręconą) szpicą śruby

Fot. J. Kazimirowicz, 2019 rok

Dzięki temu można je było przykręcić do blatu lub podłoża (aby mebel nie przesunął się w czasie podróży statkiem czy powozem), co zabezpieczało go również przed kradzieżą. Gdy wieko skrzynki było zamknięte na kluczyk, odkręcenie śrub mocujących było niemożliwe. Potencjalny złodziej musiał ją wynieść razem z przykręconym stolikiem lub podstawką, a było to już bardziej kłopotliwe i skomplikowane ze względu na rozmiary mebla.

Skrytki

Omawiane skrzynki zawsze miały kilka małych skrytek. Były one umiejscowione (jak już wspomniano) wewnątrz mebla, w środkowej ścianie czołowej oraz w wysuwanej pionowej przegrodce między dwiema szufladami. W niektórych egzemplarzach skrytki znajdowały się także w wieku skrzynki, wtedy jego grubość była większa, co umożliwiało wygospodarowanie dodatkowej przestrzeni. Przykład takiego rozwiązania – z grubszym wiekiem – zobaczyć można na prezentowanych w niniejszym tekście ilustracjach tych mebli: fotografii 14 (z londyńskiego antykwariatu) i rysunku 5 (z „brzydkimi” blaszkami zasłaniającymi zamek). Odnaleziony został również na trzech fotografiach (fot. 18, 19, 20) i w kilkudziesięciu opisach zamieszczonych w książce pt. *Antique Boxes Inside And Out*:



Fot. 18. Skrzynka z grubszym wiekiem, w którym znajdują się skrytki – widok ogólny

Źródło: *Antique Boxes Inside And Out*, [b.m.w.] 2012, s. 47

XVII-wieczna skrzynia kapitańska fornirowana orzechem (*olster walnut*) z mosiężnymi okuciami. Prawdopodobnie należała do żeglarza, gdyż każdy bok ma otwory przechodzące przez korpus, pozwalające na jej montaż i utrzymanie w stałej pozycji podczas wzburzonego morza. Najbardziej intrygującą cechą skrzyni jest wielość skrytek. W środku wieka jest opadająca klapka, za którą znajduje się przestrzeń do przechowania. Jakkolwiek drewniane ramki tej przestrzeni mogą być usunięte, by ujawnić dwa małe sekretne miejsca. W miejscu po prawej stronie umieszczono monetę, w celu lepszej prezentacji. Korpus ma dwa dodatkowe tajne otwory. W podstawie skrzyni są dwie szufladki. Ścianka (przegródka) pomiędzy tymi szufladkami wysuwa się, na końcu jest jeszcze jedno sekretne miejsce. Te przestrzenie są bardzo małe i mogły pomieścić kilka złotych monet lub kamieni szlachetnych⁸.

8 *Antique Boxes Inside and Out*, [b.m.w.] 2012, s. 47 (przeł. D. Reniszewski).



Fot. 19. Ta sama skrzynka z otwartym wiekiem i odłożoną ścianką czołową. U dołu widoczna wysunięta spomiędzy szuflad przegródka – schowek na bardzo małe przedmioty

Źródło: *Antique Boxes Inside And Out*, [b.m.w.] 2012, s. 47

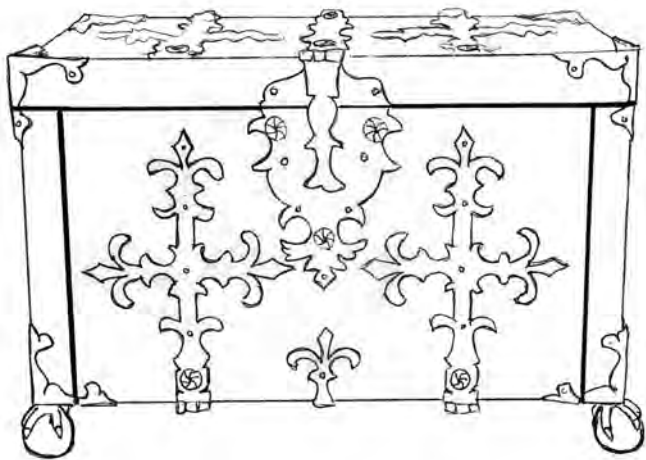
Fot. 20. Ta sama skrzynka z odłożoną ścianką czołową i otwartym wiekiem, na którym widać zamykaną na zasuwkę klapkę

Źródło: *Antique Boxes Inside And Out*, [b.m.w.] 2012, s. 47



Zmiany

Model takiego mebla funkcjonował w różnej formie do końca XIX wieku. Jednak z upływającym czasem skrzynki te, ze względu na panujące mody oraz różne style w sztuce, wykonywano inaczej, modyfikowano i przerabiano.



Rys. 8. Skrzynka z dorobionymi w późniejszym czasie kulistymi (mosiężnymi) nóżkami

Rys. J. Kazimirowicz, 2019 rok

W 2. połowie XVIII wieku charakterystyczny sposób okleinowania fornirem „drewna ostrygowego” odszedł do lamusa. Do wyrobu mebla zaczęto używać innych gatunków drewna. Mniej lub bardziej zmieniał się wygląd okuć ozdobnych, już niekoniecznie z mosiądzu, a liczba szufladek w środku skrzyni była różna. Także skrytki i miejsca sekretne w późniejszych egzemplarzach były rzadkością. Przykład opisu skrzyni z XVIII wieku znajduje się we francuskiej książce pod tytułem *Antique Boxes Inside And Out*⁹. Mebel ten przedstawiony został na akwareli datowanej na połowę XIX wieku. Umieszczony jest na stolicku w stylu Ludwika XV, prawdopodobnie specjalnie dla niego wykonanym, określonym przez autorkę jako *coffret monte*.



Fot. 21. Zdjęcie przedstawia mebel umocowany na stoliku wykonanym specjalnie do jego wymiarów, obok otwarta skrzynka z widocznymi sześcioma szufladkami

Źródło: *Antique Boxes Inside And Out*, Paryż 1987, t. 1, ryc. 1738

Filmy

W ciągu wielu lat, jakie minęły od przeprowadzenia konserwacji tego obiektu¹⁰, autorowi kilka razy udało się zobaczyć taką skrzynkę podczas oglądania filmów fabularnych. Widocznie scenografowie pracujący przy ich produkcji uznali, iż mebel ten jest na tyle ciekawym i wizualnie efek-

townym przedmiotem, iż w oparciu o scenariusz i czasowe ramy umiejscowienia akcji może być wykorzystany jako pierwszoplanowy rekwizyt w scenografii poszczególnych ujęć.



Fot. 22. Kadr filmu pt. *Casanova*

Źródło: *Casanova*, reż. L. Hallstrom, USA 2005



Fot. 23. Kadr filmu pt. *Pollyanna*

Źródło: *Pollyanna*, Wielka Brytania 1973

Podsumowanie

Omawiane skarbczyki były wyrobami luksusowymi, przeznaczonymi do przechowywania kosztowności, ważnych dokumentów czy korespondencji. Produkowano je dla ludzi zamożnych, wykonywano z rzadkich i cennych gatunków drewna, w specyficzny sposób okleinowano. W zależności od wielkości powierzchni ścianek zdobiono bardziej lub mniej rozbudowaną dekoracją odlewów z mosiądzu. Oprócz funkcji użytkowej spełniały także rolę dekoracyjną, razem z innymi meblami, sprzętami (wytworami) rzemiosła artystycznego i dziełami sztuki decydowały o klasie wystroju danego wnętrza domu mieszkalnego. Dziś są meblami rzadkimi o sporej wartości artystycznej i zabytkowej. Były wytwarzane od końca XVII wieku w Anglii i tam zachowało się najwięcej oryginalnych egzemplarzy (w lepszym bądź gorszym stanie). Odnaleźć je można również w innych krajach europejskich, a także poza naszym kontynentem, w muzeach, antykwariatach, domach aukcyjnych i kolekcjach prywatnych. W Polsce w toku badań poczynionych w związku z konserwowanym meblem zlokalizowano tylko dwa egzemplarze tych skrzynek, obydwa znajdują się w posiadaniu prywatnych właścicieli.

Podziękowania

Na zakończenie chciałbym złożyć podziękowanie panu Witowi Karolowi Wojtowiczowi, historykowi sztuki, wieloletniemu dyrektorowi Muzeum-Zamku w Łańcucie, autorowi części opisowej dokumentacji konserwatorskiej omawianego mebla, której fragmenty (stan zachowania, opis inwentaryzacyjny i komentarz) stały się podstawą do napisania tego artykułu. Gdyby nie jego wiedza na temat historii zabytkowego meblarstwa, badania nad obiektem i przeprowadzone konsultacje, być może do dzisiaj nie wiedziałbym, co było przedmiotem moich prac konserwatorskich.

Summary

The story of restoration of a certain jewel chest

The subject of the article is a box with a lid and a front side folding down to the base level, which was the subject of restoration work (the furniture was badly damaged) and the exploration of information regarding its purpose of use and time of creation, as before being accepted for restoration it

served as a money box located in one of the churches in the south-eastern Poland. The identification of the item was made on the basis of a comparison with similar furniture owned by European museums, antique shops, as well as those belonging to private collections and those appearing in descriptions and pictures in the subject literature. It has been established that the chest was intended for the storage of valuables (jewel chest). Made around 1680–1690 in England, it is a piece of furniture with metal fittings measuring 27.8 cm in height, 43.6 cm in width and 28.3 cm in depth, made of oak wood with the lid and the front wall covered with veneer panels in the *oysterwood* technique. Furthermore, the article discusses its complicated interior layout with miniature storage compartments and drawers as well as its lock and additional security features. The journal of conservation works presented in the publication allows to trace a complicated process that made the furniture to regain its former splendor and attractiveness, thanks to which it was also used as the foreground prop in the stage set of film shots.

Recenzja książki: *Świat naszych przodków. Tradycje letniego cyklu obrzędowego*

Dionizjusz Czubała

Recenzowana książka jest czwartym tomem serii wydawniczej pt. *Świat naszych przodków*¹ przygotowanym do druku przez młodych badaczy skupionych w Kole Badaczy Kultury przy Miejskim Domu Kultury w Czechowicach-Dziedzicach. Zajęli się oni zwyczajami, obrzędami, wierzeniami i praktykami magicznymi z terenu jednej gminy, to jest miasta Czechowic-Dziedzic oraz wsi: Bronowa, Zabrzega i Ligoty. Zespół tych młodych pasjonatów tradycyjnej kultury ludowej pracował pod kierunkiem dr Agnieszki Przybyły-Dumin, folklorystki i antropologa kulturowego z dużym dorobkiem naukowym. Wśród licznych jej publikacji na szczególną uwagę zasługuje trzypięciotomowa pozycja *Proza folklorystyczna u progu XXI wieku* napisana w oparciu o własne wieloletnie badania terenowe. Uczona ta, oprócz oczywistych kompetencji naukowych i teoretycznych, posiada również – jak widać – umiejętności dydaktyczne i organizacyjne.

Omawiany tom jest zbiorem kilkunastu artykułów, w tym dwóch opracowanych przez redaktorkę tomu: wprowadzającego w zagadnienia teo-

■ 1 *Świat naszych przodków. Tradycje letniego cyklu obrzędowego*, opracowanie i komentarz A. Przybyła-Dumin, Czechowice-Dziedzice 2019. Tomy uprzednio wydane: *Świat naszych przodków. Tradycje jesienno-wiosennego cyklu obrzędowego*, opracowanie i komentarz A. Przybyła-Dumin, Czechowice-Dziedzice 2009; *Świat naszych przodków. Tradycje zimowego cyklu obrzędowego*, opracowanie i komentarz A. Przybyła-Dumin, Czechowice-Dziedzice 2012; *Świat naszych przodków. Tradycje wiosennego cyklu obrzędowego*, opracowanie i komentarz A. Przybyła-Dumin, Czechowice-Dziedzice 2014.

retyczne pt. *Idea regionalna – edukacja regionalna – Archiwum Kultury Regionalnej* oraz będącego komentarzem redakcyjnym do całej publikacji i projektu. W tym pierwszym autorka charakteryzuje rolę dziedzictwa kulturowego regionu w kształtowaniu osobowości jednostki i funkcjonowaniu zbiorowości oraz zjawiska stanowiące przyczyny zaistnienia regionalizmu, problematykę z nim związaną, a także realizację jego założeń w obszarze oświaty. Umieszcawia również w tym kontekście badania przeprowadzone na potrzeby publikacji. W drugim natomiast opisuje przyjętą w nich metodologię, założone cele, wskazuje także ramy czasowe projektu (2017–2019) oraz liczbę przeprowadzonych wywiadów (116, wiek respondentów: 11–95 lat). Dookreśla ponadto dylematy, z jakimi podczas ich realizacji przyszło się mierzyć badaczom. Pozostałe teksty zostały napisane przez młodych badaczy ludoznawców z Miejskiego Domu Kultury w Czechowicach-Dziedzicach. Poświęcone są one kolejno po sobie następującym świętom dorocznym. I tak Piotr Maga pisze o nocy świętojańskiej (23–24 czerwca), o uroczystości apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca) oraz wspomnieniu świętych Anny i Joachima (26 lipca); Weronika Dumin opisuje w trzech artykułach przebieg świąt: świętego Krzysztofa i Jakuba Apostoła (25 lipca), Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia) oraz Matki Boskiej Siewnej (8 września); Witold Wieniec przybliża zwyczaje i przekonania związane ze św. Rochem (16 sierpnia) oraz przebieg święta plonów w poszczególnych wsiach gminy Czechowice-Dziedzice; Dagmara Tomiczek podejmuje temat świąt św. Wawrzyńca (10 sierpnia) i św. Bartłomieja (24 sierpnia); Karolina Pasińska składa relację z przebiegu organizowanych w badanych miejscowościach pielgrzymek i odpustów.

Autorzy tych prac trzymają się ustalonego w poprzednich tomach wzoru – i tak w pierwszej części artykułów w oparciu o literaturę religijną przedstawiają życiorys omawianego świętego lub/i historię samego święta, a następnie szczegółowo zestawiają to, co udało im się zebrać we własnym terenie na ten właśnie temat. W części trzeciej omawiają analogiczne zwyczaje i obrzędy w sąsiednich regionach czy szerzej – w Polsce i na Słowiańszczyźnie.

Zbiór kończą: indeks narratorów, kwestionariusz badawczy, tabele i bibliografia, a także krótkie notki prezentujące autorów opublikowanych w czterech tomach artykułów oraz wspierających badania terenowe innych członków Koła Badaczy Kultury. Wszystko to wymagało mnóstwa pracy i zostało opracowane z najwyższą starannością.

Konstrukcja i układ książki są logiczne i starannie przemyślane. Artykuły opracowane poprawnie, a niektóre bardzo dobrze, mam tu na myśli tekst Piotra Maga o nocy świętojańskiej, Weroniki Dumin o Matce Boskiej Zielnej i Witolda Wience o dożynkach. Moje uznanie budzi nie

tylko odnoszenie się w tych tekstach do bogatej literatury fachowej, ale rzetelnie zarejestrowany materiał terenowy z badanego obszaru i umiejętnie wykorzystany w prezentowanych rozdziałach. W sumie wysoko cenię pracę młodzieży włożoną w ambitny program badań terenowych, bo nie każdy nawet spośród uczonych potrafi sprostać konfrontacji z terenem. Na uznanie zasługuje też proces przygotowań teoretycznych do pracy zbierackiej, liczne spotkania, dyskusje, poznawanie literatury przedmiotu i oczywiście wysiłek twórczy przy pisaniu artykułów. Widzę w tym zasługę opiekunki naukowej koła młodych badaczy, która potrafiła już po raz czwarty w ciągu dwunastu lat doprowadzić do powstania kolejnej książki z cyklu *Świat naszych przodków*.

Praca całego zespołu lokuje się – co można wyczytać w artykułach wprowadzających – w nurcie kulturowym nazwanym dziś regionalizmem. Idea regionalna, zrodzona i ukształtowana teoretycznie w zeszłym stuleciu, nabrała współcześnie szczególnego znaczenia. Zdecydowała i decyduje o tym nowa sytuacja, w jakiej znalazł się człowiek. Przyspieszenie technologiczne stworzyło i tworzy wciąż nowe możliwości kreacji i wyborów. Na naszych oczach wyrósł i kształtuje się nigdy dotąd niespotykany globalizm, obejmujący wszystkie właściwie obszary aktywności ludzkiej (ekonomicznej, organizacyjnej, kulturowej itd.). Upowszechniający się jeden język (angielski), szybka wymiana informacji (prasa, telewizja, internet, telefonia komórkowa), ujednolicające się zachowania (moda, podróże, konsumpcja), zmiany symboli i systemów wartości tworzą ową globalizację. W tej sytuacji tracą swoje znaczenie i rangę stare, tradycyjne wzory kultury. Młode pokolenie ma do dyspozycji nowy atrakcyjny świat z coraz bogatszą ofertą. Dlatego też stosunek młodych do rodzimego dorobku bywa wielce złożony. Postawy lekceważenia i dystansowania się od rodzimego (wiejskiego) dziedzictwa mogą też wypływać z błędnego, a powszechnego stereotypu o nikłej wartości tradycyjnej kultury (folkloru), który był programowo kompromitowany od co najmniej dwóch stuleci. Związane to było z próbami oświecania „ludu”, zwalczaniem zacofania, podnoszeniem higieny. W wyniku tego powstawał negatywny obraz przeszłości, który manifestuje się dość często do dziś, nawet w postaci skamielin językowych (gusła, zabobony). Jerzy Bartmiński, wybitny lingwista i znawca folkloru, pisząc o tym zjawisku, przywołuje wypowiedzi pisarzy, polityków, księży i konkluduje: „We wszystkich tych użyciach słowo »folklor« ma konotację negatywną, oznacza coś, co – odpowiednio – jest słabe i niedojrzałe; płytkie, pozbawione walorów duchowych; jaskrawe, zwracające uwagę, ale rzadkie, zewnętrzne, marginalne, niepoważne, w najlepszym razie – naturalne”².

■ 2 J. Barmiński, *Przesłanki i bariery awansu folklorystyki*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. D. Simonides, Opole 1995, s. 40.

Folklorysta, etnolog może szukać pewnej satysfakcji w tym, że wagę przedmiotu sankcjonują dokumentami Unia Europejska i Organizacja Narodów Zjednoczonych. Jedną z podstawowych agend tej ostatniej – UNESCO – dała temu wyraz na 25. Konferencji Generalnej 15 listopada 1989 roku w Paryżu, gdzie podjęto „Rekomendację o Ochronie Folkloru i Sztuki Ludowej”³, skierowaną do wszystkich państw członkowskich. W tym dokumencie termin folklor utożsamiany jest z pojęciami kultury ludowa i tradycja. Rekomendacja podkreśla, że zjawisko to łączy ludzi i społeczności, zapewniając ich kulturową tożsamość, że odgrywało ogromną rolę w historii ludzkości i ma swoje miejsce we współczesnej kulturze, że rządy winny odgrywać decydującą rolę w jego ochronie. W rozbudowanej części szczegółowej dokumentu mówi się o formach ochrony i pielęgnacji folkloru, o przedsięwzięciach badawczych, o gwarancjach prawnych i ekonomicznych wspierających i upowszechniających tradycję, a także o jej przekazicielach.

I jeszcze jedna refleksja na marginesie niniejszej recenzji. W sytuacji kiedy na każdym miejscu w ówczesnym świecie ścierają się dwie tendencje – jedna wielkiej otwartości na nowoczesność i druga zachowawcza – trzeba pamiętać o równowadze.

Wszystko to, co przynosi „globalizacja”, „nowoczesność”, „postęp”, wbrew nadziejom, nie rozwiązuje zasadniczych ludzkich problemów, ale powoduje chaos aksjologiczny, zagubienie, alienację. Jedynym wyjściem z tego zagubienia i niepewności jest budowanie autentycznej tożsamości. A tę – zdaniem współczesnej humanistyki – kształtować można przez mądre łączenie tego, co daje nowoczesność, z dorobkiem własnym naszych ojców, dziadów i pradziadów. Właściwa formuła realizacji takiego podejścia nazywana jest dziś nowoczesnym regionalizmem, zakładającym troskę o naszą „małą ojczyznę”, na którą składają się: moja ziemia, rzeka, cmentarz, dom, historia mojej rodziny i okolicy, mój język i moje pieśni, obyczaje i rytuały. Będąc ludźmi wielkiego współczesnego świata, szanujemy inne kultury, ale mamy własną, z którą jesteśmy związani nierozdzielnie i którą chcemy znać, szanować i pielęgnować⁴.

Kto więc dziś poświęca czas, żeby zebrać historię swojej miejscowości, wyłowić z niej rzeczy i zdarzenia z przeszłości, opisać geologię i przyrodę, uchwycić ekologię, wskazać na język i religię, dawne wierzenia i mitologię – wpisuje się w wielki i potrzebny nurt przywiązania do ojcowizny, do rodzimości. Jeżeli to mądre łączenie nowoczesności z rodzimością

³ Por. Rekomendacja o Ochronie Folkloru i Sztuki Ludowej. Uchwalona na 25. sesji Konferencji Generalnej UNESCO. Paryż – 15 listopada 1989, [w:] *Edukacja regionalna w zreformowanej szkole*, red. S. Bednarek, Wrocław 1999, s. 37–42.

⁴ Por. D. Czubała, *Folklorysta wobec idei regionalnej*, [w:] *Regionalizm, folklor, wychowanie*, red. D. Czubała, G. Grzybek, Bielsko-Biała 2004, s. 57–65.

i tradycją własną jest antidotum na zagubienie i wyalienowanie, to wszelkie działania regionalistyczne mają głęboki sens. I wysoko trzeba cenić tych naukowców, nauczycieli, animatorów kulturalnych, polityków, tych decydentów, którzy to w porę zrozumieli i takie inicjatywy wspierają.

Summary

Book review: *The world of our ancestors. Traditions of the summer ritual cycle*

The text is a review of the fourth volume of the publishing series *The world of our ancestors*, subtitled: *Traditions of the summer ritual cycle*, developed by young researchers gathered in the Culture Researchers' Circle at the Municipal Culture Centre in Czechowice-Dziedzice under the direction of its founder and supervisor – Dr. Agnieszka Przybyła-Dumin, a folklorist and cultural anthropologist with considerable scientific achievements. The book was developed based on field research carried out in 2017–2019 with 116 people aged 11 to 95 living in Bronów, Ligota, Zabrzeg and Czechowice-Dziedzice. Their purpose was to archive remembered and cultivated customs, rituals, magical beliefs and practices, as well as the transferred narratives. The volume in question is a collection of several articles, including two volumes prepared by the editor of the volume: introducing the theoretical issues *Regional idea – regional education – Regional Culture Archive* and the second one being an editorial commentary to the entire publication and the project. The remaining texts were written by young people well prepared in terms of content and methodology. They have been devoted to the consecutive annual holidays of the summer ritual cycle and developed according to a set pattern – holiday history or life of a saint, results of field research in the municipality of Czechowice-Dziedzice, examples from other times and regions. The collection is supplemented by: narrator index, research questionnaire, tables and bibliography, as well as short notes presenting the authors of the articles and other members of the Culture Researchers' Circle.

The work of the whole team is located in the cultural trend called regionalism and has been highly rated as valuable in the context of strengthening the intergenerational message transfer, preservation of intangible cultural heritage and as a source text for further research on the regional culture.

Opracowanie graficzne
Marek J. Piwko {mjp}

Zdjęcie na okładce – Grupa sąsiedzka przed domem robotniczym pracowników kopalni przy ulicy 17 Sierpnia w Chorzowie, około 1916 rok, fotograf nieznany. Archiwum prywatne J. Nowaka.

Copyright © by Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie”, Chorzów 2019



ISSN 2353-2734

Wydawca

Muzeum „Górnośląski Park Etnograficzny w Chorzowie”

ul. Parkowa 25, 41-500 Chorzów

tel. (32) 241-07-18, fax: (32) 241-55-01

www.muzeumgpe-chorzow.pl

Instytucja kultury Samorządu Województwa Śląskiego

Skład, łamanie, druk i oprawa

Wydawnictwo ALEKSANDER

www.wydawnictwoaleksander.pl