

INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKA AKADEMIA NAUK



JOURNAL OF URBAN ETHNOLOGY

21/2023

ETNOLOGIA, ANTROPOLOGIA MIASTA



INSTYTUT ARCHEOLOGII I ETNOLOGII
POLSKA AKADEMIA NAUK



JOURNAL OF URBAN ETHNOLOGY
21/2023

ETNOLOGIA, ANTROPOLOGIA MIASTA



Redaktor naczelny / Editor-in-chief: dr hab. Róża Godula-Węclawowicz, prof. IAE PAN (Instytut Archeologii i Etnologii, Polska Akademia Nauk)

Sekretarz redakcji / Editorial secretary: dr Alicja Soćko-Mucha (Instytut Archeologii i Etnologii, Polska Akademia Nauk)

Redaktor tematyczny / Topic editor: dr hab. Grażyna Ewa Karpińska, prof. UŁ (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Łódzki)

Redaktor języka polskiego / Polish language editor: dr Joanna Kulczyńska-Kruk (Instytut Archeologii i Etnologii, Polska Akademia Nauk)

Rada naukowa / Scientific Council:

dr hab. Marcin Brocki (Uniwersytet Jagielloński, Kraków); Dr. Iwona Dudek-Blaise (Centre national de la recherche scientifique, Marseille); doc. Ph Dr. Jan Horský, Ph.D. (Univerzita Karlova v Praze, Praha); Ph.D. Laurie Koloski, prof. emerita (University of William&Mary, Williamsburg, VA, USA); dr hab. Katarzyna Majbroda (Uniwersytet Wrocławski); dr hab. Adam Pomieciński, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński, prof. emeritus (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); Peter Salner, PhD., DrSc. (Slovenská akadémia vied, Bratislava); doc. PhDr. Blanka Soukupová, CSc. (Západočeská univerzita v Pilzni)

Recenzenci / Board of Reviewers:

dr hab. Monika Banaś, prof. UJ (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Kamila Baraniecka-Olszewska, prof. IAE PAN (Polska Akademia Nauk); dr Tadeusz Baraniuk (Uniwersytet Warszawski); prof. dr hab. Janusz Barański (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Jarosław Chodak (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie); dr hab. Kinga Czerwińska, prof. UŚ (Uniwersytet Śląski w Katowicach); dr hab. Henryk Czubała, prof. emeritus (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie); dr hab. Dągostaw Demski, prof. IAE PAN (Polska Akademia Nauk); prof. dr hab. Wojciech Dudzik (Uniwersytet Warszawski); dr Karolina Dziubata-Smykowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); dr hab. Anna Engelking, prof. IS PAN (Polska Akademia Nauk); Doc. PhDr. Margita Jágerová, PhD. (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre); dr hab. Wioletta Kazimierska-Jerzyk (Uniwersytet Łódzki); dr hab. Ewa Kocój, prof. UJ (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Beata Kubiak Ho-Chi, prof. UW (Uniwersytet Warszawski); dr Renata Hołda (Uniwersytet Jagielloński); prof. dr hab. Grażyna Kubica-Heller (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Paweł Kubicki, prof. UJ (Uniwersytet Jagielloński); prof. dr hab. inż. Krzysztof Lenartowicz, prof. emeritus (Politechnika Krakowska); prof. dr hab. Zbigniew Libera (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Katarzyna Majbroda, prof. UW (Uniwersytet Wrocławski); prof. dr hab. Ewa Nowina-Sroczyńska (Uniwersytet Łódzki); dr hab. Grzegorz Odoj, prof. UŚ (Uniwersytet Śląski w Katowicach); ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); dr Aleksandra Paprot-Wielopolska (Uniwersytet Gdański); dr hab. Adam Pomieciński, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński, prof. emeritus (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); dr hab. Marta Rakoczy (Uniwersytet Warszawski); dr hab. Michał Rauszer (Uniwersytet Warszawski); dr hab. Elżbieta Rybicka, prof. UJ (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Sławomir Sikora (Uniwersytet Warszawski); dr hab. Katarzyna Smyk (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie); dr Łukasz Sochacki (Uniwersytet Jagielloński); dr Katarzyna Waszczyńska (Uniwersytet Warszawski); dr hab. Wioletta Wróblewska, prof. UMK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu); dr hab. Marta Zimniak-Hańajko, prof. UW (Uniwersytet Warszawski)

Korekta abstraktów / Proofreading of the abstracts: Klaudyna Michałowicz

Korekta językowa artykułu O. Smoliaka i in. / Proofreading of the article by O. Smoliaka et al.: Klaudyna Michałowicz

Korekta językowa artykułu A. Wróbel / Proofreading of the article by A. Wróbel: Kaja Kałużyńska

Autor zdjęcia na okładkę / Cover photograph: Róża Godula-Węclawowicz

Opracowanie graficzne okładki / Cover design: Teresa Witkowska

Opracowanie graficzne, skład: ITEM Tomasz Ciciński

Druk:

Journal of Urban Ethnology jest ewaluowane przez: Web of Sciences – Emerging Sources Citation Index; EBSCO; ERIH PLUS; Index Copernicus – International Journals Master Lists; Ministerstwo Edukacji i Nauki

Artykuły z poszczególnych numerów są dostępne on-line:

<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

oraz <http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=75042&tab=3>

Pismo założone w 1992 r., do 2001 r. wydawane przez Muzeum Niepodległości w Warszawie, następnie do 2010 r. przez Polskie Towarzystwo Etnologii Miasta. Od grudnia 2012 r. prawnym właścicielem tytułu jest Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

Journal of Urban Ethnology is evaluated by: Web of Sciences – Emerging Sources Citation Index; ERIH PLUS; EBSCO; Index Copernicus – International Journals Master Lists; Google Scholar; the Ministry of Science and Higher Education.

Papers from JUE's previous issues are available online at:

<http://journals.iaepan.pl/jue/index> and <http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=75042&tab=3>

Established in 1992, until 2001 the periodical was published by the Museum of Independence in Warsaw; later, until 2010, by the Polish Association for Urban Ethnology. Since December 2012, the legal ownership of the title has belonged to the Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences.

Adres / Address:

Journal of Urban Ethnology

Pracownia Etnologii w Krakowie IAE PAN

ul. Sławkowska 17,

31-016 Kraków

Polska

e-mail: jue@iaepan.edu.pl

tel. : +48 12 422 48 65

<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

Journal of Urban Ethnology © Copyright 2023. All papers are copyright to their authors and Institute of Archaeology and Ethnology Polish Academy of Sciences.

Wszystkie artykuły w Journal of Urban Ethnology 21/2023 są udostępniane na zasadach Open Access zgodnie z licencją CC-BY wersja 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>)

All papers published in the Journal of Urban Ethnology 21/2023 are accessed following Open Access regulations as defined by the CC-BY ver. 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>).

PL ISSN 1429-0618

e-ISSN 2719-6526

SPIS TREŚCI – CONTENTS

Od redakcji.	7
<i>Editorial note</i>	

Z kulturowego dziedzictwa miasta

From the city's cultural heritage

Renata Hołda	
Ghost tour. „Straszne” dziedzictwo miasta	13
<i>A ghost tour. The city's "terrible" heritage</i>	
Róża Goduła-Węclawowicz	
Z religijnego dziedzictwa Krakowa. Procesje z Wawelu na Skałkę	27
<i>From the religious heritage of Cracow. Processions from Warvel to Skałka</i>	
Agnieszka Szczepaniak-Kroll	
„Ludowość” jako element strategii rozwoju małych grup etnokulturowych.	
Przykład poznańskich Bambrów	45
<i>“Folk-type culture” as an element of the development strategy of small ethnocultural groups in the example of Poznań Bammers</i>	
Sebastian Latocha	
Nasze osiedle. Miejskie bukoliki.	67
<i>Our housing estate. Urban bucolics</i>	
Julia Kunikowska	
O ludowym dziedzictwie Wolicy, dawnej wsi w granicach Warszawy	89
<i>On the folk heritage of Wolica, a former village inside the boundaries of Warsaw</i>	
Maria Wąchała-Skindzier, Patryk Oczko	
Ludowość Nowej Huty i nowego miasta Tychy w latach 50. XX wieku	103
<i>The folklore of Nowa Huta and the new city of Tychy in the 1950s</i>	
Justyna Laskowska-Otwinowska	
Uliczny karnawał czy ludowy sąd? Ludyczne elementy współczesnych protestów miejskich	125
<i>A street carnival or people's court? Ludic elements of contemporary city protests</i>	

Miscellanea

Maciej Kowalewski, Marek Ostrowski

- Projektowanie protestu: przestrzeń publiczna (nie)przyjazna demonstracjom ulicznym 137
Designing a protest: public space (un)friendly to street demonstrations

Antonina Wróbel

- Spatial conflicts in the La Chana district of Granada. Analysis of the mural-based project
 "La Chana Open Gallery" 149
Konflikty przestrzenne w dzielnicy La Chana w Grenadzie. Analiza projektu "La Chana Open Gallery"
opartego na sztuce muralu

Krystian Darmach

- Celebrare Convivium. Miasto w podróży – perspektywa gościnności 163
Celebrare Convivium. City on the go – the perspective of hospitality

Joanna Kulczyńska-Kruk

- Kraków w poematach Jalu Kurka i Mariana Czuchnowskiego 177
Cracow in the poems by Jalu Kurek and Marian Czuchnowski

Barbara Stec

- Kulturowe podstawy modyfikowania światła słonecznego we wnętrzu architektonicznym.
 Japońska pochwała światłocienia na podstawie eseju *In'ei – raisan* Jun'ichirō Tanizakiego 195
Cultural foundations for the modification of sunlight within an architectural interior.
Japanese praise of chiaroscuro based on Jun'ichirō Tanizaki's essay In'ei – raisan

Z historii etnologii

From the history of ethnology

Magdalena Kwiecińska

- Bronisław Malinowski i Bronisław Piłsudski w Zakopanem. Tropy i konteksty 217
Bronisław Malinowski and Bronisław Piłsudski in Zakopane. Traces and contexts

Materiały

Materials

Oleg Smoliak, Liudmyla Shchur, Dmytro Hubiak, Anatoliy Bankovskyi

- The cycle of pre-Christmas winter folk holidays as held in Western Podillya in Ukraine with
 the processes of urbanization and globalization in the background. 229
Cykl przedświątecznych zimowych świąt ludowych na Zachodnim Podolu na Ukrainie z procesami
urbanizacji i globalizacji w tle

Szanowni Państwo,

Tak się dogodnie składa, że znaczne jubileusze Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk wyznaczają istotne daty w historii Journal of Urban Ethnology. Dziesięć lat temu w tle swego sześćdziesięciolecia IAE wznowił edycję JUE, wcześniej należącego do Polskiego Towarzystwa Etnologii Miasta. Tegoroczne obchody siedemdziesięciolecia Instytutu nobilitują znacznie skromniejsze dziesięć lat czasopisma z nowym wydawcą i nową redakcją. W zmodernizowanej odsłonie edytorskiej i graficznej, a nade wszystko dzięki wyrazistemu profilowi merytorycznemu periodyk wyszedł z niszowej wydawniczej. Od numeru 11/2013 roku jest dostępny na platformie Open Journal System. Naukowy poziom JUE został doceniony zarówno w kraju, jak i na międzynarodowym forum. Czasopismo zostało zindeksowane nie tylko przez polskie Ministerstwo Edukacji i Nauki, ale też przez prestiżowe międzynarodowe bazy: Web of Science – ESCI, ERIH Plus, EBSCO, Index Copernicus Journals Master List, Google Scholars.

JUE wpisuje się w nurt etnologii / antropologii miasta, która jest zarówno metodą badań miejskiego stylu życia jak i formą narracji o nim. W ciągu ostatnich kilku dekad przeżywa ona niezwykle ożywienie, albowiem rozległy i dynamiczny świat miejskiej kultury wzbudza zainteresowanie wielu badaczy. Co więcej – prowokuje do interdyscyplinarnego przekraczania granic teoretycznych i metodologicznych. Sprawdziła się przyjęta w 2013 roku strategia otwarcia JUE na pokrewne dziedziny, dając możliwość prezentacji różnych perspektyw „czytania” miasta. W świat miejskiej kultury zanurzają się badacze wywodzący się z odmiennych tradycji poznawczych.

Zakres podejmowanej problematyki podpowiada miasto, a ściślej jego kultura, odnoszona także do rozprzestrzeniania się miejskiego stylu życia na inne środowiska społeczno-kulturowe. Wiodącym tematem bieżącego numeru JUE jest *Kulturowe dziedzictwo i miasto*, a poprzednich przykładowo: *Architektura – architekci – interpretacje*; *Miasteczko – pamięć – dziedzictwo – konteksty*; *Miejska przestrzeń interdyscyplinarnie*; *Antropologiczne wymiary zdomowienia*; *Karnawalizacja – święto – zabawa*; *Kultura – ideologia – narracja*; *Miasta, dzielnice, osiedla, kolonie przemysłowe*; *Miasto z wojną w tle* i inne. Ponadto w każdym numerze w dziale *Miscellanea* jest miejsce dla artykułów niezwiązanych z naczelnym tematem.

Przewodnią myślą przyszłorocznego numeru Journal of Urban Ethnology (22/2024) będzie ***Miasto i muzeum***. Interesuje nas refleksja nad bardziej szczegółowymi zagadnieniami:

Miasto w muzeum – muzealne przedstawienia miasta, sposób postrzegania miasta i tworzenia opowieści o jego kulturowej specyfice, historii i współczesności; kolekcje muzealne, strategie i praktyki wystawiennicze; muzea miasta, skanseny miejskie

Muzeum w mieście – muzeum w przestrzeniach społeczno-kulturowych miasta; relacje między muzeum a mieszkańcami miasta, turystami, publicznością muzealną; związki z innymi instytucjami; zmiany w funkcjonowaniu i postrzeganiu instytucji muzeum miejskiego.

ZAPRASZAMY

Ladies and Gentlemen,

It is quite convenient that the distinguished anniversaries of the Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences mark important dates in the history of the Journal of Urban Ethnology as well. Ten years ago, against the backdrop of its sixtieth anniversary, the IAE re-launched the publication of JUE, formerly owned by the Polish Society of Urban Ethnology. This year's celebration of the Institute's seventieth anniversary ennobles the much more modest ten years of JUE operating with a new publisher and a new editorial board. With its modernized editorial and graphic design, and, above all, with a distinct substantive profile, the periodical has emerged from its publishing niche. Since the 11/2013 issue, JUE has been available on the Open Journal System platform. JUE's scholarly quality has been appreciated both in Poland and internationally. The journal has been indexed not only by the Polish Ministry of Education and Science, but also by prestigious international databases: Web of Science – ESCI, ERIH Plus, EBSCO, Index Copernicus Journals Master List, Google Scholars.

JUE is embedded in the strand of urban ethnology / urban anthropology, which is both a method of studying urban lifestyles and a form of narrative about them. This approach has experienced a remarkable revival over the past few decades, for the vast and dynamic world of urban culture has aroused the interest of many researchers. Moreover, it invites an interdisciplinary crossing over theoretical and methodological boundaries. The strategy of opening JUE to related fields, as adopted in 2013, has proven itself, providing the opportunity to present a range of perspectives on reading the city. Researchers coming from different cognitive traditions immerse themselves in the world of urban culture.

The scope of the subject matter addressed in JUE is prompted by the city, or more specifically, its culture, also referred to the spread of urban lifestyles to other socio-cultural environments. The leading theme of the current issue of JUE is Cultural Heritage and the City, and the previous ones included, for instance, Architecture – Architects – Interpretations; A Small Town – Memory – Heritage – Contexts; On City Space in an Interdisciplinary Way; Anthropological Dimensions of Domestication; Carnavalesque – Festivity – Entertainment; Culture – Ideology – Narration; Cities,

Districts, Housing Estates, Industrial Colonies; City with War in the Background and others. In addition, each issue's Miscellanea section has room for articles unrelated to the main theme.

The main theme of next year's issue of the Journal of Urban Ethnology (22/2024) will be **A CITY AND A MUSEUM**. We are interested in reflecting on more specific issues:

a city in a museum – museum representations of cities, the perception of cities and the creation of stories about their cultural specificity, history and contemporaneity; museum collections, exhibition strategies and practices; urban museums and open-air museums of cities and small towns

a museum in a city – museums in urban socio-cultural spaces, relations between museums and city residents, tourists, museum audiences, relationships with other institutions, changes in the functioning and perception of the institution of a city museum.

WE CORDIALLY INVITE YOU TO CONTRIBUTE

Renata Hołda
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1019-2555>
Instytut Studiów Międzykulturowych
Uniwersytet Jagielloński

Ghost tour. „Straszne” dziedzictwo miasta

A ghost tour. The city's “terrible” heritage

Abstract

Until recently, imagination and belief in ghosts were a marginal research topic. The “spectral turn” not only introduced the figure of a ghost as a tool for analysing cultural and social phenomena, but also validated ghosts as a subject of research. One of the elements of the so-called ghost tourism, located in the spectrum of dark tourism, are ghost walks – strolling tours that combine an interest in materiality and urban folklore. The dominant position in the literature is that due to their specificity, they are an opportunity to get to know the city directly and contribute to the creation of a certain kind of knowledge and alternative heritage. Based on my own observations of such walks organized in Cracow, I argue that the “haunted heritage” is not connected with undermining the established way of talking about the city's history but is an attempt to show an additional perspective and inscribe “terrible” events and places into the dominant discourse.

Key words: ghost tourism, dark tourism, cultural heritage, urban anthropology

* * *

Do niedawna wyobrażenia i wiara w duchy były marginalnym tematem badawczym. „Zwrot spektralny” nie tylko wprowadził figurę ducha jako narzędzie analizy zjawisk kulturowo-społecznych, lecz także zrehabilitował duchy jako przedmiot badań. Jednym z elementów tzw. turystyki duchów, lokowanej w spektrum mrocznej turystyki, są spacer z duchami – piesze wycieczki łączące zainteresowanie materialnością i miejskim folklorem. W literaturze dominuje stanowisko, że ze względu na swoją specyfikę są one okazją do bezpośredniego poznania miasta, a także przyczyniają się do powstania pewnego rodzaju wiedzy i alternatywnego dziedzictwa. Opierając się własnych obserwacjach dotyczących takich spacerów organizowanych w Krakowie, argumentuję, że „nawiedzone dziedzictwo” nie łączy się z podważaniem utrwalonego sposobu mówienia o historii miasta, lecz jest próbą ukazania dodatkowej perspektywy i wpisania w dominujący dyskurs „strasznych” wydarzeń i miejsc.

Słowa kluczowe: turystyka duchów, mroczna turystyka, dziedzictwo kulturowe, antropologia miasta

Odebrano / Received: 25.05.2023

Zaakceptowano / Accepted: 30.06.2023

Wprowadzenie

Wiara w duchy, to znaczy w dusze zmarłych, które z jakichś powodów zostały na ziemi i błakają się, nawiedzając różne miejsca i próbując kontaktować się z żywymi, wywodzi się z katolickiej koncepcji czyśćca oraz jej ludowych interpretacji. Wpłynęły one na powstanie w folklorze licznych opowieści o spotkaniach z tymi ponadnaturalnymi bytami. Do niedawna wyobrażenia i wierzenia na temat duchów były uznawane za mało poważne, kojarzone z naiwnością lub obskurantyzmem, na co wpłynęła zarówno krytyka protestancka, jak i racjonalistyczna tradycja intelektualna wywodząca się z oświecenia. Sprawily one, że – jak zauważyła Gillian Bennett – to, co nadprzyrodzone „zostało oficjalnie zdegradowane do świata dziecięcego, komercji lub *fantasy*” (1999:1).

Wbrew prognozom przewidującym zamieranie wierzeń w duchy, we współczesnej kulturze zaznacza się ich stała obecność, a nawet fascynacja, co przekonuje, że trudno mówić wyłącznie o zjawisku marginalnym czy zanikającym (Goldstein, Grider, Thomas 2007: 206; Bennet 1999: 9–10). Badania prowadzone niezależnie i przez różne ośrodki w Wielkiej Brytanii (Oldfield 2011; Dahlgreen 2014; Statista Research 2017), w Stanach Zjednoczonych (IPSOS 2021) oraz w Polsce (Zjawiska nadprzyrodzone 2017) wykazały rozpowszechnienie wiary w duchy, o których istnieniu przekonanych było odpowiednio od 34% do 39%; 36% oraz 37% respondentów. Co więcej, wyobrażenia o tych bytach przeżywają swój rozwój, który przejawia się w przypominanych dzisiaj formach tradycyjnego folkloru i w jego współczesnych odmianach, a także w kulturze medialnej i w turystyce, stając się coraz częściej przedmiotem badań i debat akademickich. Swoim artykułem chciałabym się włączyć w tę dyskusję, odnosząc się do „spacerów z duchami” – jednej z form, w jakiej we współczesnej kulturze ujawnia się zainteresowanie miejskimi nawiedzonymi czy strasznymi miejscami.

„Spectral turn”

Zmiana w podejściu do duchów i kwestii nawiedzeń (rozumianych jako powtarzające się manifestacje obecności zjaw) oraz ich naukowego oglądu jest często łączona ze zwrotem spektralnym (*spectral turn*). Zasygnalizował go wywiad Jacques’a Derridy “Spectrographies” (Blanco, Peeren 2013: 32), poprzedzający jego kontrowersyjną książkę „Widma Marksa” (Derrida 2006) wydaną po raz pierwszy w 1993 roku. Podkreślał on, że elementami nowoczesności są nie tylko rozum i „oświecenie”, ale także pokłady tego, co wyparte, niewidzialne i pomijane. Figura ducha, „tego, co nie jest ani obecne, ani

nieobecne, ani martwe, ani żywe” (Davis 2013: 53), ze względu na liminalny status i symboliczny charakter, zaproponowana została jako kategoria analizy współczesnych zjawisk kulturowo-społecznych, ujawniając w ten sposób ich ontologicznie niepewny charakter (Weinstock 2013: 63).

W swojej książce francuski filozof nie odnosił się bezpośrednio do wiary w duchy. Widmo/duch było dla niego metaforą konceptualną i krytyczną oraz narzędziem dekonstrukcji. Jednak jego propozycje spotkały się z szeroką recepcją i oddziaływały inspirująco, wywołując zainteresowanie nie tylko „przeszłością w teraźniejszości”, ale rehabilitując również temat duchów i nawiedzeń jako przedmiot badań akademickich. Nie ujmują już one duchów w kategoriach „przednowoczesnego przesądu” (Gordon 2008: 7), lecz traktują jako ważny element współczesności, który może wiele powiedzieć o ludziach, ich przeszłości i aktualnym życiu. Roztrząsają one nie tyle kwestię ich „istnienia”, dowodzenia ich prawdziwości lub przynależności do świata fikcji, lecz chcą uchwycić, dlaczego ludzie opowiadają o nich historie i dlaczego nawiedzenie ma miejsce (Gordon 2008: 8).

Miejsca związane z opowieściami o duchach są rozpoznawane jako element dziedzictwa kulturowego oraz czynnik, który uatrakcyjnia lokalizacje uznawane wcześniej za mało interesujące lub zbyt odległe, by je odwiedzić. Sprzyja to rozwojowi wyspecjalizowanej turystyki, która oferuje wiele różnych form rozrywki ukierunkowanej na zjawiska paranormalne.

Historia, humor i horror

Turystyka szlakiem duchów lub turystyka duchów (*ghost tourism*) to odmiana turystyki kulturowej, przede wszystkim miejskiej, zorganizowane wydarzenie, które łączy się z przemieszczaniem się w przestrzeni. Polega na odwiedzaniu miejsc, rzekomo nawiedzanych przez duchy lub takich, w których – zgodnie z tradycyjnymi wyobrażeniami – duchy mogą się pojawić, ze względu na przeszłe, dramatyczne wydarzenia. *Ghost tourism* wykracza jednak poza sensację i epatowanie makabrą, oferując odbiorcom wydarzenia zawierające również elementy wiedzy historycznej i rozrywki, ostatecznie łącząc trzy elementy: historię, humor i horror (Goldstein 2007: 189).

Komercyjne wykorzystanie duchów, czyli pogłosek o ich obecności uznawanej za atrakcję, przyciągającą do danego miejsca tłumy podróżnych i ciekawskich, sięga co najmniej XVIII stulecia (McEvoy 2016: 202; Seaton 2022). Nowością, którą wprowadził XX wiek w ten obszar jest wykorzystywanie wierzeń paranormalnych w strategiach marketingowych i związane z tym poszukiwanie duchów i makabrycznych wydarzeń z przeszłości, które można by w nią włączyć. Współcześnie bowiem nastąpiło odwrócenie sytuacji mającej miejsce wcześniej – ludzie zamiast unikać nawiedzonych miejsc i duchów, świadomie poszukują możliwości kontaktów z nadprzyrodzonym (Holloway 2010: 619; Houran, Hill, Haynes, Bielski 2020: 289). Autorzy raportu opublikowanego w 2020 roku zauważają, że zakładana lukratywność takich działań sprawiła, że wiele

instytucji i miast włączyło turystykę duchów do swoich działań promocyjnych, jako efekt świadomie kreowanego wizerunku nawiedzonego miejsca oraz podstawy lub uzupełnienia programu rozwoju (Houran, Hill, Haynes, Bielski, 2020: 291).

Z perspektywy teoretycznej, omawiane zjawisko jest lokowane najczęściej w ramach gotyckiej (*gothic tourism*) (McEvoy 2016: 107-126) lub mrocznej turystyki (*dark tourism*) (Holloway 2010: 620).

Turystyka gotycka to odrębny, choć słabo rozpoznany typ wyspecjalizowanej turystyki, „zakorzenionej w horrorach i koszmarach miasta” (Light, Richards, Ivanova, 2021: 226). Opiera się na stylistyce gotyku wypracowanej przez jedną z odmian prozy angielskiej powstałej w 2. połowie XVIII wieku, zapoczątkowaną przez powieści Horacego Walpole’a (McEvoy 2016: 3). Odbija ona fascynację śmiercią i katastrofami, wykorzystuje elementy makabry i odnosi się do zjawisk paranormalnych, które mają wywoływać w odbiorcach poczucie niesamowitości, emocje strachu, przerażenie lub wstręt (Seaton, 1996: 238). Gotyk dość wcześnie wpłynął na rozwój turystyki, a dzisiaj jego estetyka odbija się w wielu gatunkach kultury popularnej. Wykorzystuje ona tropy wykształcone przez powieść gotycką, a ważną rolę pełnią elementy inscenizacji i performansu, w tym obecność odpowiedniej, utrzymanej we wskazanej konwencji scenografii (zamki, ruiny, krypty, cmentarze), mrocznych rekwizytów i efektów wizualno-dźwiękowych, a czasem aktorów odtwarzających postaci duchów oraz innych monstrów. Afektywny wymiar i silne doznania, określona estetyka, która musi być znana uczestnikom, by zapewnić im rozpoznanie intertekstualnych powiązań oraz obecność elementów przedstawienia, umożliwiających odczucie *communitas* – to podstawowe elementy, które różnią *gothic tourism* od innych form turystyki (McEvoy 2016: 201).

Konceptualizacja tego typu turystyki jako niezależnej odmiany budzi zastrzeżenia. Krytycy wskazują, że „turysta nie musi znać gotyku, aby się nim cieszyć” (Light, Richards, Ivanova 2021: 228), a elementy wyodrębnione jako charakterystyczne dla turystyki związanej z tym stylem (np. performatywność), są również cechami innych typów atrakcji turystycznych. Stąd pojawiają się propozycje by uznać ją za szczególną formę mrocznej turystyki (Seaton 2022; Light, Richards, Ivanova 2021: 230; Holloway 2010: 620; Price 2017: 97).

Mroczna turystyka początkowo ujmowana było dość wąsko, jako „(...) prezentacja i konsumpcja (przez odwiedzających) prawdziwych i utowarowionych miejsc śmierci i katastrof” (Foley, Lennon, 1996: 198). Autorzy tej koncepcji wskazywali na komercyjny charakter tych działań i interesowali się tym, w jaki sposób mroczne miejsca są interpretowane przez organizatorów i prezentowane turystom. Rozpatrywali ją jako zjawisko dwudziestowieczne, postmodernistyczne, rzucające wyzwanie dotychczas utrwalonym sposobom zwiedzania i pewności epistemologicznej, a ponadto ograniczone do miejsc „pamięci żywej” (Light 2017: 278). Równolegle A.V. Seaton zaproponował koncepcję tanatoturystyki, czyli turystyki motywowanej pragnieniem rzeczywistego lub symbolicznego spotkania ze śmiercią. Podkreślał, że jest ona zakotwiczona w historycznych praktykach

kontemplacji śmierci (*thanatopsis*), która w jego rozumieniu obejmowała znaczące formy reprezentacji, symbolizacje oraz materialne obiekty, w jakich ujawniała się idea śmierci w danym społeczeństwie (Seaton 1996: 235). Obie koncepcje, początkowo alternatywne, rozwijały się, poszerzały, z czasem różnice między nimi uległy zatartciu, a dziś dwa wskazane terminy wykorzystywane są wymiennie (Light 2017: 282).

Literatura na temat mrocznej turystyki wskazuje na złożoność tego zjawiska oraz różnorodność form, w jakich się ono manifestuje, podkreślając jednocześnie, że miejsca i doświadczenia związane z historycznymi „epizodami mroku” są istotnym składnikiem produktu turystycznego związanego z dziedzictwem (Timothy 2018: 382). Wiele z prac koncentruje się wokół prób wprowadzenia typologii i usystematyzowania tworzących ją atrakcji, oferujących bardzo różne doświadczenia turystyczne. Wskazują na skalowalność i różne odcienie tanatoturystyki – od tych najbardziej mrocznych (poważnych, wstrząsających i szokujących), przez coraz łagodniejsze i „jaśniejsze” odmiany, do takich, w których dominują ekscytacja i odczucie przyjemnego strachu oraz ludyczność i radość (Seaton 1996: 240). Tanatoturystyka/*dark tourism* może zatem obejmować: podróże na miejsca publicznych egzekucji; rzeczywistej masowej lub indywidualnej śmierci (na przykład pola bitew, obozy koncentracyjne, miejsca zabójstw i straceń), internowania, upamiętnienia (np. cmentarze, miejsca pamięci), pomniki oraz przestrzenie odtwarzające sytuację śmierci, będące jej symulacją lub inscenizacją. W jej najjaśniejszym sektorze mieścić się ma również turystyka duchów.

Michele Hanks podkreślała z kolei, że lokowanie zainteresowania duchami w spektrum mrocznej turystyki jest mylące. Jej zdaniem praktyki turystyczne ukierunkowane na duchy nawiązują wprawdzie do tragicznych wydarzeń i śmierci, jednak wyraźnie wykraczają poza te zainteresowania, dostarczając uczestnikom okazji do podjęcia rozważań dotyczących życia pośmiertnego, a także własnego stosunku do przeszłości i jej krytycznego oglądu (Hanks 2016: 27). Wytwarzają one rodzaj alternatywnego, odcieleśnionego i nieuporządkowanego dziedzictwa, które nazywa „nawiedzonym” (*haunted heritage*). To część krajobrazu kulturowego, które operuje figurą ducha (postaci legendarnej lub niegdyś żyjącej), którego życie i związana z nim opowieść pojawiają się jako element historii narodowej lub lokalnej, związanej z danym miejscem i miastem, a nie jako część opowieści i tradycji rodzinnych. Nawiedzone dziedzictwo rodzi się z napięcia między oficjalną wiedzą posiadaną przez uczestników a doświadczalnie zdobytą wiedzą o duchach, która stawia wyzwanie dominującym epistemologiom (Hanks 2016: 13–15). Duchy podkreślają możliwość istnienia wielu interpretacji przeszłości i wskazują, że żadna z nich nie powinna być uprzywilejowana. Pozwalają również tę różnorodność zaakceptować.

Duchy są ściśle związane z ideą dziedzictwa – pisała badaczka – obie koncepcje opierają się na współczesnych próbach zrozumienia i przedstawienia przeszłości. Próby poznania przeszłości są z konieczności stronnicze i często uwikłane w bieżącą politykę. Tak jest w

przypadku nawiedzonego dziedzictwa. Podczas gdy kontestacje i wymazywania pojawiają się w wielu artykulacjach dziedzictwa kulturowego, nawiedzone dziedzictwo i turystyka duchów podtrzymują wielorakie interpretacje przeszłości, jednocześnie umożliwiając tworzenie nowych sposobów ekspertyzy historycznej. Doświadczanie duchów prowadzi do nowych wglądów w przeszłość, które czasem nie mają poparcia w znanych zapisach historycznych (Hanks 2016: 23).

Proces konstruowania nawiedzonego dziedzictwa jest więc praktyką krytyczną, destabilizującą uznaną wizję przeszłości (Hanks 2016: 169-170).

Turystyka szlakiem duchów budzi zainteresowanie osób traktujących ją tylko jako rodzaj niecodziennej rozrywki, z dystansem lub nawet ze sceptycyzmem podchodzących do możliwości wizualizowania się jakichkolwiek zjaw oraz uczestników, którzy wierzą w możliwość spotkania ducha, autentyczność ich historii i zachodzących zjawisk nadnaturalnych. Odwiedzanie takich lokalizacji jest sposobem na nabycie „doświadczenia nawiedzenia”, czyli sytuacją emocjonalną odwrotną przeżywaniu strachu, który nakazuje ucieczkę, ukrycie się i podjęcie środków bezpieczeństwa. Jednocześnie jednak, zdobyta wiedza może przyczynić się do konstruowania specyficznego rodzaju dziedzictwa, którego elementami są straszne miejsca i łączone z nimi narracje.

Spacery z duchami

Interesujące mnie spacery z duchami lub wędrówki szlakiem duchów to rodzaj pieszej, komercyjnej turystyki, która łączy w sobie zainteresowanie materialnością i miejscowym folklorem. Zostały one uznane za międzynarodowy fenomen, a organizowane są w większości dużych miast Europy, Stanów Zjednoczonych, Kanady, w Australii i Nowej Zelandii, a także w Republice Południowej Afryki w Kapsztadzie (Holloway 2010: 620; McEvoy 2016: 7; Houran, Hill, Haynes, Bielski 2020: 288-290; Goldstein 2007: 186). Od kilku lat są również atrakcją oferowaną w Polsce.

Odbывая się najczęściej w miastach historycznych, mających wielowiekową i utrwaloną tradycję. Jak podkreślają autorzy diagnozy dotyczącej turystyki paranormalnej „więcej historii oznacza więcej historii”, czyli opowieści z przeszłości, które można przekazać, by podkreślić unikalny charakter miejsca. Ponadto stare lokalizacje umożliwiają kreowanie odpowiednio mrocznej, niesamowitej atmosfery i uwiarygodniają możliwość spotkań z nadprzyrodzonym, odwołując się do stereotypowego postrzegania duchów (Houran, Hill, Haynes, Bielski 2020: 303). Wielkość miasta nie jest istotna – rozrywki takie organizowane są zarówno przez duże aglomeracje, jak i małe miasteczka, które cieszą się reputacją nawiedzanych przez duchy.

Ważnym elementem takich wydarzeń jest spacer – chodzenie lub wędrowanie po mieście, co sprawia, że jego poznawanie jest bardziej bezpośrednie, autentyczne i może generować ściślejsze relacje uczestników i odwiedzanej przez nich przestrzeni. Na spacerowanie, jako na miejską i cielesną praktykę przestrzenną, zwracał uwagę Michel de

Certeau, podkreślając jednocześnie, że jest ona sposobem nadawania przestrzeniom znaczenia i zdarzeniem performatywnym, które porównał do aktów mowy – „Chodzenie potwierdza, podaje w wątpliwość, naraża na ryzyko, przekracza, zachowuje itd. trajektorie, które „wypowiada” (2008: 101). Spacerowanie jest zarówno poznawaniem przestrzeni miasta, odtwarzaniem istniejących w niej szlaków, jak i ich przypominaniem oraz utrwalaniem. Jest okazją do poznania scenerii miasta i jej elementów, ale w innym niż zazwyczaj kontekście, często z dala od uczęszczanych obszarów i „sztandarowych” atrakcji. W porównaniu z innymi typami miejskiej turystyki, spacer z duchami są mniej kontrolowaną i bardziej swobodną formą turystyki, łączącą się z przełamywaniem „(...) konwencji dotyczących tego, co należy zobaczyć, co należy zrobić i jakie działania są nieodpowiednie” (Edensor 2001: 60).

Należy jednak zaznaczyć, że spacer z duchami, choć inny niż zwyczajowe trasy zwiedzania, nie jest całkowicie spontaniczny, lecz realizuje również pewien zaplanowany program.

Straszny Kraków

Pisząc tę część artykułu, poza literaturą przedmiotu, opierałam się na własnych doświadczeniach jako uczestnika krakowskich spacerów z duchami (w latach 2021–2022), na swoich obserwacjach oraz rozmowach – krótkich, nieustrukturyzowanych wywiadach z towarzyszami takich wędrówek. Wykorzystałam również materiały promocyjne, informacje, komentarze i opinie zamieszczone w witrynach internetowych oferujących takie atrakcje.

Kraków, dawna stolica Polski, a jednocześnie wpływowy ośrodek kulturalny, religijny i polityczny, szczyci się licznymi obiektami o dużej wartości architektonicznej i artystycznej. Od wielu dekad jest miastem turystycznym i miastem dziedzictwa (Czarnecki 2015: 212–214). Mimo bogatej przeszłości i uczestniczenia w wielu znaczących wydarzeniach, także burzliwych i wpisujących się w ciemniejsze strony historii, Kraków nie jest rozpoznawany jako „miasto duchów” (The most... 2022; Vickers 2023). Mimo tego od co najmniej 2007 roku są w nim organizowane spacer z duchami (Goldstein 2007: 186). W sezonie proponowanych jest około 15 różnych wycieczek, podczas których, zwiedzając zabytkowe miejsca Krakowa, można odkryć, jak zapewniają organizatorzy, jego „straszną” albo „ciemną” stronę:

Czy wiesz jak często idąc po ulicach Starego Miasta, stąpasz po zapomnianych cmentarzyskach? Jak często mijasz miejsca egzekucji i tortur? Ilu seryjnych morderców urządzało swe krwawe polowania na ulicach Krakowa? Nie? Nie czekaj ani chwili dłużej, o tym wszystkim dowiesz się dołączając do naszej wycieczki! (Makabryczny Kraków 2023).

Wiele takich ofert, anonsowanych przez biura podróży i internetowe serwisy rezerwacji, skonstruowanych jest w języku angielskim, na wzór podobnych wycieczek

organizowanych przez te same instytucje w Wielkiej Brytanii, w Czechach lub w innych państwach Europy. Wskazuje to, że ich ważnymi odbiorcami są przybysze z zagranicy, dla których są jednym z elementów szerokiego pakietu zróżnicowanych usług turystycznych, oferowanych w Krakowie, zlokalizowanych i dostępnych na stosunkowo zwartym obszarze.

Wycieczki szlakiem duchów organizowane są najczęściej w obszarze starego Krakowa, który należy do najbardziej eksploatowanych turystycznie części miasta. Przeznaczone są dla „zwykłych” przybyszów, to znaczy osób niemających specjalistycznego ekwipunku i niekoniecznie zainteresowanych aktywnym „łapaniem” duchów. W wydarzeniach uczestniczy mała grupa osób oprowadzanych przez przewodnika. Na ogół są to osoby dobrane przypadkowo, choć zdarza się, że są wśród nich znajomi lub członkowie rodziny. Organizatorzy zazwyczaj nie zalecają zabierania ze sobą dzieci poniżej 13 roku życia, wykluczają spożywanie alkoholu, a w niektórych w ramach oferty zapewniają czosnek, znany środek leczniczy i apotropaiczny (Kujawska 2016: 123–127), którego zapach w tym przypadku ma odstraszać wampiry i złe duchy. Wędrówki takie trwają na ogół od około półtorej do dwóch godzin, rzadko dłużej.

Spacer szlakiem duchów, choć nastawione na specyficzny rodzaj rozrywki, łączą się z odwiedzaniem bardziej tradycyjnych celów turystycznych:

Ta wieczorna wycieczka ukaże Ci upiorne oblicze byłej stolicy Polski. Podczas spaceru uliczkami miasta przewodnik odkryje przed Tobą straszne historie krążące po Krakowie, poczynając od średniowiecznych opowieści aż po legendy miejskie. Będziesz mógł zwiedzić wpisane na Listę światowego dziedzictwa UNESCO zabytkowe centrum miasta, słynny kościół Mariacki, wieżę ratuszową i muzeum Collegium Maius (Przerażająca 2023).

W ramach spacerów odwiedzane są niektóre obiekty i miejsca, które są udostępniane zwiedzającym również w ciągu dnia. Wędrówki rozpoczynają się najczęściej jednak dość późno, o godzinie 17, 19 lub 20 – a więc wówczas, gdy muzea wpuszczają ostatnie grupy gości lub są już zamknięte, odbywają się po zmroku, a kończą późnym wieczorem lub nocą. Nie chodzi w nich zatem o podziwianie ekspozycji muzealnej lub zbiorów, lecz raczej o kontakt z miejscem niezwykłych wydarzeń i o związaną z nim opowieść, wykraczającą poza typowy scenariusz zwiedzania zabytkowego miasta. Turyści doceniają nie tylko okazję do spotkania z nawiedzonymi obszarami, ale i zdobyte przy takiej okazji wiadomości – „Fantastycznie spędzone 2 godziny. Mrozące krew w żyłach historie opowiedziane z humorem i poparte ogromną wiedzą naszej przewodniczki” (Opinia 2022).

Krakowskie wędrówki z duchami pokrywają się w znacznym stopniu z tak zwaną Drogą Królewską, historycznym szlakiem ceremonialnych wjazdów, a obecnie najbardziej uczęszczaną trasą wycieczkową. Ciągnie się ona od dawnych granic miasta wyznaczanych dzisiaj przez pozostałości murów i baszt obronnych, aż po Wawel

– niegdyśszą siedzibę polskich królów, a ponadto nekropolię władców i bohaterów narodowych, miejsce uroczystości państwowych i manifestacji patriotycznych. Odtwarzając tę drogę, spacer z duchami rozpoczynają się najczęściej przy Bramie Floriańskiej lub w jej bliskości – przed Barbakanem lub wejściem do hotelu „Pod Białym Orłem” (ulica Pijarska 17). Prowadzą różnymi trasami (przez Planty i ulicę Świętego Jana lub ulicą Szpitalną) na Rynek Główny, gdzie oglądany jest pałac Krzysztofora i pozostałości po dawnym ratuszu (w przeszłości siedzibie sądu grodzkiego i więzienia oraz miejsce egzekucji). Niektóre szlaki wiodą jeszcze w stronę ulicy Jagiellońskiej i Collegium Maius – dziś siedziby Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego. Po przeciwnej stronie Rynku pokazywany jest natomiast teren dawnego cmentarza między kościołem Świętej Barbary a kościołem Mariackim. Przy tej okazji wzmiankowana jest tzw. kaplica Złoczyńców oraz kolejne miejsce straceń, znajdujące się kiedyś u wylotu ulicy Siennej, przy dzisiejszej Szarej Kamienicy. Dalej spacer prowadzony jest ulicą Grodzką w kierunku pałacu Wielopolskich, czyli tzw. magistratu i bazyliki Franciszkanów. Kończy się w pobliżu Wawelu przy ulicy Kanoniczej, na sąsiadującym z nią placu Świętej Marii Magdaleny – naprzeciw kościoła pod wezwaniem Świętych Piotra i Pawła, lub nieco dalej, na placu Katyńskim albo w sąsiedztwie Smoczej Jamy nad Wisłą, pod „ziewającą ogniem” rzeźbą autorstwa Bronisława Chromego. Niekiedy spacer prowadzony jest dalej – w stronę Kazimierza, dawnej dzielnicy żydowskiej.

Wędrowaniu ulicami Krakowa towarzyszy opowiadanie historii. Poza klasycznymi narracjami o duchach (o Białej lub Czarnej Damie), zawierającymi elementy horroru, turyści zabierani są na miejsca dawnych cmentarzy, zapoznawani są z przekazami dotyczącymi miejsc tortur i kaźni, domniemanych pogrzebów żywcem, przypadków psychopatycznych zabójców i ich zbrodni, a także z legendą o „srogim potworze” – Smoku Wawelskim. Tworzona w ten sposób narracja o przeszłości obejmuje wydarzenia z kilkuset lat. Są to zarówno fakty kryminalne i relacje o dobrze udokumentowanych zdarzeniach, jak i historie prawdopodobne, choć nieweryfikowalne, oraz tradycyjne legendy i tzw. legendy miejskie, razem układające się w pewien ciąg równoprawnych, sensacyjnych i niesamowitych zdarzeń z przeszłości. Warto podkreślić, że informacje z mrocznej historii Krakowa przekazywane podczas spacerów, choć często określane jako „mroczne sekrety”, takie jak legenda o nierównych wieżach kościoła Mariackiego, okoliczności zabójstwa Andrzeja Tęczyńskiego (ok. 1412–1461), pogłoski dotyczące jezuita, księdza Piotra Skargi (1536–1612), który miał być pochowany w letargu i ocknąć się w trumnie, głośna sprawa „zamurowanej zakonnicy” – Barbary Ubryk, a także historie o seryjnych mordercach działających w mieście i wampirycznych pochówkach, nie są wiadomościami utajnionymi, lecz znanymi z cracovianów, pitavali, pamiętników czy z wydawnictw popularnych i publikacji prasowych. Na potrzeby spacerów zostają one jednak wyselekcjonowane z wielu podobnych zdarzeń, powiązane ze sobą jako dowody strasznego dziedzictwa miasta, a jednocześnie połączone z konkretnym miejscem – świadkiem opowiadanych historii.

Konkluzje

Obserwacje i uczestnictwo w krakowskich spacerach szlakiem duchów pozwalają stwierdzić, że są one jedną z wielu atrakcji miasta, uzupełnieniem oferty turystycznej, a nie jej głównym produktem. Potwierdza się spostrzeżenie, że niezależnie od pewnej powtarzalności i schematu spacerów z duchami, organizowanych w podobny sposób w wielu miejscowościach, każde miasto, a właściwie opowieści o nim, wpływają na ostateczny charakter takiego wydarzenia, jego specyfikę i odbiór przez uczestników (Goldstein 2007: 187; McEvoy 2016:108).

Moi rozmówcy, którymi byli nie tylko przyjezdni, ale również mieszkańcy Krakowa, prezentowali na ogół sceptycyzm dotyczący rzeczywistej możliwości spotkania z duchami. Wycieczka szlakiem duchów była dla nich przede wszystkim ekscytującą rozrywką i okazją do nietypowego zwiedzania i zdobycia określonej wiedzy. Podkreślali estetyczne i wizualne doznania, jakie daje nocny spacer opustoszałymi ulicami starego miasta oraz atmosferę określaną jako „magiczna”, „bajkowa” lub „niesamowita”. Zapowiadaną przez organizatorów możliwość „spotkania z duchem” traktowali jednak jako „marketingową” obietnicę, pewnego rodzaju przesadę i akceptowali brak możliwości jej zrealizowania. Dystansowali się również od wiary w duchy, na pytanie o nie, udzielając żartobliwych lub wymijających odpowiedzi. Przyznawali jednak, że „coś może być” w miejscach gwałtownych zdarzeń, łączących się zwłaszcza z przelaniem krwi. Nie identyfikowali jednak tych bytów z duszami zmarłych, lecz raczej z rodzajem skumulowanej i negatywnej energii, która może wpływać na ludzi odwiedzających te obszary.

W literaturze spacerzy z duchami ujmowane są jako rodzaj kontestacji oficjalnej historii i związanych z nią miejsc, przyczyniając się do konstruowania alternatywnych wersji przeszłości i wiedzy na jej temat, akcentujących odmienne wartości. Podobnie jak gdzie indziej, krakowskie spacerzy projektowane są jako odmienny typ atrakcji, który jest poprzedzany przez rozpoznanie i wybór miejsc spełniających wymogi „makabry”. Skierowane są zarówno do przyjezdnych, turystów jak i mieszkańców miasta, chcących poznać jego nieoczywistą i mniej eksponowaną przeszłość. Trudno jednak uznać, że są to propozycje tworzenia alternatywnej historii, podważania dyskursu nacjonalistycznego czy też dominującego sposobu mówienia o Krakowie. Raczej należy traktować je jako próby ukazania dodatkowej perspektywy, wpisania w utrwalony dyskurs innych wydarzeń i miejsc. Nie są one jednak konkurencją dla niego, lecz raczej uzupełnieniem. Odtwarzają popularną trasę turystyczną, ale w jej trakcie skupiają się na innym typie wydarzeń historycznych. Tym samym znane lokalizacje zostają wypełnione znaczeniami nowymi dla odbiorców. Dobrze ilustruje to wypowiedź jednego z uczestników takich spacerów: „Naprawdę bardzo interesujące! Inny, ale podobny do codziennych wycieczek, wspaniały spacer po mieście, ale z bardziej... pikantnymi detalami!” (Opinia 2023).

Jak mogę stwierdzić na podstawie rozmów z uczestnikami wędrówek, dominują pozytywne oceny, a spacerzy uznawane są na ogół za satysfakcjonujące doświadczenie historyczne i turystyczne. Pojawiają się jednak również głosy rozczarowania. Wiążą się one

z odczuciem braku intensywnych doznań, przerażających efektów i zbyt małą „upiornością” takich wycieczek.

Zakończenie

Pisząc o dziedzictwie kulturowym Laurajane Smith podkreśliła, że tworzą go różne procesy re/konstrukcji, negocjowania wartości i nadawania znaczeń kulturowych, które „zachodzą, gdy miejsca dziedzictwa materialnego lub zdarzenia dziedzictwa niematerialnego są identyfikowane, definiowane, zarządzane, eksponowane i odwiedzane” (Smith 2012). Konsekwencją działań koncentrujących się wokół dziedzictwa są emocje, doświadczenia i wspomnienia, które są wówczas tworzone.

Spacery szlakiem duchów są okazją do zwiedzenia historycznych miejsc i wysłuchania opowieści o legendarnych i rzeczywistych wydarzeniach z przeszłości miasta. Wizyta sprawia, że są one „odślaniane” i mogą zostać włączone w dziedzictwo, o ile odwiedzający odnajdą w nich wartości i będą chcieli je pamiętać i zachować. Zainteresowanie spacerami szlakiem duchów czy turystyką związaną z duchami, stymulowaną zarówno przez odbiorców, jak i kreatorów takich atrakcji, wskazuje, że miejsca i opowieści są wpisywane w szerszą narrację dotyczącą dziedzictwa Krakowa, a tym samym normalizowane, przez co z czasem mogą stracić urok niezwykłości. W trakcie wycieczek łączone są różne gatunki lokalnych opowieści, a opowiadający nie rozstrzygają o ich prawdziwości, ukazując je jako tak samo ważne i prawdopodobne. Nie mówią one jednak o wydarzeniach tabuizowanych, ale dość znanych i opisanych, choć często pomijanych w turystycznych narracjach o Krakowie – przedstawianym w utrwalony sposób jako miasto polskich królów i narodowych pamiątek. Te wątki także pojawiają się podczas spacerów, stanowiąc ważny kontekst dla miejsc i opowieści. W ramach wycieczki szlakiem duchów różne legendy i opowieści o cmentarzach, miejscach straceń, mordercach, czarownicach, strachach i duchach są jednak „odkrywane”, zestawiane ze sobą i przekazywane na nowo, tworząc tematyczną, anegdotyczną, a czasem żartobliwą i raczej pogodną opowieść o „straszyn” dziedzictwie Krakowa.

Bibliografia

- Bennett G. 1999. *“Alas, Poor Ghost!” Traditions of Belief in Story and Discourse*, Logan Utah: Utah State University Press.
- Certeau de M. 2008. *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. K. Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Czarnecki B. 2015. Turystyka jako czynnik rozwoju miasta, *Ekonomia i Środowisko*, 4 (55), 210–220.
- Dahlgreen W. 2014. <https://yougov.co.uk/topics/politics/articles-reports/2014/10/31/ghosts-exist-say-1-3-brits>, [18.04.2023].
- Davis C. 2013. Hauntology, Spectres and Phantoms [in:] M. del Pilar Blanco, E. Peeren (eds). *The Spectralities Reader Ghosts and Haunting in a Contemporary Cultural Theory*. New York: Bloomsbury Academic, 53–60.

- Derrida J. 2006 [1994]. *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, transl. from the French by P. Kamuf. New York & London: Routledge.
- Edensor T. 2001. Performing tourism, staging tourism. (Re)producing tourist space and practice. *Tourist Studies*, 1 (1), 59 - 81.
- Foley M., Lennon J.J. 1996. JFK and dark tourism: A fascination with assassination. *International Journal of Heritage Studies*, 2(4), 198 - 211.
- Goldstein D.E., Grider S.A., Thomas J.B. 2007. *Haunting Experiences. Ghosts .in Contemporary Folklore*. Logan Utah: Utah State University Press.
- Goldstein D.E. 2007. The Commodification of Belief [in:] D. E. Goldstein, S. A. Grider, J. B. Thomas. *Haunting Experiences. Ghosts in Contemporary Folklore*. Logan Utah: Utah State University Press, 171-205.
- Gordon A. F. 2008 [1997]. *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hanks M. 2016. *Haunted Heritage. The Cultural Politics of Ghost Tourism, Populism, and the Past*. London: Routledge. 2016.
- Holloway J. 2010. Legend-tripping in spooky spaces: ghost tourism and infrastructures of enchantment, *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(4), 618-637.
- Houran J., Hill S.A., Haynes E.D., Bielski U.A. 2020. Paranormal Tourism: Market Study of a Novel and Interactive Approach to Space Activation and Monetization. *Cornell Hospitality Quarterly*, 61, 287-311.
- IPSOS, 2021. *Over a third of Americans believe in ghosts and U.F.O's*. <https://www.ipsos.com/en-us/news-polls/belief-in-ghosts-2021>, [18.04.2023].
- Light, D., Richards, S., Ivanova, P. 2021. Exploring Gothic Tourism: A New Form of Urban Tourism? *International Journal of Tourist Cities*, 7 (1), 224-236.
- Light D. 2017. Progress in dark tourism and thanatourism research: An uneasy relationship with heritage tourism. *Tourism Management*, 61 (C), 275-301.
- Kujawska M. [et al.] 2016. *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych – Słownik Adama Fischera*, Wrocław: PTL.
- Makabryczny Kraków. 2023. https://freewalkingtour.com/pl/krakow/makabryczny-krakow/?gclid=CjwKCAjwl6OiBhA2EiwAuUwWZTSNDloKcq7jEmnqdJ-ZZStlNE7_gusfEc_ckWHofrJEPRigLZpDkBoCeLwQAvD_BwE, [26.04.2023].
- McEvoy E. 2016. *Gothic Tourism*. London: Palgrave Macmillan.
- Oldfield E. 2011. Four in ten people believe in ghosts, 11.08. <https://www.theosthinktank.co.uk/comment/2009/04/13/four-in-ten-people-believe-in-ghosts> [18.04.2023].
- Opinia uczestnika. 2022. Opinia uczestnika wycieczki „Przerazający Kraków”, 24.07. [online] <https://www.getyourguide.pl/krakow-l40/przerazajacy-krakow-2-godzinnna-wycieczka-piesza-po-miescie-t146562/?partner=true>, [22.03.2023].
- Opinia uczestnika. 2023. Opinia uczestnika wycieczki „Przerazający Kraków”, 24.07. [online] <https://www.getyourguide.pl/krakow-l40/przerazajacy-krakow-2-godzinnna-wycieczka-piesza-po-miescie-t146562/?partner=true>, [22.03.2023].

- Price R. Dark Tourism. A Guide to Resources, *Reference & User Services Quarterly*, Winter 2017, Vol. 57, No.2, s. 97.
- Przerazająca piesza wycieczka po Krakowie. 2023. <https://www.booking.com/attractions/pl/prbhmnlnhnmkh-creepy-krakow-walking-tour.pl.html> [22.03.2022].
- Seaton A.V. 1996. Guided by the dark: From thanatopsis to thanatourism. *International Journal of Heritage Studies*, 2:4, 234 – 244.
- Seaton T. 2022. Dark Tourism as History: Dark Tourism in History [in:] E. Zuelow, K. J. James (eds), *The Oxford Handbook of the History of Tourism and Travel* (online edn, Oxford Academic, 21 June), <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190889555.013.30>, [06.03.2023].
- Smith L. 2012. Discourses of heritage: implications for archaeological community practice. *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos*, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/64148>; DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64148>.
- Statista Research Department. 2017. *Paranormal beliefs in Great Britain in 2017, by age group*. <https://www.statista.com/statistics/935178/paranormal-beliefs-in-britain/>, [18.04.2023].
- The 20 most haunted. 2022. The 20 most haunted places in the world, 26.10. <https://www.wanderlust.co.uk/content/the-worlds-10-most-haunted-places/> [28.02.2023].
- Thomas J.B. 2007. The Usefulness of Ghost Stories [in:] D. E. Goldstein, S.A. Grider, J.B. Thomas. *Haunting Experiences. Ghosts in Contemporary Folklore*. Logan Utah: Utah State University Press, 25–59.
- Timothy D.J. 2018, Sites of Suffering, Tourism, and the Heritage of Darkness: Illustrations from the United States [in:] *The Palgrave Handbook of Dark Tourism Studies*, London: Palgrave Macmillan, 381 – 398.
- Vickers S. 2023. The world's most haunted places, 07.02. [online] <https://www.roughguides.com/gallery/worlds-most-haunted-places/> [28.02.2023].
- Weinstock J. A. 2013. Spectral America [in:] M. del Pilar Blanco, E. Peeren (eds). *The Spectralities Reader Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, New York: Bloomsbury Academic, 61–68.
- Zjawiska nadprzyrodzone. 2017. *Zjawiska nadprzyrodzone oczami Polaków. Raport badawczy opracowany na podstawie badań zrealizowanych na zlecenie telewizji CI Polsat (Crime+Investigation)*.

Autorka:

Dr Renata Hołda

e-mail: renata.holda@uj.edu.pl

Róża Godula-Węclawowicz

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4657-3539>

Instytut Archeologii i Etnologii

Polska Akademia Nauk

Z religijnego dziedzictwa Krakowa.

Procesje z Wawelu na Skałkę

Processions from Wawel to Skałka.

From the religious heritage of Cracow

Abstract

Since the Middle Ages, two loca sacra have been marked in the religious space of Cracow: Wawel and Skałka, permanently linked by the hagiographic legend of St Stanislaus, a bishop and martyr. For more than eight hundred years, the cult of St Stanislaus has been as interesting as well as complex phenomenon, and has had many manifestations. Over the course of history, it has taken on various forms and varying degrees of intensity, with its spectacular expression being the cyclical religious rituals held in the urban space enclosed between the cathedral church on Wawel Hill and the sanctuary on Skałka. The annual patronal ceremonies and the coronation ritual, belonging to the cyclical system of assuming the royal throne, had the longest lifespan. Their characteristic accent were the public processions from Wawel to Skałka. Of the many, the May patronal procession has survived to this day and is sometimes seen as a continuation of the previous ones. The author poses a question concerning the validity of identifying these ritual forms.

Key words: heritage, procession, ritual, ceremony, coronation, cult of St Stanislaus, Wawel, Skałka

* * *

Od średniowiecza w religijnej przestrzeni Krakowa zaznaczają się dwa loca sacra: Wawel i Skałka, trwale połączone hagiograficzną legendą św. Stanisława, biskupa i męczennika. Od ponad ośmiuset lat kult św. Stanisława jest tyleż ciekawym, co złożonym zjawiskiem, które miało wiele odsłon. W ciągu dziejów przybierało ono różne formy i różne stopnie natężenia, a jego spektakularnym wyrazem były cykliczne obrzędy religijne, rozgrywane w przestrzeni miasta zawartej między kościołem katedralnym na wawelskim wzgórzu a sanktuarium na Skałce. Najdłuższą żywotność miały coroczne uroczystości patronalne oraz obrzęd

koronacyjny, należący do cyklicznego systemu objęcia królewskiego tronu. Ich charakterystycznym akcentem były publiczne procesje z Wawelu na Skałkę. Spośród wielu do dziś przetrwała procesja majowa, która bywa ujmowana jako kontynuacja wszystkich poprzednich. Autorka stawia pytanie o zasadność utożsamiania tych form obrzędowych.

Słowa kluczowe: dziedzictwo, procesja, rytuał, ceremonia, koronacja, kult św. Stanisława, Wawel, Skałka

Odebrano / Received: 21.06.2023

Zaakceptowano / Accepted: 10.07.2023

Wstęp

Wawel i Skałka w przestrzeni religijnej Krakowa zajmują szczególne miejsce. Od średniowiecza trwale są połączone hagiograficzną legendą św. Stanisława, biskupa i męczennika, wokół której rozwinęły się liczne obrzędy. Kult męczennika przybierał różne formy, w ciągu stuleci wiele z nich uległo redukcji lub zanikło. Chyba najbardziej spektakularnymi były liczne procesje z Wawelu na Skałkę, które wygasały w różnym czasie. Celem artykułu nie jest analiza owych miejsc kultu ani owych uroczystości w całej ich złożoności instytucjonalnej oraz nieformalnej, sakralnej i profanicznej, czy też nieuniknionej zmienności w czasie historycznym. Przedmiotem rozważań będą publiczne procesje z kościoła katedralnego na wawelskim wzgórzu do sanktuarium na Skałce, związane zarówno z corocznymi uroczystościami patronackimi w maju i we wrześniu, jak i z obrzędem koronacyjnym, należącym do cyklicznego systemu objęcia królewskiego tronu. Procesji wspólnych dla tych form obrzędowych, lecz warto rozważyć, czy takich samych?

Temat wawelsko-skałecznych procesji był już podejmowany przez historyków, którzy z warsztatową skrupulatnością zebrali i uporządkowali rozproszone informacje źródłowe w konkretnych ramach przestrzenno-czasowych. Wyróżniając kilka rodzajów procesji, odtworzyli ich dzieje od średniowiecza do czasów współczesnych. Asumptem do podjęcia przez etnologa/antropologa kulturowego rozważań dotyczących procesji z Wawelu na Skałkę są aspekty, które pozostają poza głównym nurtem rozważań historyograficznych. Michał Jagosz, autor syntetyzującego ujęcia problemu (1979, 1997, 2003), każdorazowo w podsumowaniu swych rozważań zaznaczył, że:

Przetrwała do dziś procesja majowa jest wspomnieniem wszystkich, jakie kiedykolwiek odprawiały się ku czci św. Stanisława. Na jej trwałość i przetrwanie wpływały zarówno gorliwość religijna średniowiecza, jak i jubileusze wydarzeń związanych ze św. Stanisławem, rocznic jego kanonizacji, nadto obchody Miłościwych lat zwyczajnych i nadzwyczajnych oraz uczestnictwo w nich wyższych dostojników duchownych i świeckich, zwłaszcza króla (Jagosz 2003: 179).

W tym samym duchu wypowiedział się Janusz Zbudniewek (2003: 351), który powołując się na dziewiętnastowieczne archiwalia zauważył: „(...) że skoro ustały monarsze pielgrzymki, ich miejsce zastąpiły tradycyjne coroczne procesje z Wawelu na Skałkę (...)”. Przekonanie o wspólnotocie obu procesji w odniesieniu do genezy, jak i współczesnej kontynuacji parokrotnie wyraził też Andrzej Napiórkowski, przeor zakonu oo. paulinów na Skałce, opiekunów sanktuarium, najpierw w wywiadzie opublikowanym na łamach poczytnego tygodnika „Niedziela” z okazji jubileuszu 750-lecia kanonizacji św. Stanisława w 2003 r. i powtórzył kilka lat później w opracowaniu dziejów Skałki (2010: 15-16):

Konsekwencją rozwoju kultu Męczennika była jego kanonizacja dokonana przez papieża Innocentego IV w dniu 8 września 1253 roku w Asyżu. W roku następnym w dniu 8 maja po raz pierwszy odbyła się w Krakowie uroczystość ku czci św. Stanisława. To wydarzenie dało początek dwóm procesjom: koronacyjnej królów polskich i tzw. „majowej” wynikającej z kanonizacji (8 maja jest w kalendarzu liturgicznym dniem św. Stanisława, w pierwszą niedzielę po tym dniu ma zawsze miejsce procesja). Chociaż sam akt koronacji króla odbywał się w katedrze wawelskiej, to jednak od czasu koronacji Władysława Łokietka (1320 r.) zaistniał zwyczaj pielgrzymowania polskich królów na Skałkę do miejsca męczeństwa św. Stanisława przed lub po koronacji. Około połowy XVI wieku utrwaliło się przekonanie, że procesja na Skałkę jest zarówno formą prześlągania za zabójstwo popełnione przez Bolesława Śmiałego, jak i aktem uproszenia łask za wstawiennictwem św. Stanisława dla nowego króla i ludów, którymi będzie rządził. Ta „kanonizacyjna” procesja przetrwała do dnia dzisiejszego i pozostała najokazalszą formą kultu św. Stanisława. Przejęła jednocześnie funkcję procesji królewskiej, która zanikła wraz z elekcją Stanisława Augusta na króla Polski w r. 1764.

Wobec zacytowanych opinii warto się zastanowić, czy utożsamienie obu form obrzędowych jest zasadne.

Krótkie wprowadzenie historyczne

Do polskiej religijności Skałkę wprowadził dominikanin Wincenty z Kielczy, autor powstałych około połowy XIII wieku dwóch hagiografii św. Stanisława, tzw. *Żywotu mniejszego* i *Żywotu większego* (Plezia 1987: 97-150, 235-344). Wprawdzie już na początku XII wieku zabójstwo biskupa z ręki króla wzmiankował Anonim tzw. Gall (1989: 54), jednakże nie nazwał ani stron konfliktu, ani miejsca zdarzenia. Wiek później niejaki przekaz Galla znacznie rozwinął biskup krakowski Wincenty Kadłubek (1974: 117-119), snując wielowątkową, erudycyjną opowieść o sporze między biskupem Stanisławem a królem Bolesławem, zakończonym męczeńską śmiercią. Nadal jednak nie wskazał miejsca zabójstwa w przestrzeni miasta. Natomiast Wincenty z Kielczy zbrodnię i miejsce pierwszego pochówku ulokował w kościele pw. św. Michała Archanioła na Skałce (Wincenty z Kielczy).



Fot. 1. Kraków, kościół i klasztor oo. Paulinów „Na Skałce”. Po lewej u dołu droga procesji – ul. Skałeczna. Fot. anonimowa z końca w. XIX. Źródło: Biblioteka Narodowa. Polona, sygnatura DZS XII 8b/p8/3, <https://polona.pl/preview/cdbc0711-1150-4b01-8ed2-e854cb55543d>

Według ustaleń historyków śmierć krakowskiego biskupa Stanisława ze Szczepanowa nastąpiła w 1079 roku, lecz dylemat miejsca śmierci św. Stanisława – Wawel czy Skałka jest nierozstrzygnięty (Labuda 2000: 114-118). „Niewykluczone, że biskup Stanisław jako postać historyczna istotnie zginął na Wawelu, lecz już około 170 lat później hagiograf nie miał wątpliwości, iż został on zamęczony na Skałce (...)” (Węclawowicz 2002: 82). Podobną niewiadomą jest jedenastowieczny kościół na Skałce, o którym wszelkie źródła milczą. Prawdopodobnie świątynię wzniesiono w XII wieku, czyli wiele lat po męczeńskiej śmierci biskupa. Jednak siłą hagiograficznej tradycji została na stałe związana z kultem św. Stanisława przez patrona Archanioła Michała (Węclawowicz 2005: 133, przyp. 77). Kościół na Skałce przechodził różne przemiany stylowe, dzisiejszy wystrój zawdzięcza przebudowie w XVIII w. Przy ołtarzu poświęconym św. Stanisławowi znajdują się wyobrażenia relikwie wtórne, cieszące się kultem wiernych: pień drzewa, na którym rozczłonkowano jego ciało i kamień ze śladami krwi świętego, w archiwaliach wspominany w XVII w. Nieopodal kościoła znajduje się sadzawka, w XV

wieku opisana przez Jana Długosza (1865) jako miejsce o uzdrawiającej mocy; wśród wiernych to przekonanie utrzymuje się do dzisiaj.

Oficjalny kult św. Stanisława ustanowił papież Innocenty IV w 1253 r. bullą kanonizacyjną. Główne święto patronackie wyznaczył 8 maja, wkrótce zaczęto obchodzić również 27 września jako święto przeniesienia relikwii. Uroczystości kanonizacyjne w wawelskiej katedrze odbyły się w następnym roku, podczas których relikwie męczennika złożono na ołtarzu jemu dedykowanym. Św. Stanisław został obrany na współpatrona katedry, obok pierwotnego św. Wacława (Spórna 2000: 57). W sporządzonej ponad dwieście lat później retrospektywnej relacji Jana Długosza, wielkiego admiratora św. Stanisława, owa uroczystość jawi się jako ogólnopolskie święto o wymiarze masowym:

A kiedy nadchodził ten dzień, ze wszystkich okolic Polski, a nawet z królestwa węgierskiego, zbiegli się do Krakowa tak wielki tłum ludu obojga płci, że tak duże miasto nie mieściło przybyłych, ale i na polach przebywały tłumy, jak jakieś trzody. Zebrało się nadto dla uczestniczenia w uroczystości podniesienia świętych kości wielu biskupów Kościoła polskiego, (...) oraz opaci, prepozyci, kanonicy i inni prałaci i proboszczowie kościołów parafialnych oraz wszyscy zakonnicy z miasta i diecezji krakowskiej oraz innych diecezji Kościoła polskiego.

(...) Zgromadzili się również książęta polscy (...) W obecności ich oraz nieprzeliczonych tłumów ludu zgromadzeni biskupi podnieśli z grobu znajdującego się w pobliżu bramy południowej w katedrze krakowskiej kości świętego Stanisława, a obmywszy winem, pokazali je wśród oklasków i okrzyków ludu wzywającego pomocy świętego Stanisława i rozdzielili między kościoły katedralne oraz inne znaczniejsze kolegiaty, kościoły klasztorne i parafialne. Część ich jednak, a to: głowa, ręce i inne znaczniejsze [członki] wraz z prochami świętego ciała pozostały w katedrze krakowskiej (Długosz 2004:115).

Od chwili oficjalnego ustanowienia kultu katedra wawelska, z grobem męczennika usytuowanym *in medio ecclesiae* i otoczonym wiarą w cudowną sprawczość, była głównym celem pielgrzymek; w XV w. taką rolę zaczęła pełnić Skałka (Witkowska 1984: 77-78, 82-87). Od XIV w. przez kilka następnych ołtarz relikwiarzowy św. Stanisława w krakowskim kościele katedralnym na wzgórzu zamkowym był rozumiany jako zwornik ideowy Królestwa Polskiego i zyskał miano *Ara Patriae* (Rożek 1979; Crossley 2006; Rożnowska-Sadraei 2008). Jako taki odgrywał szczególną rolę w rytuałach i ceremoniach władzy, między innymi w obrzędzie koronacyjnym. W skarbcu katedralnym przechowywane są relikwie głowy i ręki świętego, które zgodnie z tradycją niesione są w majowej procesji.

Procesje majowa i wrześniowa poświadczone są dopiero od XVI wieku, majowa zwyczajowo odbywała się w oktawie święta patrona, wrześniowa – *stricte* w dniu 27 (Jagosz 144-145, 160). Próby związania wrześniowej z pierwszą translacją biskupa Stanisława około 1088 r., a majowej z kanonizacją w 1254 r. są atrakcyjnymi, lecz



Fot. 2. Kraków, katedra Wawelska, konfesja ołtarzowa św. Stanisława in *medio ecclesiae*.

Fot. ks. Piotr Guzik po 2010 r.

niepewnymi tezami, opartymi na źródłach pośrednich, co zresztą przyznaje sam autor (Jagosz 2003: 136-138, 144-145, 148-149). Trasa procesji ma uzasadnienie w hagiograficznych legendach o św. Stanisławie, gdzie wskazano drogę pierwszej translacji relikwii ze Skałki na Wawel.

W wiekach XVI i XVII, a prawdopodobnie już w XV w., co tydzień w piątek do kościoła na Skałce przybywały procesje z katedry, kościołów kolegiackich, parafialnych



Fot. 3. Procesja. Miniatura z Pontyfikału biskupa Erazma Ciołka, Kraków 1506-1518, karta CXXXII.

Źródło: Muzeum Narodowe w Krakowie Biblioteka Ksiąg Czarторыskich. Polona, sygnatura 1212 V Rkps, <https://polona.pl/preview/66d4e16f-0f86-4d89-a698-8df7d3b23020>

i klasztornych Krakowa. Warto zaznaczyć, że w piątkowych procesjach, jak i w patronalnych brali udział Jagiellonowie (Borkowska 1995: 200-201; Szymborski 2007: 160 i n.). Do czasów współczesnych przetrwała jedynie procesja majowa, jesiennej zaprzestano w XVII w. (Jagosz 2003: 160-161). O czasie zaniku piątkowej procesji nic pewnego nie wiadomo, choć o liczным napływie wiernych na piątkowe nabożeństwa tutaj odprawiane jeszcze w XVII w. informuje współczesny przewodnik (Pruszcz 1647: 57).

W tej samej przestrzeni, zawartej między Wawelem i Skałką, odbywały się procesje elekta związane z rytuałem koronacyjnym. Historycznie poświadczone są od Jagiellonów, a ściślej od *ordo coronandi*, przygotowanym w 1434 r. na koronację Władysława III

Jagiellończyka, zwanego Warneńczykiem (Kutrzeba 1918). Trwały do końca I Rzeczypospolitej, lecz czas rzeczywistego ich pojawienia się w rytuale nadal podlega dyskusji (Dalewski 1995; 1996; 2018; Derwich 1994; Szymborski 2007). Nadzwyczaj kusząca jest hipoteza przesuwająca procesję w głąb średniowiecza, do czasu pierwszej odbytej w Krakowie koronacji Władysława Łokietka w 1320 r. (Zarewicz 1889: 49; Jagosz 2003: 162-164), jednak nie znajduje potwierdzenia w źródłach (Borkowska 1995: 199). Polskie *ordines coronandi* czerpały z odległego wzoru z kręgu romano-germańskiego, *ordo* z 1434 r. oparto na czeskiej formule i dostosowano do polskich warunków, między innymi wprowadzając regułę, że koronacja, a nie elekcja czyni królem oraz obowiązek procesji na Skałkę (Kutrzeba 1918; Gieysztor 1978 a). Wyjątkowo Stanisław August Poniatowski odbył ją nie w Krakowie, lecz w Warszawie, mieście swej koronacji. Niemniej jednak symbolicznie wypełnił regułę, gdyż pielgrzymował do ołtarza św. Stanisława w kościele św. Krzyża. Znaczące, że z Wawelu na Skałkę i tak przeszedł, choć stało się to dopiero po upływie ponad dwudziestu lat od koronacji przy okazji wizyty w Krakowie w 1787 roku.

Procesje jako struktury *longue durée*

Procesje patronalne, jak i procesja elekta (w literaturze historycznej błędnie zwana przedkoronacyjną), rozwijając się w długim czasie historycznym i odbywając się periodycznie (dorocznie i przy każdorazowej zmianie władcy) charakteryzują pewne trwałe mechanizmy funkcjonowania, co pozwala na syntetyzujące uchwycenie ich powtarzających się sekwencji.

Procesje patronalne

Obie procesje, majowa i wrześniowa, niczym się między sobą (poza datą święta) nie różniły (Jagosz 2003: 150-161, 180-182) i przebiegały według następujących po sobie sekwencji:

1. Prolog – przybycie do katedry procesji z kościołów Krakowa (do rozbiorów), wspólnie także delegacji Episkopatu Polski, archidiecezji krakowskiej oraz świeckich.
1. Rozpoczęcie – uroczysta msza św. w katedrze wawelskiej (do rozbiorów), wspólnie – odmówienie modlitw.
2. Procesja z relikwiami św. Stanisława z kościoła katedralnego na Wawelu do bramy grodzkiej (dzisiaj ul. Podzamcze), przedmieściem Stradom do Mostu Królewskiego na Wiśle (dziś ul. Dietla), dalej Krakowską, potem Skałeczną (dawniej św. Stanisława) na Skałkę przy wtórze dzwonów i pieśni kościelnych zrazu łacińskich, od XV w. także polskich.
3. Na Skałce okolicznościowe nabożeństwo ze stosownymi śpiewami, od XIX w. msza św. Obie uroczystości kończone błogosławieństwem udzielanym relikwiami św. Stanisława.
4. Procesyjny powrót na Wawel tą samą trasą, także z relikwiami i przy wtórze pieśni. W okresie przedrozbiorowym wstępowano jeszcze na krótką modlitwę do dwóch kościołów znajdujących się przy trasie.

5. Rozwiązanie – śpiewy, modlitwy i złożenie relikwii w kościele katedralnym.

Uczestnikami procesji było i jest duchowieństwo diecezjalne i zakonne, zaproszeni biskupi, delegacje parafii, osoby zakonne i świeckie oraz tłumy krakowian (Jagosz 1997, 2003; Piech 1999: 98-101, 164-165). Od obchodów milenijnych w 1966 r. zaprasza się prymasa Polski, od przełomu 1989 r. biorą udział przedstawiciele władz państwowych, administracji terytorialnej i władz miejskich, krakowskich uczelni, stowarzyszeń rzemieślniczych, handlowych, charytatywnych i rzesze wiernych. Uczestnicy ubrani odświętnie w stroje adekwatne do organizacji, które reprezentują. Zrazu w procesji niesiono tylko relikwie św. Stanisława, z czasem także relikwie innych świętych związanych z Krakowem. Od obchodów milenijnych w 1966 r. obecne są relikwie św. Wojciecha z Kapituły Katedralnej w Gnieźnie. Niesione są liczne feretrony i sztandary, przejściu ulicami towarzyszy stosowna oprawa muzyczno-wokalna.

Procesja elekcyjna

Na początku drobna uwaga terminologiczna. W literaturze historiograficznej konsekwentnie używana jest nazwa „procesja przedkoronacyjna”. A przecież procesja elekta nie występowała samodzielnie, lecz mocą *ordo coronandi* z 1434 r. rozpoczynała wieloetapowy i rozciągnięty w czasie rytuał królewskiej sakry. Zatem bardziej właściwym określeniem, które oddaje jej semantykę i miejsce w strukturze rytuału będzie procesja elekcyjna/elekta.

Ponad czterdzieści lat temu pogłębione analizy rytuału zmiany królewskiej władzy w Polsce zaproponował Aleksander Gieysztor (1978 a, 1978 b, 1990). Wówczas nowatorskie, jako że nie ograniczył się do odtworzenia porządku polskiego *ordo coronandi*, ale sięgnął do dorobku niemieckiej i francuskiej mediewistyki oraz teoretyczno-metodologicznych osiągnięć antropologii kulturowej i semiotyki. Wzorując się na teorii *rites de passage* Arnolda van Gennepa z 1909 r. zinterpretował ideową treść obrzędu przeprowadzenia elekta ze stanu świeckiego w stan królewskiego pomazańca. Dla zobrazowania jego złożonej dramaturgii z przenikającymi się elementami religijnymi i świeckimi, w tym nawet ludycznymi, użył metafory spektaklu i liturgii. Pokazał dynamikę rytuału, określone fazy przejścia osadził w scenerii zamku królewskiego, kościoła katedralnego, Skałki i krakowskiego Rynku, odczytał ich symbolikę. Szkoda, że sobotnią procesję z Wawelu na Skałkę potraktował lakonicznie:

Pierwszym krokiem wstępnym do polskiego obrzędu koronacyjnego są działania elekta w wigilię aktu, w sobotę, ponieważ tylko niedziela jest w zasadzie dniem koronacji. Podobnie jak inni królowie także przyszły król polski był zobowiązany do postu, jałmużny i spowiedzi, a także do pielgrzymki pieszej, która go wiodła w otoczeniu dostojników kościelnych i świeckich z Wawelu na Skałkę do św. Stanisława, patrona Królestwa, i z powrotem na nieszpory w katedrze. Jest to ogólnie znane przygotowanie inicjacyjne, które w wielu rytach, nie tylko koronacyjnych, (...) poprzedza psychofizyczne przejście

z jednego stanu świadomości w inny, uważany za wyższy i dostępny dla wtajemniczonego (Gieysztor 1978 a: 13).

Ustalenia Gieysztor osadziły się w polskiej historiografii, choć częściej służyły jako rama dla odtwarzania szczegółów przebiegu poszczególnych koronacji niż dla pogłębienia refleksji nad symboliką rytuału (np. Ochmann 1983; Lileyko 1987; Rożek 1987; Kaczorowski 1992 i inni). A przecież trudno przecenić zinterpretowanie symbolicznych treści wielowarstwowego aktu koronacyjnego. Zasługą Gieysztor jest umiejscowienie procesji w ciągu inicjacyjnych działań rytualnych, natomiast niezrozumiałe jest, dlaczego uparcie zwał ją przedkoronacyjną i dlaczego znacznie baczniejszą uwagę skupił na analizie „właściwej koronacji” (wydarzeń odbywających się w niedzielę na zamku i w katedrze), tym samym postępując niejako wbrew własnym ustaleniom o wieloetapowości polskiej koronacji jako *rites de passage*. Gwoli prawdy trzeba przyznać, że nie on jeden, gdyż nie zanalizowano jeszcze wielu aspektów elekcyjnej procesji. Zapewne to wypadkowa spłotu przyczyn, lecz trudno oprzeć się wrażeniu, że jedną z nich jest brak namysłu nad aktem pozornie oczywistym. W większości opracowań historycznych jego znaczenie jest ujmowane jako ekspiacyjna powinność elekta za zabójstwo biskupa Stanisława przez Bolesława Śmiałego, historycznego poprzednika na królewskim tronie, przy tym opis przebiegu procesji jest zwięzły, co zapewne jest skutkiem stanu źródeł. Niemniej jednak można wyłonić powtarzające się działania, które pokazują bogactwo tego etapu rytuału koronacji:

1. Prolog – wyjście elekta z zamku do oczekujących go dostojników świeckich i kościelnych z arcybiskupem gnieźnieńskim.
2. Procesja wyruszała z Wawelu z uderzeniem dzwonu Zygmunta trasą prowadzącą od katedry w kierunku bramy grodzkiej przez przedmieście Stradom, dalej przez Most Królewski przez Wisłę do miasta Kazimierza na Skałkę. Elekt zwykle szedł pieszo w otoczeniu duchowieństwa świeckiego (diecezjalnego) i zakonnego, miejscowego kleru z krakowskich kościołów, senatorów duchownych i świeckich, bezpośrednio przed nim niesiono relikwie św. Stanisława, po drodze rozdawał jałmużnę.
3. Nabożeństwo w kościele skałecznym z liturgią poświęconą św. Stanisławowi, elekt odbywał spowiedź i przyjmował komunię, do uczczenia podawano mu relikwie św. Stanisława i otrzymywał błogosławieństwo.
4. Powrót na Wawel tą samą trasą i w tym samym orszaku.
5. Udział elekta w nieszporych w kościele katedralnym, przy konfesji św. Stanisława całował relikwię głowy świętego, w zakończeniu duchowieństwo intonowało hymn dziękczynny. Czasem nieszpory odprawiano na Skałce.
6. Zakończenie – elekt odprowadzany do łożnicy na zamek.

Tożsame czy różne procesje

Problem tożsamości procesji z Wawelu na Skałkę nie był przedmiotem zainteresowania historyków, poza kilkoma cytowanymi powyżej opracowaniami. Dopiero niedawno ich odmienność w okresie późnego średniowiecza dostrzegł Kołpak (2020: 144-148). Wyszedł od interesującej hipotezy, niestety nie rozwinął jej ani nie poparł materiałem empirycznym:

(...) w świadomości wiernych żywe musiało być przekonanie, że sami uczestniczą w historii męczeństwa, pokonując trasę, która w ich wyobrażeniu była ostatnią drogą świętego biskupa. Tędy Stanisław musiał uciekać przed gniewem Bolesława z wawelskiej kurii do kościoła św. Michała. Procesja w końcu wkraczała do kościoła, w którym miało dojść do tragedii, która położyła się cieniem na całej historii narodu (Kołpak 2020: 145).

Wzorem ustaleń Jagosza podkreślił komemoratywny wymiar procesji majowej i jej rolę identyfikującą i spajającą lokalną społeczność dzięki uczestnictwie w ogólnomiejskim święcie (Jagosz 2003: 172, 178; Kołpak 2020: 145, 146, 147). W charakterystyce procesji królów polskich za Gieysztorem powtórzył jej inicjalną i publiczną wymowę. Jednak według Gieysztora (1978 a: 14) „publiczny” oznaczał, że procesja „jest dostępna do oglądania przez tłumy bez różnicy stanów, zgromadzone dla podziwiania tej akcji wstępnej”, gdyż ciąg dalszy rytuału koronacyjnego był dostępny wyłącznie dla wyższego duchowieństwa i świeckich dostojników. Natomiast Kołpak w „publicznym” dostrzegł „głęboki sens społeczny”, dający „ludowi możliwość uczestniczenia w inicjalnym etapie królewskiego rytu przejścia, zmieniając dotąd zamknięty akt koronacji w prawdziwie publiczny akt wspólnoty” (Kołpak 2020: 148). Kłopot w tym, że w kontekście rytuału oglądanie jest jakościowo odmiennym doświadczeniem od uczestnictwa. Nadto w kontekście bardzo zhierarchizowanej struktury społecznej późnego średniowiecza co najmniej ryzykowne jest stwierdzenie:

Poprzez ekspiacyjną pielgrzymkę dawano ludowi możliwość uczestniczenia w inicjalnym etapie królewskiego rytu przejścia, zmieniając dotąd zamknięty akt koronacji w prawdziwie publiczny akt wspólnoty (Kołpak 2020: 148).

Na poparcie „prawdziwie publicznego aktu wspólnoty” należałoby przytoczyć przekonujące argumenty, a tych niestety zabrakło. Jak większość badaczy, Kołpak główny nacisk położył na ekspiacyjnym znaczeniu procesji i idąc śladem Jagosza połączył go z komemoratywnym:

Była to żałobna podróż prowadząca do mrocznej przeszłości polskiego narodu i jego monarchii. Przyszły król podążał przecież nie tylko szlakiem, którym św. Stanisław zbiegał przed gniewem króla. Tą samą drogą w wyobrażeniu uczestników ceremonii podążał

jego zabójca i zarazem poprzednik elekta – Bolesław Szczodry. Tym razem droga prowadziła nie do zbrodni, lecz do ukorzenia się przed majestatem świętego biskupa (Kołpak 2020: 148).

Zatem nie satysfakcjonuje owa próba rozróżnienia, chociaż należy docenić intuicję badawczą. W wydobyciu istoty rzeczy pomóc może odwołanie się do antropologii kulturowej, ściślej – do nieco późniejszej koncepcji niż rytuał przejścia A. van Gennepa; w pewnym sensie opartej na poprzedniej, ale o innej wymowie jakościowej. Sformułowane w połowie lat 70. XX wieku pojęcie dramatu społecznego Victora Turnera przetrwało próbę czasu i umożliwia poszerzenie pola interpretacji fenomenu wawelsko-skałecznych procesji. Turner (2005 a: 15-45) ujął *social drama* jako zasadę życia zbiorowego obecną na wielu poziomach struktury społecznej. Dramat społeczny jest reakcją społeczeństwa na sytuację naruszenia społecznego *status quo*, a jego rolą jest przywrócenie równowagi. Może przybierać różne formy i niekoniecznie musi odtwarzać porządek sprzed kryzysu, albowiem może doprowadzić do innego konsensusu lub nawet schizmy. Charakteryzuje się dynamiczną strukturą, która przebiega według czterech sekwencji: naruszenia porządku, kryzysu, przywrócenia równowagi, reintegracji lub schizmy. W odniesieniu do sukcesji władzy monarszej w Królestwie Polskim śmierć panującego była elementem naruszającym porządek, co sankcjonował rytuał pogrzebowy. Konsekwencją – kryzys bezkrólewia i tymczasowe rządy interrexa, zwykle arcybiskupa gnieźnieńskiego, prymasa Polski. Wśród działań zmierzających do przywrócenia równowagi można wyróżnić wskazanie lub wybór następcy, uroczysty wjazd elekta do Krakowa oraz wieloetapowy rytuał królewskiej sakry z immanentnie z nim związaną procesją na Skalkę i zakończony intronizacją. Potwierdzeniem wprowadzenia ładu będą akty podejmowane przez króla w majestacie władzy: pasowanie na rycerzy, królewska uczta, a semantycznie najbardziej wymowny akt homagialny. Odbywał się w centralnej przestrzeni miasta i stolicy, do której wjeżdżał monarcha i odbierał uroczysty hołd i dary koronacyjne od mieszczan, tym samym symbolicznie obejmując w posiadanie królestwo.

Koncepcja Turnera zbliża, ale jeszcze nie udziela ostatecznej odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie. Potwierdza i wzmacnia ustalenia, że procesja elekta była mocno wpisana w strukturę i semantykę obrzędu. W *rite de passage* była działaniem inicjującym akcję rytuału koronacyjnego, a w warstwie symbolicznej – jedną z wielu sekwencji przygotowujących elekta do zmiany stanu. Podkreślany w źródłach i w ślad za nimi w opracowaniach ekspiacyjny aspekt procesji jako zadośćuczynienia za zbrodnię na osobie biskupa czy też za własne grzechy władcy wpisuje się w tę semantykę. Przypomnieć nadto trzeba religijny wymiar procesji jako modlitwy. Z kolei w *social drama* procesja była aktem koniecznym, choć nie jedynym, w złożonym rytuale ujawnienia i rozwiązania konfliktu. Dzięki wielorakim działaniom, włączając w nie procesję, dramat społeczny sukcesji królewskiej władzy mógł się pomyślnie zakończyć.



Fot. 4. Intronizacja króla w kościele katedralnym. Miniatura z Pontyfikału biskupa Erazma Ciołka, Kraków 1506-1518, karta XXXV. Źródło: Muzeum Narodowe w Krakowie Biblioteka Ksiąg Czarotoryskich. Polona, sygnatura 1212 V Rkps, <https://polona.pl/preview/66d4e16f-0f86-4d89-a698-8df7d3b23020>

Konkluzja

Powtarzające się elementy w procesjach elekcyjnych i patronalnych pozornie skłaniają do uznania ich za tożsame: aspekty cykliczny i świąteczny (doroczne święto patronalne, cykliczne święto królewskiej sakry); publiczny charakter (ukazanie się władcy oczom zgromadzonego tłumu na ulicach miasta); wspólne kluczowe miejsca akcji obrzędowej (Wawel i Skałka oraz przestrzeń pomiędzy). Jednak to zewnętrzne podobieństwa, gdyż między nimi istnieje jakościowa różnica. Ponownie odwołując się



Fot. 5. Kraków, procesja św. Stanisława wyrusza z Wawelu na Skałkę. Na pierwszym planie diakoni z relikwiarzami ręki św. Floriana i ręki św. Stanisława. Z tyłu górniczy z relikwiarzem głowy św. Stanisława. Fot. Róża Goduła-Węclawowicz 1997 r.

do terminologicznych ustaleń Turnera (2005 b: 97-145), które mimo upływu czasu nie straciły właściwości porządkujących i wyjaśniających (Hołda: 2013), powiemy, że zachowana do dziś procesja majowa, jak i nieistniejąca już wrześniowa, to ceremonie, czyli sformalizowane działania, które w sposób uroczysty potwierdzają stan zastany. Afirmują istotę patronalnego święta, czyli upamiętnienia św. Stanisława biskupa męczennika. W odróżnieniu od rytuału ceremonia nie ma sprawczej mocy przemiany (zmiany stanu, naprawy konfliktu, zmiany władzy, przywrócenia społecznego ładu). Rytuał jest złożony, wielowarstwowy, posiada głębię, ceremonia oznajmia stan zastany i manifestuje go. Ceremonia poświadcza, rytuał transformuje – konkluduje Turner (2005 b: 132). Procesja elekta była nierozdzielna od rytuału koronacyjnego i razem z nim prowadziła do zmiany rzeczywistości politycznej, a takiego znaczenia nie da się przypisać procesji patronalnej. Procesja majowa jest trwałym elementem systemu religijnego, główną uroczystością patronalnego święta i jednym z istotniejszych aspektów religijnego dziedzictwa Krakowa.



Fot. 6. Kraków, kościół oo. Paulinów „Na Skałce”. Modlitwa przed ołtarzem św. Stanisława.
Fot. Tomasz Węclawowicz 2022 r.

Zakończenie

Pozostaje jeszcze rozpoznać, jak wawelsko-skałeczne procesje osadziły się w pamięci społecznej. Warto odwołać się do wypowiedzi uczestników, uzyskanych podczas etnograficznych obserwacji obchodów święta¹. Rozmówców, zróżnicowanych pod

¹ Etnograficzne badania terenowe dotyczą różnych aspektów kultu św. Stanisława, obejmują rozmowy z organizatorami, uczestnikami, dokumentację fotograficzną *in situ*. Od początku lat 90. XX w. odbywają się w miarę systematycznie, to znaczy co parę lat osobiście biorę udział w uroczystości, ostatnio w 2022 r. Przed 2008 r. w prowadzeniu rozmów pomagali studenci etnologii.

względem wykształcenia, wieku, płci, zamieszkania, łączy czynny udział w święcie patrolnym. Potoczna wiedza o uroczystości i jego patronie jest selektywna, niemniej jednak wyraźnie wpisuje się w komemoracyjny nurt.

Wyraża go *gros* odpowiedzi typu: „pamięć św. Stanisława”, „jego męczeństwa”, „patrona Polski”, „patrona Krakowa”, „patrona Skałki”, „uroczystość biskupa krakowskiego”, „procesja św. męczennika”. Dla większości trasa procesji jest oczywista: „z Wawelu król przyjechał, by zabić św. Stanisława”; „Wawel i Skałka to dwa święte miejsca męczennika”; „grób i miejsce śmierci”; „on chodził na Skałkę, tu się modlił, a na Wawelu są jego relikwie”; „tradycyjna trasa”; „naturalna trasa od wieków”; „tak wędrował św. Stanisław”; „historyczna trasa z siedziby biskupów krakowskich, więc i św. Stanisława do miejsca śmierci”; „trasa biskupia” itp. Natomiast zupełnie wyjątkowo droga procesji łączona jest z pielgrzymką króla, pośród 55 rozmówców tylko trzech o tym wspomniało: „to rodzaj pokutnej pielgrzymki królów przed koronacją”; „symbol pokuty króla, który zabił”; „tędy chodzili królowie, by oddać cześć św. Stanisławowi”. Okazuje się, że z perspektywy wiedzy potocznej nie da się udowodnić, by współczesna procesja majowa miała być „wspomnieniem wszystkich, jakie kiedykolwiek odprawiały się ku czci św. Stanisława”.

Bibliografia

- Borkowska U. 1995. Polskie pielgrzymki Jagiellonów. [W:] H. Manikowska, H. Zaremska, (red.), *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*. Warszawa: Instytut Historii PAN, 185–203.
- Crossley P. 2001. Polonia sacra and Bohemia sacra: Liturgy and History in Prague and Krakow Cathedrals. *Folia Historiae Artium* 7, 49–69.
- Crossley P. 2006. Ara Patriae: St Stanislaus, the Jagiellonians and the Coronation Ordinal for Krakow Cathedral. [W:] J. Fajt, M. Hörsch (eds.), *Künstlerische Wechselwirkungen in Mitteleuropa*. Tom 1 *Studia, Jagiellonica Lipsiensia*. Ostfildern: Thorbecke, 103–123.
- Dalewski Z. 1995. Ceremoniał Koronacyjny Królów Polskich W XV i początkach XVI wieku. *Kwartalnik Historyczny* 52 (3–4), 37–60.
- Dalewski Z. 1996. *Władza, przestrzeń, ceremoniał. Miejsce i uroczystość inauguracji władzy w Polsce średniowiecznej do końca XIV w.* Warszawa.
- Dalewski Z. 2018. Przeszłość zrytualizowana: tradycja królewskich koronacji. [W:] H. Manikowska (red.). *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski*. T. 2. Warszawa, 29–57.
- Derwich M. 1994. Rola opata w koronacjach królów polskich. [W:] Banaszkiewicz J. (red.). *Imagines potestatis. Rytuły, symbole, konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X–XV w. (z przykładem czeskim i ruskim)*, Warszawa: Instytut Historii PAN, Wydawnictwo Neriton, 31–58.
- Długosz J. 1865. *Żywot świętego Stanisława biskupa krakowskiego oraz żywoty świętych patronów polskich, węgierskich, czeskich, morawskich, pruskich i szlązkich nie umieszczone w Historii Lombardzkiej* (tłum. z łacińskiego oryginału wg wydania Hallerowskiego z r. 1511) ks. L. F. Karczewski, Kraków: Księgarnia Fr. Grzybowskiego.

- Długosz J. 2004. *Roczniki czyli kroniki sławnego królestwa polskiego*. Księgi VII i VIII. D. Turkowska i M. Kowalczyk (oprac.), J. Mrukówna. (tłum.). Edycja komputerowa. <https://wpolonia-2polska.wordpress.com/jan-dlugosz-pdf/> (dostęp czerwiec 2023).
- Gieysztor A. 1978 a. Spektakl i liturgia – polska koronacja królewska. [W:] *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*. B. Geremek (red.), Wrocław, 9-23.
- Gieysztor A. 1978 b. Ornamenta regia w *Polsce XV wieku*. [W:] P. Skubiszewski (red.). *Sztuka i ideologia XV w.* Warszawa: Wydawnictwo PWN, 155-163.
- Gieysztor A. 1990. Gesture and Coronation. Ceremonies of Medieval and Early Modern Monarchic Ritual. [W:] J.M. Bak, (ed.). *Coronation*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press, 152-164.
- Hołda R. 2013. Boże Ciało. Święto, ceremonia i performance. *Journal of Urban Ethnology* 11, 61-74.
- Jagosz M. 1979. Procesje ku czci św. Stanisława z Wawelu na Skałkę w okresie przedrozbiorowym. *Analecta Cracoviensia* XI, 603-614.
- Jagosz M. 1997. Przedrozbiorowe procesje wawelskie ku czci św. czci św. Stanisława biskupa i męczennika, *Studia Claromontana* 17, 39-126.
- Jagosz M. 2003. Procesje ku czci procesje ku czci św. Stanisława biskupa i męczennika z Wawelu na Skałkę. [W:] A. Napiórkowski (red.). *Święty Stanisław w życiu kościoła w Polsce. 750-lecie kanonizacja*. Kraków-Skałka: Wydawnictwo OO. Paulinów, 134-182.
- Kołpak P. 2020. *Kult świętych patronów Królestwa Polskiego w czasach Jagiellonów*, Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana.
- Kutrzeba S. 1918. *Koronacje królów i królowych w Polsce*. Warszawa: Księgarnia F. Hoesicka.
- Labuda G. 2000. *Święty Stanisław, biskup krakowski, patron Polski. Śladami zabójstwa – męczeństwa – kanonizacji*. Poznań: Instytut Historii UAM.
- Lileyko J. 1987. *Regalia Polskie*, Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Napiórkowski A. 2010. Z dziejów Skałki. [W:] F. Ziejka (red.). *Nieśmiertelni. Krypta zasłużonych na Skałce*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 13-31.
- Ochmann S. 1983. Koronacja Jana Kazimierza w roku 1649, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, 28, 135-159.
- Piech S. 1999. *W cieniu kościołów i synagog. Życie religijne międzywojennego Krakowa 1918 – 1939*. Kraków: Wydawnictwo i drukarnia Secesja.
- Pruszcz P. H. 1647. *Kleynoty stołecznego miasta Krakowa abo kościoły y co w nich iest widzenia godnego y znacznego*. Kraków: Drukarnia Franciszka Cezarego.
- <https://dbc.wroc.pl/dlibra/publication/155083/edition/116073/content>
- Rożek M. 1979. Ara Patriae. Dzieje grobu św. Stanisława w katedrze na Wawelu. *Analecta Cracoviensia* 11: 433-460.
- M. Rożek 1987. *Polskie koronacje i korony*. Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Rożnowska-Sadraei A. 2008. *Pater Patriae: The Cult of Saint Stanislaus and the Patronage of Polish Kings 1200-1455*. Kraków: UNUM Publishing House.

- Spórna M. 2000. Kult św. Stanisława w diecezji krakowskiej w świetle patrocinów do 1529 r. *Folia Historica Cracoviens* 7, 55-66.
- Szymborski W. 2007. Pielgrzymki i kontakty dynastii Jagiellonów z sanktuarium paulinów na Skałce. [W:] W. Szymborski, P. Nowakowski P. (red.). *Religijność: wymiar prywatny i religijny*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 153-177.
- Turner V. 2005 a. *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. W. Usakiewicz (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Turner V. 2005 b. *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*. M. i J. Dziekanowie (tłum.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Kaczorowski W. 1992. *Koronacja Władysława IV w 1633 roku*. Opole: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu.
- Plezia M. (red.) 1987. *Średniowieczne żywoty i cuda patronów Polski*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Węclawowicz T. 2002. Transitus sancti Stanislai. [W:] J. Gadomski i in. (red.) *Magistro et Amico amivi discipulique. Lechowi Kalinowskiemu w osiemdziesiątce urodzin*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 73-85.
- Węclawowicz T. 2005. *Krakowski kościół katedralny w wiekach średnich: funkcje i możliwości interpretacji*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Witkowska A. 1984. *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa. Z badań nad miejską kulturą religijną*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Zarewicz L. 1889. *Skałka z kościołem św. Michała i Stanisława w Krakowie*. Kraków.
- Zbudniewek J. 2003. Św. Stanisław w dziejach Skałki. [W:] A. Napiórkowski (red.) *Święty Stanisław w życiu kościoła w Polsce. 750-lecie kanonizacja*. Kraków-Skałka: Wydawnictwo OO. Paulinów, 330-357.

Źródła internetowe

- U św. Stanisława na Skałce w Krakowie*. Z o. dr. hab. Andrzejem Napiórkowskim OSPPE – przeorem paulińskiego klasztoru Na Skałce w Krakowie i rektorem Wyższego Seminarium Duchownego Zakonu Paulinów – rozmawia Lidia Dudkiewicz, 31.12.2003. <https://www.niedziela.pl/arttykul/71246/nd/U-sw-Stanislaw-Na-Skalce-w-Krakowie> (dost. lut. 2023).

Autorka:

Dr hab. Róża Godula-Węclawowicz, prof. IAE PAN

e-mail: r.godula-weclawowicz@iaepan.edu.pl

Agnieszka Szczepaniak-Kroll

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6577-8425>

Instytut Archeologii i Etnologii

Polska Akademia Nauk

„Ludowość” jako element strategii rozwoju małych grup etnokulturowych. Przykład poznańskich Bambrów

“Folk-type culture” as an element of the development strategy of small ethnocultural groups in the example of Poznań Bammers

Abstract

The Bammers were immigrants from Upper Franconia who settled in villages near Poznań, Poland, over 300 years ago. At the beginning of the 20th century, these villages were incorporated into the city and became its districts, but the identity of the settlers' descendants, known as *Bambrzy* in Polish (German: *Posener Bamberger*), their sense of cultural identity, remained strongly linked to the rural roots of their ancestors. Since the 1990s, the leaders of the Bammers' association, Towarzystwo Bambrów Poznańskich, have been taking a number of effective actions to consolidate this group, preserve its heritage and popularise it. Their reference to folk elements of culture turns out to be an effective way of achieving these goals. Based on the example of the Poznań Bammers, I look at the phenomenon of using folk-type elements in the survival strategy of small ethnocultural groups. The article is based on my own qualitative research – interviews and observations. I also used the experience arising from the cooperation between the Poznań Bammers' Association, the Bamber Museum in Poznań, and the Ethnology Laboratory of the Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, which was initiated in the 1990s and continues to this day.

Key words: the Bammers, folk culture, folk-type culture, region, local identity

* * *

Bambrzy to imigranci z Górnej Frankonii, którzy ponad 300 lat temu osiedlili się w podpoznańskich wsiach. Na początku XX w. zostały one włączone do miasta i stały się jego dzielnicami, lecz tożsamość potomków osadników, ich poczucie kulturowej odrębności pozostały silnie powiązane z wiejskimi korzeniami

przodków. Od lat 90. XX wieku liderzy Towarzystwa Bambrów Poznańskich, stowarzyszenia skupiającego Bambrów, podejmują szereg działań, by skonsolidować tę grupę, zachować jej dziedzictwo i szeroko je popularyzować. Ich odwoływanie się do ludowych elementów kultury okazuje się skutecznym sposobem osiągnięcia tych celów. Na przykładzie poznańskich Bambrów chciałabym się zatem przyjrzeć zjawisku wykorzystania „elementów typu ludowego” w strategii przetrwania małych grup etnokulturowych. Artykuł powstał w oparciu o badania własne – jakościowe – wywiady i obserwacje. Odwołałam się także do doświadczeń ze współpracy między Towarzystwem Bambrów Poznańskich i Muzeum Bambrów Poznańskich a Pracownią Etnologii IAE PAN, podjętej w latach 90. XX w. i trwającej do dziś.

Słowa kluczowe: Bambrzy, kultura ludowa, kultura typu ludowego, region, tożsamość lokalna

Odebrano / Received: 3.06.2023

Zaakceptowano / Accepted: 7.08.2023

Do lat 70. XX wieku wieś i miasto traktowane były jako krańcowo odmienne dwa typy osadnicze i dwa typy społeczności (Wołk 2014, 92). Badacze, tacy jak m.in. Robert Redfield, opisywali opozycyjne cechy *rural-urban continuum*, wskazując na liczbę ludności, jej zagęszczenie, rodzaj budownictwa, infrastrukturę. Robert Ezra-Parki i Louis Wirth próbowali określić, czym jest urbanizm, czyli miejskość, miejski styl życia i jednocześnie ruralizm – swoisty sposób funkcjonowania, charakterystyczny dla mieszkańców wsi (za: Wołk 2014, 92). W każdym z tych przypadków kultura postrzegana była jako całościowy sposób życia typowy dla danej zbiorowości, na który składa się wszystko to, co ludzie robią, myślą i posiadają jako członkowie społeczeństwa (wzory działania, myślenia i wyposażenia materialnego) (Sztompka 2002, 255). Obecnie, przynajmniej w teorii, odchodzi się od tego rodzaju dychotomicznego postrzegania, zauważając zbyt duże zróżnicowanie rodzajów zarówno wsi, jak i miast, by można było patrzeć na nie dwuwymiarowo (Halamska 2011). W myśleniu mieszkańców jednego i drugiego środowiska o sobie, podział ten jest jednak nadal zakorzeniony¹. Bardzo często bywa źródłem wzajemnej niechęci odnosi się bowiem do stereotypowych, wyobrażonych cech żyjących w nich ludzi, na ogół gorszych u „innych” i lepszych u „swoich”.

Grupa, o której piszę w artykule – Bambrzy – okazuje się na tym tle wyjątkowa. Jej członkowie, potomkowie imigrantów z Górnej Frankonii, osiedleni w XVIII wieku w miejscowościach otaczających Poznań, a od co najmniej czterech pokoleń żyjący w mieście, mocno podkreślają swoje wiejskie korzenie. Z tych korzeni w ostatnich kilku latach udało się im uczynić swój ogromny atut, do czego w dużej mierze przyczynia się polityka zarządu Towarzystwa Bambrów Poznańskich, od 1996 r. aktywnie

¹ Szczególnie widać to w Poznaniu, którego dotyczy przedstawiony artykuł. W polityce miasta stosunkowo często pojawiając się zakusy, by ograniczać dostęp do niego ludzi spoza jego granic, np. poprzez wyższe opłaty za parkowanie, a z drugiej strony sięgnąć po podatki ludzi ze wsi otaczających Poznań poprzez włączenie ich miejscowości do Poznania (co spotyka się z ich oporem).

wyznaczającego kierunki rozwoju bamberskiego dziedzictwa. Dzięki jego działalności grupa zbudowała swoją markę, stała się swoistą wizytówką regionu, a zwłaszcza miasta Poznania.

Na przykładzie poznańskich Bambrów chciałabym się przyjrzeć fenomenowi wykorzystania elementów ludowych w strategii przetrwania małych grup etnokulturowych i promowania ich kultury. Do podjęcia tematu skłoniło mnie pytanie, które podczas ubiegłorocznej konferencji zadała mi jedna z uczestniczek, a brzmiało ono: „kim są dziś Bambrzy?”. W artykule postaram się pokazać, że stanowią grupę etnokulturową o imigracyjnym pochodzeniu, o wiejskich, ludowych korzeniach, mocno eksponowanych jako podstawowy element jej dziedzictwa i źródło obecnej tożsamości grupowej.

Elementy ludowe w kulturze Bambrów w świetle dyskusji nad pojęciem kultury ludowej

Termin kultura ludowa od XIX w. służył wyjaśnianiu zjawisk kulturowych występujących na polskiej wsi. Za jego pomocą powstawały opisy kultur ludowych przypisane poszczególnym regionom, wypełnione różnymi faktami, głównie dotyczącymi wierzeń, obrzędów, pieśni i folkloru słownego (Zadrożyńska-Barącz 2014: 61-62). Bambrzy byli jednym z ludów, który właśnie w ten sposób został przedstawiony przez Oskara Kolberga (Kolberg 1963).

Dziś w Polsce nie ma już ludu w rozumieniu izolowanej społeczności, wyróżniającej się określonym stylem życia, która w swoim gronie budowała pewien system wartości, zachowań, obyczajów, mających tendencję do długiego trwania. Do jego zaniku przyczyniła się urbanizacja wsi, polegająca na przejęciu wzorów społeczności skupionych w ośrodkach miejskich i upodabnianiu się ludu do innych warstw społecznych (Kopczyńska-Jaworska 2014: 62). Ogromne znaczenie w tym procesie miały także migracje ze wsi do miast. Termin lud, jak wskazują etnolodzy, należy zatem traktować w kategoriach historycznych, jako narzędzie użyteczne dla historyków (Malewska-Szałygin 2014: 70). Dawne opisy kultur ludowych pozostały jako zbiory ciekawych materiałów, niewątpliwie cenne ale wymagające krytycznego podejścia ze względu na brak kontekstów je wyjaśniających (Zadrożyńska-Barącz 2014: 61-62).

Niektórzy badacze stwierdzili, że skoro nie ma ludu nie powinno też być mowy o „kulturze ludowej”. Od lat 70. XX wieku krytyce poddaje się więc również to pojęcie, uznając, że odnosi się do zmitologizowanej idei, istotnej w procesie narodotwórczym (Sokolewicz 2014: 71). Bardzo krytycznie pisała o nim m.in. Ewa Klekot (2014: 67), wskazując, że jest pojęciem politycznym „uwikłanym w ideologię narodową i wynalezioną tradycję nowoczesnego narodu polskiego, dodatkowo podrasowanym narodową wersją realnego socjalizmu i retoryką sojuszu robotniczo-chłopskiego”. Według Klekot (2014: 67) sam lud należałoby poddać refleksji jako „utopię szlachecko-inteligenckiej ideologii narodowej”.

Na pewno wiele jest w tym racji, natomiast jeśli nawet do wykreowania „ludu” i „kultury ludowej” przyczyniły się określone ideologiczne motywacje i pewna strategia, istotny jest fakt, że okazały się one niezwykle skuteczne społecznie. Mimo krytyki naukowców, stały się pojęciami „długiego trwania”, mocno zakorzenionymi w świadomości osób wywodzących się ze wsi. W efekcie nadal wielu z nich używa terminu „lud” i związanych z nimi określeń „kultura ludowa”, „chłop”, twierdząc, iż określają one pewne elementy ich tożsamości. Mamy więc do czynienia z ludowością mimo kwestionowanego przez naukowców istnienia ludu.

Co warto zauważyć, na swoje chłopskie, ludowe korzenie wskazuje coraz więcej osób niemieszkających na wsi. Są one bowiem dzisiaj pewnym kulturowym wyróżnikiem, budzą pozytywne skojarzenia z prostotą, naturalnością, autentyzmem niezaprzeczalnym nowoczesnością. Nie tylko nie wywołują już zawstydzenia, co często można było obserwować jeszcze pod koniec XX w., ale wręcz przeciwnie – stanowią źródło dumy, zwłaszcza jeśli okazują się punktem wyjścia do awansu społecznego, najczęściej w rezultacie migracji ze wsi do miasta.

Ludowe elementy kultury trwają zatem zarówno w środowiskach wiejskich, jak i przeniesione z kulturą wsi do innych środowisk. Jan Stanisław Bystron (1948: 5) już kilka dziesięcioleci wcześniej, uwzględniając zmiany społeczne, nazwał je treściami kulturowymi o charakterze ludowym², z kolei w latach 80. Ludwik Stomma (2002: 180) użył sformułowania: kultura typu ludowego. I te pojęcia nie są już tak powszechnie krytykowane. Zdaniem Bronisławy Kopczyńskiej-Jaworskiej (2014: 65) tego rodzaju elementy pełnią bowiem obecnie często ważne funkcje: pomagają budować poczucie tożsamości i przynależności obywatelskiej, związanej z określonym terytorium, miejscowością. Mogą stanowić atrakcję, wzbogacając obraz danego regionu. Bambrzy omówieni w artykule stanowią tego przykład.

Członkowie bamberskiej grupy nie zdają sobie sprawy z toczących się dyskusji naukowców. Jak wynika z moich obserwacji, uważają kulturę ludową za kulturę ludzi mieszkających na wsi, w tym wypadku – swoich przodków. Sami w większości są mieszkańcami Poznania. Strategia działania ich liderów wskazuje, że odwołują się do wyobrażenia, jaki ten dawny lud był, ukształtowanego na podstawie wspomnień przodków i odziedziczonych po nich artefaktów. Te wyobrażenia starają się zwizualizować dla siebie i innych poprzez konkretne podejmowane działania omówione w artykule. Nie robią tego na co dzień, ale w ważnych, odświętnych momentach, wymagających zademonstrowania odrębności. Wtedy ożywiają i utrwalają pewne elementy własnej kultury uważane przez nich za ludowe, wiejskie, bamberskie, traktując je jako synonim, wybierając przy tym tylko te atrakcyjne, lub ubierając je w atrakcyjną formę. Ich kultura staje się przez to sposobem odczuwania przeszłości i jednocześnie źródłem zmytizowanych obrazów

² A dokładniej: „zespół treści kulturowych (pojęć, czynności, przedmiotów), ukształtowany w danej grupie społecznej w określonym czasie” (Bystron 1948: 5).

funkcjonujących już w przestrzeni miasta, jego okolic oraz nowych, dopiero się zarysowujących.

Bambrzy nie są przy tym ludźmi naiwnymi, sentymentalnymi romantykami odcieranymi od rzeczywistości. Doskonale wyczuwają bieżące, kulturowe trendy, w które się wpisują, przede wszystkim związane z rozwojem regionalizmu. Dlatego starają się tak formować swoje dziedzictwo, by podkreślało ich głębokie zakorzenienie w społeczności lokalnej, demonstrują przywiązanie do miejscowych tradycji, przekazywanych z pokolenia na pokolenie przez Bambrów – poznaniaków. W efekcie ich „kultura ludowa”, a *de facto* wykreowana „kultura typu ludowego”, jawi się finalnie jako pewien „zbiór rozmaitych autentycznych treści, archaizmów i zapożyczeń, pozwalający na dość oryginalne twórcze działania jego beneficjentów” (Zadrozżyńska-Barącz 2014: 61-62). W szerszym wymiarze jest ona traktowana jako „rodzaj archiwum i źródła, do którego powraca się, poszukując tożsamości regionalnej”, jak o dzisiejszej kulturze ludowej pisała Anna Weronika Brzezińska (2009: 41).

W artykule pokażę proces poszerzających się obszarów wykorzystania elementów ludowych w formowaniu współczesnego dziedzictwa Bambrów, zwracając uwagę na ich praktyki – działania upamiętniające, afekty – nostalgie i materializacje – artefakty. Według koncepcji Sharon McDonald (2021: 18) stanowią one czynniki wspierające kompleks pamięci, dziedzictwa i tożsamości, z którym niewątpliwie mamy do czynienia w analizowanym przypadku. Kultura Bambrów, „typu ludowego”, będąca podstawą ich obecnego dziedzictwa odwołuje się bowiem do pamięci depozytariuszy (zarówno komunikacyjnej jak i kulturowej) i w odpowiednio kształtowanej przez liderów formule wpływa na tożsamość tej grupy.

Jak podkreślała McDonald (2021: 19) w asambliżu faktów, afektów i przedmiotów materialnych nie można traktować tworzących go elementów jako oczywiste. Do każdego przypadku należy podchodzić w sposób indywidualny. Tylko wtedy można zrozumieć charakter amalgamatu tworzącego dany asambliż kompleks. Artykuł prezentujący jeden z nich może stać się punktem wyjścia do porównań asambliży występujących w innych, z różnych względów podobnych do Bambrów, grupach etnokulturowych.

Tekst przygotowany został w oparciu o badania własne, jakościowe, realizowane przeze mnie od 2000 r. wśród Bambrów i na temat Bambrów, w tym swobodne wywiady (poświęcone „wyznacznikom bamberskości” w kulturze wielkopolskiej, nagrywane i transkrybowane) oraz obserwacje uczestniczące. Były one prowadzone zarówno w projektach³, jaki i w toku wspólnych działań Pracowni Etnologii IAE PAN (w której

³ Badania w latach 2000-2005 w ramach umowy o wymianie naukowej pomiędzy Otto-Friedrich-Universität w Bambergu i Instytutem Archeologii i Etnologii PAN w Warszawie, okres realizacji: 2000-2005, opieka naukowa: Niemcy – prof. dr Klaus Guth, Polska – prof. dr hab. Maria Paradowska; Grant: „Współczesność i przeszłość potomków osadników z Bambergu”, nr projektu 2 HO1H O3524, nr umowy 0145/HO1/2003/24, jednostka finansująca Komitet Badań Naukowych, okres realizacji: 2003-2006, kierownik projektu – prof. dr hab. Maria Paradowska (IAE PAN Poznań).

pracując) oraz Towarzystwa Bambrów Poznańskich i Muzeum Bambrów Poznańskich, zapoczątkowanych w latach 90. XX w. i trwających do dziś. Dostęp do tego środowiska umożliwiła mi prof. Maria Paradowska z IAE PAN – wieloletnia kierowniczka Pracowni Etnologii w Poznaniu. Jest ona uważana powszechnie za twórczynię „renesansu” poznańskich Bambrów, wyrażającego się w ich skonsolidowaniu we wspólnej organizacji – Towarzystwie Bambrów Poznańskich (TBP), oraz w przywróceniu w pamięci historii i kultury tej grupy. Po śmierci prof. Paradowskiej w 2011 r. przejęłam po niej schedę, w dalszym ciągu prowadząc badania etnohistoryczne, ale także skoncentrowane na współczesnym dziedzictwie, rozumianym jako proces, będący współczesną interpretacją przeszłości, kształtujący tożsamość depozytariuszy i ich otoczenia społecznego. Tę współpracę z Bambrami kontynuuję, wpisując się w ramy tzw. antropologii zaangażowanej. Ma ona charakter merytoryczny, organizacyjny i promujący.

Artykuł rozpocznę od przedstawienia genezy Bambrów w Poznaniu, opisu procesu ich integrowania się i zasymilowania. Następnie omówię okoliczności odrodzenia się grupy, przeanalizuję bamberskie praktyki, afekty i artefakty, odwołujące się do elementów kultury ludowej, wpływające na ich dzisiejsze dziedzictwo, pamięć i tożsamość. W konkluzji odniosę to zjawisko do szerszych procesów.

Początki Bambrów w Poznaniu i proces ich integracji⁴

Migranci z Górnej Frankonii przybyli w XVIII w. do Poznania na zaproszenie jego władz, po to, by odbudować przedmieścia po zniszczeniach wojennych powstałych we wcześniejszym stuleciu, w następstwie potopu szwedzkiego. Magistrat nie był w stanie poradzić sobie z problemem wyludnienia, pogłębianego dodatkowo klęskami żywiołowymi (powódzie na przemian z suszą) i zarazą – dżumą. Tymczasem przedmieścia stanowiły główne zaplecze żywnościowe dla mieszkańców, którym zagrażał głód. Wykorzystując kontakty między biskupstwem poznańskim i bamberskim, zdecydowano więc o zaproszeniu imigrantów z Górnej Frankonii.

Pierwsza grupa przybyła do Wielkopolski w 1719 r. i osiedliła się w podpoznańskiej wsi Luboń. Następne przybywały przez ponad 30 lat. Dla Frankończyków główną zachętą do wyemigrowania do Poznania okazały się obiecane im zasady gospodarowania, ściśle związane z możliwością kontynuowania uprawy ziemi. Fakt, że w Bambergu dominowały wówczas uprawy ogrodnicze a nie rolnicze, na które z kolei przede wszystkim istniało zapotrzebowanie w Poznaniu, nie stanowił przeszkody, przeważały liczne związane z wyjazdem korzyści – perspektywa wzbogacenia się i awansu społecznego. Imigranci mogli je osiągnąć, dzięki zapewnionym przez poznański magistrat bardzo dobrym warunkom osiedlenia. Bambrzy otrzymali na własność działki rolne, ziarno na zasiew i do wypieku chleba, łąki i pastwiska w darmowe użytkowanie, oraz, co najważniejsze, czynsze zamiast pańszczyzny, którą zwyczajowo odrabiali Polacy. Ponadto

⁴ Szerzej na ten temat (Szczepaniak-Kroll 2010, 2018).



Fot. 1. Bamberki w odświętnych strojach na spotkaniu bożonarodzeniowym w 2022 r. w Urzędzie Miasta Poznania (fot. A. Szczepaniak-Kroll)

gospodarzy aż na sześć lat zwolniono z obowiązku płacenia podatków, mogli liczyć na drewno na opał oraz do budowy domów.

Rolnicza profesja, religia katolicka wspólna z Polakami, którzy także z czasem zaczęli napływać do bamberskich wsi – Wildy, Rataj, Górczyna, Jeżyc, Winiar i Bonina (dziś dzielnice miasta) i nieco bardziej odległych Czapur i Wiórka okazały się najistotniejszymi czynnikami ich bezproblemowej integracji. Duże znaczenie odegrały także codzienne kontakty z mieszkańcami Poznania, na którego rynkach handlowano produktami rolniczymi.

Już po koniec XVIII w. Bambrzy stali się najbogatszymi chłopami w okolicy. Poznaniacy obdarzyli ich szacunkiem, o czym świadczyły przyznawane im najwyższe w społeczności wiejskiej stanowiska – ławników i sołtysów. W XIX w. przejawem bogactwa członków grupy stał się niezwykle efektowny i kosztowny kobiecy strój bamberski,

wytworzony już na miejscu, w Poznaniu, uszyty z wysokiej jakości materiałów, bogato zdobiony koronkami, haftami i przyozdabiany drogą biżuterią, występujący w różnych wersjach kolorystycznych i wariantach dostosowanych do pór roku. Zakładany był tylko w święta. Okazał się pierwszym i najważniejszym elementem „ludowym” bamberskiego dziedzictwa, który przetrwał do dziś i stał się znakiem rozpoznawczym grupy. Zdarzało się, że ubiór nosiły też zamożne Polki, ale były w mniejszości, najczęściej mogły sobie na niego pozwolić Bamberki – wieśniaczki pochodzące z rodzin przybyłych z Bambergu.

Zamożność potomków imigrantów sprawiła, że z czasem Bambrami zaczęto nazywać bogatych wielkopolskich gospodarzy, niezależnie od ich korzeni etnicznych. Doszło zatem do rozszerzenia znaczenia etnonimu, którym identyfikowano w różnych sytuacjach – raz migrantów z Bambergu, a innym razem zamożnych rolników z Wielkopolski. W tym określeniu wyrażały się zarówno podziw, jak i podszyta zazdrością pogarda wobec prostych ludzi, chłopów wywodzących się z rodzin imigrantów, którym udało się osiągnąć wysoki status materialny i społeczny.

Elementy kulturowego dziedzictwa osadników, przyniesione z Bambergu, stosunkowo szybko zanikły, jak np. język, a raczej różne gwary, którymi porozumiewały się osoby pochodzące nie tylko z samego miasta, ale także otaczających go mniejszych miejscowości, położonych od niego w promieniu około 60 kilometrów. Wiadomo, że na początku imigranci modlili się z książeczek do nabożeństwa przywiezionych z Frankonii, próbowali także odtwarzać formułę procesji ku czci św. Rocha czy św. Wawrzyńca, szczególnie kultywowanych w rodzinnych stronach. Składające się na nie elementy uległy jednak ostatecznie dyfuzji z miejscowymi, przetrwała natomiast pamięć o pochodzeniu, której kurczowo się trzymano, a także związane z nią poczucie odrębności. Podstawą tożsamości Bambrów stały się korzenie, a obok nich rolnicze zajęcie i przywiązanie do ziemi oraz wyznanie katolickie.

W rodzinach bamberskich aż do połowy XXI w. zachował się tradycyjny podział ról, mężczyźni zajmowali się uprawą ziemi, a kobiety domem i dodatkowo handlem plonami na poznańskich rynkach. Mieszkając na wsi, członkowie grupy chętnie korzystali z dobrodziejstw miasta. Co niedzielę uczęszczali na mszę do kościoła Franciszkanów na wzgórze św. Przemysława, nieoficjalnie uznanego za bamberską parafię. Do zwyczaju kobiet należały wizyty po zakończonym udanym dniu na targu w kawiarni u Pfitznera w centrum Starego Rynku, w której wydawały na przyjemności drobną część utargu. Pod koniec XIX w. Bambrzy udawali się do miasta do kina, do restauracji, na potańcówki (Szczepaniak-Kroll 2019).

U progu XX wieku „wiejskość” Bambrów, stanowiąca jeden z filarów tożsamości, została zachwiana. W 1900 r. rozpoczął się proces włączania ich miejscowości do Poznania, będący skutkiem jego rozbudowy (trwał do 1925 r.). Oni sami bronili się przed tak zasadniczą zmianą dłużej niż ich sąsiedzi, sprawnie przekwalifikowujący się na miejskie zawody. W nowych dzielnicach miasta, ulegających dynamicznym przeobrażeniom: elektryfikowanych, kanalizowanych, zabudowywanych kamienicami, potomkowie

osadników nadal próbowali kontynuować swe rolnicze zajęcia. W końcu zaakceptowali nowe warunki, lecz opóźnienie przypłacili utratą szacunku ze strony części współmieszkańców. Słowo „bambr” stało się tym razem synonimem „zacofanego wieśniaka”, bogatego, lecz zapóźnionego, prymitywnego, nieokrzeseanego. W ten sposób zyskało już trzecie znaczenie. Wszystkie wiązały się ze wsią i wszystkie jednocześnie znajdowały się w użyciu, nabierając konkretnego znaczenia w zależności od sytuacji.

Przez kilkanaście dziesięcioleci Bambrzy żyli dwukulturowo, dopiero w latach 70. XIX w. rozpoczął się proces ich polonizacji na przekór polityce kanclerza Otto von Bismarcka – wynaradawiającej Polaków i skierowanej przeciwko religii katolickiej. W kolejnych dziesięcioleciach XX w. niemal całkowicie zasymilowali się z ludnością polską. Jednocześnie stali się mieszczanami, wzbogacając się po raz kolejny ze względu na rosnące ceny należącej do nich ziemi. Nadal jednak pamiętali o korzeniach i ta pamięć przetrwała trudny okres XX w.

Jak wynikało z badań prowadzonych w IAE PAN, w czasie I wojny światowej wielu Bambrów, mimo całkowitej polonizacji, zmuszonych było służyć w niemieckiej armii. W czasie II wojny światowej byli z kolei zachęcani przez okupanta do podpisania volkslisty, ze względu na pochodzenie, choć nigdy nie identyfikowali się w kategoriach etnicznych, lecz etnograficznych (Szczepaniak-Kroll 2001, 2008). Również po wojnie ich korzenie nie były dobrze widziane przez władze, tak jak wszystko w Polsce, co pochodziło z Zachodu. Forowano homogeniczność narodu zamiast różnorodności, więc podtrzymywanie pamięci o przodkach i ich pochodzeniu całkowicie ograniczyło się do kręgów rodzinnych Bambrów. Po 1989 r. byliśmy świadkami ich „renesansu”, związane go ze zmianą systemu politycznego i nowym podejściem do etniczności.

Praktyki, afekty, materializacje

Jak pisał Jacek Nowak (2011: 88-90) przemiany we wschodniej Europie zapoczątkowane w latach 90. XX w. uruchomiły mechanizmy polityki narodowej i etnicznej, która z zachodniej perspektywy wydawała się już dawno odejść w zapomnienie. Nowak nazwał je etnicyzacją życia społecznego (2011: 88). Były one efektem szeregu zmian politycznych, gospodarczych i obyczajowych. Niepewność sytuacji politycznej, spowodowana upadkiem skompromitowanego systemu władzy oraz toczące się w ramach „dołączania do Zachodu” reformy ekonomiczne – trudne i kosztowne, wywracały dotychczasowe reguły życia Polaków. Potęgowały zanik solidarności, w ich efekcie rozwiązywały się utrwalone w okresie komunizmu systemy powiązań i zależności, wywołując poczucie dezintegracji i dezorientacji. Proces ten pogłębiała modernizacja, niosąca zagrożenie utraty tożsamości. W tej sytuacji intuicyjnie poszukiwano nowych podstaw więzi społecznych, opartych o wspólne upodobania, style życia, znaków świadczących o przynależności do wspólnoty, do szerszej tradycji i kultury. Starano się je odnaleźć we wspólnotach opartych na trwałych i zrozumiałych zasadach, opartych na religii, języku, pokrewieństwie, tradycji (Nowak 2011). Na skutek tych poszukiwań rozwijały się

tożsamości lokalne, a ich wyrazem okazała się m.in. aktywizacja grup etnicznych i etnograficznych, które szybko zyskały liderów szukających dla nich godnej pozycji. Rezultatem etniczacji była także reaktywacja pamięci Bambrów o korzeniach i poznaniaków o Bambrach.

Na fali tych przemian prof. Maria Paradowska z IAE PAN poproszona została przez Towarzystwo Miłośników Miasta Poznania o wygłoszenie dwóch wykładów na temat Bambrów, o których w 1960 r. napisała pracę magisterską, długo nie dopuszczaną do druku przez cenzurę, ostatecznie wydaną w 1975 r. w formie monografii pt. *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania*. Ogromne zainteresowanie prelekcjami zatytułowanymi „Rodziny bamberskie w Poznaniu”, przekroczyło oczekiwania autorki. Jeszcze w tym samym roku – 1993, w porozumieniu z obecnymi na wykładzie potomkami Bambrów, założyła ona Koło Bambrów Poznańskich. Dziś opowieść o dwóch wykładach jest w grupie traktowana jako jej mit założycielski, początek odrodzenia.

W kolejnych trzech latach członkowie Koła skupili się na konsolidacji swojego środowiska, działaniach mających na celu zidentyfikowanie i rozpropagowanie ich spuścizny. Wielu stało się fundatorami różnych przedmiotów, służących upamiętnieniu historii i kultury Bambrów. Najważniejszym z nich od początku był odświeżony strój Bamerek. Aktywni działacze Koła zakupili płótna na pokrowce do przechowywania strojów bamberskich, ulokowanych w Muzeum Etnograficznym oraz klosze ochronne na kornety⁵. Już wówczas strój stanowił główny wyraz „materializacji” ich kultury, kategorii wyróżnionej w związku z dziedzictwem przez Sharon McDonald (2021). Bezpośrednio nawiązywał on do wiejskich korzeni potomków osadników.

Z kolei najbardziej znaczącą praktyką w tym okresie okazała się wystawa w Muzeum Historii Miasta Poznania „Z szuflad i strychów pradziadków. Wystawa pamiątek rodzinnych Bambrów poznańskich”⁶ otwarta w październiku 1995 r. Przedstawiono na niej po raz pierwszy „przedmioty pamięci” należące do grupy, jak określiła tego rodzaju rzeczy Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1989: 330). Większość z nich nie posiadała dużej wartości użytkowej, ale ogromną emocjonalną, sentymentalną – afektywną. Co należy także podkreślić, większość była związana z wsią – codziennym życiem i pracą na roli. Ekspozaty zostały wypożyczone od Bambrów i następnie im zwrócone.

Wystawa miała duże znaczenie popularyzujące, ale i podbudowujące na nowo kształtującą się zbiorową tożsamość grupy, ponieważ jak pisała Anna Liberska (2013: 99), przez pryzmat takich rzeczy – pamiątek – można zobaczyć osobę właściciela, jego dzieje, dążenia, osiągnięcia, wartości, które wyznaje. W przypadku Bambrów w „przedmiotach biograficznych” (Liberska 2013, s. 100) wyraźnie ujawniał się wpływ rolniczej profesji przodków na współczesną tożsamość potomków osadników, z sentymentem (to

⁵ Szerzej na temat działalności Bambrów w tym okresie: Szczepaniak-Kroll, Szymoszyn 2019.

⁶ Organizatorzy: Muzeum Narodowe w Poznaniu, Muzeum Historii Poznania, Koło Bambrów Poznańskich przy Towarzystwie Miłośników Miasta Poznania.

kolejny element triady wspierającej dziedzictwo) traktujących związane z nią obiekty, eksponujących je publiczności

Koło Bambrów przystąpiło do zinwentaryzowania „przedmiotów biograficznych”, przede wszystkim dawnych zabudowań bamberskich, ulokowanych w zasiedlonych przez nich w XVIII w. wsiach, co także kierowało uwagę zarówno grupy, jak i poznaniaków na „wiejskość” ich kultury. Temat podchwyciła poznańska prasa i telewizja, w kolejnych latach coraz częściej przedstawiające materialną, kojarzoną ze wsią, spuściznę tej grupy, zachowaną w postaci kapliczek, krzyży i zabudowań gospodarskich. Po strojach stały się one kolejnymi elementami materializacji bamberskiej „kultury o charakterze ludowym”.

Warto dodać, że w tym samym roku na fali rosnącego zainteresowania Bambrami ukazało się zmienione i rozbudowane drugie wydanie najpopularniejszej książki prof. Paradowskiej *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania* (wcześniej, w 1994 r., opublikowano niemieckojęzyczną wersję pierwszego wydania). Już samym tytułem koncentrowała ona uwagę na ich wiejskości, odwracając ją od ich emigracyjnych korzeni.

Ponieważ ze względu na brak osobowości prawnej rozwój Koła Bambrów Poznańskich był niezwykle utrudniony, w grudniu 1995 r. zostało ono rozwiązane. W jego miejsce, cztery miesiące później, 30 kwietnia 1996 r., powstało Towarzystwo Bambrów Poznańskich, którego prezeską (najpierw honorową, później wielokrotnie wybieraną przez zarząd) została prof. Paradowska. Za główne cele statutowe wyznaczyło ono, podobnie jak wcześniej działające Koło, zintegrowanie środowiska potomków Bambrów, zachowanie i kultywowanie ich tradycji jako integralnej części tradycji poznańskiej i wielkopolskiej, dbałość o ocalałe zabytki bamberskie oraz upowszechnianie wiedzy o tej grupie osadników. Pierwszy z tych celów osiągnięty został jeszcze w tym samym roku. Do TBP zapisało się 120 osób. Jeśli chodzi o drugi – skoncentrowano się na artefaktach – dalej rejestrowane były zabytki bamberskie znajdujące się w Poznaniu i na przedmieściach. Wymiernym sukcesem stowarzyszenia stało się zrekonstruowanie kobiecych strojów, w których Bamberki zaczęły pojawiać się na ważnych uroczystościach państwowych, miejskich i religijnych. Obok wskazanej przez Sharon Macdonald materializacji bardzo rozbudowano więc praktyki. Utrwalały one w pamięci lokalnej chłopskie korzenie Bambrów, obecnych mieszkańców miasta.

Członkinie Towarzystwa w barwnych sukniach można było podziwiać początkowo w procesjach w święto Bożego Ciała, czym nawiązywano do tradycji przedwojennych. Ich uczestnictwo w tym i innych wydarzeniach religijnych, jak np. zjazdach młodzieży katolickiej w Ogólnopolskich Spotkaniach Młodych na Lednicy czy w odpustach poznańskich parafii, miało podkreślić silny związek tożsamości tej grupy z katolicyzmem. Było odwołaniem do religijności ludowej, czyli kulturowo przekształconej, zaadaptowanej i społecznie przetworzonej, charakterystycznej dla ludzi prostych, niewykształconych, przeciwstawianej religijności elit religijnych i intelektualnych (Parker 2008: 818; Królikowska 2014: 7), przeszczepionej w tym wypadku do miasta. Stało się kolejnym

przejawem praktyk służących zachowaniu dziedzictwa w formie ukierunkowanej przez zarząd TBP i akceptowanej przez grupę, odwołującej się do jej wyobrażenia ludowości. Potomkowie Bamberszyków – przybyszów z Bambergu zwiększali swą popularność, uczestnicząc także w innych imprezach odbywających się w Poznaniu, mających charakter ludyczny, a zarazem „ludowy”, tj. w dorocznych jarmarkach poznańskich, odpustach czy w „Warkoczu Magdaleny” – festynie farnym organizowany przez Parafię Farną na Dziedzińcu Urzędu Miasta Poznania.

Ich związek z podpoznańskimi wsiami ugruntowywały w przekonaniu Bambrów wyniki badań prowadzonych w Pracowni Etnologii IAE PAN (m.in. w ramach wspominanego już projektu pt. „Współczesność i przeszłość potomków osadników z Bambergu”, w rezultacie których m.in. zrekonstruowane zostały rozbudowane drzewa genealogiczne kilku rodzin bamberskich. Jak z nich wynikało, z reguły po przyjeździe na kilka dziesięcioleci zapuszczały one korzenie w miejscowościach, w których osiadły. Kolejne pokolenia wprawdzie cyrkulowały między nimi, głównie w wyniku zawieranych małżeństw, lecz zawsze w poprzedniej wsi zostawało kilku członków niezwykle dużych bamberskich rodów, tworzących rozbudowane sieci powiązań.

W ramach projektu i po jego zakończeniu prowadzone były także wywiady pogłębiane z przedstawicielami rodzin bamberskich, dotyczące codzienności ich przodków, połączone z dokumentowaniem pamiątek. Bambrzy wspominający swoich krewnych niemal bez wyjątku mocno podkreślali ich związek z wsiami, w których przez kilka pokoleń koncentrowało się życie ich rodzin, oparte na pracy na roli. Ze szczególnym rozrzewnieniem opowiadano o obchodzonych przez przodków świątach, takich jak dożynki, czy Zielone Świątki, mocno utrwalconych w ludowej tradycji, ważnych dla Bambrów nawet wiele lat po włączeniu ich miejscowości do miasta (w latach 1900–1925). Relacjonowano o obrzędach związanych z chrzcinami, Pierwszą Komunią, weselami, zawsze obchodzonych w bogatej, wiejskiej oprawie, będącej wyrazem zamożności tej grupy.

Wnioski z badań wykorzystane w publikacjach prof. Marii Paradowskiej (2004, 2009) i przeze mnie (Szczepaniak-Kroll 2008, 2019), m.in. w artykułach w znanej i poczytnej w Poznaniu serii wydawniczej *Kronika Miasta Poznania*, wpływały na ugruntowanie przekonania o ludowej proveniencji Bambrów, zarówno u członków ich grupy i wielu innych poznaniaków. Członkowie TBP wspierali się autorytetami naukowymi badaczy, udzielając wywiadów w mediach, występując na wykładach na zaproszenie instytucji oświaty i kultury. Na ogół emocjonalnie przedstawiali na nich swoją, realizowaną w konkretnych działaniach, wizję ludowości przodków, podkreślając, że reprezentowali oni cenione w Wielkopolsce walory: pracowitość, gospodarność, religijność, wierność wartościom przekazywanym z pokolenia na pokolenie, scalającym grupę, umożliwiającym jej przetrwanie. Poprzez „afektywne” podejście i akcentowanie niezwykle pozytywnych elementów własnej wiejskiej kultury, będącej częścią kultury wielkopolskiej, Bambrzy zdobywali sympatię.

Konsekwencją ich przywiązania do tradycji, odwołującej się do pamięci w której podtrzymywaniu dużą rolę odegrały pamiątki rodzinne – tworzące jedno z ważniejszych tzw. węzłów pamięci (Najder 2011), stała się potrzeba powołania instytucji, gromadzącej cenne dla potomków osadników artefakty. Najwyraźniej uznano, że w tradycyjnej kulturze ludowej przeszłość powinna się zmaterializować (Karpińska 2014: 391). W planach TBP niemal od początku jego istnienia znalazło się więc utworzenie muzeum. Zamiar ten został zrealizowany w 2003 r., jednak już wcześniej Bambrzy zaczęli zbierać przyszłe eksponaty i za pieniądze uzyskane od sponsorów przeprowadzać ich renowację.

Koncepcja muzeum całkowicie odwoływała się do „wiejskości” Bambrów. Na parterze zaprezentowane zostało modelowe wnętrze XIX-wiecznego zamożnego, bamberskiego, chłopskiego domu z salonem, kuchnią, sypialnią i alkową. Wyposażono je w autentyczne meble i sprzęty podarowane przez potomków osadników. W salach mieszczących się na drugiej kondygnacji wyeksponowano przedmioty związane z codziennym życiem Bambrów, głównie z rolniczą profesją, ale także dokumenty osobiste, książeczki do nabożeństwa, tzw. sztambuchy, świadectwa szkolne, listy i fotografie. W sumie zgromadzono ich ponad 3,5 tys. Wśród najważniejszych eksponatów znalazł się uroczysty strój bamberski, jeden z najstarszych, jeszcze zachowanych. Specjalnie na potrzeby muzeum odtworzony został także (według zachowanych opisów i fotografii) codzienny, wiejski ubiór, noszony niegdyś przez Bamberki.

Bambrzy wywalczyli szczególną formułę placówki. Formalnie podlegała ona Muzeum Narodowemu, w rzeczywistości kierowana była przez Towarzystwo Bambrów Poznańskich, które w jego murach znalazło swoją siedzibę. Wspólny zarząd placówki i jednocześnie TBP mógł więc „kierować” swoim dziedzictwem w sposób dość swobodny. Jeden z pierwszych jego pomysłów polegał na zaangażowaniu społecznych bamberskich kustoszy, niebędących profesjonalnymi muzealnikami. Formuła oprowadzania przez autentycznych Bambrów od początku spodobała się zwiedzającym. Wśród nich szczególną sympatię zdobył kustosz, który w swojej pracy używał miejscowej gwary, wprowadzając niemałą porcję korzeni w Bambergu, ale za to pokazując związek tej grupy z Poznaniem. Wśród opowieści tego i innych przewodników znalazło się miejsce na jedną z niewielu legend (w tej grupie w zasadzie nie ma oryginalnego dziedzictwa słownego), dotyczących polskiego początku historii Bambrów, przekazywaną początkowo w rodzinie Handschuh, a dziś wspólną dla wszystkich potomków osadników. Mówiła ona o tym, że protoplastkę rodu Handschuh przywiózł do Polski jej ojciec na używanej w gospodarstwie taczce, z braku środków na inny środek lokomocji. Opowieść wskazywała na zaradności pierwszych osadników, obrazowała ich życiowe sukcesy, zyskała więc wymiar symboliczny.

Także tematyka kolejnych popularnonaukowych książek prof. Paradowskiej w dalszym ciągu kierowała uwagę na ludowy aspekt kultury materialnej Bambrów. Wśród nich można wymienić pozycje takie jak: *Poznań. Zabytki bamberskie. Przewodnik* (Paradowska 2002, 2008), wydaną jeszcze przed powstaniem muzeum (również w wersji

niemieckojęzycznej – *Poznań. Bamberger Spuren. Stadtführer* (Paradowska 2002), niewielkich rozmiarów książeczkę *O historii Bambrów inaczej* (Paradowska 2003), a także informator w języku polskim i niemieckim pt. *Muzeum Bambrów Poznańskich* (Paradowska 2010). W pierwszej z nich skrupulatnie przedstawione zostały bamberskie artefakty, które przetrwały do współczesności, przez lata rejestrowane przez TBP: krzyże, kapliczki, domy i zabudowania gospodarcze. W drugiej w prostej formie prof. Paradowska pokazała historię przybycia osadników, bogato zilustrowaną naiwnymi w formie rysunkami (stąd wiele osób uważa ją za książkę dla dzieci), ilustrującymi ich sielankowe życie w podpoznańskich wsiach. W trzeciej zaprezentowano najbardziej atrakcyjne eksponaty, znajdujące się w ich muzeum. Sami Bambrzy, odwołując się do tych publikacji w swoich wystąpieniach w mediach, wywiadach, ale także w oprowadzaniu po muzeum, przyjmowali perspektywę prof. Paradowskiej.

Z zachowanego sprawozdania obejmującego lata 2004–2006, przygotowanego przez tę działaczkę i badaczkę (Paradowska 2011) dowiadujemy się o licznych działaniach podejmowanych w murach MBP, kreujących wizerunek Bambrów – pracowitych chłopów. Utrwały go wygłaszane na zebraniach TBP (w tych latach stowarzyszenie liczyło między 215 a 226 członków) wykłady naukowców m.in. na temat mieszkańców wsi Żegrze, Minikowo, Wielka i Mała Starołęka (dziś dzielnic Poznania), w których licznie zamieszkiwali Bambrzy.

Już rok po otwarciu MBP zorganizowano wystawę „Wielkanoc u Bambrów”, przedstawiającą w sposób idylliczny to wydarzenie. W tym samym roku muzeum przystąpiło do ogólnopolskiej akcji „Nocy Muzeów”, która stała się dla placówki wydarzeniem cyklicznym. Bambrzy nie ograniczyli się, jak inne placówki do jego udostępnienia dla publiczności w nietypowych godzinach (16.00–1.00), lecz wzbogacili święto bardzo bogatym programem, budzącym skojarzenie z wiejskimi jarmarkami czy odpustami. Imprezie towarzyszyły skecze, monologi, konkursy gwary poznańskiej. Ich autorem był m.in. Juliusz Kubel wywodzący się z Bambrów, twórca audycji znanej wszystkim mieszkańcom miasta pt. „Blubry starego Marycha”, nadawanej przez 17 lat na antenie Polskiego Radia w gwarze poznańskiej (1983–1999)⁷. Na stoiskach przed budynkiem muzeum można było skorzystać m.in. z oferty stoiska z piwem „Lech”, straganu piekarza Adama Nowaka (stałego fundatora TBP i MBP) z chlebem, kielbasą, bigosem i wypiekami. Imprezy w latach 2004–2006 uświetniały występy orkiestr i „Kapeli z Orliczka”. W czasie „Nocy Muzeów” Bamberki zbierały pieniądze na dalszą działalność MBP.

⁷ Stary Marych – postać całkowicie fikcyjna, doczekał się nawet swojego pomnika przy ul. Półwiejskiej w Poznaniu. Gawędy Juliusza Kubla z Marychem w roli głównej stały się jednym z podstawowych źródeł dla monumentalnego Słownika Gwary Miejskiej Poznania, którego inicjatorką i współredaktorem była Monika Gruchmanowa. Portal internetowy Pomnik Starego Marycha. Kim był Stary Marych? – Poznańskie klimaty (poznanskieklimaty.pl), dostęp 10.08.2022 r.

Muzeum jako jednocześnie siedziba TBP stało się centrum wydarzeń związanych z Bambrami, rozgrywających się również poza jego murami. Tylko w latach 2004–2006 Bamberki uczestniczyły w 82 spotkaniach o różnym charakterze, do których przygotowywały się w jego salach. Poza już wymienionymi, pojawiały się m.in. na procesjach Bożego Ciała, odpuscie parafii przy ul. Św. Marcin, „Święcie Piwa” nad poznańskim jeziorem Malta. Jednym z bardziej prestiżowych wydarzeń było powitanie żon ambasadorów z wielu krajów świata na Starym Rynku przed Ratuszem (1 maja 2004), zorganizowane z okazji przystąpienia Polski do Unii Europejskiej. W swoich barwnych strojach potomkinie osadników uczestniczyły w uroczystościach z okazji święta 1 maja, dożynkach w podpoznańskiej Mosinie, festynach szkolnych, parafialnych. Brały udział w lekcjach w placówkach edukacyjnych, dzieląc się opowieściami o dziejach Bambrów i ich wiejskich korzeniach.

Wydarzenia przedstawione w latach 2004–2006 w późniejszym okresie w dalszym ciągu ewoluowały. Kierunek kształtowania bamberskiego dziedzictwa przez TBP nie zmienił się także wtedy, gdy prezesurę w TBP i kierownictwo w MBP po prof. Paradowskiej w 2011 r. przejęła kolejna osoba – Ryszard Skibiński. W 2017 r. po raz pierwszy z okazji „Święta Bambrów” (ustanowionego już wcześniej w 2000 r.) za jego sprawą wyruszył bamberski korowód. Także on stał się wydarzeniem cyklicznym. Wystąpiły w nim odświętnie ubrane Bamberki w towarzystwie mężczyzn, którzy w tym samym roku na potrzeby tego typu spotkań stworzyli własny ubiór. Stanowił on kompilację



Fot. 2. Męski strój bamberski, stworzony od podstaw w 2017 r.
Zdjęcie wykonane podczas tzw. „opłatka bamberskiego” w 2022 r.
w Urzędzie Miasta Poznania (fot. A. Szczepaniak-Kroll)



Fot. 3. Obchody jubileuszu 300 lat Bambrów, 2019 r., Poznań (fot. A. Szczepaniak-Kroll)

rozmaitych elementów, zaczerpniętych ze strojów ludowych noszonych niegdyś w podpoznańskich wsiach, najbardziej odpowiadających współczesnym gustom Bambrów.

W wydarzeniu wzięły udział tłumy poznaniaków i turystów z całego świata, podziwiających tę grupę. W 2019 roku, podczas jubileuszu przybycia do podpoznańskich miejscowości, w korowodzie pojechały wiejskie wozy zaprzężone w zwierzęta pociągowe, co miało być formą inscenizacji podróży z Bambergu, ale i wyrazem wielowiekowego, wiejskiego charakteru tej grupy.

Trzy lata później „Święto Bamberskie” po raz pierwszy rozrosło się do „Weekendu poznańskich tradycji” z Bambrami jako „lejtmotywem”. Towarzyszyły mu pokazy zespołów folklorystycznych z całej Polski, występy artystów tworzących muzykę folkową. Zainicjowano panele dyskusyjne na temat wielokulturowości z udziałem naukowców oraz mniejszości zamieszkujących miasto (ukraińskiej, greckiej i żydowskiej).

W 2018 roku Tradycje Poznańskich Bambrów wpisane zostały na krajową listę Niematerialnego Dziedzictwa Kulturowego, co oznaczało dla nich pierwszy etap działań umożliwiający dalsze starania o wpis na Światową Listę Dóbr Kultury UNESCO, a tym samym łączenie do dziedzictwa mainstreamowego rozpoznawalnego, dofinansowanego, legitymizowanego przez organizacje (Kocój 2019). Wśród elementów tego dziedzictwa wymieniono na pierwszym miejscu tradycję noszenia stroju bamberskiego. Wpis obecnie eksponowany jest na honorowym miejscu w MBP. Druga była Nagroda im. Oskara Kolberga za zasługi dla kultury ludowej przyznana w 2019 r. przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Bambrów doceniły także władze Poznania. Dnia 8 stycznia 2019 r. Rada Miasta Poznania podjęła decyzję o ustanowieniu roku 2019 „Rokiem Bambrów Poznańskich”. Jubileuszowi towarzyszyły: konferencja naukowa „300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski” zorganizowana m.in. przez Instytut Archeologii i Etnologii PAN i TBP. Z tej okazji odbyła się również wystawa w Muzeum Etnograficznym pt. „Ty Bambrze!”, bammerska biesiada na Placu Kolegiackim i kolejny korowód wiodący od Ostrowa Tumskiego na Stary Rynek, w którym wzięli udział poznaniacy i turyści.

Bambrzy jasno deklarują, że obecnie ich celem jest przewyciężenie negatywnych znaczeń słowa Bamber, które zdążyły się już zakorzenić w poznańskim słowniku. Chcieliby bowiem, aby odnoszono się do nich z szacunkiem, dostrzegając w grupie uosabiającej wielkopolskie przymioty atut wielkopolskiego regionu, mimo że pozostałe dwa określenia traktuje się dziś z dystansem i humorem.

Podsumowanie

Współczesna historia poznańskich Bambrów ilustruje zmiany zachodzące w Polsce w społecznościach regionalnych. Jak pisali Kocój, Kosiek i Szulborska-Łukaszewicz (2019: 9) dziedzictwo mniejszości jest w nich coraz silniej eksponowane, czasem usilnie komercjalizowane, ale przede wszystkim wydobywane, odkrywane w ramach pamięci owych mniejszości z perspektywy ich i naszej. Na fali tych zmian zaistnieli Bambrzy, po latach nieobecności w krajobrazie Poznania.

Odrodzili się jako grupa etnokulturowa, niewielka, ale mocno zakorzeniona w świecie lokalnym, jednocześnie posiadająca nieco odmienną od otoczenia „genealogiczną tożsamość”, odwołującą się do dziejów rodzinnych i pochodzenia przodków – przedmiot ich manifestowanej dumy. Jej częścią jest kultywowana „od święta” tradycja, wnoszona jako swoiste wiano do kulturowej specyfiki regionu (cechy grupy etnokulturowej za: Posern-Zieliński 1983, 2019). Ta tradycja odwołuje się do migracyjnego pochodzenia i wiejskich, ludowych korzeni przodków, będąc rdzeniem, na którym Bambrzy budują kompleks dziedzictwa, pamięci i tożsamości, poprzez wymienione przez Sharon Macdonald przedmioty, działania i afekty.

Dla członków tej grupy punktem wyjścia były afekty, ściśle wiążące się z nostalgią za minioną, idealizowaną przeszłością. Dowodziły one, że zmysły i pamięć są ze sobą nierozzerwalnie związane. W afektach brały swój początek zarówno bammerskie działania, jak i uprzedmiotowienia ich kultury wyrażające się w artefaktach, budujące kolejne bammerskie węzły pamięci. Te węzły okazały się nie tylko „ucieleśnieniem” afektów, ale i źródłem samonapędzających się mechanizmów, skłaniających członków grupy do kolejnych kroków na rzecz utrwalania i rozwijania własnego dziedzictwa. Afekty, jak pokazały badania, okazują się czynnikiem niezbędnym w środowiskach takich jak Bambrzy dla podtrzymywania pamięci. Ich brak powodowałby, że artefakty pozostałyby tylko pozbawionymi głębszych treści przedmiotami, a jakiegokolwiek działania nie miałyby sensu.

Dzięki afektom bamberskie przedmioty wyjęto z domowych piwnic, odkurzone i umieszczono w domach na honorowych miejscach. Artefakty ulokowane w przestrzeni miasta zostały odświeżone i zabezpieczone przed zniszczeniem, inne, odrestaurowane i skatalogowane, znalazły się jako eksponaty w Muzeum Bambrów Poznańskich. W każdym przypadku z wymienionych zostały uwspólnotowione przez grupę i jako takie zakorzenione w lokalnej kulturze. Zyskały prawo do reprezentowania podzielnej przez współczesnych Bambrów pamięci i historii jako części kultury regionu. Jednocześnie stały się namacalnym wyrazem ich pewnej odrębności od innych.

Działania dokonywane przez TBP i MBP były przejawem nowoczesnego podejścia do dziedzictwa, które staje się narzędziem w rękach określonej społeczności, służącym jej przetrwaniu. Poprzez dynamikę rozwoju i ciągle unowocześnianą formę przyczyniły się one do zwiększenia atrakcyjności bamberskiej kultury w oczach samych depozytariuszy dziedzictwa i zewnętrznych obserwatorów. Na ich przykładzie jasno widać, że, jak pisała Anna Zadrożyńska-Baracz (2014: 62-63), kultura ludowa to dziś „zabawa współczesnych ludzi”, symulacja, należąca do tego samego nurtu co rekonstrukcje bitew czy powstańczych zrywów. W odniesieniu do Bambrów ta „zabawa” pełni jednak jednocześnie także poważne, niezwykle ważne funkcje. Z jednej strony, zawierając starannie wybrane, przyjemne dla zmysłów odbiorcy treści, służy wewnętrznej integracji Bambrów, z drugiej wzbudza troskę otoczenia regionalnego, którego stała się symbolem.

Działania Bambrów, wychodzące od elementów zachowanych w pamięci kulturowej potomków imigrantów, ponownie wytwarzają pamięć komunikacyjną, która zapewne po upływie trzech kolejnych generacji znów stanie się rezerwuarem pamięci kulturowej dla nowych pokoleń (o pamięci komunikacyjnej i kulturowej: Assmann 2013). Proces ten jawi się zatem jako cykliczny. Bambrzy tworzą dziś „miejską kulturę typu ludowego”. Jest to „zespół treści kreowany przez tę grupę „tu i teraz”, przekazywany następnym pokoleniom (Bystron, Dynowski 1948: 5). Jak zauważał Paweł Schmidt (2014: 74), z reguły ulega on mityzacji polegającej na „zamienianiu wartości w fakty, sensu w formę”. Tak jest i w analizowanym przypadku, ale właśnie dzięki temu dziedzictwo niematerialne Bambrów ma szansę na kontynuację.

Bibliografia

- Assman A. 2013. *Między historią i pamięcią. Antologia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Brzezińska A. W. 2009. Kultura regionu – tradycja czy kreacja? [W:] A. W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska-Nowak (red.), *Edukacja kulturowa: przestrzeń-kultura-przekaz*. Wrocław: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Zarządzania „Edukacja”, 35-46.
- Bystron J. S., Dynowski W. 1948. *Kultura ludowa i ludoznawstwo w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- Halamska M. 2011. Wiejskość jako kategoria socjologiczna. *Wies i Rolnictwo* 1: 37-55.

- Karpińska E. 2014. Jak to z produktem regionalnym bywa, czyli o głodzie tradycji we współczesnym świecie. [W:] K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara (red.), *Głód. Skojarzenia, metafory, refleksje...* Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 291-304.
- Kirshenblatt-Gimblett B. 1989. Objects of Memory: Material Culture as Life Review. [In:] E. Oring, *Folk Groups and Folklore Genres: A Reader, Logan*. Utah: Utah State University Press, 329-338.
- Klekot E. 2014. Wypowiedź w sondzie internetowej dotyczącej kultury ludowej. [W:] B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*. Warszawa: MKiDN, Samorząd Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego (ISNS UW), 66-69.
- Kocój E. 2019. Między mainstreamem a undergroundem. Dziedzictwo regionalne w kulturze europejskiej – odkrywanie znaczeń. [W:] E. Kocój, T. Kosiek, J. Szulborska-Łukasiewicz (red.), *Dziedzictwo kulturowe w regionach europejskich. Odkrywanie, ochrona i (re)interpretacja*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 19-3.
- Kolberg O. 1963. *Dzieła Wszystkie. Wielkie Księstwo Poznańskie cz. 1.*, J. Krzyżanowski (red.). Poznań: Instytut im. Oskara Kolberga;
- Kopczyńska-Jaworska B. 2014. Wypowiedź w sondzie internetowej dotyczącej kultury ludowej. [W:] B. Fatyga, R. Michalski *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*. Warszawa: MKiDN, Samorząd Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego (ISNS UW), 63-65.
- Królikowska A. M. 2014. Elementy „ludowe” w religijności współczesnej? *Opuscula Sociologica* 4: 5-16.
- Liberska A. 2013. Z szuflady i strychu na wystawę: pamiątki rodzinne w roli eksponatów muzealnych. *Rocznik Muzeum Wsi Mazowieckiej w Sierpcu* 4: 99-109.
- Macdonald S. 2021. *Krainy pamięci. O dziedzictwie i tożsamości we współczesnej Europie*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Malewska-Szałygin E. 2014. Wypowiedź w sondzie internetowej dotyczącej kultury ludowej. [W:] B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*. Warszawa: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego, Samorząd Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego (ISNS UW), 69-70.
- Najder Z. 2011. Węzły europejskiej pamięci. [W:] *Szkice i eseje na dwudziestolecie Międzynarodowego Centrum Kultury*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, s. 220-229.
- Nowak J. 2011. *Społeczne reguły pamiętania. Antropologia pamięci zbiorowej*. Kraków: Nomos.
- Paradowska M. 2011. *Spuścizna prof. Marii Paradowskiej*. Archiwum w Warszawie, Oddział w Poznaniu. sygn. P.III-151.
- Paradowska M. 2010. *Muzeum Bambrów Poznańskich*. Poznań: Muzeum Bambrów Poznańskich.
- Paradowska M. 2009. Bambrzy w Starołęce, Minikowie i Czapurach. *Kronika Miasta Poznania* 4: 50-61.
- Paradowska M. 2004. Bambrzy w Dębcu. *Kronika Miasta Poznania* 1: 61-78.

- Paradowska M. 2003. *O historii Bambrów inaczej*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie.
- Paradowska M. 2002a (2008). *Poznań. Zabytki bamberskie. Przewodnik*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie.
- Paradowska M. 2002b. *Poznań. Bamberger Spuren. Stadtführer*. Poznań: Wydawnictwo Miejskie.
- Parker C. 2008. Współczesna religia ludowa. Złożony obiekt badań dla socjologów. [W:] P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 812–825.
- Portal internetowy Pomnik Starego Marycha. Kim był Stary Marych? – Poznańskie klimaty (poznanskieklimaty.pl), dostęp 10.08.2022 r.
- Posern-Zieliński A. 2019. Tożsamość zagrożona i odbudowana. Specyfika małych grup etnokulturowych. [W:] A. W. Brzezińska, A. Szczepaniak-Kroll, A. Szymoszyn (red.), *300 lat Bambrów w Poznaniu. Wkład małych wspólnot migracyjnych w dziedzictwo kulturowe Polski*. Warszawa-Poznań: Wydawnictwo Miejskie Posnania, Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 15–41.
- Posern-Zieliński A. 1983. *Tradycja a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- Schmidt P. 2014. Wypowiedź w sondzie internetowej dotyczącej kultury ludowej. [W:] B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*, wyd. 73–76.
- Sokolewicz Z. 2014. Wypowiedź sondzie internetowej dotyczącej kultury ludowej. [W:] B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*. Warszawa: MKiDN, Samorząd Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego (ISNS UW), 71–72.
- Stomma L. 2002. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź: Wydawnictwo Piotr Dopierała.
- Szczepaniak-Kroll A. 2019. Bamberska rodzina Muthów – między wsią a miastem. 1788–1978. *Kronika Miasta Poznania pt. Bambrzy* 2: 205–228;
- Szczepaniak-Kroll A., Szymoszyn A. 2019. Profesor Maria Paradowska i jej zasługi dla poznańskich Bambrów. Wspomnienia pracowników Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu. *Kronika Miasta Poznania pt. Bambrzy* 2: 274–288.
- Szczepaniak-Kroll A. 2018. Poznańscy Bambrzy, czyli jak zachować tożsamość przez 300 lat? *Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym* 45/2: 61–84.
- Szczepaniak-Kroll A. 2010. *Tożsamość poznańskich rodzin pochodzenia niemieckiego. Losy Bajerleinów i Dittrichów (XVIII–XX w.)*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Szczepaniak-Kroll A. 2008. Z Bambergu na Winiary. Historia Rodziny Bajerleinów. *Kronika Miasta Poznania pt. Winiary* 4: 76–98.
- Szczepaniak-Kroll A. 2001. The Koller Family of Poznań. *Ethnologia Polona* 22: 117–131.
- Sztompka P. 2002. *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak
- Wołk A. 2014. Zderzenie kultury miejskiej i wiejskiej. *Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, 1: 90–97.

Zadrożyńska-Barącz A. 2014. Wypowiedź w sondzie internetowej dotyczącej kultury ludowej. [W:] B. Fatyga, R. Michalski, *Kultura ludowa. Teorie – praktyki – polityki*. Warszawa: MKiDN, Samorząd Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego (ISNS UW), 61-63.

Autorka:

Dr Agnieszka Szczepaniak-Kroll

e-mail: a.szczepaniak-kroll@iaepan.edu.pl

Sebastian Latocha
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4226-9131>
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Łódzki

Nasze osiedle. Miejskie bukoliki

Our housing estate. Urban bucolics

Abstract

The author introduces the concept of “urban bucolics” for texts (in the narrow sense) and all cultural practices (in the broad sense) that concern life in the city, but in which rural, pastoral, Arcadian – idealized – cultural patterns are manifested, contradicting the folk image of the city. The source of ethnographic data are the press and interviews with the inhabitants of the Józef Montwiłł-Mirecki housing estate in Łódź. Between those, the author weaves in a description of his own autoethnographic experience as an inhabitant of the estate and its researcher. The analytical categories that have been used in the article are mythization and Baudrillardian simulation. The aim of the article is to answer three questions: Why is the housing estate in Łódź perceived (in the local media, in the collective consciousness of inhabitants) as an urban space where people live as in rural Arcadia? How is idyllic existence manifested in urban bucolics? Is the division into the city and the countryside a current conceptualization?

Key words: folk culture, urban bucolics, myth, simulacrum, country, housing estate, city, Łódź, the right to the city

* * *

Autor wprowadza pojęcie „miejskie bukoliki” dla tekstów (w sensie wąskim) oraz wszelkich praktyk kulturowych (w sensie szerokim), które dotyczą życia w mieście, ale w których manifestują się wiejskie, pastoralne, arkadyjskie – wyidealizowane – wzory kultury, zaprzeczając ludowemu obrazowi miasta. Źródłem danych etnograficznych są prasa i wywiady z mieszkańcami osiedla im. Józefa Montwiłła-Mireckiego w Łodzi. Między nie autor wplata opis doświadczenia autoetnograficznego jako mieszkaniec osiedla i jego badacz. Kategorie analityczne, które zostały zastosowane w artykule, to mityzacja i Baudrillardowska symulacja. Celem artykułu jest odpowiedź na trzy pytania. Dlaczego łódzkie osiedle postrzegane jest (w lokalnych mediach, w świadomości zbiorowej mieszkańców) jako miejska przestrzeń, w której ludzie żyją jak w

wiejskiej Arkadii? Jak sielska egzystencja manifestuje się w miejskich bukolikach? Czy podział na miasto i wieś jest konceptualizacją aktualną we współczesności?

Słowa kluczowe: kultura ludowa, miejskie bukoliki, mit, symulakrum, wieś, osiedle, miasto, Łódź, prawo do miasta

Odebrano / Received: 12.01.2023

Zaakceptowano / Accepted: 20.06.2023

Koncepcja

Rąbka problematyki mojego artykułu uchylają prasowe tytuły: *Jak u Pana Boga za piecem* (Malinowski 2002), *Chmury w raju* (Ostapowicz 2000), *Osiedle z pocztówki* (Bonisławski 2004). Raj i boski zapiecek to medialne metafory konkretnego miejsca na ziemi – osiedla im. Józefa Montwiłła-Mireckiego w Łodzi¹. Przedmiotem tekstu jest maniera Kolbergowska, „pocztówkowy” obraz osiedla – barwny, idealny, hiperrealny – będący produktem symulacji medialnej w sensie pojęcia symulakrum Jeana Baudrillarda (2005). Artykuł ma na celu przedstawić argumenty na rzecz tezy, że symulacja akcentuje sielankowe, ludowe, tradycyjne, wiejskie dziedzictwo osiedla. Symulakrum zaciera granicę między bukolicznym, pastoralnym obrazem Montwiłła a osiedlem samym w sobie. Medialne symulakrum przenika do doświadczenia miejskiej przestrzeni, wydaje się bardziej rzeczywiste niż naga rzeczywistość modernistycznego osiedla z jego współczesnymi problemami, co – w myśl mitopraktyki w ujęciu Marshalla Sahlinsa (2006) – stanowi manifestację performatywnego aspektu mityzacji.

Sielankowy obraz miejskiej przestrzeni oraz atrybucja osiedla w kategoriach charakterystycznych dla wiejskiego stylu życia zadziwiają tym bardziej, że zaprzeczają ludowemu obrazowi miasta. W kulturze ludowej miasto było obcą, tajemniczą, złą krainą; *orbis exterior*, której atrybutem jest brak możliwości orientacji w niej. Miasto w ludowym światopoglądzie funkcjonowało poza sferą oswojoną (Dzięcielski 2001: 15). Skąd więc bukoliczny charakter tego łódzkiego osiedla na tle niesławnych Bałut (Krupa-Ławrynowicz 2013), Limanki², Abramki³, Włókna⁴, Kilina⁵ i Mielczarki⁶, czyli ulic, które w optyce samych Łódzian są antytezą krainy „miodem i mlekiem płynącej”? To pytanie, na które

¹ W artykule stosuję pełną nazwę osiedla (im. Józefa Montwiłła-Mireckiego w Łodzi) obok jej potocznych, lokalnych form: osiedle Montwiłła-Mireckiego („na osiedlu Montwiłła-Mireckiego”), Montwiłł („na Montwille”). Najstarsi mieszkańcy pamiętają inną nazwę – Polesie Konstantynowskie.

² Lokalna, nieformalna nazwa ul. Limanowskiego w Łodzi.

³ Lokalna, nieformalna nazwa ul. Abramowskiego w Łodzi.

⁴ Lokalna, nieformalna nazwa ul. Włókienniczej w Łodzi.

⁵ Lokalna, nieformalna nazwa ul. Kilińskiego w Łodzi.

⁶ Lokalna, nieformalna nazwa ul. Mielczarskiego w Łodzi.

staram się odpowiedzieć w niniejszym artykule: jaka cecha Montwiłła zasila proces jego symbolicznej bukolizacji?

Zwracam również uwagę, że miejskie bukoliki, które są przedmiotem mojej analizy, przenoszą automatycznie cechy tradycyjnej kultury i społeczności wiejskiej na realia życia na osiedlu Montwiłła-Mireckiego – jak się wydaje – na podstawie współczesnej atrybucji wsi i miasta, która pomija wiele aspektów ich historycznego rozwoju. Wobec tego bukolizacja Montwiłła odbywa się w oparciu o stereotyp radykalnej różnicy pomiędzy wsią a miastem, w którym obraz wsi zakorzeniony jest w ludowości, a miasto ucieleśnia swoje symulakrum rodem z poezji futurystycznej. W efekcie – miejskie bukoliki przedstawiają osiedle Montwiłła w krzywym zwierciadle. Potrzeba bukolizacji dezawuuje miejską genealogię części zjawisk (m.in. handlu obwoźnego, kapel podwórkowych), które analizuję w niniejszym tekście. W miejskich bukolikach echem odbijają się etnograficzne dane o życiu społecznym na polskiej wsi w przeszłości. Dlatego w świetle tych źródeł przedstawiam przykłady bukolicznych symulacji w realiach osiedla Montwiłła-Mireckiego.

To najnowocześniejsze osiedle międzywojennej Łodzi powstało w latach 1928–1933 na zachodnich peryferiach miasta, współcześnie mieści się bez mała w centrum, zważywszy na przestrzenny rozrost miasta we wszystkich kierunkach po II wojnie światowej. Jak sama idea modernizmu, tak i osiedle było utopią, „zapowiedzią lepszego jutra” (Ciarkowska, Ciarkowski 2022: 27). Ważnym motywem w pamięci zbiorowej mieszkańców jest wysiedlenie całego osiedla w czasie okupacji hitlerowskiej i powrót części mieszkańców na miejsce po wojnie. Ryszard Bonisławski twierdzi, że to „dobra sława osiedla” spowodowała na nie takie nieszczęście (Bonisławski 2004: 14). To historyczny fakt, część niematerialnego dziedzictwa tego osiedla, które może być źródłem bukolizacji (potrzeba stabilności, spokoju i bezpieczeństwa).

Na łamach ubiegłorocznego numeru czasopisma *Journal of Urban Ethnology* osiedle zostało zaprezentowane z perspektywy dysonansu dziedzictwa i trudnej architektury na podstawie badań etnograficznych *in situ* (Krupa-Ławrynowicz 2022; Latocha 2022). Prasowe metafory powołują do życia inny obraz tego miejsca. Analiza lokalnej prasy rzuca światło na proces symbolicznej ruralizacji przestrzeni miejskiej i pastoralizacji osiedlowych relacji społecznych – w mediach, które konstruują mit, symulakrum osiedla Montwiłła-Mireckiego jako miejskiej Arkadii. Prasowe bukoliki porównuję z ilustrującymi pastoralną symulację i mityzację w różnych sferach życia osiedlowego – materiałem etnograficznym z badań⁷ na Montwille oraz wywiadami z mieszkańcami, które cytuję w swojej książce Dorota Fornalska (2018). Między nie wplatom doświadczenie autoetnograficzne jako mieszkanie osiedla w latach 2017–2023. Ważnym źródłem jest

⁷ Projekt badawczy *Stacja badawcza – osiedle im. Józefa Montwiłła-Mireckiego w Łodzi* realizują od 2019 r. we współpracy trzy podmioty: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, Fundacja Urban Forms i Rada Osiedla im. Józefa Montwiłła-Mireckiego w Łodzi. Materiał etnograficzny obejmuje przede wszystkim wywiady z mieszkańcami osiedla.

dla mnie również „Polesie. Biuletyn Mieszkańców Osiedla im. Montwiłła-Mireckiego”, który ukazywał się lokalnie na przełomie lat 90. XX w. i pierwszej dekady XXI w. z inicjatywy i na potrzeby mieszkańców osiedla.

Ludowy obraz świata opierał się na micie, który dzielił przestrzeń na swoją i obcą, uświęcał przeszłość i pamięć zbiorową. Aron Guriewicz skonstruował, że ludowy światopogląd przekształca przeszłość w mit, pozbawiając ją „indywidualnych cech i pozostawia tylko to, co odpowiada przyjętemu w micie wzorowi” (Guriewicz 1976: 100). Tym wzorem w przypadku osiedla Montwiłła-Mireckiego, co próbuję udowodnić, jest nostalgia i potrzeba sielanki w teraźniejszości. Mechanizm mityzacji sprawia, że to, co minęło, trwa w teraźniejszych wartościach. A kategoria tego, co minęło, sięga „w zasadzie wyłącznie do okresu obejmowanego pamięcią najstarszych członków grupy” (Tomicki 1981a: 359). To kolejna cecha ludowej conceptualizacji rzeczywistości. Jako narzędzie heurystyczne bezbłędnie identyfikuje źródło mitu i symulacji, które generują bukoliczny obraz łódzkiego osiedla. Najstarsi żyjący mieszkańcy Montwiłła to osoby, które urodziły się w latach 20. i 30. XX wieku, które „pamięcią dzieci” pamiętają przedwojnie, szczęśliwy czas egzystencji w najnowocześniejszym miejscu w mieście. Ten dobry czas przerwała II wojna światowa i wysiedlenie mieszkańców, które podkreśliły przedwojenną sielankę. Świadczą o tym słowa pani Krystyny, mieszkanki osiedla:

W tym sielskim, prawie nierealnym krajobrazie tkwiły nieruchomo sylwetki żandarmów, proste, masywne niczym pomniki cmentarne. Stali tak w równym szeregu z szeroko rozstawionymi nogami, zaciskając w potężnych łapach karabiny wycelowane prosto w okna domów. Jak okiem sięgnąć, ciągnął się ten zwarty korowód wywołujący grozę (Abramowicz 2003/2004: 31).

Powrót po wojnie był aktualizacją, powtórzeniem i multiplikacją kategorii osiedlowej Arkadii; utrwalił mit bukolicznego życia na Montwille. Wysiedlenie jako przedmiot pamięci zbiorowej mieszkańców, jako trudne dziedzictwo, potrzebuje symbolicznego retuszu w postaci pozytywnego mitu osławiającego osiedle, które doświadczyło traumy. Nostalgia za szczęśliwym życiem manifestuje się w wierszu o wysiedleniu *Mróz ściął ziemię i mocno ścisnął serce* autorstwa Jadwigi Zubiel, mieszkanki Montwiłła: „Nad Polesiem księżyc świeci / i śnią kolorowo dzieci / a starsi we śnie pogrążeni / nie widzą żandarmskich cieni (...)” (Zubiel 1997: 7).

Kraina „miodem i mlekiem płynąca”

Wiedzę o świecie szczęśliwym, sielankowym, pastoralnym ukształtowały przede wszystkim „siostry”: mitologia i literatura. „Ów sen o miejscu, w którym na początku świata żyło się w stanie szczęśliwości i niewinności, a później je utracono, jest wspólny dla wielu religii” (Eco 2013: 145). Konwencja arkadyjska wywodzi się z tradycji antycznej. Obraz Arkadii (mitologicznej krainy symbolizującej idealny świat) po raz pierwszy

pojawił się u Wergiliusza. Motyw Złotego Wieku rozwinęli Hezjod i Owidiusz, a Horacy opisał Wyspy Szczęśliwe (Delumeau 2017: 13–36). W nowożytności po konwencję arkadyjską sięgnęli między innymi William Szekspir, Jacopo Sannazaro, Jean-Jacques Rousseau, Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang Goethe, a w Polsce – Jan Kochanowski, Franciszek Karpiński, Kajetan Koźmian i inni.

Pastoralizm jest pojęciem z zakresu teorii literatury. Ekspozycja prostoty, spokoju, niewinności współtworzy pastoralizm dzieła (Wojciechowska 2017: 162). Poprzez pastoralizację rozumiem proces, w którym cechy motywu pastoralnego ucieleśniają się poza rzeczywistością literacką – w doświadczeniu czasu i przestrzeni, w relacjach społecznych itd. Procesem pokrewnym jest ruralizacja, która rozmiękcza struktury „miejskości” jako historycznego, zachodniego konstruktu. W polskim kontekście pastoralizacja i ruralizacja miast wpisują się w kulturowe praktyki ich familiaryzacji. Według Kacpra Pobłockiego, polskie miasta są „wyobcowane z polskiej kultury”, czego wyraźny przykład stanowi Łódź (Pobłocki 2011: 130). Kontrowersyjną konstatację Marii Dąbrowskiej, że – „Kultura w Polsce była tylko na wsi, zarówno po dworach, jak i chałupach wiejskich” (cyt. za: Kopczyńska-Jaworska 1999: 31) – antropolog przekształca w pozytywne hasło „prawa do miasta”, które opiera się na paradoksie:

To, co [po II wojnie światowej] można było postrzegać jako swobodną, oddolną, próbę oswojenia nowych miejsc, z reguły piętnowano jako przenoszenie wiejskich zwyczajów do miasta. (...) Gdy Polska była krajem rolniczym, nieosiągalnym ideałem wielu chłopów było miasto, to tam można było żyć „po pańsku”. Gdy Polska się zurbanizowała, nagle mieszkańcy miast zaczęli tęsknić za dworkiem (który do dziś pozostaje najpopularniejszym wzorem architektury mieszkalnej) i sielanką pod lipą (Pobłocki 2011: 140, 145).

Prawo do miasta to idea, która w praktyce oznacza próbę oswojenia go, zadomowienia, familiaryzacji, odzyskania go dla siebie i innych, to próba transpozycji niemiejskiego stylu życia i estetyki do miasta, próba ruralizacji i pastoralizacji egzystencji człowieka w mieście.

Łódzka prasa – w kontekście osiedla Montwiłła-Mireckiego – prawo do miasta przeobraziła w arkadyjski mit, którego potrzebują mieszkańcy „brzydkiego” modernistycznego osiedla. „Płaskie dachy, duże przeszklenia, otwarta przestrzeń wewnętrzna, swobodna kompozycja, sterylność użytych detali – to atrybuty architektury modernistycznej (...) nadal nieakceptowane przez znaczną część ludzi, zainteresowanych bardziej przytulnością niż funkcjonalnością” (Rutkowski 2010: 84). „Modernistyczne ascetyczne formy mogą być odbierane jako nazbyt ostre i sterylne” (Gawryszewska 2005: 16). To, co było wadą w powojennym mieście (przenoszenie wiejskiego stylu życia), w perspektywie koncepcji prawa do miasta i trudnej architektury modernistycznego osiedla wydaje się zaletą, zrehabilitowaną praktyką zadomowienia, oswojenia „nieludzkiej” przestrzeni.

Zastosowane w tytule artykułu pojęcie miejskich bukolik, które opiera się na wewnętrznej sprzeczności (zaprzecza ludowemu obrazowi miasta), rezerwuję dla:

- (I) w wąskim sensie – tekstów i obrazów, których przedmiotem jest miasto jako przestrzeń realizacji wiejskiego stylu życia, którego modelem jest pastoralna, arkadyjska, szczęśliwa egzystencja; inną sprawę stanowi atrybucja elementów kultury miejskiej jako zjawisk typu wiejskiego, która generuje pytanie o przyczynę takiej mityzacji i potrzebę jej demaskacji;
- (II) w szerokim sensie – wszelkich praktyk kulturowych, które mają miejsce w mieście, ale charakterystyczne są dla materialnego i niematerialnego dziedzictwa ludowego. Źródłem wewnętrznej sprzeczności miejskich bukolik jest ich niekonwencjonalna przestrzeń – miasto, a nie wieś, prowincja, kraina czy miejsce legendarne.

Konwencjonalna przestrzeń bukoliki to, w planie ogólnym, Sycylia bądź Arkadia. Sycylia, ponieważ tam właśnie, w Syrakuzach, urodził się i przez pewien czas mieszkał Teokryt, twórca sielanki starożytnej, i ponieważ tam toczy się akcja jego utworów. Uznawano go za mistrza pieśni bukolicznych. (...) Arkadia, górzysta peloponeska kraina, ponieważ Wergiliusz ukazał ją jako krainę wiecznej szczęśliwości. Wedle mitu na Sycylii urodził się Dafnis, mityczny twórca bukoliki, tam pasły się woły Apollina. Arkadia zaś była krainą Pana, wynalazcy syringi, pasterskiego instrumentu. Mieszkańcy obu krain obdarzeni byli talentem muzycznym i tworzyli pieśni bukoliczne (Rot 2009: 86).

Bukoliki (inaczej: eklogi, sielanki) to utwory przedstawiające w sposób wyidealizowany urok życia wiejskiego. Ich nazwę upowszechnił Wergiliusz jako ich autor – *Bukoliki Publiusza Wirgiliusza Marona* (1805). Józef Lipiński o rodzajach bukolik:

[Rodzaj I] Były może czasy i miejsca, gdzie ludzie iedynie trzod strażą zaięci, bezpieczni od przemocy, wolni od namiętności, od prac, i od boiaźni niedostatku, pod wpływem łagodnego Nieba kosztując darów i wdzięków przyrodzenia, w pieśniach wyrażali swobodę swoją, proste czucia i rozkosze. Ten stan szczęśliwy wystawiali nam Pisarze Greccy, iako to Moschus, Bion, a mianowicie Teokryt Poeta Sycylijski, tak z obrazów w naturze iak z myśli swoiey branych; a ich dzieła stały się wzorem pieśni Pasterskich i po wszystkie czasy naśladowanemi były. (...) [Rodzaj II] Inny rodzaj Sielanek iest, kiedy Poeta pod osobami Pasterzów wystawia ludzi wyższego stanu. (...) Osoby w niey są iak drzewa i zwierzęta u Esopa. Pasterze uczą i bawią ludzi mieyskich. Takie są Eklogi Wirgiliusza. Język ile można zbliżony do wieśniaczey prostoty, obrazy czerpane w naturze i w życiu pasterskim, staią się często dowcipnemi przystosowaniami (Lipiński 1805: 4, 5).

Miejskie bukoliki, które są przedmiotem mojego artykułu, to utwory (teksty) i praktyki, które przenoszą motyw sielanki – rodzaju I – w świat miejskiego życia. Symulację i mit arkadyjski na przykładzie łódzkiego osiedla analizuję, wyróżniając kilka problemów...

Osiedle tańczy i śpiewa

Według Wojciecha Burszty, „czasy po Kolbergu są Kolbergiem przesiąknięte” na gruncie samej etnologii (Burszta 2016: 28). Kolbergowska maniera stanowi atrakcyjną ramę, w której media umieszczają problematykę dziedzictwa ludowego i wiejskiego. Artykuły w prasie lokalnej akcentują obrzędowość doroczną i zwyczaje rodzinne na osiedlu Montwiłła-Mireckiego, tym samym upodabniając się do monografii etnograficznych, których przedmiotem była kultura ludowa i „naturalny” porządek wiejskiego świata. Tytuł monumentalnej monografii Oskara Kolberga⁸ – *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka, tańce* – zwraca uwagę na elementy kultury, które interesowały ojca polskiej etnografii. „Kolekcjonował wybiórczy materiał etnograficzny, (...) opisał wieś śpiewającą i kolorową” (Wyźga 2022: 28). Lektura współczesnej prasy oraz wywiadów z mieszkańcami stanowi „spacer z Kolbergiem” po osiedlu, którego mieszkańcy świętują w kameralnej wspólnocie sąsiedzkiej, w swoich domach ubierają choinki, wesoło kolędują, a na co dzień dobrze się bawią:

Tata przygotowywał piękne ozdoby z wydmuszek – wspominała Krystyna Latuszewska. – Na przykład żołnierza w ułańskim czako, zbója z wąsami. Pani Krystyna opowiadała, że przed samymi świętami odbywało się wielkie sprzątanie. Czuła wiele lat potem jeszcze zapach pastowanych podłóg i wykrochmalonej pościeli... W jej domu choinkę ubierali rodzice. Robili to w noc poprzedzającą wigilię. Oprócz choinkowych zabawek wisiały na niej małe, czerwone jabłuszka, cukierki, orzechy, pierniki. – Mikołajem był zawsze ktoś z sąsiadów – wspominała pani Krystyna. – Raz – założył bardzo charakterystyczne buty. Zaczęłam po nich go rozpoznawać. Tak pierwszy raz zachwiała się moja wiara w św. Mikołaja. Między Bożym Narodzeniem i Nowym Rokiem osiedle Montwiłła-Mireckiego odwiedzali kolędnicy. Byli nimi zwykle młodzi mężczyźni z Polesia. Nazywano ich „wenusami”. – To określenie brało się z tego, że palili papierosy Wenus – wyjaśniła Latuszewska. – A robili to, stojąc w korytarzach kamienic. Potem niedopałki rzucali w sufit, zostawiając ślady (Gronczewska 2021).

⁸ We wszystkich tomach *Ludu* centralnym tematem zainteresowań Kolberga pozostaną pieśni i muzyka ludowa, co wiązało się po prostu z jego zamiłowaniami i kompetencją. Gdy się jednak przyjrzymy szczegółowo zawartości i strukturze 33 tomów wydanych przez niego samego monografii regionalnych, dostrzeżemy, że za enumeratywnym wyszczególnieniem dziedzin kultury ludowej zawartym w tytule, kryje się pewna sekwencja przedmiotowa porządkowania materiału. Najpierw mamy rodzaj charakterystyki społeczno-psychologicznej mieszkańców regionu, cechy kultury materialnej i związany z nią sposób pracy, co Kolberg umieszcza w dziale „Kraj”. Dalej idą zwyczaje, zarówno doroczne, jak i zawodowe, obrzędy związane z trzema etapami życia człowieka. Po nich następują pieśni z ich gatunkowym podziałem i dokumentacją melodyczną; następnie tańce, potem cała możliwa sfera wierzeniowa. Osobny dział to literatura ustna, także podzielona na gatunki, takie jak opowieści, legendy, bajki, gadki, anegdoty i przysłowia. Dwa ostatnie działy to gry i zabawy dzieci oraz charakterystyka językowa mieszkańców regionu. Mamy tu więc, wielce jeszcze wybiórczy, typowy etnograficzny rozbiór kultury na jej dział materialny, społeczny i duchowy, tak charakterystyczną matrycę dla monografii etnograficznych powstających właściwie do dnia dzisiejszego (Burszta 2016: 26).

Według Ludwika Stommy „wieś Kolberga to już nawet nie wieś spokojna i wesoła, ale rozśpiewana i roztańczona do skretynienia, której obce wszelkie uciążliwości dnia codziennego” (Stomma 2006: 57). Lektura miejskich bukolik na temat osiedla Montwiłła-Mireckiego również akcentuje ludyczne, sielskie konteksty życia osiedlowego:

Letnimi wieczorami po położeniu dzieci spać, wychodzono na ławeczki przed blokiem, grano w karty, w tysiąca czy w remika. Bezpośrednio po wojnie zdarzały się międzysąsiedzkie Wiligie. (...) Wiosną i latem w sobotnie popołudnia i niedzielne poranki przychodziły tutaj kapele z Bałut i dawały koncerty. Siedzieliśmy w otwartych oknach i słuchaliśmy” (Fornalska 2018: 186).

Skąd taki obraz osiedla? Wydaje się, że wynika on z nostalgii. „Trudną teraźniejszość zawsze porównuje się z baśniową przeszłością” (Kępiński 2022: 72). A „przeszłość – według Marka Zaleskiego – to zawsze mniej niż to, co było, ale i zarazem więcej, bo do rekonstrukcji przystępujemy, wiedząc, co było potem. A już na pewno owa zrekonstruowana przeszłość to coś innego niż przeszłość, która była, bo pamięć jest zawsze fragmentaryczna, stronnicza i skłonna do cenzurowania niewygodnych dla nas faktów” (Zaleski 2004: 7).

Osiedle spokojne, osiedle wesołe

Jest to statyczny obraz wspólnoty idealnej, pastoralnej, skansenowej. Jak w romantycznej interpretacji wiejskiej egzystencji, tak i mieszkańcy osiedla – w świetle łódzkiej prasy – znają się i pomagają sobie na co dzień, pokornie żyją w harmonii, w zgodzie z tradycyjnymi rolami społecznymi i ich płciowym, stereotypowym, binarnym podziałem. Życie mija w ludycznej atmosferze. Ojcowie bawią się z dziećmi, a matki-Polki opiekują się „młodymi”. Chłopaki skleją modele samolotów, a dziewczyny haftują. Na osiedlowej „wsi spokojnej, wsi wesołej” panuje społeczny porządek:

Wszyscy się tu wówczas znali – tak zresztą po części jest i dziś – twierdzi Sławomir Niemierowski. (...) To osiedle miało rodzinną atmosferę. Rodzice organizowali czas swoich pociech. Ojcowie zimą nosili wiaderkami wodę i robili ślizgawki, a matki pilnowały, czy się maluchom krzywdza nie dzieje. Na osiedlu była świetlica. Chłopcy biegali tam lepić modele samolotów, dziewczynki uczyły się haftu. (...) A ile serca okazała nam pani Regina Gojawczyńska, inicjatorka akcji „Kropla mleka”. Każde biedne dziecko dostawało swój kubek mleka (finansowany przez magistrat). Z czasem ta akcja rozprzestrzeniła się na całą Polskę, a zaczęła się właśnie na osiedlu im. Montwiłła-Mireckiego (Ostapowicz 2000: 18).

Na podobieństwo Jana Stanisława Bystronia etnograficznej rekonstrukcji kultury ludowej (Bystron 1936), w której ważną postacią w życiu wsi był pleban, w bukolicznym krajobrazie demograficznym Montwiłła nie brakuje i księdza. Jeszcze raz Sławomir

Niemierowski, mieszkaniec osiedla: „Śpiewaliśmy, jeździliśmy na wycieczki z księdzem Suchcickim. Co to był za cudny człowiek” (Ostapowicz 2000: 18). Wysoka pozycja społeczna plebana i jego autorytet były cechą kultury wiejskiej (Chwalba, Harpula 2022: 314–315), której refleksem jest rola księdza Kazimierza Suchcickiego (1882–1940) w osiedlowych wspomnieniach z dzieciństwa pana Sławomira, mieszkańca osiedla.

Stefan Czarnowski, operacjonalizując cechy kultury religijnej wiejskiego ludu polskiego, zwrócił uwagę na społeczne oblicze religii. Na to, że „jest ona sprawą życia zbiorowego, a dopiero wtórnie indywidualnego” (Czarnowski 1982: 371). Teologia chrześcijańska i naczelne wartości społeczne ludu wiejskiego wzajemnie się adaptowały (Czarnowski 1982: 369). I tak w życiu religijnym mieszkańców osiedla Montwiłła-Mireckiego pleban nie był tylko anonimowym urzędnikiem kościelnym, „autorytetem wśród swoich owieczek” (Chwalba, Harpula 2022: 324) z racji swojego pośrednictwa między nimi a Bogiem. W tradycyjnej moralności współżycia społecznego ksiądz był „jednym z mieszkańców”, konkretnym człowiekiem, tutejszym tym bardziej, że dzielił wspólny los mieszkańców (wysiedlenie podczas II wojny światowej i powrót na osiedle). Pani Krystyna, mieszkanka osiedla:

Wszyscy parafianie ogromnie się cieszyli, szczególnie kiedy dowiedzieli się, że ksiądz [Stanisław Kosiński, przedwojenny ksiądz lokalnej parafii] chce odwiedzić swoich parafian. I którejś niedzieli przyjechał dorożką, w mundurze Armii Andersa. Przyszły całe tłumy, plac przed kościołem się zappełnił. (...) Wszyscy chcieli, żeby wrócił. Niestety, okazało się to niemożliwe. Chyba dostał parafię w Aleksandrowie. Parafianie, uważając, że stało się tak za przyczyną nowego proboszcza, poczuli się urażeni i przez kilka tygodni nie chodzili na msze, które odprawiał (Fornalska 2018: 199).

W tej postawie przejawia się ludowa pobożność, która ma charakter przede wszystkim kolektywny. „Kultura religijna danej zbiorowości nie jest tym samym, co wyznawana przez nią religia” (Czarnowski 1982: 366). W hierarchii wartości mieszkańców (parafian) na pierwszym planie była kwestia obsady probostwa, a udział w życiu religijnym – na drugim.

W miejskich bukolikach porządek i spokój na osiedlu wydają się hiperrealne jak w skansenowej wersji życia wiejskiego, w którym tradycyjna obyczajowość i moralność oraz surowe i bezpośrednie sankcje społeczne (jak w *Chłopach* Władysława Reymonta) są w stanie zapewnić ogólny ład:

Regulamin określał godziny ciszy nocnej, wietrzenia pościeli, trzepania dywanów i zamykania klatek schodowych. Czystość osiedla, ład organizacyjny i kultura mieszkańców były w mieście powszechnie podziwiane i znajdowały również uznanie wśród krajowych delegacji samorządowych i wycieczek (Bonisławski 2004:14).

Porządek utrzymywali dozorczy, niektórzy jeszcze przedwojenni. Otrzymywali mieszkania, za które nie płacili czynszu. Do ich obowiązków oprócz sprzątania ulic należało mycie schodów i okien klatek schodowych, dokonywanie drobnych napraw, pilnowanie, by na klatkach schodowych nie było przepalonych żarówek, zamykanie na noc drzwi klatek schodowych po uprzednim zgaszeniu światła (Fornalska 2018: 197–198).

Mityzacja przenosi nostalgiczny obraz w teraźniejszość. Opinię osiedla porządnego i spokojnego Montwiłł ma również dzisiaj. Pan Kacper, mieszkaniec Montwiłła:

Osiedle jest takie spokojne tak, że jakby z jednej strony jest ten park, z drugiej strony są ogródki działkowe i naprawdę nie ma tam raczej imprez, nie ma muzy, która do czwartej rano wali tak, darcia ryja i tak dalej, i tak dalej. Tak więc jakby super. (...) Że jakby bardzo duże szczęście, że w takim miejscu mogą mieszkać tak, gdzie jest ta cisza, spokój, gdzie się (W_05)⁹.

Miejsce wymiany osiedlowych informacji

O ile „trudno sobie wyobrazić wieś bez karczmy” (Chwalba, Harpula 2022: 223), o tyle trudno wyobrazić sobie miejskie osiedle bez sklepu, targowiska, handlu ulicznego. „Karczma od wieków była miejscem publicznym. Miejscem spotkań i spożywania posiłków. (...) Z czasem karczma zaczęła spełniać również funkcję wielobranżowego sklepu, w którym można było nabyć sól, tytoń, gwoździe, nici, igły, szydełko, a w XIX wieku naftę i cukier” (Chwalba Harpula 2022: 223, 224), czyli rzeczy, których nie mogła wyprodukować autarkia wiejskiej chaty.

Przedwojenną i powojenną dokładną topografię lokalnego handlu na Montwille zrekonstruowała Dorota Fornalska (2018: 56–59, 193–197). A jaka jest jego rola na osiedlu? „Życie w zabytku skupia się wokół sklepów i szkół. To tradycyjne miejsce wymiany najświeższych osiedlowych informacji” (Malinowski 2002: 17). Tak autor reportażu ponad 20 lat temu podpisał zdjęcie przedstawiające drewniany, zielony barak przy ul. Perla 2, w którym mieścił się mały sklep. W drzwiach – klienci (poznają po niebieskiej torbie na zakupy). Przed sklepem na stołku siedzi kobieta. Przed nią wózek dziecięcy, w którym zamiast gondoli jest plastikowa skrzynia na owoce. Kobieta handluje kwiatami (w skrzyni) i jabłkami, które leżą w koszykach na ziemi. Ten bardzo miejski obraz (mieszkańcy wsi płody rolne sprzedawali w mieście) ilustruje bukoliczny reportaż o osiedlu Montwiłła-Mireckiego *Jak u Pana Boga za piecem* (Malinowski 2002). W osiedlowym sklepie przedmiotem wymiany są nie tylko produkty. Tutaj „handluje się” również informacjami. To miejsce spotkań, w którym krzyżują się ścieżki, jakimi chodzą mieszkańcy Montwiłła. Pani Julia, mieszkanka osiedla:

⁹ Transkrypcje wywiadów znajdują się w archiwum projektu *Stacja badawcza...* Numer przy literze „W” oznacza sygnaturę wywiadu.

Tutaj jak się idzie przy Praussa, to nie idzie się do sklepu, tylko się idzie do sąsiada, tak wszyscy mówią na pana Jarka. Panie z naszego sklepu Społem... No to też się wszyscy znamy i to też są jakby bardziej sąsiedzi, a nie jakieś po prostu przypadkowe osoby, pani przy kasie, której się za bardzo nie kojarzy (W_12).

Mit grupowej (osiedlowej) wartości

Miejskie bukoliki przedstawiają relacje sąsiedzkie na Montwille jako bliskie, bezpośrednie, poufale, silne i stałe. Ich rewersem jest świadomość odrębności na zewnątrz jako cecha charakterystyczna grupy czy społeczeństwa tradycyjnego. „Mieszkańcy sąsiedzkich gromad zawsze byli traktowani jak obcy (...). Wobec nich obowiązywała zasada dualizmu etycznego. (...) «Swojaków nie wolno bić, ale z innych wsi bić to wolno»” (Dobrowolski 2005: 323). Pan Remigiusz, mieszkaniec Montwilla:

To osiedle przypomina mi społeczność wiejską, ponieważ jego mieszkańców łączy sieć relacji w różnych wymiarach. Pamiętam, jak przejawiało się to na boisku, kiedy byliśmy dziećmi. Woleliśmy grać w drużynach osiedlowych, na przykład nasze osiedle przeciwko kolegom z Kozin, więc jako dzieci byliśmy ze sobą zżyci, mieliśmy świadomość własnej tożsamości osiedlowej. Mieszkańcy nie są anonimowi. Seniorzy spotykają się, żeby grać w brydża, i w ogóle bardzo dobrze się znają. Sąsiad podchodzi do sąsiada, nie ma tej barier, która jest charakterystyczna dla typowych blokowisk. Dlatego porównałem nasze osiedle do społeczności o charakterze wiejskim. (...) Ale nie tylko to jest kwestia dziedzictwa i trudnych doświadczeń wojny. Również ta architektura integrowała i integruje dzisiaj. Na przykład parkany od ulicy Srebrzyńskiej i podwórce między blokami przestrzennie wspierają działania wspólne, sąsiedzkie. Nie ma centrum, nie ma rynku jak w średniowiecznym mieście, ale ludzie spotykali się i spotykają na przykład w osiedlowym sklepie (W_25).

Również pani Dorota zwróciła uwagę na architekturę i urbanistykę Montwilla, które kanalizują i katalizują relacje sąsiedzkie wewnątrz osiedla: „Klatki schodowe wychodziły na podwórka, zaś ciągi komunikacyjne zaprojektowano w ten sposób, by mieszkańcy spotykali się na ulicy, mijali, słowem: żyli blisko siebie” (Zalesiński 2020).

Mieszkańcy Montwilla – w świetle miejskich bukolik – żyli i żyją życiem grupowym, zamkniętym w obrębie osiedla, interesują się sobą nawzajem, sprawami swoich sąsiadów. Według pana Macieja, „rzeczywiście znają się tutaj wszyscy od tej strony, co babcia tutaj robiła przed wojną i gdzie mieszkała, i to osiedle ma przez to taki klimat interesujący” (W_04). Pan Krzysztof, mieszkaniec osiedla, dodaje:

Dużym plusem jest ta kameralność, że jeżeli ktoś tam pomieszka, nie wiem, kilka miesięcy, to jest w stanie już zapamiętać wszystkich mieszkańców. Bo na przykład w mojej klatce w tej chwili jest tylko osiem mieszkań, w których jest tylko osiem rodzin, a w niektórych

mieszkaniach mieszka w ogóle jedna osoba. Czyli w sumie do zapamiętania, żeby po prostu wszystkich kojarzyć z imienia, nazwiska, wieku i mieć parę podstawowych informacji, a co robią, a gdzie się uczą albo co studiują (W_10).

W tej niezwykle (jak na osiedle miejskie) bliskości i poufałości relacji sąsiedzkich przejawia się kolejna cecha kultury ludowej – uniformizmu kulturowego, czyli istnienia pewnego zasobu kulturowego wspólnego dla całej grupy. W ramach życia na wsi „jednostki wykraczające swoim zachowaniem poza przyjęte podstawowe formy życia (...) spotykały się z mniej lub więcej ostrą represją satyryczną przez wyśmianie, moralną przez potępienie i bojkot towarzyski, prawną przez zastosowanie sankcji karnych” (Dobrowolski 2005: 421). Bezpośrednie kontakty, znajomość imion, nazwisk i adresów sąsiadów, z jednej strony, poprawia bezpieczeństwo na osiedlu, z drugiej – wzmacnia sąsiedzką, osobową kontrolę społeczną. Prawdopodobnie z tego tytułu „ludzie mówią, że mieszkają tu jak na wsi. Każdy każdego zna, wszyscy mówią sobie na ulicy «dzień dobry»” (Malinowski 2002: 16). Intymne, a nie anonimowe kontakty międzyludzkie, obejmujące całość osobowości człowieka, a nie tylko jej fragmenty, oraz elementarna rola sąsiedztwa to kolejne cechy kultury chłopskiej (Burszta 1987: 193), które podkreślają miejskie bukoliki. Ważnym elementem kultury tradycyjnej było życie towarzyskie (Dobrowolski 2005: 418). Prasa i wywiady z mieszkańcami ilustrują ten „wiejski” wymiar egzystencji na osiedlu:

Tu jest jak na wsi, każdy się zna. (...) Sąsiedzi, zwłaszcza starsi, w ciepłe wieczory pogawędki sobie urządzają. W ogóle tu życie sąsiedzkie kwitnie. Starsze panie razem chodzą na zakupy i cmentarz. Tu jest tak cicho, jakby obok nie tętniło życiem wielkie miasto... (...) Najbardziej podoba mi się, że sąsiad zna sąsiada. Tu nie jest się anonimowym (Ostapowicz 2000: 18).

Zna się tych sąsiadów, bo były takie czasy, kiedy się znało właściwie wszystkich tak, wszystkim się mówiło dzień dobry, nie tylko w klatce czy w bloku. (...) I nawet jeżeli ja kogoś nie znałem, to oni znali mnie i znali mojego starszego brata, i znali moich rodziców. (...) Wszyscy na tym osiedlu się znali i jakby trochę w małym mieście, że wszyscy wszystko o sobie wiedzą (W_05).

Wspólne sąsiedzkie spacerowanie na cmentarz wydają się echem społecznego oblicza religii, które było charakterystyczne dla kultury religijnej polskiego ludu. W kulcie – według Stefana Czarnowskiego – „jednostka niejako zatracza samą siebie w zbiorowości. Tym potężniej odczuwa, że jest tylko częsteczką gromady, im bardziej w czasie zwykłym jest w swojej zagrodzie odosobniona” (Czarnowski 1982: 373). Fakt, że dzisiaj na Montwille „starsze panie razem chodzą na zakupy i cmentarz”, jest rewersem kolejnej cechy religijności ludowej. W kościele czy na cmentarzu „poszczególne grupy, na które dzieli się społeczność wioskowa, skupiają się każda osobno: starzy płci obojga idą oddzielnie,

oddzielnie mężczyźni w sile wieku, oddzielnie mężatki, tak samo dziewczęta i znów osobno chłopcy” (Czarnowski 1982: 373).

Na łamach osiedlowego „Polesia. Biuletynu...” ukazał się felieton *Nasze osiedle – dziwne osiedle* autorstwa Lecha Romanowskiego, który na swoim przykładzie wyjaśnia cztery wymiary autoidentyfikacji mieszkańca Montwiłła:

NASZE OSIEDLE – mam chyba prawo tak mówić i pisać o Osiedlu im. Montwiłła Mireckiego, gdyż na tym osiedlu mieszkam przez ponad... 50 lat. Tu spędziłem młodość (...), lata nauki i studiów. (...) NASZE OSIEDLE – tak nazywała je moja Matka Helena. (...) NASZE OSIEDLE – tak mówi jeszcze b. wielu mieszkańców tegoż Osiedla. (...) NASZE OSIEDLE – „działamy więc dla dobra osiedla, tak jak to robili dawni mieszkańcy naszych bloków, wielcy patrioci, intelektualiści, artyści, bojownicy”, jak słusznie proponuje E. Błaszczuk w swoim artykule (Romanowski 1997: 9–10).

Poczucie tutejszości bierze się ze zrośnięcia własnej biografii z osiedlem, jest częścią tradycji, którą przekazuje się z pokolenia na pokolenie; stanowi przedmiot transmisji między członkami zbiorowości; jest spuścizną po ponadprzeciętnych jednostkach, która zobowiązuje do aktywnej postawy wobec lokalnego dziedzictwa.

Przywiązanie osiedlowych rodów do „ziemi”

Według Kazimierza Dobrowolskiego, jednym z podstawowych warunków istnienia kultury tradycyjnej była zasiedziałość, czyli „dziedziczenie zagrody i gospodarstwa, na którym pracowali ojcowie w tych samych ramach materialnych i w otoczeniu tej samej przyrody” (Dobrowolski 2005: 415). W ramach kultury tradycyjnej ludzie „odznaczają się małą ruchliwością społeczną i przestrzenną, uczestniczą bardziej w grupach pierwotnych niż wtórnych” (Burszta 1987: 193). Te cechy życia społecznego na Montwille wydobywają na światło dzienne miejskie bukoliki: „Mieszkańcy z dumą wyliczają, które z lip i akacji sami sadzili, i to że sami budowali linię tramwajową na ul. Srebrzyńskiej. Sami lub ich rodzice i dziadkowie. Bo w większości rodzin już trzecie i czwarte pokolenie wychowuje się w tym miejscu” (Malinowski 2002: 16).

Kultury tradycyjne cechuje również patriarchalny ustrój rodziny oraz ściśle współżycie kilku generacji na płaszczyźnie spraw rodzinnych, pracy i odpoczynku (Dobrowolski 2005: 415). Pan Remigiusz:

Być może mój osobisty przykład – [stwierdził pan Remigiusz] – to pokaże. Z rodziną Purlalów łączy się historia mojej rodziny. Antoni Purlal zginął w Oświęcimiu, po wojnie na osiedle powróciła jego żona i córka. Te osoby, które powróciły, zaszczepliły w innych ideę wyjścia do ludzi i działania na przekór indywidualizmowi. (...) Ale prawdą jest to, że mamy takie zakorzenienie historyczne w tym miejscu. W mieszkaniu, w którym mieszkam, mój tata dosłownie się urodził. Tutaj mieszkała moja prababcia, babcia, mój tata, a naprzeciwko

mnie mieszka moja ciocia, córka siostry mojej prababci. Inny członek Rady Osiedla jest moim kuzynem. Czuje się tę spuściznę, respekt wobec kilku pokoleń oczekujących od ciebie aktywności na rzecz i dla dobra osiedla. To jest grunt, na którym wyrasta tutaj ruch obywatelski (W_25).

Odpowiednikiem chłopskiego przywiązania do ziemi i religijnego stosunku do niej na osiedlu Montwiłła-Mireckiego wydają się: zakorzenienie biografii rodziny w przedwojennej historii osiedla, tendencja życia w mieszkaniu po swoich rodzicach czy dziadkach, niechęć do sprzedaży go obcym osobom, praktyki akumulacji wielu mieszkań w ramach osiedla. Pani Dorota: „Zauważyłam, że nawet jeśli ktoś decyduje się na wyprowadzkę do większego mieszkania, to dotychczasowe w miarę możliwości zostawia sobie na wynajem” (Zalesiński 2020). Pan Krzysztof kilka lat usiłował zamieszkać na Montwille,

natomiast nie było szansy, żeby kupić [mieszkania]. A między wierszami ludzie z osiedla mówili, że takie rzeczy to się rozchodzą tylko i wyłącznie pocztą pantoflową i to jak ktoś takie mieszkanie ma, to ma od razu pięciu chętnych, którzy to kupią. Raczej się nie zdarza albo bardzo rzadko, żeby się pojawiało w ogóle gdzieś tam w gazecie takie mieszkanie. (...) Jest dużo takich klanów, które już któreś tam kolejne pokolenie jest na tym osiedlu i tutaj zamieszkuje. Bo babcia mieszkała, a później syn czy córka. (...) Czyli to jest taki trochę trend, że widzę, że dużo osób zostaje, to też w jakiś sposób świadczy, że im było tutaj dobrze, skoro chcą zostać (W_10).

Grzegorz Grochowski w kontekście kultury chłopskiej konstatuje, że homogeniczność lokalnych mikrospołeczności to czynnik, który sprzyja nieufności wobec innych (Grochowski 2017: 9). Według Ludwika Stommy, podział na swoich i obcych wynikał z izolacji polskiego ludu wiejskiego i opierał się na trzech podstawowych kryteriach: terytorialnym, klasowym i religijnym (Stomma 2002: 73–83). Antropolog skonstruował autodefinicję chłopa polskiego przełomu wieków XIX/XX: jestem tutejszy, jestem chłopem (rolnikiem), jestem katolikiem (Stomma 2002: 81). Z tych kryteriów identyfikacji kulturowej dwa wydają się aktualne dzisiaj wśród mieszkańców Montwiłła – kryterium terytorialne, czyli tutejszość, zasiedloność, oraz kryterium klasowe. Jako osoba, która pojawiła się na osiedlu w 2017 roku (kupując mieszkanie, a nie dziedzicząc je po rodzicach czy dziadkach) doświadczyłem podziału na starych i nowych mieszkańców. Moi przodkowie ani nie urodzili się na osiedlu, ani przez chwilę nie mieszkali na Montwille – ani przed wojną, ani po niej. Mojej rodziny z tutejszymi rodzinami nie łączą wysiedlenie w 1940 r. i powrót na osiedle. Podział na starych (tzw. „rody osiedlowe”) i nowych mieszkańców nie skutkuje niczym konkretnym w praktyce, nie doświadczyłem wykluczenia przez tutejsze rody, przeciwnie – łączą mnie z nimi ciepłe kontakty i dobra współpraca. Jednak podział na starych i nowych jest figurą wyobraźni, której atmosferę „czuje się” na Montwille. Pamięć zbiorowa osiedlowych rodów, których biografie zrosły się

z tym miejscem na ziemi, dominuje w sferze symbolicznej, czego wyrazem jest książka Doroty Fornalskiej (2018). Zasiedziałość, życie od kilku pokoleń na os. Montwiłła-Mireckiego, wspólne przeżycia są wartościami, które lokalnie cieszą się dużym szacunkiem. Świadczy o tym tytuł kolejnego materiału prasowego: *Os. Montwiłła-Mireckiego w Łodzi. Mieszkańców łączy wspólna trauma. Noc, walenie do drzwi, rozkaz: Wychodzić!* (Szlachetka 2020).

We współczesnej autodefinicji mieszkańców Montwiłła ważne jest również kryterium klasowe, przynależność do określonej warstwy społecznej, zawodowej. Przed wojną w blokach mieli zamieszkać robotnicy. Plany pokrzyżował kryzys lat 30. XX w. „Jednak okazało się, że mieszkania są zbyt drogie i umieszczono tu zasłużonych legionistów, średnich i wyższych urzędników państwowych oraz łódzką inteligencję” (Malinowski 2002: 16). „Mieszkańcami nowych domów stali się głównie urzędnicy, artyści, nauczyciele, wojskowi i kolejarze” (Bonisławski 2004: 14). „Na tym osiedlu zamieszkał m.in. znani łódzcy plastycy Katarzyna Kobro i Władysław Strzemiński, Marian Minich, pierwszy dyrektor Muzeum Miejskiego Historii i Sztuki w Łodzi, znany malarz i grafik Karol Hiller” (Gronczewska 2013: 9). A to kultura chłopska wyróżniała się małym stopniem zawodowej asymetrii (Burszta 1987: 193). Dzisiaj demografia osiedla Montwiłła-Mireckiego jest złożona, ale pokutuje mit inteligenckiego i artystycznego osiedla. Pan Maciej:

Z reguły rzeczywiście nie ma tutaj takiego, jak na innych osiedlach, jakiegoś takiego chamstwa, dresiarstwa. (...) Jest tutaj rzeczywiście spokojnie, kulturalnie, mieszkają w większości wykształceni ludzie. (...) Dużo tu też ludzi osiedla się takich wrażliwych na styl. Ja tu widzę, jak się wprowadzają młodzi ludzie, pominąwszy tych, którzy się wprowadzają po dziadkach, tak po rodzinie, to ci, którzy kupują świadomie, to z reguły ludzie artyści, ludzie po architekturze, różni typowi artyści plastycy, którzy robią sobie tutaj fajną pracownię. Po prostu chodzi o to otoczenie, o to art déco, lata trzydzieste właśnie (W_04).

Na łamach osiedlowego „Polesia. Biuletynu...” zostały zaprezentowane liczne sylwetki ponadprzeciętnych mieszkańców Montwiłła: plastyków, poetów, pedagogów, lokalnych patriotów, co interpretuję jako kontynuację obrazu osiedla jako zbiorowości ludzi podobnych do siebie pod kątem stylu życia, etosu, habitusu, kultury osobistej – oczywiście wysokiej.

Życie w harmonii z przyrodą

Ryszard Tomicki wyróżnił m.in. takie cechy religijności ludowej, jak wiara w ożywienie natury oraz przekonanie o solidarności życia w przyrodzie, które miały wpływ na stosunek społeczności wiejskiej do środowiska naturalnego – oparty na personalizacji i emocjonalizacji relacji z przyrodą oraz na zasadzie wzajemności (łac. *do ut des*). „Dlatego przyroda w sposób aktywny była zainteresowana pomyślnością człowieka. Słońce dawało

mu ciepło, ziemia i rośliny – plony, rzeki – wodę. (...) Dostatnie i pomyślne życie chłopu było wynikiem współistnienia z szerszą zbiorowością naturalną” (Tomicki 1981b: 31).

Mieszkańcy osiedla egzystują w harmonii nie tylko ze sobą, ale i z naturą. Na taki stan rzeczy wpływ może mieć bezpośrednio sąsiedztwo największego łódzkiego parku – im. Józefa Piłsudskiego (popularna nazwa: „park na Zdrowiu”). Przyroda – w świetle osiedlowych, miejskich bukolik – jest bezpieczna i piękna, sprzyja człowiekowi. Stanowi przedmiot kontemplacji. Kwiaty pachną, a ptaki śpiewają w akcie solidarności z mieszkańcami. Różne pory roku oferują im inne „rajskie” estetyki:

Tu są ekologiczne domy ze zdrowej cegły, sosnowe podłogi do dziś pachną żywicą, okna, choć mają 70 lat, dobrze się zamykają. Zielone podwórka, ławeczki, róże. (...) Taki spokój i życzliwe sąsiedztwo. Wiosną, gdy się okno otworzy, ptaki słyszą, a kwitnące w parku i ogródkach działkowych krzewy pachną, że aż w nosie kręci. (...) Pani Wanda Gołębiowska całe swoje życie mieszkała przy Pabianickiej. Gdy jej dom wyburzono, przyszło jej zamieszkać tutaj. Nie żałuje. Codziennie wychodzi z laseczką i pieskiem na spacer. Nie może się nacieszyć zielenią i ciszą. (...) Mam z okna widok na obrośnięte bluszczem bloki – opowiada pani Wanda. Jaki to piękny widok, zwłaszcza jesienią. To jest moja odrobina raju (Ostapowicz 2000: 18).

Przyroda w życiu mieszkańców pełniła i pełni funkcję estetyczną oraz praktyczną. Bezpośrednio po II wojnie światowej dzięki parkowym grzybom i rybom z miejscowych stawów część mieszkańców uniknęła głodu.

Osiedlowa autarkia

Powojenne praktyki zbieracko-łowieckie można zinterpretować w kategoriach osiedlowej autarkii, czyli samowystarczalności gospodarczej, która kojarzy się z kulturą tradycyjną. Wieś żyła „przede wszystkim życiem własnym i sama w dużym zakresie zaspokajała swoje potrzeby” (Dobrowolski 2005: 422). Park jako „spizarnia” nie mieści się w ramach miejskiego stylu życia, w którym zielona przestrzeń jest synonimem relaksu, a żywność pochodzi nie z pola czy sadu, a ze sklepu. Obok bukolicznej interpretacji istnieje inna – świadectwo miejskiego głodu i biedy.

Skromne pożywienie uzupełnialiśmy rybami łowionymi w stawach parkowych, które jedliśmy na obiad. Przychodziliśmy z kijami leszczynowymi z uwiązaniem do nich sznurkiem i haczykiem ze szpilki. (...) Grzybów, które w ciężkich latach powojennych stanowiły uzupełnienie spizarni, też było w bród. (...) Mama robiła na nich zalewajkę, bardzo ją lubiłem (Fornalska 2018: 179–180).

Na sąsiadujących z osiedlem od wschodu działkach mieszkańcy hodowali (i hodują współcześnie – jak mięmam – w konsekwencji kulturowej mody na *slow food* i *urban*

gardening) własne owoce i warzywa. Rolniczy, kopieniacki, wiejski model życia przypominają praktyki osiedlowych ogrodników: „Niektórzy sprzedawali nadwyżki, reperując skromny budżet” (Fornalska 2018: 180). Inni w blokach trzymali drób – na balkonach i w piwnicach: „Wiele osób miało w piwnicy klatki, tam kury spędzały noc. Na dzień były wyciągane i cienkim sznurkiem za nogę przywiązywane do drzewa. Chodziły cały dzień, dziobały trawę i co tam w niej znalazły” (Fornalska 2018: 180). Kury między modernistycznymi blokami przypominały krajobraz pegeerowski. Również zapach na klatkach schodowych przenosił mieszkańców na prowincję, do wiejskiego domu: „Kapustę kiszone w piwnicy. (...) Kapusta kisa, a zapach kiszenia roznosił się po całej klatce” (Fornalska 2018: 184).

O tym, że osiedle było również przed II wojną samowystarczalne, wspomniała Dorota Fornalska: „Osiedle, jeśli chodzi o handel i usługi, było samowystarczalne. Być może przyczyniła się do tego bliskość wsi Cyganka i Złotno, skąd przyjeżdżali rolnicy z produktami, być może było to związane z zaradnością mieszkańców” (Fornalska 2018: 56).

Osiedlowa autarkia miała również swój infrastrukturalny wymiar. Osiedle zostało zaprojektowane jako w zasadzie samowystarczalne:

Na osiedlu powstały place zabaw, przedszkole i dwie szkoły. Kompleks miał własny zbiornik gazu oraz niewielki zakład zajmujący się jego dystrybucją. Gaz doprowadzany był do mieszkań, zasilał też rozstawione pomiędzy blokami latarnie. Budynki podłączone zostały do sieci wodociągowej, kanalizacji oraz elektryczności (Zalesiński 2020).

Dekonstrukcja bukolicznej rzeczywistości, czyli dysonans dziedzictwa

Materiał etnograficzny z badań na osiedlu pod szyldem *Stacji badawczej...* pokazuje, że w beczce miodu jest łyżka dziegciu. Miejskie bukoliki uginają się pod ciężarem dysonansu dziedzictwa. Z jednej strony analiza źródeł pokazuje, że: „na osiedlu panował spokój, nie było chuligaństwa. Nikt się nie bał. Wieczorne spacery do parku to była normalna sprawa” (Fornalska 2018: 198). Pani Maria, mieszkanka osiedla: „Ja miałam wrażenie, że jak tam wjechaliśmy, to jesteśmy w takim zamkniętym miejscu trochę, że nikt, kto tam nie mieszka, się chyba nie pcha w te kocie łby. I miałam wrażenie takiej przytulności, co mi się rzadko zdarza” (W_08). Z drugiej strony liczne informacje na łamach „Polesia. Biuletynu...” o aktach wandalizmu i braku bezpieczeństwa na osiedlu. Spacer po Montwille, między napisami na murach (np.: „JEBĄĆ SPOŁECZNIAKÓW”, „ŚMIERĆ KONFIDENTOM”), nie przenosi mieszkańca do krainy szczęśliwej.

Mieszkaniec Montwilla, pan Tomasz, tak dekonstruuje mit harmonijnych relacji sąsiedzkich na osiedlu:

No mieszkańcy też są bardzo różni, to między bajki można włożyć i jeszcze pojawiające się informacje o tym, że to jest wyjątkowe osiedle pod względem mieszkańców, że są dla siebie

mili i w ogóle mówią do siebie dzień dobry (...). To są wspominki ludzi, którzy mają po osiemdziesiąt lat i żyją przeszłością, współcześnie absolutnie tak nie jest. Są oczywiście grupy mieszkańców, którzy są porządni czy zainteresowani dbaniem o to, co znajduje się w ich bezpośrednim otoczeniu. Ale są w większości, a przynajmniej w dużej części mieszkańcy, których interesuje tylko i wyłącznie wszystko, co do własnego progu, a tak zwaną przestrzeń publiczną to można zdewastować, połamać, poniszczyć, rozkopać, rozjeździć (...), czyli generalnie standard ogólnolódzki, mamy takich mieszkańców i mamy takich mieszkańców, mieszanych. (...) Przed pandemią takie próby miały miejsce. Miały miejsce podczas jakichś inicjatyw takich oddolnych czy też inicjatyw Rady Osiedla, piknik osiedlowy, jakaś wigilia osiedlowa, takie kawiarenki krążące, latające, czyli takie spotkania mieszkańców przy kawie, herbacie, jakimś cięciem, dosyć spontaniczne, które przenosiły się z podwórka na podwórko. Tych inicjatyw było sporo, pandemia niestety to przerwała. To był taki proces, który miał na celu integrację mieszkańców, no i przynosił efekty, to znaczy, to też docierało do pewnej konkretnej grupy, która chciała się integrować. Są ludzie, którzy absolutnie nie chcą się integrować, nie są tym zainteresowani. A poza tym myślę, że problemem osiedla, jak i zresztą wielu tego typu założeń, ogólnym problemem Łodzi jest fakt wyludniania się i przybywa mieszkańców niezwiązanych z miejscem. (...) Po prostu wynajmują mieszkania jakiś czas, wyprowadzają się i nie czują żadnej więzi z jego mieszkańcami. (...) To jest to, co powiedziałem, to są pewne mity, które wciąż niektórzy chcą powtarzać albo siłą rzeczy biorą. Bo taniej jest przedrukować ten sam artykuł w „Ekspresie Ilustrowanym” co roku, w którym jest ta sama wypowiedź dwóch czy trzech starszych osób, które twierdzą, że osiedle jest takie wyjątkowe, cudowne i tak dalej. (...) Ja bym rozgraniczył dwie rzeczy. Jest duża też część młodych osób, które się tam wprowadzają i są zainteresowane tym, jak powstało osiedle, w jakim okresie, jaki to jest rodzaj, styl architektoniczny. Z drugiej strony, też są mieszkańcy starsi, którzy żyją bardzo mocno przeszłością, ja nie oceniam, czy to jest dobre, czy złe, to jest ich prywatna sprawa. Ale jeżeli próbują sprowadzić historię osiedla tylko i wyłącznie do jakiejś takiej martyrologii, to już nie jest dobre. Bo młodzi ludzie nie chcą martyrologii, ja na przykład osobiście. (...) Ja rozumiem, że część mieszkańców ma do tego stosunek emocjonalny, bo to byli wysiedleni ich rodzice, nie wiem, ich dziadkowie, wujkowie i tak dalej. Ale niech to robią prywatnie, to jest zupełnie inna rzecz. A próba takiego wymuszania trochę na wszystkich (...) to jest troszeczkę lekki szantaż emocjonalny. Nie święcie tej rocznicy z nami, to znaczy, że jesteście tymi złymi, tymi gorszymi mieszkańcami, tymi napływowymi, co nie szanujecie tradycji osiedla. Ja nawet uważam, że tradycja to jest też coś do pewnego stopnia żywego, to znaczy trzeba czerpać z pewnej przeszłości, ale po to, aby zbudować wspólną przyszłość i być może stworzyć nowe tradycje, czyli połączyć nowe ze starym. A nie trzymać się kurczowo przeszłości, więc to są dla mnie dwie różne rzeczy, ja bym tego nie łączył (T_13).

Chociaż pan Tomasz, z jednej strony, identyfikuje i krytykuje bukoliczną mityzację osiedla, zaprzecza idylli życia sąsiedzkiego, konstatuje, że na Montwille występuje

dysonans dziedzictwa, kompromituje tradycjonalizm i rytualizm części mieszkańców, to z drugiej strony zaświadcza o egzystencji w sferze publicznej osiedla kategorii „swój – obcy”, która jest charakterystyczna dla kultury ludowej, wiejskiej, chłopskiej.

Wniosek

Ludowość oblicza osiedla im. J. Montwiłła Mireckiego w Łodzi wydaje się wypadkową wielu czynników społecznych i kulturowych: medialnej symulacji, potrzeby bukolicznego mitu i bezpieczeństwa, prawa do miasta, oswojenia trudnej architektury modernistycznej, wspólnoty przeżyć mieszkańców (traumy wysiedlenia i powrotu), mitu grupowej wartości, świadomości własnej odrębności na zewnątrz. Miejskie bukoliki na przykładzie łódzkiego osiedla pokazują, że podział na wieś i miasto ugina się pod ciężarem etnograficznych faktów, a część cech tradycyjnej czy ludowej kultury na zasadzie samospełniającego się proroctwa i mitopraktyki „udziela się” mieszkańcom miejskiego osiedla. Media kształtują wyidealizowany obraz Montwiłła – sielski, bukoliczny. Tym samym urabiają rzeczywistość w trzech wymiarach:

- (I) miejskie bukoliki przedstawiają życie na osiedlu Montwiłła-Mireckiego w kategoriach charakterystycznych dla kultury typu ludowego, wiejskiego;
- (II) przy czym obraz ludowości, jaki produkuje, jest wyidealizowanym (hiperrealnym), romantycznym (kładącym nacisk na archaiczne, samorodne i oryginalne wartości artystyczne tkwiące w folklorze) stereotypem i monidłem życia na prowincji, jego bukoliczną wersją, Kolbergowską, sfolkloryzowaną, skansenową, wybiórczą, bez konfliktów rodzinnych i sąsiedzkich, chorób i biedy; wersją, która pomija szereg poważnych zgryzot chłopskiej, wiejskiej egzystencji. To obraz polskiej wsi z kulturą chłopską w zenicie, czyli nieaktualny, sprzed transformacji, czego dowodzi w *Toaście na progu* Andrzej Mencwel (2017), który traktuje o kulturze chłopskiej w czasie przeszłym;
- (III) miejskie bukoliki ignorują sieć relacji między wsią a miastem, akcentując radykalną różnicę między stylami życia na wsi i w mieście, przy czym biorą w nawias historyczny kontekst ich rozwoju, myląc wiejskość z miejskością.

Białe plamy (np. problemy społeczne, kwestię niewolnictwa chłopów, głodu) w kontekście historii polskiego chłopstwa zaczynają odkrywać dzisiaj antropolodzy i historycy (Chwalba i Harpula 2022; Leszczyński 2020; Pobłocki 2021; Rauszer 2020; Rauszer 2021; Wyźga 2022). Zmienia się obraz polskiej prowincji, ale nie miejskie bukoliki, które rodzą się z ludzkiej potrzeby życia w miejscu szczęśliwym, dobrym i pięknym.

Odrębną kwestią jest dysonans dziedzictwa (Tunbridge, Ashworth 1996: 20–21), jaki w kontekście osiedla Montwiłła-Mireckiego powstaje na styku jego modernistycznej architektury i bukolicznej tożsamości. Wydawałoby się, że modernizm – ruch i styl międzynarodowy – włączył II Rzeczpospolitą w obieg „głównego nurtu” kultury zachodniej. Prosta i elegancka stylistyka architektury modernistycznej stała się synonimem nowoczesności i postępu, przyjmując się wszędzie, ignorując granice państwowe

i narodowe. Anna Cymer twierdzi, że „świat zmieniony rewolucją przemysłową, urbanizacją, przemianą społeczeństw z wiejskich na miejskie wymagał zupełnie nowej estetyki” (Cymer 2022). Wydaje się jednak, że to jeden z wielu mitów modernizmu. Nowy styl nie był uniwersalny i jednolity w całej swojej geografii. Modernizacja miała swoje partykularne adaptacje w różnych kontekstach społeczno-kulturowych. Wyraźnym przykładem tendencji wernakularnych w modernizmie jest sztuka Zofii Stryjeńskiej łącząca w sobie dwa – wydawałoby się – wykluczające się porządki: uniwersalny (modernistyczny) i regionalny (ludowy). Powtarzam, że podział na estetyki i społeczeństwa miejskie i wiejskie jest nieostry. Ludowe, bukoliczne dziedzictwo łódzkiego osiedla Montwiłła-Mireckiego, które zanalizowałem w niniejszym artykule, stanowi – mam nadzieję – mocny etnograficzny przykład utopijności idei pełnej modernizacji.

Bibliografia

- Abramowicz S. 2003/2004. Wypędzeni z osiedla „Montwiłła” Mireckiego w Łodzi. *Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej* 12/1, 28–32.
- Baudrillard J. 2005. *Symulakry i symulacja*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bukoliki Publiusza Wirgiliusza Marona 1805. Oprac. J. Lipiński. Warszawa: Druk. No 646 przy Nowolipiu.
- Boniśławski J. 2004. Osiedle z pocztówki. *Dziennik Łódzki*, 12 stycznia, 13–14.
- Burszta J. 1987. Kultura chłopska, [W:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa – Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 192–193.
- Burszta W. 2016. Zrozumieć Oskara Kolberga. Prawda i zmyślenie o początkach ludoznawstwa, [W:] E. Nowina-Sroczyńska i S. Latocha (red.), *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*. Łódź: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego, 17–28.
- Bystron J.S. 1936. *Kultura ludowa*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Ciarkowska A. i Ciarkowski B. 2022. *Łódź. Ilustrowany atlas architektury*. Warszawa: Centrum Architektury.
- Chwalba A. i Harpula W. 2022. *Cham i pan*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Czarnowski S. 1982. *Wybór pism socjologicznych*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Delumeau J. 2017. *Historia raju. Ogród rozkoszy*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Dobrowolski K. 2005. Chłopska kultura tradycyjna, [W:] A. Mencwel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 414–424.
- Dzięcielski R. 2001. *Ludowe obrazy miasta*. Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – Łódzkie Studia Etnograficzne, t. XL.
- Eco U. 2013. *Historia krain i miejsc legendarnych*. Poznań: Rebis.
- Gawryszewska B.J. 2005. Modernizując modernizm... O architekturze partycypacyjnej na starym osiedlu. *Autoportret* 13, 16–19.
- Grochowski G. 2017. Kwestia chłopska. *Teksty Drugie* 6, 7–12.

- Gronczewska A. 2013. Przedwojenne osiedla miały własne gazownie, kanalizację, wodociąg. *Dziennik Łódzki*, 22 listopada, dodatek *Kocham Łódź*, 8–9.
- Gronczewska A. 2021. Osiedle im. Motwiłła-Mireckiego w Łodzi. Poznaj historię łódzkiego osiedla na Polesiu budowanego dla robotników. *Dziennik Łódzki*, 20 sierpnia.
- Guriewicz A. 1976. *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa: PIW.
- Fornalska D. 2018. *Osiedle Montwiłła-Mireckiego. Opowieść mieszkańców. Przed wojną / wysiedlenia / powroty*. Łódź: Dom Wydawniczy Księży Młyn.
- Kępiński M. 2022. Rodzinna wieś – nostalgiczne źródło malarskich inspiracji Mariana Kępińskiego. *Zeszyty Wiejskie* 28 (2), 71–100.
- Kopczyńska-Jaworska B. 1999. *Łódź i inne miasta*. Łódź: Instytut Etnologii UŁ.
- Krupa-Ławrynowicz A. 2013. *Bałuckie chronotopy. Opowieść o łódzkiej dzielnicy*. Łódź: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze – *Łódzkie Studia Etnograficzne*, t. LII.
- Krupa-Ławrynowicz A. 2022. Trudna architektura osiedla im. Józefa Montwiłła-Mireckiego w Łodzi. Część I: koncepcja i metodologia badań nad dysonansem dziedzictwa. *Journal of Urban Ethnology* 20, 9–19.
- Latocha S. 2022. Trudna architektura osiedla im. Józefa Montwiłła-Mireckiego w Łodzi. Część II: wyniki badań nad dysonansem dziedzictwa. *Journal of Urban Ethnology* 20, 21–38.
- Leszczyński A. 2020. *Ludowa historia Polski*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Lipiński J. 1805. Przedmowa, [W:] *Bukoliki Publiusza Wirgilusza Marona*, J. Lipiński (oprac.). Warszawa: Druk. No 646 przy Nowolipiu, 3–6.
- Malinowski M. 2002. Jak u Pana Boga za piecem. *Express Ilustrowany*, 30 października, 16–17.
- Mencwel A. 2017. *Toast na progu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ostapowicz A. 2000. Chmury w raju. *Dziennik Łódzki*, 27 czerwca, 18.
- Pobłocki K. 2011. Prawo do miasta i ruralizacja świadomości w powojennej Polsce. [W:] M. Nowak i P. Pluciński (red.), *O miejskiej sferze publicznej. Obywatelskość i konflikty o przestrzeń*. Kraków: Ha!art, 129–146.
- Pobłocki K. 2021. *Chamstwo*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Rauszer M. 2020. *Bękarty pańszczyzny. Historia buntów chłopskich*. Warszawa: RM.
- Rauszer M. 2021. *Siła podporządkowanych*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Romanowski L. 1997. Nasze osiedle – dziwne osiedle. *Polesie. Biuletyn Osiedla im. J. Montwiłła-Mireckiego* 1 (7), 9–12.
- Rot E. 2009. *Bukolika albo wiersz pasterski o Wilnie – tradycja i nowatorstwo*. *Terminus* 1–2, 85–112.
- Rutkowski R. 2010. Moja współczesna nowoczesność. *Autoportret* 30, 82–86.
- Sahlins M. 2006. *Wyspy historii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Stomma L. 2002. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź: Piotr Dopierała.
- Stomma L. 2006. *Polskie złudzenia narodowe*. Poznań: Wydawnictwo Sens.
- Szlachetka M. 2020. Os. Montwiłła-Mireckiego w Łodzi. Mieszkańców łączy wspólna trauma. Noc, walenie do drzwi, rozkaz: Wychodzić! *Gazeta Wyborcza*.

- Tomicki R. 1981a. Kultura – dziedzictwo – tradycja. [W:] M. Frankowska, M. Biernacka, W. Paprocka, *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II. Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 253–269.
- Tomicki R. 1981b. Religijność ludowa. [W:] M. Frankowska, M. Biernacka, W. Paprocka, *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II. Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 29–70.
- Tunbridge J.E. i Ashworth G.J. 1996. *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*. Chichester: Wiley.
- Wojciechowska S. 2017. Amoenus versus horridus: *W kleszczach lęku* w świetle konwencji sielankowej. *Litteraria Copernicana* 1, 159–167.
- Wyźga M. 2022. *Chłopsztwo. Historia bez krawata*. Kraków: Znak Horyzont.
- Zaleski M. 2004. *Formy pamięci*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Zubiel J. 1997. Wiersz mieszkanki naszego Osiedla, Pani Jadwigi Zubiel. *Polesie. Biuletyn Osiedla im. J. Montwiłła-Mireckiego* 1 (7), 7.

Źródła internetowe

- Cymer A. 2022. *Modele modernizmu. Różne oblicza nowoczesności*. <https://culture.pl/pl/artykul/modele-modernizmu-rozne-oblicza-nowoczesnosci>, dostęp 27.11.2022.
- Zalesiński Ł. 2020. *Osiedle Montwiłła-Mireckiego. Kiedyś ewenement, teraz zabytek*. <https://podroze.onet.pl/polska/lodzkie/lodz-osiedle-im-jozefa-montwilli-mireckiego-historia-ewenementu/bmdp3gj>, dostęp 27.11.2022.

Autor:

Dr Sebastian Latocha

e-mail: sebastian.latocha@uni.lodz.pl

Julia Kunikowska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1888-3019>

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

Uniwersytetu Warszawskiego

O ludowym dziedzictwie Wolicy, dawnej wsi w granicach Warszawy

On the folk heritage of Wolica, a former village inside the boundaries of Warsaw

Abstract

Wolica is a former village on the border of Ursynów and Wilanów, incorporated to Warsaw in 1951. The author has been doing field research in Wolica for her PhD since 2019. In the article, she describes the behavioural, material and linguistic artefacts of Wolica's folk culture. She also quotes excerpts from ethnographic interviews with residents of the area. The evoked artefacts testifying to Wolica's folk past have a different meaning today than they did previously. They are a carrier of what had been, linking the past with the present. They also serve the inhabitants of Wolica for a self-folklorisation that allows the former village to survive.

Key words: artifact, Wolica, Warsaw, urbanisation, village

* * *

Wolica to dawna wieś na pograniczu Ursynowa i Wilanowa, włączona w granice Warszawy w 1951 roku. Autorka od 2019 prowadzi na jej terenie badania terenowe do doktoratu. W artykule opisuje wolickie artefakty związane z kulturą ludową – behawioralny, materialny i językowy. Cytuje też fragmenty wywiadów etnograficznych z mieszkańcami okolicy. Przywołane artefakty świadczące o ludowej przeszłości Wolicy dziś mają inne znaczenie niż dawniej. Są nośnikiem tego, co było, łącząc minione z teraźniejszym. Służą też mieszkańcom Wolicy do samofolkloryzacji, która pozwala dawnej wsi przetrwać.

Słowa kluczowe: artefakt, Wolica, Warszawa, urbanizacja, wieś

Odebrano / Received: 31.01.2023

Zaakceptowano / Accepted: 13.08.2023

Wstęp

Wolica to dawna wieś położona na skarpie warszawskiej, znajduje się na pograniczu dzisiejszego Ursynowa i Wilanowa. Jak pisze Marta Piber, historia tej niepozornej wsi sięga aż XIV wieku (2001: 37). Do połowy XX wieku Wolice zamieszkiwali głównie potomkowie dwóch rodzin, Sakowskich i Chodzeniów, żyjących tu od kilkuset lat (G.P. J.K.). Wieś została włączona do stolicy w 1951 roku, jednak do lat 90. pozostawała zasadniczo homogeniczna, na poziomie zarówno zagospodarowania przestrzeni, jak i społecznym. Dziś jest swoistą mikroprzestrzenią na pograniczu miasta i wsi, wpisaną w większą przestrzeń kulturową miasta (Rewers 2021). Urbanizacja Wolicy zaczęła się wraz z budową pierwszych bloków, dopiero na początku lat 90., co wpisuje się w kontekst przemian modernizacyjnych Polski po 1989 roku (Mergler, Pobłocki, Wudarski 2013). Ziemię pod budynki uzyskano, wywłaszczając gospodarzy. Lecz nie tylko budowa bloków zmieniła krajobraz Wolicy i życie jej mieszkańców. Należy też wspomnieć o olbrzymiej inwestycji, czyli Południowej Obwodnicy Warszawy, której budowa zaczęła się zimą 2018, a zakończyła zimą 2021 roku.



Fot. 1. Południowy kraniec Wolicy z lotu ptaka. Od lewej: Południowa Obwodnica Warszawy i grodzone osiedla, które wyrosły na dawnych ziemiach woliczan. W prawym dolnym rogu widać jedno z ostatnich pól. Warszawa, 19 IX 2022 r. Fot. Szymon Siński, archiwum autorki.

Obwodnica to pierwsza tak znacząca ingerencja w strukturę Wolicy. Wymazane zostały nie tylko ulice, ale i prywatne ścieżki, trasy mieszkańców, pokonywane przez lata. W zmodernizowanej, zurbanizowanej Wolicy można jednak natrafić na ślady świadczące o wiejskiej przeszłości tego miejsca.

Wolicę znam od 2007 roku, mieszkalam tam. Zmiany w przestrzeni dokumentuję od 2017 roku, a badania etnograficzne zaczęłam w roku 2019. Do tej pory (luty 2023) zebrałam 37 wywiadów etnograficznych. Proszę też rozmówców o *wywiady chodzone* – to określenie, które ukułam za *walking interview* Margarethe Kusenbach (por. 2003). Analizuję też materiały zastane: fotografie rozmówców, mapy, plany okolicy i przedmioty ważne dla informatorów. Zauważyłam, że teren badań ma potencjał partycypacyjny (por. Rakowski 2018). Organizuję spotkania woliczan¹, prowadzę spacer etnograficzne po okolicy i stronę *Wolica i okolica*. Celem moich badań jest nie tylko odtworzenie i zrozumienie przeszłości, ale i doprowadzenie do zmian społecznych. Jedną z nich jest zwiększenie świadomości mieszkańców Warszawy na temat dawnej wsi.

Nazwiska informatorów ujawniam za ich wyraźną zgodą, poprzedzoną dokładną informacją na temat celów badania. W przypadku, w którym podany jest wyłącznie inicjał, oznacza to, że dana osoba zgody nie wyraziła.

Pytanie badawcze

W tym artykule chcę rozpoznać procesy współczesnego tworzenia ludowości. Posłużę się przykładem Wolicy, miejsca o specyficznym położeniu: administracyjnie wewnątrz wielkiej aglomeracji, ale pielęgnującej swoją wiejską odrębność. Pochylę się nad trzema artefaktami, śladami owej ludowości, z czego jeden jest behawioralny, drugi materialny, a ostatni językowy. Przyjmuję definicję artefaktu zawartą w przywołanym powyżej *Słowniku etnologicznym*. Jest nim:

Każda wyodrębniona przez człowieka część natury, w której uprzedmiotowione jest jego celowe dążenie do zaspokajania potrzeb lub wyrażania myśli i uczuć. (...) Artefakty, wbrew potocznym nawykom terminologicznym, mogą być rozumiane nie tylko jako rzeczy, ale także jako znaki lub symbole, a nawet zachowania ludzkie (Staszczak 1987: 44-45).

W Wolicy ludowych artefaktów jest wiele: ponadstuletnie chałupy, czy przydrożne krzyże. Chciałabym jednak skupić się na mniej oczywistych i mniej zauważalnych śladach. Pierwszy można zaobserwować jedynie raz w roku, drugi jest skryty w garażu, a trzeci ujawnia się podczas rozmów z mieszkańcami dawnej wsi.

¹ Wcześniej widywali się częściej, jednak niektórzy, z racji wieku, nie mają siły na spotkania. Na moje propozycje spotkań reagują pozytywnie.

Ludowość – termin niełatwy

Kultura ludowa bywa definiowana na różne sposoby. Na potrzeby tego artykułu skorzystam z definicji podanej w *Słowniku etnologicznym* pod redakcją Zofii Staszczak:

[Kultura ludowa – Przyp. J.K.] [w] okresie jej pełnego funkcjonowania (zwłaszcza w XIX w.) wykazywała następujące cechy: izolacjonizm, tradycjonalizm powiązany z ustnym przekazem tradycji, rytualizm, sensualizm oraz tradycyjną religijność (Staszczak 1987: 196).

Wybrałam ją, ponieważ artefakty, które opiszę, wiążą się ze społecznością, która jeszcze kilkadziesiąt lat temu, głównie z racji samowystarczalności, unikała kontaktów z otoczeniem, tj. Warszawą.

Drugą definicję, którą chcę przywołać, to „ludowy”, czyli:

1. «dotyczący wsi i chłopów, a zwłaszcza ich tradycji» 2. «dotyczący ludu jako grupy społecznej składającej się z robotników i chłopów» 3. «przeznaczony dla ogółu społeczeństwa» (SJP PWN 2022).

Definicja ta podkreśla fakt, iż ludowość nie musi być kojarzona wyłącznie z wsią. Powołuję się na *Słownik Języka Polskiego*, mając świadomość wielości znaczeń i dyskusji na temat ludowości w etnologii. Ludowością i samą koncepcją ludu można też na różne sposoby „grać”. Píše o tym Ewa Klekot:

W dziewiętnastowiecznej i wczesnodwudziestowiecznej sytuacji braku polskiej państwowości inteligencka dyscyplina zajmująca się badaniem ludu miała kluczowe znaczenie w konstrukcji reprezentacji wewnętrznie niepodzielonego, jednolitego narodu, niezbędnej do stworzenia nowoczesnego państwa narodowego (2021: 67).

Można też grać elementami kultury materialnej, zawłaszczając je, wystawiając i tworząc kategorie „wiejskości”, „ludowości”, „folkloru”. Nie wszystkie wybrane przez mnie artefakty należą do kultury materialnej, a na pewno nie wszystkie można by nazywać elementami folkloru. Przywołując folklor, mam na myśli definicję, o której wspominał Marian Pokropek, czyli: „twórczość ludową, głównie literacką (...), wierzenia, zwyczaje, obrzędy, dramat, muzykę itd.” (2019: 9). Samo kategoryzowanie zjawisk jako „ludowe”, „należące do folkloru” bądź nie, bywa ryzykowne. Kategoryzując, stawiamy się w roli tego decydującego, który wybiera odpowiadające jego wizji elementy, pomijając inne. O tym problemie pisze Klekot w artykule *Samofolkloryzacja. Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej*.

(...) [Z]a każdym systemem porządkowania rzeczywistości stoją konfigurujące dyskurs relacje władzy: „kultura ludowa” oraz „ludowość” były i nadal w wielu wypadkach pozostają dyskursywnymi narzędziami egzotyzacji mieszkańców wsi oraz ich estetyzacji (2014: 88).

W związku z wieloznacznością słowa „ludowy” chcę w tej pracy ograniczyć jego rozumienie i utożsamić ze słowem „wiejski”. To, co ludowe, oznaczać tu będzie „związane z życiem na wsi”.

Jako badaczka z miasta, a dokładnie z blokowisk Ursynowa, które „połknęły” Wolice, mogę łatwo wpaść w pułapkę idealizacji wiejskości mojego terenu. Bo, jak tłumaczy Ewa Klekot:

Ten Inny został wyposażony w wartość dawności, romantycznie rozumianej jako korzenie stanowiące relikwiny sprzed upadku w kosmopolityzm oświecenia i nowoczesną historyczność. W ten sposób dźwigający brzemię nowoczesności ludoznawca z miasta mógł odczuwać (imperialistyczną) nostalgię i potrzebę, by ratować wartości, których lud był nosicielem (2021: 71).

Chcę nie tyle gloryfikować opisywane artefakty, czy je ratować, lecz zwrócić uwagę na samo ich istnienie i opisać, jak na przestrzeni lat zmieniała się ich rola i znaczenie. Moi rozmówcy grają artefaktami ludowymi, nadając im znaczenia i role zgodne z miejscową, nieformalną polityką pamięci, której cel jest niebagatelny: istnienie Wolicy. Ponadto, tej dawnej wsi nie została poświęcona jeszcze żadna monografia, artykuł jest więc również motywowany chęcią pokazania czytelnikom tego wyjątkowego miejsca na pograniczu miasta i wsi.

Nawiązując do tytułu artykułu Ewy Klekot i stosowanej przez nią kategorii samofolkloryzacji, chcę zwrócić uwagę na to, że dokonują jej również mieszkańcy Wolicy. Samofolkloryzacja jest procesem, ale i specyficznym podejściem do pamięci zbiorowej. „Nasze wspomnienia zlokalizowane są w obrębie umysłowej i materialnej przestrzeni właściwej grupie” – pisał Paul Connerton (2021: 87). Woliczanie dbają o opisane przeze mnie w kolejnych akapitach artefakty, odtwarzając je w pamięci, ale i w przestrzeni. Odtwarzanie to zapewnia Wolicy trwanie.

W czasie badań zauważyłam wiele śladów, czy też artefaktów. Ślady te znajduję nie tylko ja, etnograf, a także mieszkańcy Wolicy; zarówno ci, którzy wychowali się w *wiejskiej* Wolicy (w czasach, w których wsi jeszcze nie zurbanizowano), jak i ci, którzy zamieszkali w osiedlach wybudowanych na dawnych polach. Wybrałam trzy artefakty, które wydały mi się najbardziej reprezentatywne i pobudzające wyobraźnię.

„Pani weźmie gałązkę!”

Boże Ciało jest w Wolicy świętem bardzo ważnym. Od kiedy istnieje parafia błogosławionego Edmunda Bojanowskiego, tj. od 2001 roku (AW 10.01.2023), organizowana jest procesja ulicami Wolicy: Kokosową, Imbirową i Nowoursynowską. Ołtarze stoją przy przydrożnych krzyżach, które według moich rozmówców są tam „od zawsze” (S._J.K.).

W Wolicy zachował się pewien związany z Bożym Ciałem zwyczaj – przystrajania ołtarza gałązkami brzozy. Pisał o nim etnograf i folklorysta Stanisław Dworakowski:

W tym dniu w uroczystej procesji tłumy wiernych idą kolejno do czterech ołtarzyków(...) przybranych zielonymi drzewkami, przeważnie brzoźkami, obecnie tylko dla dekoracji, dawniej i z przyczyn obrzędowych. Z tych drzewek po skończonym nabożeństwie gospodynie odłamywały gałązki, niosły je do domów i zatykały w strzechę nad drzwiami lub oknami (...), wkładały za obrazy lub wstawiały w oknach (...) ażeby uchronić chatę przed uderzeniem pioruna (Dworakowski 1964: 108).

Warto podkreślić, że Dworakowski we wstępie do swojej książki, *Kultury społecznej ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią* zaznaczył, że:

Przedstawione w tej pracy zwyczaje doroczne i gospodarskie ludu wiejskiego na Mazowszu Wschodnim już w latach trzydziestych przeważnie należały do tradycji, a dziś są one dla młodego pokolenia powojennego mało lub wcale nieznane” (Dworakowski 1964: 10).

Dzieło to wydano w 1964 roku, więc *dziś* oznaczało lata 60. Co ciekawe, przystrajanie gałązkami ołtarza jest nie dość, że znane przez mieszkańców dawnej wsi, to i praktykowane współcześnie.

Spytałam mieszkańców, co wiedzą o owej tradycji. Jeden z rozmówców wytłumaczył: „Gałązki się stawiało w rozsądę młodej kapusty. Miało to chronić przed chorobami, robactwem. Wszyscy przynosili do domu. Teraz już prawie nikt nie ma ziemi, a zwyczaj został. Jakoś się tak przyjęło (K.M._J.K.).” Kobieta, z którą rozmawiałam po mszy, powiedziała:

- Pani weźmie gałązkę, to na szczęście. Do domu wystarczy wziąć i do wody włożyć.
- Na szczęście?
- Tak, dawniej to się w strzechę zatykało, a teraz do wody wszyscy wkładają. Pani weźmie, bo ludzie inni wezmą i dla pani nie zostanie (S._J.K.).

Rzeczywiście, wkrótce po zakończenia mszy, w wazonie nie pozostała ani jedna gałązka. Zabrali je ci, którzy pamiętają wiejskie dzieje okolicy, jak i mieszkańcy bloków. Zwyczaj ten był popularny na całym Mazowszu. Wielu moich rozmówców nie wyobraża sobie Bożego Ciała bez brzozowych witek. Bo, jak powiedziała jedna z pań na procesji: „Zawsze się tak robiło, przynosi to szczęście.” (S._J.K.). Odpowiedziała zgodnie z tym, co pisze Ryszard Tomicki:

Magia pozytywna pozostawała w ścisłym związku z kultem religijnym, już choćby z tego powodu, że była niejako uzupełnieniem opieki, jaką sprawowały nad człowiekiem istoty ponadnaturalne dzięki wypełnianiu rytuałów kościelnych (1981: 49).



Fot.2 . Uroczystość Bożego Ciała, ołtarz przy ulicy Kokosowej. Po prawej widać włożone w wazony brzozowe witki. Warszawa, 11 VI 2020 r. Fot. Julia Kunikowska, archiwum autorki.

Dla rozmówców obchodzących Boże Ciała branie udziału w procesji umacnia też ich poczucie przynależności do społeczności lokalnej – wiernych, woliczan, mieszkańców Ursynowa. W dzisiejszej Wolicy nie ma ani jednego dachu pokrytego strzechą, nie ma rozsadników, a każdy budynek ma piorunochron, więc groźba trafienia piorunem jest niewielka. Zmieniła się scenografia, ale pozostał zwyczaj. Dziś brzozowe witki mają przynieść szczęście, są czymś w rodzaju amuletu. Kojarzonego z Bożym Ciałem, ale – według mnie – jego prawdziwa moc polega na powtarzalności. Skoro robiły tak poprzednie pokolenia, należy kultywować tradycję. Co ciekawe, robią to nie tylko dzieci i wnuki woliczan, a także mieszkańcy bloków, związani z okolicą od kilku, kilkunastu lat.

Łubię ten zwyczaj, bo jest wiejski, taki jak za dawnych lat. Jestem z Ursynowa, ale tutaj zamieszkaliśmy 7 lat temu. Bierzymy te gałązki. Mieszkamy w bloku, ale tradycja to tradycja (P. J.K.).

Czas pokaże, czy i mieszkańcy bloków przekażą ów zwyczaj kolejnym pokoleniom, wychowanym już w miejskiej Wolicy.

Ostatni Mohikanin w Wolicy

Wiejska przeszłość Ursynowa jest rzadko wspominana. Napisano wiele opracowań na temat Ursynowa i Wilanowa (Mazur 2017; Szpanowski 2015), monografii porządkujących i rekonstruujących fakty historyczne. Ukazują się też reportaże i dzieła z nurtu urbanistyki na temat zagospodarowania przestrzeni Ursynowa Północnego (Pańków 2017). Brakuje analizy przestrzeni takiej jak Wolica, czyli niebędącej wynikiem przemysłowego planowania przestrzennego (jak Ursynów Północny i Miasteczko Wilanów), a powolnej i niekonsekwentnej urbanizacji wsi (Minorski 1964). Brakuje też ujęcia, które oddałoby głos dotychczas pomijanym gospodarzom. Wywłaszczenia z lat 70. sprawiły, że dekadę później mało kto żył z ziemi. Jak mówi mój rozmówca, woliczanin, pan Kazimierz Milewski:

Te wywłaszczenia spowodowały, że dużo gospodarstw upadło. (...) Imielin i Stokłosy to były przecież wolickie i służewskie pola. Za metr kwadratowy ziemi rolnej państwo płaciło równowartość 18 złotych. (...) Tyle kosztowały papierosy Carmen. (K.M._J.K.).

Wywłaszczenia i to, jak niesprawiedliwie potraktowano gospodarzy, to temat na osobny artykuł. Przywołałam go, by móc opowiedzieć o kolejnym artefakcie. Gdyby nie wywłaszczenia, byłby dziś zwyczajnym przedmiotem.

Do lat 80. mieszkańcy Wolicy zaopatrywali stolicę w ogórki, cebulę, pietruszkę, cykorię, ale i zboże. Używali narzędzi rolniczych. A jak pisze Marek Krajewski w tekście *Przedmiot, który uczłowiecza*: „(...) [U]żywanie dóbr materialnych stanowi najbardziej powszechną formę uczestnictwa w życiu społecznym” (2008: 49). W społeczności dawnej Wolicy, niewątpliwie rolniczej, szczególnie cenieni byli ci, którzy posiadali przedmioty ułatwiające pracę w polu. Gospodarze, którzy ich nie mieli, korzystali z pomocy sąsiadów i odrabiali później pracę w inny sposób, w imię pomocy wzajemnej (Zawistowicz-Adamska 1951). Przedmiotów, a właściwie narzędzi, tworzących kulturę materialną woliczan, było wiele. Niektórzy mieszkańcy zachowali je do dziś, mimo, że nie używają ich, lub używają bardzo rzadko. Woliczanin, Kazimierz Milewski, do dziś ma w ogrodzie narzędzia, z których korzystała jego rodzina. Część z nich przemałował na zielono, z troski.

- Tam jest taki płużek do wrywania na jesieni marchwi, tych korzeniowych takich. Koń szedł, podważało się i łatwo było wyrwać. A tam jest pług. On ma tabliczkę znamionową rok 1963 (śmiech).

- A używa pan jeszcze tych narzędzi?

- Używam. Tutaj mam taki kawałek ziemi, który obrabiam. (...) To jest tak zwana glebogryzarka, a tam są pługi. Dam pani też sfotografować traktor. (K.M._J.K.).

Wspomniany traktor jest jedynym który zachował się w Wolicy. To pomarańczowy, zadbane Ursus z 1986 roku. Pan Milewski wytłumaczył: „Były trzy traktory. Skonecki

niał, ale nie żyje, Kawałkowski miał, ale sprzedał i został tylko mój” (K.M._J.K.). Maszyna jest sprawna do dziś. Podczas pierwszej wizyty u rozmówcy wytłumaczyłam, czym się zajmuję i co mnie interesuje. Zanim weszliśmy do domu, Pan Milewski otworzył garaż i pokazał traktor. Po chwili sam zaproponował, że go uruchomi. Wyjechał z garażu i zapozował do zdjęcia. Niestety, fotografia nie uwieczniła charakterystycznego terkotu silnika, tak bardzo niepasującego do warstwy audialnej miasta. Gdy weszliśmy do domu, rozmówca wspominał, że ceni traktor, bo był (i nadal jest) narzędziem uniwersalnym.

Służył mi oprócz pracy w polu jako środek transportu materiałów budowlanych. (...) On mi tutaj wyświadczał takie przysługi! Ale i innym ludziom. U Beaty mnie prosili, żeby ziemię wywozić, to nim też jeździłem. Nigdy mnie nie zawiódł. Nawet jak było 30 stopni mrozu i trzeba było śnieg odgarniać, to mi pomagał (K.M.2_J.K.).

Pan Milewski opowiadał o maszynie z olbrzymim sentymentem. Chciałabym zwrócić uwagę na to, *jak* ją opisywał. Traktor stał się niejako spersonifikowany. Jest tu nie tylko sprzętem, ale i sprawczym aktorem, bo „pomagał i „wyświadczał przysługi”. Dziś mój rozmówca używa go tylko do odgarniania śniegu i obrabiania małego skrawka ziemi nieopodal domu. Mimo że nie jest wykorzystywany tak często, jak dawniej, nadal jest darzony szacunkiem. Kiedyś ceniono go za uniwersalność i niezawodność. Dziś, wyjątkowość traktora polega na czymś innym. Sprzęt jest reliktem minionych czasów. Rozmówca sam nazywa się „ostatnim Mohikaninem” (K.M._J.K.).

Sąsiad przyprowadził kiedyś dzieci, przyczepkę podłączyliśmy i dzieci 10 metrów do przodu i do tyłu po działce powiozłem. Dla ludzi stąd (z bloków – przyp. J.K.) to jest atrakcja. Egzotyka. Kiedyś jakaś pani jechała samochodem, zatrzymała się, szybko odsunęła i spytała: «Proszę pana, to jest prawdziwy traktor?» Ja jej powiedziałem, że tak, a nawet traktorzysta jest prawdziwy (K.M.2_J.K.).

Współczesna społeczność Wolicy, którą tylko niewielką część stanowią rodowici woliczanie, nie potrzebuje już traktora. Pan Milewski nie ma go komu pożyczać, a sam używa go zaledwie kilka razy w roku. Ale właśnie dlatego, że maszyna jest niemal zbędna, stała się artefaktem. Co więcej, artefaktem, który został „ocalony” przez właściciela. W tekście *Humanistyka Nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami* Ewa Domańska podkreśla, że: „W historii «małych ojczyzn» rzeczy stają się wręcz gwarantem ludzkiej tożsamości”. Rzecz może mieć także swoją biografię, która stanowi ciekawe pole badawcze w ramach «nowej kultury materialnej»” (Domańska 2008: 14). Wraz ze zmianą kontekstu, traktor z przydatnej maszyny stał się świadkiem minionych czasów. Ale nie tylko, bo świadkiem przeszłości jest nie tylko on, ale i wspomniany wyżej traktorzysta. Gdyby nie przedmiot, Pan Milewski mógłby nie zostać zauważony przez przejeżdżającą kobietę. Dzięki maszynie – wyróżniał się. Bo nie pasował do pejzażu zurbanizowanej Wolicy.



Fot.3. Pan Kazimierz Milewski – ostatni Mohikanin Wolicy. Warszawa, 6 XII 2022 r.

Fot. Julia Kunikowska, archiwum autorki.

„Idziemy na zapłocia?”

Ostatni artefakt, o którym chcę opowiedzieć, jest artefaktem językowym. Jak pisał Peter Berger i Thomas Luckman:

Język powstaje w życiu codziennym, które stanowi dlań pierwotne odniesienie; przede wszystkim dotyczy on rzeczywistości doświadczanej całkowicie świadomie, (...) to znaczy przez zespół znaczeń odnoszących się bezpośrednio do aktualnych albo przyszłych działań” (Berger, Luckman 2003: 166).

Rzecz w tym, że wiele wyrażen używanych przez woliczan, dotyczących lokalizowania miejsc i przestrzeni, nie ma już odniesienia do rzeczywistości. Za przykład może posłużyć określenie „zapłocia”, którego do dziś używa kilkoro moich rozmówców. Według Słownika Języka Polskiego „zapłociem” nazywano „miejsce za płotem lub przy płocie” (SJP PWN 2023). Dawniej określano tak teren pomiędzy ulicą Kokosową a Nowoursynowską. Wy tłumaczenie, dlaczego akurat tam były „zapłocia”, jest proste – większość gospodarzy miała swoje domostwa przy ulicy Kokosowej. Na jej tyłach, czyli pomiędzy Kokosową a Nowoursynowską, były przydomowe pola. Dziś termin ten nie

odnosi się do rzeczywistości – w miejscu pól wyrosły grodzone osiedla i bloki. Pozostało słowo. Używają go jedynie ci, którzy wychowali się w Wolicy, lub ich dzieci. „Zapłocia” są przykładem kulturowym, definiowanych w *Dystynktywnym słowniku synonimów* jako:

ważne dla samoidentyfikacji jakiejś społeczności słowa klucze, charakteryzujące zarówno jej stosunek do tradycji, dziedziczonych wartości, jak i radzenie sobie z czasem teraźniejszym, aktualne przeżywanie świata (Nagórko, Łaziński, Burkhardt 2004: 19).

Współautorka słownika, Alicja Nagórko, wspomina, że do kulturowym można zaliczyć także narodowe symbole, etnonimy, nazwy własne i elementy narodowej topografii (2004: 28-29).

Artefaktem językowym jest też sama nazwa wsi, Wolica. W tym artykule, jak i podczas badań używam jej celowo, po pierwsze – przyjmując perspektywę moich rozmówców, a po drugie – by sprawdzić performatywny potencjał tego słowa. Mówiąc o Wolicy, niejako ożywamy ją, sprawiamy, że „żyje”. Choć nie da się jednak ukryć, że Wolica jako odrębny twór terytorialny nie istnieje od niemal 72 lat¹.

Podczas każdego wywiadu zadawałam rozmówcom pytanie, skąd pochodzą. Wszyscy rozmówcy, którzy urodzili się w Wolicy (czyli przed rokiem 1951), odpowiedzieli, że „są z Wolicy”. Nic dziwnego, w końcu Ursynów (jako osiedle) jeszcze wtedy nie istniał. Co jednak ciekawsze, takiej samej odpowiedzi udzielili młodszy, chociażby dzieci wyżej wspomnianych, urodzone w latach 60. Dlaczego?

Jeżeli w domu się mówi, to następne pokolenie rzeczy przyjmuje. U nas się mówiło dużo, bo ojciec lubił dużo (...), to Beata wie dużo o Wolicy. A później Beata dziewczynkom przekazywała. I obie moje wnuczki wiedzą bardzo dużo o Wolicy (G.P._J.K.).

Tak tłumaczy Pani Gabriela, mieszkanka Wolicy, urodzona w 1939 roku. Inna rozmówczyni, Pani Barbara, zanim odpowie, waha się. „Mówi się o niej, ale czy ona istnieje? Nie wiem. Ale chociaż... Jak ja komuś coś mówię, jak ktoś się pyta, to mówię, że z Wolicy jestem” (B.A._J.K.). Wolica, wieś, żyje też w języku Pana Milewskiego.

„Używa się tego zwrotu. «Jadę rowerem na wieś.» Tak się dawniej mówiło, to w człowieku zostało. «– Gdzie idziesz?» «– A idę przez wieś do Marka.» Te stare nawyki takie są” (K.M._J.K.).

² ¹ Paragraf pierwszy Rozporządzenia Rady Ministrów z dnia 5 maja 1951 roku w sprawie zmiany granic miasta stołecznego Warszawy brzmiał: „Do miasta stołecznego Warszawy włącza się z powiatu i województwa warszawskiego obszary: 1) miasta Włochy, 2) gmin Okęcie i Wilanów (...)” (ISAP 2023). Wolica należało wtedy do gminy Wilanów.

Nie funkcjonuje natomiast w Miejskim Systemie Informacji, stworzonym w 1996 roku (ZDM 2023). Obszar dawnej wsi został włączony do tak zwanego Ursynowa-Centrum, pomimo że znajduje się na wschodnim krańcu dzielnicy. Dowodem na istnienie Wolicy w języku i świadomości mieszkańców są cztery tabliczki, na których zamiast Ursynowa-Centrum na czerwonym polu z nazwą obszaru widnieje napis „Wolica”. Tabliczki, zamówione przez mieszkańców, a nie miasto, są niejakim wołaniem z przeszłości. Wyróżniają się spośród pozostałych treścią, ale nie formą. „Skolonizowana” przez miasto Wolica próbuje bronić się, a raczej „jest broniona” na poziomie języka. Broniona jest jednak przez nielicznych, bo wyłącznie przez mieszkańców dawnej wsi.

Podsumowanie

Przedstawione artefakty związane są z różnymi aspektami życia na wsi. Wszystkie zakorzenione są w przeszłości, ale współcześnie nadane im zostały nowe znaczenia. Łatwo je przeoczyć. Nie były nigdy nigdzie pokazywane, czy wystawiane, nie należały do żadnej kolekcji. Bywają ukryte (nieraz dosłownie – jak w przypadku traktora), ujawniają się wyłącznie w mowie, czy są praktykowane tylko raz w roku (przyozdabianie gałązkami brzozy ołtarza i zabieranie ich do domu). Ciekawe jest to, jak artefakty „grają” współcześnie. Warto podkreślić, że w przypadku dwóch pierwszych, kontakt z nimi może mieć jedynie ten, kto ma kontakt z woliczanami. A ci, jak wspominają, nie znają sąsiadów.

W tej chwili mieszkają tu głównie obcy ludzie. Nie znam ludzi, którzy pobudowali się dziesięć, piętnaście lat temu na Wolicy. Ja nie wiem, kto mieszka trzy domy dalej. Widzę tylko, że ktoś wchodzi i wychodzi, i tyle. Ludzie się nie znają (B.W._J.K.).

Wpływ na to miały wywłaszczenia i urbanizacja wsi, a także sposób organizacji przestrzeni – na większości działek stoją grodzone osiedla, do których wstęp mają wybrani. Pomimo niesprzyjających okoliczności, artefakty same o sobie przypominają w życiu codziennym. Nie istnieją, by coś udowodnić, nie mają za zadanie niczego odtworzyć. Nie zostały też narzucone moim rozmówcom. Ci sami określają się woliczanami, sami nazywają elementy znanej sobie przestrzeni (jak wspomniane zapłocia), niejako ją personalizując. Sami dbają o przedmioty takie jak narzędzia i maszyny rolnicze. Nie da się ukryć, że artefakty żyją dzięki tym, którzy im na to pozwalają. Dzięki tym, którzy z nich korzystają, mówią o nich, a raczej „nimi”, i sprawiają, że nadal są „odgrywane”. Ponadto, artefakty te są dowodem na samofolklorystykę rozmówców, zarówno starych, jak i młodych, mieszkańców z bloków, jak i starych domów. Samofolklorystyka ich łączy. Jest procesem służącym temu, by Wolica trwała.

Bibliografia

- Berger P., Luckman T. 2003. Język a wiedza życia codziennego [W]: G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa: zagadnienia i wybór tekstów*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 165-168.
- Connerton P. 2021. *Jak społeczeństwa pamiętają*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Domańska E. 2008. Humanistyka Nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami. *Kultura Współczesna: teoria, interpretacje, krytyka* 3, 9-21.
- Dworakowski S. 1964. *Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią, Część I. Zwyczaje doroczne i gospodarskie*. Białystok: Białostockie Towarzystwo Naukowe.
- Klekot E. 2014. Samofolkloryzacja. *Współczesna sztuka ludowa z perspektywy krytyki postkolonialnej. Kultura Współczesna. Teorie. Interpretacje. Praktyka* 1, 86-99.
- Krajewski M. 2008. Przedmiot który uczłowiecza. *Kultura Współczesna: teoria, interpretacje, krytyka* 3, 43-54.
- Kusenbach, M. 2003. Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 4 (3), 455-485.
- Mazur M. 2017. *Czterdziestolatek: Historie z Ursynowa*. Warszawa: Wydawnictwo Myśliński.
- Nagórko A. 2004, Metody kontrastywne a etnolingwistyka (lingwistyka kulturowa) [W:] E. Fórián (red.), *Wielokulturowość, tożsamość narodowa, mniejszości na Węgrzech i w Polsce: język, literatura, kultura*. Debreczyn: Katedra Języka i Literatury Polskiej Uniwersytetu Debreczyńskiego, 23-33.
- Nagórko A., Łaziński M., Burkhardt H. 2004. *Dystynktywny słownik synonimów*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Pańków L. 2016. *Bloki w słońcu. Mała historia Ursynowa Północnego*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Piber M. 2001. *Stużew średniowieczny. Dzieje parafii i wsi Stużew w ziemi warszawskiej*. Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Pobłocki K., Mergler L., Wudarski M. 2013. *Anty-Bezradnik przestrzenny: prawo do miasta w działaniu*. Warszawa: Biblioteka Res Publici Nowej.
- Pokropek M. 2019. *Etnografia. Materialna kultura ludowa Polski na tle porównawczym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rakowski T. 2018. *A Cultural Cyclotron. Ethnography, Art Experiments and a Challenge of Move Toward the Collaborative in Rural Poland* [In:] T. Sanchez Criado, A. Estalella (ed.), *Experimental Collaborations. Ethnography Through Fieldwork Devices*. New York & Oxford: Berghahn Books, 154-178.
- Rewers E. 2014. *Kulturowe Studia miejskie. Wprowadzenie*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Rewers E. 2021. Przestrzeń kulturowa: poszukiwanie nowych epistemologii. *Rozwój Regionalny i Polityka Regionalna* 56, 81-97.

- Rogowski Ł. 2016. Wideozwiedzanie. Badania miasta w perspektywie paradygmatu mobilności. *Kultura i Społeczeństwo* 2, 85-106.
- Staszczak Z. (red) 1987. *Słownik etnologiczny: terminy ogólne*. Warszawa, Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szpanowski P. 2015. Warstwy krajobrazu klucza wilanowskiego. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III w Wilanowie.
- Zawistowicz-Adamska K. 1951. *Pomoc wzajemna i współdziałanie w kulturach ludowych*, Łódź, Lublin: nakł. Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

Archiwalia

- Wywiad z Barbarą Andziak, mieszkanką Wolicy, 18 XI 2022 r., zbiory prywatne autorki.
- Wywiad z Beatą Waszczuk, mieszkanką Wolicy, 16 XII 2022 r., zbiory prywatne autorki.
- Wywiad z Gabrielą Pawelec, mieszkanką Wolicy, 23 XI 2019 r., zbiory prywatne autorki.
- Wywiad z Kazimierzem Milewskim, mieszkańcem Wolicy, 6 XII 2022 r., zbiory prywatne autorki.
- Wywiad z Kazimierzem Milewskim, mieszkańcem Wolicy, 28 I 2023 r., zbiory prywatne autorki.
(cytowany w tekście jako K.M.2_J.K.)
- Wywiad z P., mieszkanką Wolicy, 11 VI 2020 r., zbiory prywatne autorki.
- Wywiad z S., mieszkanką Wolicy, 11 VI 2020 r., zbiory prywatne autorki.

Źródła internetowe

- Archidiecezja Warszawska, Dekanat Ursynowski, Parafia Bł. Edmunda Bojanowskiego na Wolicy, <https://archwwa.pl/parafie/warszawa-bl-edmunda-bojanowskiego-na-wolicy/>, dostęp z 25.01.2023.
- Internetowy System Aktów Prawnych, Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 5 maja 1951 r. w sprawie zmiany granic miasta stołecznego Warszawy. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19510270199/O/D19510199.pdf>, dostęp z 21.01.2023.
- Słownik Języka Polskiego, hasło: ludowy, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/ludowy.html>, dostęp z 18.12.2022.
- Słownik Języka Polskiego, hasło: ludowy, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/zap%C5%82ocie.html>, dostęp z 19.12.2022.
- Zarząd Dróg Miejskich w Warszawie, Miejski System Informacji, <https://zdm.waw.pl/miejski-system-informacji/>, dostęp z 22.01.2023.

Autorka:

Mgr Julia Kunikowska

e-mail: j.kunikowska@student.uw.edu.pl

Maria Wąchała-Skindzier

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5876-0094>

Muzeum Historii Fotografii im. Walerego Rzewuskiego w Krakowie

Patryk Oczko

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1148-689X>

Instytut Nauk o Sztuce, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach

Ludowość Nowej Huty i nowego miasta Tychy w latach 50. XX wieku

The folklore of Nowa Huta and the new city of Tychy in the 1950s

Abstract

Nowa Huta and the new city of Tychy (i.e., the expansion of the Silesian city by communist authorities) were designed shortly after the official adoption of the socialist realist doctrine and were both intended to be model socialist cities. These communities, however, were not built *in cruda radice*. They share the origin myth of the new man and the dominant role of the proletariat derived from Stalinist doctrine. In both cases, their original cultural heritage was questioned. This article discusses the pre-industrial legacy within the context of the category of folklore as well as the second wave of postwar migration related to the major investments of the Six-Year Plan and the upward social mobility of rural folk who became urban dwellers. A third category, that of the socialist realist category of folklore, and its traces which are evident, for instance, in place names, is also of crucial importance. A comparison of Nowa Huta and Tychy emphatically demonstrates how the narratives imposed by the socialist state diversified under the influence of the original context and the broad spectrum of individual factors. The resulting image underscores the uniqueness of the challenging legacy of material and non-material culture of two urban communities that were comprehensively implemented after 1945.

Key words: folklore, Nowa Huta, New Tychy, socialist realism, folk culture, the People's Republic of Poland, 1950s

Nowa Huta i nowe miasto Tychy zostały zaprojektowane wkrótce po ustanowieniu doktryny socrealistycznej i w założeniach traktowane były jako modelowe miasta socjalistyczne. Ośrodki te nie powstały na surowym korzeniu. Łączy je mit założycielski powiązany z doktryną stalinowską o nowym człowieku i dominującej roli klasy robotniczej. W obu przypadkach zakwestionowane zostało pierwotne dziedzictwo kulturowe. W tekście, w odniesieniu do kategorii ludowości, została omówiona spuścizna przedindustrialna oraz II fala migracji powojennej, związanej z wielkimi inwestycjami planu 6-letniego i awansem społecznym z mieszkańca wsi na mieszkańca miasta. Zasadnicze znaczenie ma też płaszczyzna trzecia – socrealistyczna kategoria ludowości i jej ślady widoczne m.in. w nazewnictwie. Porównanie Nowej Huty i Tychów w sposób wyrazisty pokazuje jak nakładane przez socjalistyczne państwo narracje różnicowały się pod wpływem pierwotnego kontekstu i szerokiego spektrum czynników indywidualnych. Uzyskany w ten sposób obraz uwypukla unikatowość trudnego dziedzictwa kultury materialnej i niematerialnej dwóch ośrodków miejskich kompleksowo zrealizowanych po 1945 roku.

Słowa kluczowe: folklor, Nowa Huta, nowe miasto Tychy, realizm socjalistyczny, Polska Rzeczpospolita Ludowa, lata 1950

Odebrano / Received: 2.04.2023

Zaakceptowano / Accepted: 12.09.2023

Wstęp – „Mściwe narodziny”

Nowa Huta i nowe miasto Tychy nie powstały na surowym korzeniu – punkt wyjścia do realizacji obu ośrodków stanowiły wsie o średniowiecznym rodowodzie. Dla Nowej Huty były to przede wszystkim: Pleszów i Mogiła, ale także Branice, Ruszcza, Wadów i Łucznanowice. Ludowe korzenie Nowej Huty miały zostać symbolicznie unicestwione budową kombinatu, a także napływającą na budowę falą migrantów z całej Polski¹. Podobnie było w przypadku nowego miasta Tychy. Miało ono powstać w bezpośrednim sąsiedztwie wsi o tej samej nazwie, częściowo naruszając jej tkankę a w dalszej perspektywie zając przysiółki, tereny rolnicze i wieś Paprocany. Ludowość Nowej Huty i nowego miasta Tychy można rozpatrywać więc na dwóch płaszczyznach. W okresie Polski Ludowej omawiane obszary wiejskie w toku urbanizacji zostały poddane intensywnym przekształceniom struktury społecznej, przy czym należy podkreślić, że organizmy pierwotny i wykreowany funkcjonowały równolegle z ludowością postulowaną, stanowiącą część doktryny realizmu socjalistycznego. W niniejszym tekście, odnosząc się do kategorii ludowości, omawiamy: zacieranie śladów mentalnych i kulturowych dawnych terenów wiejskich, na których w dobie forsownej industrializacji lat 50. XX w. powstały nowe ośrodki miejskie, temat drugiej fali migracji powojennej ze wsi na budowy, inwestycje planu 6-letniego poprzez pryzmat awansu społecznego z mieszkańca wsi na

¹ W przeważającej większości migrowali głównie ludzie młodzi z małopolskich i podkarpackich wsi.

mieszkańca miasta, zagadnienie trwałego śladu ludowości w socrealistycznym nazewnictwie. Do podstawowych metod analizy porównawczej stosujemy krytykę tekstów formujących tożsamość obu miast oraz propagandowych źródeł historycznych: prasy, reportaży i tekstów, odnoszących się do dawnych mitów i legend, przetransformowanych do wzorców ludowości w kulturze stalinowskiej. Odwołujemy się do mitu założycielskiego i pamięci symbolicznej – nie tylko tekstów, lecz także konkretnych miejsc.

Realizm socjalistyczny, jako jedynie słuszna metoda pracy twórczej, został w Polsce oficjalnie wprowadzony w 1949 roku. To wówczas zaadaptowano z ZSRR specyficznie rozumiane pojęcie ludowości. Stanowiło ono jedno z podstawowych pojęć w ramach doktryny. Wskazywało na pochodzenie społeczne i dowartościowywało m.in. mieszkańców nowo wznoszonych miast. Określenie ludowy służyło do identyfikowania motywów i wzorców kulturowych, pochodzących z kręgu kultury chłopskiej. Nobilitacja ludowości w socrealizmie stała się możliwa dzięki wprowadzeniu na szeroką skalę folkloru w kontekst sztuki. Dało to możliwość odnoszenia się do stanów witalności i optymizmu, tak odpowiednich w relacji do ówczesnych uwarunkowań politycznych i społecznych. Jak mówił Bolesław Bierut w wykładzie inauguracyjnym z 16 listopada 1947 roku na temat upowszechniania kultury, „ton ludowego optymizmu” ma pomóc żyć i działać, gdy „potrzeba zapału i wiary w zwycięstwo, a nie apoteozować depresji” (Bierut 1948: 12). Podobnie, jak pieśń ludowa, literatura i socrealistyczne teksty kultury miały integrować społeczność, budzić gotowość do wysiłku i największych poświęceń. Kulturę ludową doby socrealizmu cechowała wiara w człowieka i zwycięstwo sił postępu (Tomasik 2004.: 134). Z folkloru usunięto jednak przekaz ustny, zastępując go m.in. spisana i zaaranżowaną pieśnią masową – uznano oralność za przejaw poniżania kultury ludowej w czasach wcześniejszych (Tomasik 2004.: 134).

W przypadku powstawania Nowej Huty i nowego miasta Tychy mamy do czynienia ze zjawiskiem, które Wojciech Tomasik nazwał, idąc za tokiem rozumowania Jeana Starobinskiego „mściwymi narodzinami” (Tomasik 1999: 41). Oznaczało to, że u początków miast socjalistycznych dużego znaczenia nabierała przemoc fizyczna, a także symboliczna, polegająca na niszczeniu pierwotnej wiejskiej ludowości i kontestowaniu wszelkich jej wartości. Przemoc, to wedle słów Marksa: „akuszerka historii”, toteż przychodzące na świat nowe miasto powinno rodzić się w pocie i łzach. W związku z takim działaniem, które niszczyło stary porządek rzeczy, powstał chaos, próżnia emocjonalna – tego, co dawne już nie było, a nowe nie zostało jeszcze ani fizycznie, ani symbolicznie stworzone. Trzeba więc było uporządkować przestrzeń, a następnie nadać jej zupełnie nową jakość i znaczenia (Tomasik 2000: 62).

O konieczności rozwoju przemysłu ciężkiego i industrializacji mówiono zaraz po zakończeniu II wojny światowej. W 1947 roku jako miejsce odpowiednie dla budowy Nowej Huty uznano Dzierżno nad Kanałem Gliwickim. Za zalety uznawano bliskość przemysłowego Górnego Śląska, wody koniecznej do produkcji stali oraz dostępność zaplecza inteligencji technicznej. Koncepcja ta została odłożona *ad acta* z uwagi na



Fot. 1. Nowa Huta koło Krakowa w budowie, ok. 1955 r., fot. Wiesław Tomasziewicz, Muzeum Fotografii w Krakowie – MuFo, sygn. MHF 21405/II

nieprzystąpienie Polski do planu Marshalla w 1948 roku i ostateczne dostanie się w strefę wpływów sowieckich. Dodatkowo lokalizację tę komplikował fakt nieusankcjonowanej prawnie granicy z Niemcami.

W lutym 1949 roku zapadła decyzja o budowie kombinatu metalurgicznego w bezpośrednim sąsiedztwie pierwszego socjalistycznego miasta w Polsce. Tereny podkrakowskie, przede wszystkim wiejskie, miały ulec całkowitej przemianie. Nowych relacji społecznych nie ułatwiała bliskość Krakowa – napięcie dostarczała narracja o Nowej Hucie jako karze za sprzeczny z interesami władzy udział krakowian w wyborach z 1948 roku. Oficjalnie o ostatecznej lokalizacji zdecydował płaski teren, bliskość wody przemysłowej z Wisły oraz zaplecze inteligencji technicznej z krakowskich uczelni. Sięgano także do doktryny stalinowskiej o równomiernym uprzemysłowieniu kraju (Golonka-Czajkowska 2013: 89).

Nową Hutę projektował zespół pod kierunkiem Tadeusza Ptaszyckiego. Miasto miało powstać w bezpośrednim sąsiedztwie wielkiego przemysłu. W skład zespołu projektowego wchodził: Stanisław Juchnowicz, odpowiedzialny za kształt pierwszych osiedli z blokami Adamskiego, Janusz i Marta Ingarden, projektanci budynków użyteczności publicznej, m.in. Centrum Administracyjnego Huty im. Lenina, Teatru Ludowego oraz



Fot. 2. Tychy, makieta przedstawiająca osiedle B (po prawej) płynnie łączące się z zabudową dawnej wsi (po lewej), ok. 1953, fot. nieznany, Muzeum Miejskie w Tychach, sygn. MMTy/F/41

założenia placu Centralnego. Zakładano zastąpienie starych wartości nowymi. Przybysze z całej ówczesnej Polski musieli poczuć się w nowym mieście na tyle swojsko, by chcieć w nim pozostać na całe życie. Zmienić się zatem miała struktura społeczna i ludnościowa miejsca. Odbывało się to poprzez działania najprostsze, a zarazem najbardziej agresywne np. burzenie chat na terenie Mogiły i Pleszowa, wytyczanie gruntu pod budowę na polach należących do dotychczasowych mieszkańców. Często odbywało się to przy protestach, co umiejętnie wykorzystywano w propagandzie – próby oporu były pokazywane jako symbol zacofania chłopów lub jako wynik działania wroga klasowego (Woroszyński 1955: 113). Sytuację komplikowała narracja o bliskości Krakowa. Podkreślano napięcie na linii stary i nowy porządek – robotnicza Nowa Huta i inteligencki Kraków.

Podobne procesy nastąpiły w Tychach nieco później. Dnia 4 października 1950 roku zapadła decyzja o rozbudowie Tychów do rzędu miast 30-tysięcznych, co miało nastąpić w toku planu sześcioletniego. Koncepcja realizacji nowego ośrodka wpisywała się w tzw. plan deglomracji Górnośląskiego Okręgu Przemysłowego, mający na celu zahamowanie wzrostu zagęszczenia ludności w centralnych ośrodkach regionu, a co za tym idzie polepszenie warunków życia klasy robotniczej. W mieście mieli zamieszkać pracownicy zakładów przemysłowych, oddalonych o około 20 kilometrów. Planowano również, że

Tychy w dalszej perspektywie odciążą Katowice w zakresie części funkcji centralnych (Uchwała Prezydium Rządu 1950: 882-883). Dawna wieś stanowiła bazę i zaplecze logistyczne dla wielkiej budowy, która rozpoczęła się wczesną wiosną 1951 roku. Pierwszą jednostką mieszkaniową nowego miasta było osiedle A, zaprojektowane przez Tadeusza Teodorowicza-Todorowskiego w zgodzie z doktryną realizmu socjalistycznego. Pod budowę tego założenia przeznaczono znacjonalizowane tereny, należące wcześniej do księstwa pszczyńskiego i położone w bezpośrednim sąsiedztwie dworca kolejowego na linii Katowice–Bielsko. Uwarunkowania te miały zapewnić szybką realizację osiedla (Lipok-Bierwiazzonek 2009).

1 stycznia 1951 roku Tychom został nadany ustrój miejski. W tamtym czasie ludność dawnej wsi żyła w przekonaniu, że budowa nie zaingeruje w obszary już zagospodarowane i ograniczy się do terenów będących już własnością państwa. Scenariusz ten sprawdził się tylko w przypadku osiedla A. Kolejne, zaprojektowane przez Kazimierza Wejcherta i Hannę Adamczewską osiedle B, wkroczyło na tereny dawnej wsi. Z perspektywy projektantów miało ono płynnie łączyć stare z nowym – być kolejnym etapem budowy miasta w kierunku centrum, którego realizację planowano po 1960 roku (Kuszewski i Niemczyk 1996)². Przedsięwzięcie wymagało również swoistego uzasadnienia – wytworzenia odpowiedniego podłoża ideowego. Historia i dziedzictwo dawnej wsi stały się przedmiotami manipulacji propagandy, która sprawnie wybierała i uwypuklała odpowiednie do swych potrzeb wątki.

Konfrontacja z przeszłością

Jednym z aspektów ludowości w dobie socrealizmu było jej negatywne nacechowanie przeszłością, a co za tym idzie, zacofaniem. W ten sposób określano w języku oficjalnym wsie, na których wznoszono nowe inwestycje planu 6-letniego. Język obrazujący zapóźnienie, biedę, brud i brak perspektyw wsi przednowohuckich miał kontrastować z językiem promującym budowę kombinatu i Nowej Huty, gdzie kładziono nacisk na rozmach, dynamizm i dostatek. Pierwsze miasto socjalistyczne miało być dziełem, które porażało wielkością. Legenda o Wandzie, sięgająca mitycznych czasów, opierała się na trzech ważnych z perspektywy władzy czynnikach. Pierwszy to odniesienie do prehistorii, czyli ciągłości historycznej miejsca, co gwarantowało tożsamość i zakorzenienie w oparciu o legendarny, a więc wygodny, bezpieczny z perspektywy władzy przekaz (Mortkowicz-Olczakowa 1953: 12). Drugim czynnikiem w kształtowaniu się przestrzeni nowego miasta był Kopiec Wandy. To tu w lutym 1949 roku miała zapadnąć decyzja o budowie Nowej Huty. Urzeczony widokiem rozpościerającym się z kopca, inżynier sowiecki Zybin, uznał jakoby pola Pleaszowa i Mogiły za najbardziej odpowiednie, by postawić na nich hutę i nowe miasto. To wydarzenie przetrwało w poetyckich opisach, w pamięci i w dyskursie (Gryczyński 2004: 1). Sięgano do opisów futurystycznych i industrialnych krajobrazów widocznych

² Plan ogólny miasta autorstwa Kazimierza Wejcherta i Hanny Adamczewskiej zatwierdzono 8.02.1955 roku.



Fot. 3. Linia tramwajowa na polach przednowohuckich wsi, w tle Kombinat Metalurgiczny Huta im. Lenina (obecnie Arcelor Mittal Poland S.A.), I poł. I. 60. XX w. fot. Henryk Hermanowicz, Muzeum Krakowa, sygn. MHK-2697/N/2

z kopca. Przytaczano m.in. fragment z książki autorstwa Stefana Żeromskiego (Żeromski 1956: 244)³, mówiący o dawnych marzeniach o industrializacji Krakowa i emancypacji ludzi biednych dzięki rozwojowi przemysłu (Grochowska 2019: 124). Trzecim z nich było „antygermańskie” znaczenie legendy o Wandzie, co „nie chciała Niemca” i państwoiańska wymowa tego mitu. To narracja żywa w czasach Polski Ludowej, kiedy była jedną z reakcji na traumę II wojny światowej, wygodną dla władzy.

Legenda potrzebuje sławnego grobu, by mogła łatwiej zakorzenić się poprzez przekaz mityczny o wybitnym przodku i stać obecną w istniejącej realnie przestrzeni symbolicznej, która byłaby wyłączona z porządku codziennych zadań (Tomasik 1999: 67-79). Partia świadomie wykorzystała niedalekie położenie mogiły legendarnej królowy Wandy w celu spajającym: „Nowohucki grób miał oczywiście odwołać się do przeszłości «ludowej». Takie kwalifikacje zdawał się spełniać «prasłowiański» kopiec Wandy – kombinat i miasto okalają go szczelnym pierścieniem. «Widok z kopca» jest jednym z pierwszych sposobów lokalizowania Nowej Huty na kulturowej mapie Polski” (Tomasik 2000: 62).

³ Dziś wiadomo, że w latach 50. XX mylnie odnoszono ten fragment powieści Żeromskiego do przyszłości i prognoz na temat powstania Nowej Huty. Opisany przez Żeromskiego widok rozciągał się na Podgórze i był opisywany z kopca Kraka, co udało się ustalić dzięki badaniom literaturoznawców.

W relacji Mogiła a Nowa Huta unaocznily się dwa zasadnicze aspekty – nieodzwone narodziny nowego, przy jednoczesnej destrukcji starego porządku (który został w dyskursie władzy uznany za chaotyczny i przebrzmiały), oraz dekompozycja przestrzeni. Miano wybudować pierwsze socjalistyczne miasto w miejscu, gdzie przez wieki znajdowała się wieś i pola uprawne (Tomasik 2000: 65). Starano się pokazać Mogiłę jako teren trudny, biedny, gdzie chłopci byli ubezwłasnowolnieni. Przy tym nigdy nie można było negować jej piękna – wszak jest to wieś, na której polach miała powstać najważniejsza inwestycja planu 6-letniego. Zatem w tekstach przeznaczonych dla szerokiej rzeszy odbiorców utrzymywało się wrażenie Mogiły jako pięknej. Przykładem był tu wiersz Włodzimierza Tetmajera Bądź pozdrowiona, ziemio śliczna, pagórzysta, recytowany na licznych wieczorkach świetlicowych (Rokoszowa 1954: 14). Korzystano z tekstów znaczących poetów czasów sprzed władzy ludowej dla uzasadnienia tezy, że ówczesni ludzie kultury i pióra byli wrażliwi na piękno, ale niewrażliwi na krzywdę chłopską. Miało to służyć wzbudzeniu zaufania i pokazania, że przyszłość dla wioski będzie piękna.

Trzeba zaznaczyć, że początki nowego miasta Tychy miały nieco odmienną genezę. Ludowość była jedynie elementem większej całości. Nie nawiązywano do legend, mitów, podań i literatury pięknej – kształtowano świat zupełnie nowy w opozycji do przeszłości. O aktywnej kulturowo przed wojną ludności niemieckiej wręcz milczano. W 1934 roku wieś otrzymała częściowe prawa miejskie – rozwój ośrodka oparty był wówczas w dużej mierze na przemyśle. W przysiółku Czułów działała Fabryka Celulozy i Papieru, w sąsiedztwie dworca kolejowego Browar Obywatelski, zaś przy szosie bielskiej Browar Książęcy, obok którego znajdował się otoczony parkiem pałac, należący wówczas do Hochbergów. Z wątkami rodowymi konfrontowała powojenną rzeczywistość socrealistyczna literatura. Bogdan Ostromęcki w zbiorze opowiadań *Narodziny miasta Nowe Tychy* napisał:

[...] księżęta Pszczyńscy – von Pless. Stary, otyły, buldogowaty pan i ten drugi młodszy, wymuskany, z wąsikami na zblazowanej twarzy. Oto ślady historii miasta Tychy, odbite na kartach księgi pamiątkowej, wydanej w roku 1938. Oto ślady historii, widzianej oczami burmistrzów, bogatych mieszczan, kupców i komiwojażerów książęcych tyskich piw. Dokumenty historii, która zapominała o dziejach ludzi, nie posiadających nieraz pieniędzy nawet na suchy kartofel [...] (Ostromęcki 1952: 53).

Choć po zakończeniu działań wojennych Tychy powróciły do statusu wsi, paradoksalnie ani w tekstach Ostromęckiego, ani w nowej rzeczywistości, dla wspomnianych „dziejów” nie znalazło się zbyt wiele miejsca⁴.

⁴ W podobny sposób przeszłość potraktowała Grażyna Woysznis-Terlikowska w książce *Zaminowane pola*. To także typowa konfrontacja nowej rzeczywistości z pozostałościami dawnego systemu, ucieleśnionego w postaciach handlarzy wyzyskiwaczy, którzy nie chcą włączyć się w wielką socjalistyczną budowę:

Jeszcze w drugiej połowie lat 40. w Tychach funkcjonowała znaczna liczba drobnych gospodarstw rolnych, które pod względem ekonomicznym nie były samowystarczalne. Te utrzymujące się samodzielnie należały do mniejszości. Część ludności stanowili bezrolni pracownicy najemni zatrudnieni w przemyśle i usługach. W sumie około 90 procent ludności było zawodowo czynne poza rolnictwem (Lipok-Bierwaczonok 1996: 175-183). Aktywnym w tym ostatnim sektorze władze poświęcały niewiele uwagi, zajmując się przede wszystkim konfrontacją z „kapitalistami”. W kontekście wielkiej budowy i związanych z nią przekształceń społecznych wielopokoleniowe związki z miejscem były pomijane. Nie wspomniano o specyficznej historii miejsca, odrębności kulturowej i wspólnocie języka, określanego obecnie jako śląska mowa lub etnolekt (Tambor 2008: 116-119). Przywiązanie do ziemi (ojcowizny) oraz zbiorowości w kontekście religijnym (parafii) nie przystawało do tworzenia nowego socjalistycznego człowieka – części kolektywizowanej wspólnoty bez Boga.

Ważną rolę w obu powstających ośrodkach w aspekcie zacierania ludowości odgrywał proces wytyczania gruntu, dokonywania pomiarów przez geodetów i ogradzania terenu. Przykładowo w źródłach dotyczących Nowej Huty charakteryzuje się postać geometry, który zdecydował się na dokonanie pomiarów gruntu, mimo konieczności przełamywania niechęci i chłopskiej mentalności, prób zastraszenia (Gołaszewski 1955: 192). Miasto socjalistyczne powstawało przy współudziale junaków Służby Polsce (*Ludzie Huty* 1954). Była to młodzież głównie męska, choć zdarzały się brygady żeńskie pochodzące ze wsi. Sama organizacja, utworzona ustawą sejmową z 1948 roku, miała za zadanie nauczanie młodego pokolenia „podstaw komunizmu”. Junacy stali się więc elementem propagandy (Lesiowski 2009: 345)⁵. Tak było w Nowej Hucie i w Tychach, gdzie do dziś pozostał ślad ich obecności – monumentalne sgraffito przedstawiające dwóch rosnących młodzieńców wyposażonych w łopaty zdobiące elewację jednego z budynków na osiedlu A.

Do nowej wizji należało przekonać przede wszystkim tych, którym odebrano ziemię pod budowę kombinatu oraz robotników, którzy wiązali swe życie i młodość z wznoszeniem socjalistycznego miasta lub kombinatu. Pojawiał się m.in. wątek wyzysku pracy chłopów przez ojców cystersów, posiadających klasztor w Mogile. W ten sposób kwestionowano i eliminowano kilkuwiekową więź wsi z klasztorem (Girtler 1971: 167-176).

Bardzo ważną kwestią społeczną i polityczną, żywą w dyskursie władzy, było wywłaszczenie chłopów w celu pozyskania ziemi pod budowę. Oficjalna wersja przekazywana w mieście nie miała wiele wspólnego z prawdą o tym procesie, co nie było w żaden sposób przeszkodą w uznawaniu oficjalnie głoszonej wersji za wyłącznie słuszną. Siłą

„W Starych Tychach [...] siedzi jeszcze cała kupa drani spod ciemnej gwiazdy. Handlarze [...], spekulanci, knajpiarze” (Woysznis-Terlikowska 1953: 27).

⁵ Junacy z organizacji Służba Polsce: pierwsi budowniczcy Nowej Huty, pracowali w ramach turnusów, byli to kilkunastoletni chłopcy, a ich praca przebiegała w czasie wakacji. Junacy Służby Polsce w ramach pracy dla Nowej Huty odbywali służbę wojskową, w jej skład wchodziły także osoby z wyrokami sądowymi, odbywający pracę nakazową.



Fot. 4. Kapliczka z dawnej wsi Pleszów w Nowej Hucie przy ulicy Igołomskiej, w tle Huta im. Lenina, l. 60. XX w., fot. Henryk Hermanowicz, Muzeum Krakowa, sygn. MHK-2807/N/2

rzeczy głosy sprzeciwiających się, skrzywdzonych zostały stłumione przez przekaz propagandowy. Działo się tak ze względu na funkcje, jakie to miejsce miało spełniać w przyszłości. Wersję oficjalną narracji o wywłaszczeniu przekazał Tadeusz Gołaszewski, autor kroniki Nowej Huty. Czytamy w niej, że wywłaszczenie postrzegane miało być jako proces dziejowy, nieodzowny na drodze do powstania nowego, socjalistycznego miasta. Było to ujmowane jako powolne żegnanie się ze starym, w spotkaniu z tym, co nowe. Autor opisywał przebieg całej akcji jako bardzo sprawnie zorganizowany i dostrzegający potrzeby człowieka przywiązanego do swej ojcowizny. Jednocześnie zaznaczał, że dzięki szerokiej akcji uświadamiającej chłopów z terenów Mogiły „zasadniczo rozumie” ową konieczność dziejową, a protesty były sporadyczne, inspirowane przez „wroga ludu” (Gołaszewski 1955: 64–65).

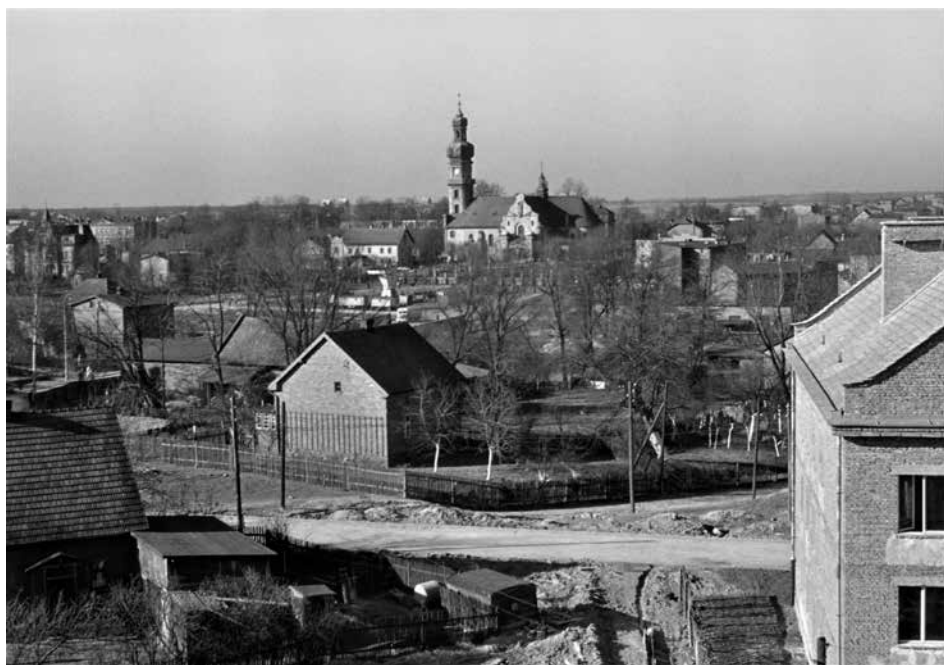
W historycznoliterackich tekstach kultury socrealistycznej z lat 50. ten aspekt opisywany jest typowo dla doktryny – optymistycznie – m.in. w konwencji walki o wyzwolenie wsi spod władzy „złego kulaka”, o postęp na wsi, o ucywilizowanie i zrobienie z chłopów „nowego człowieka”. Pojawiają się relacje o pewnych trudnościach, które jednak zawsze były wynikiem mentalności chłopskiej. Nie ma zatem mowy o żałosnych sumach odszkodowań za zabraną ziemię. Wręcz przeciwnie – pojawiały się informacje o tym, że

każdy rolnik dostał godziwą rekompensatę finansową albo możliwość przesiedlenia się na Ziemię Odzyskane. Był to przekaz zafałszowany. Kwoty uzyskiwane za wywłaszczenie były symboliczne⁶. Im było większe, tym płacono mniej. Część chłopów rezygnowała z pieniędzy, wyrażając w ten sposób swój milczący protest (Franczyk 2004: 57-58). O nich przypomniano sobie dopiero w trakcie przemian październikowych w 1956 roku. Przydzielono wtedy mieszkania w blokach tym, którzy mieli złe warunki mieszkaniowe oraz ułatwiono zakup parcel budowlanych (Choma 1999: 179). To siła oddziaływania propagandy sprawiła, że na długo zapomniano o poczuciu krzywdy chłopów z Mogiły. Trzeba pamiętać o tym, że zabrano wtedy coś więcej, niż ziemię. Zabrano ludziom ich tradycję, historię, ich miejsce i wizję życia, porządek świata, który trwał niezmiennie od wieków. W pewien sposób zabrano nawet ich pamięć poprzez zakazanie wspomnień innych, niż związanych z zacofaniem (nowa huta. Księga 2005: 10).

W Tychach wspomniana idea deglomeracji zakładała, że mieszkańcami będą przede wszystkim robotnicy – budowniczowie miasta, a następnie pracownicy śląskiego przemysłu. Klucze do pierwszych mieszkań zostały uroczyście wręczone 1 maja 1952 roku (Lipok-Bierwiałonek 2009: 17). W toku planu sześcioletniego oddano do użytku 9863 izby mieszkalne o kubaturze 823,431 metrów sześciennych. Oznaczało to 134 budynki zlokalizowane na osiedlach A oraz B (Smalec 1955). Osiedle A zasiedliło około 6000 osób, osiedle B około 14 500, przy czym realizacja tego drugiego trwała do początku lat 60. Można przyjąć, że w połowie lat 50. ludność dawnej wsi, licząca w 1949 roku około 10 000 mieszkańców, miała obok siebie podobną liczbę przybyszów z różnych stron Polski. Korzystali oni w znacznej mierze ze starotyskiej infrastruktury w postaci lokali usługowych i placówek oświatowych – bliźniacze szkoły podstawowe na osiedlu A otwarto dopiero we wrześniu 1953 roku. Elementem scalającym społeczność był kościół pw. św. Marii Magdaleny – nowi mieszkańcy korzystali z niego obok starotyszan. Nowe miasto Tychy, jako w założeniu socjalistyczne, miało być przestrzenią bez Boga⁷. Co jednak znamienne, projektanci osiedla B, inspirując się układami dawnych polskich miasteczek, wpisali istniejącą świątynię w główne osie widokowe (Adamczewska-Wejchert i Wejchert 1986; Oczo 2019: 15). W strukturę nowo powstającego miasta włączone zostały również dawne trakty i stojące przy nich kapliczki oraz kamienne krzyże, o istotnych dla ludności autochtonicznej znaczeniach symbolicznych. Korzyścią dla mieszkańców wsi Tychy była możliwość podjęcia pracy na budowie, np. dla furmanów – w latach 50. wykorzystywano jeszcze na szeroką skalę transport konny. Trzeba

⁶ Za jeden m² ziemi płacono od 30–65 gr. w zależności od wielkości gospodarstwa.

⁷ Podobną narrację utrzymywano o Nowej Hucie, tyle, że w planie głównym Nowej Huty nie przewidziano w ogóle budowy kościoła. Ludzie, migrujący ze wsi, przyzwyczajeni do praktyk religijnych, uczęszczali do dawnych wiejskich świątyń, które zachowały się na terenach przeznaczonych pod budowę Nowej Huty i kombinatu. Do najbardziej popularnych należało opactwo cystersów w Mogile z bazyliką pw. Krzyża Świętego. Na budowę kościoła w Nowej Hucie trzeba było poczekać do lat 60. XX w., zaś do historii przeszły wydarzenia nazwane mianem „walki o krzyż” z 27 kwietnia 1960 roku (Paduchowski 2022).



Fot. 5. Tychy, zabudowa dawnej wsi, w głębi kościół pw. św. Marii Magdaleny, widok z budynku przy placu Bieruta (obecnie Baczyńskiego), ok. 1957, fot. Zygmunt Kubski, Muzeum Miejskie w Tychach, sygn. MMTy/F/2287/5

jednak podkreślić, że płynne połączenie przestrzeni starych Tychów i nowego miasta odbyło się znacznym kosztem ludności miejscowej. Mimo uszanowania części dawnej zabudowy, tak jak w Nowej Hucie, zaistniała konieczność wywłaszczeń. Za ziemię oferowano mieszkania bądź niewspółmiernie niskie względem realnej wartości odszkodowania. Utrata ziemi – ojcowizny – skutkowałą niejednokrotnie przypadkami skrajnymi⁸. Mimo zachodzących procesów, wiejski model życia był kontynuowany.

W omawianym okresie powstało jednak nowe oficjalne pojęcie ludowości – zacytowanie ideowemu związanemu z religią przeciwstawiona została proletariackość – klasowość – dokonano nowego zdefiniowania folkloru, jako twórczości pracujących warstw społeczeństwa – tak chłopów, jak i robotników. Wizja ta znalazła w Tychach wyraz w sztuce. W przestrzeni centralnego placu osiedla A w 1955 roku Zygmunt Acedański wykonał kompozycje w technice sgraffito, które zawierają motywy świata wiejskiego, ujęte w ramy sojuszu robotniczo-chłopskiego. Reprezentanci wiejskiego ludu są ukazani

⁸ Dominującym było jednak poczucie bezsilności. Stefania Badura wspominała: „Nasz dom nie mógł już stać tam, gdzie wybudowali go dziadkowie tuż przed wojną. I tak po ledwie trzydziestu latach moi rodzice musieli podjąć się trudu przeniesienia domu i rodziny w inne miejsce. Rodzice nie byli już najmłodsi, tata był w wieku przedemerytalnym” (Badura 2013: 53).

w zgodzie z doktryną socrealistyczną – w sposób typowy. Ich twarze nie mają indywidualnych rysów. Stroje nie odzwierciedlają żadnego konkretnego wariantu regionalnego, lecz są umownym zestawieniem elementów różnej proveniencji. Te wizerunki przedstawicieli świata wiejskiego nie korespondują więc zupełnie z miejscową tradycją ludową. Co więcej, na pierwszy plan w zakresie akcentów plastycznych na osiedlu A wysuwają się rzeźby, które skupiają się na śląskim przemyśle i budowie miasta: górnik, hutnik i murarka-przodownica pracy, akcentująca główną oś kompozycyjną założenia. W tak przedstawionym sojuszu nad chłopem dominuje robotnik, co dość trafnie odzwierciedla realnie zaistniałą w Tychach sytuację (Oczko 2020: 35-39).

Nowi ludzie w nowym mieście – wizja awansu społecznego w dobie socrealizmu

Świat realizmu socjalistycznego to świat migrujący, świat ludzi pozostających w nieustannym ruchu. Ruch otrzymywał w sztuce stalinowskiej pozytywną wymowę. Był uchwytnym znakiem postępu, dowodem na to, że społeczeństwo awansuje, rozwija się (Tomasik 2004: 17). Związanie tematu awansu z drugą falą migracji powojennej, z geograficznymi przemieszczeniami ludności, pozwalało nadać znaczenie fali przemieszczeń społecznych, wywołanych zmianami granic i biedą (Dziuba 2019).

W doktrynie socrealistycznej najwyższe szanse awansu oferowało miasto socjalistyczne i środowisko wykwalifikowanych robotników wielkomiejskich. Awans społeczny oznaczał migrację ze wsi do miasta i dokonywał się poprzez uczestnictwo w budowie wielkich inwestycji planu 6-letniego. Awansowi w dobie realizmu socjalistycznego sprzyjała młodość, witalność i korzenie wiejskie. Czasem dzięki wyjazdowi na budowę planu 6-letniego można było zarobić pieniądze, uzupełnić wykształcenie, a często nauczyć się pisać i czytać.

W prasie i reportażach z Nowej Huty lat 50. XX w. odnajdziemy mnóstwo pisanych w kluczu awansu społecznego życiorysów (Anonim 1952; Lovell 1954: 127). Regularnie ukazywały się w nowohuckiej oficjalnej gazecie pt. „Budujemy socjalizm”. Opis normatywnego życiorysu koncentrował się na wyzwoleniu poprzez pracę, zyskaniu godności oraz związku emocjonalnym z Nową Hutą (Lovell 1954: 127). Nawiązanie uczuciowej relacji z miejscem w wyznaniach chłopów przybyłych na budowę często było personifikowane: „Nowa Huta stała się dla niego matką. Dała mu zawód i zarobek. Patrzy on śmiało w przyszłość, w której widzi coraz lepsze perspektywy swojej egzystencji” (Choma 1989: 187). W dyskursie oficjalnym udział w realizacji czołowej inwestycji planu 6-letniego dodawał budowniczym godności i człowieczeństwa nieosiągalnych na wsi:

Towarzysz Przybyło urodził się w Nowej Hucie. W dowodzie osobistym zanotowana jest co prawda nazwa nieznanej wsi w Rzeszowskim, ale wówczas sam Przybyło był nieznany, nieznany nawet – samemu sobie. Do Nowej Huty przyjechał w 1949 roku – (...) i dopiero Nowa Huta stworzyła z Przybyły – towarzysza Przybyły (Choma 1989: 187).

Te same schematy działania zafunkcjonowały w Tychach. Od początku realizacji miasta do pracy zjeżdżali przybysze z różnych obszarów Polski. Budowę osiedli A i B prowadziły załogi przedsiębiorstw z Bytoma, Poznania, Kalisza i Szczecina, które w tamtym czasie zwane były Zjednoczeniami Budownictwa Miejskiego. Dopiero 1 lipca 1954 roku powstało ZBM Nowe Tychy (Hen 1955; Brodziak 1975: 4). Budowniczy stali się pierwowzorami bohaterów wspomnianych opowiadań Ostromęckiego, który pisał:

Nowe miasto rośnie. Rośnie i rosnać będzie razem ze swymi ludźmi, z pierwszymi jego mieszkańcami – i budowniczymi zarazem. Z Heleną z Brzezina, z Edwardem, synem bezrolnego spod Sieradza, z Kściuczykiem i Cholewikiem, z masą robotników, którzy zajmują tej jesieni pierwsze bloki (Ostromęcki 1952: 53).

To przykłady literackiego przedstawienia awansu społecznego, któremu w codziennej rzeczywistości towarzyszyło przenoszenie na nowy miejski grunt poprzedniego modelu życia. Często zdarzały się przypadki hodowli zwierząt na podwórzach, balkonach i w mieszkaniach oraz nieumiejętne korzystanie z udogodnień technicznych, co skutkowało dewastacją infrastruktury mieszkaniowej i niejednokrotnie piętnowane było w miejscowej prasie.

Od sierpnia 1954 roku zaczęto wydawać czasopismo „Budowniczy Nowych Tych”⁹ – organ Zakładowej Organizacji Partyjnej, Rady Zakładowej i Dyrekcji Zjednoczenia Budownictwa Miejskiego. Na jego łamach zdecydowanie królowały informacje o współzawodnictwie pracy i realizacji zobowiązań przodowników – sukcesach brygad budowlanych, ciesielskich, tynkarskich i in. Pojawiały się imiona i nazwiska konkretnych osób, czasami ich fotografie. Publikowano relacje z narad oraz spotkań partyjno-ekonomicznych. Wciąż przedstawiano stan realizacji planów produkcyjnych i wytyczne będące efektem licznych narad. Język był isticie militarny – przepojony atmosferą walki. Wiele mówią już same tytuły artykułów, np.: „Zmobilizować załogi do przedterminowego wykonania zadań” (Lewicki 1954) czy „Na cześć Wielkiej Socjalistycznej Rewolucji Październikowej. «Nie zejść z odcinka zanim nie wykonam zadań dobowych»” (Anonim 1954). Na łamach czasopisma podejmowane były też próby upowszechniania poezji produkcyjnej – publikowano np. wiersze Władysława Bochenka (1955, 1956 a). Pojawiła się nawet *Piosenka nowotyska* z muzyką i słowami Wiktora Maksymina (1956). Kwestie kultury, a tym bardziej tradycji miejscowej, pojawiały się sporadycznie. Dopiero w 1955 roku dawną historię Tychów zaczął oficjalnie odkrywać przed budowniczymi i pierwszymi mieszkańcami Wiktor Lach, przy czym korzystał z monografii miasta Ludwika Musioła (1939). Lach pisał m.in. o tradycji miejsca i jego specyfice: „Rolniczy charakter naszych Tychów był jeszcze zachowany do końca ubiegłego wieku. Dopiero w latach międzywojennych zaczął się zacierać, schodząc wyraźnie na drugi plan” (1955).

⁹ Od 29 lutego 1956 roku „Budowniczy Nowych Tychów”.



Fot. 6. Tychy, wypas gęsi na skwerze osiedla B, ok. 1957,
fot. Zygmunt Kubski, Muzeum Miejskie w Tychach, sygn. MMTy/F/1831/2

O panowaniu książąt pszczyńskich autor powyższych słów wspominał już z mniejszym nacechowaniem ideologicznym. W „Budowniczym Nowych Tych” pojawiały się wówczas motywy tradycji ludowej – fotografie mężczyzn i kobiet, m.in. członkiń Ligi Kobiet i aktywistów ZMP, w strojach regionalnych, uczestniczących w oficjalnych imprezach masowych (Słania 1955).

Awans społeczny miał następować skokowo, szybko, sprzyjała mu młodość, przede wszystkim fizyczna, a także mentalna – otwartość na przekaz propagandowy i chęci włączenia się w realizację inwestycji planu 6-letniego. Awans społeczny w socrealistycznym dyskursie oznaczał wyjazd z przeludnionej biednej wsi na wielką budowę inwestycji planu 6-letniego. Był także zgodny z planem, miał swoje etapy, o sile awansu decydowało to, że gwarantują go partia i państwo (Tomasik 2004: 17-18).

Ludowość w kulturze nowych miast

Dyskurs ludowego awansu społecznego został zaatakowany przez Adama Ważyka *Poematem dla dorosłych*. Czwarta część utworu w ostrych słowach i wprost odnosiła się do realiów nowohuckiej budowy 1. połowy lat 50. XX w. Utwór ukazał się w sierpniu 1955 roku. Akurat wtedy, kiedy w Nowej Hucie kończono budowę Teatru Ludowego.

Według wspomnień aktorów próby do pierwszego przedstawienia o symptomatycznym i symbolicznym tytule *Cud mniemany, czyli Krakowiacy i Górale* Wojciecha Bogusławskiego, trwały wśród łańców zbóż, co koresponduje z okolicznościami powstania pierwszego, socjalistycznego miasta w Polsce.

Nadana oficjalnie przez państwo 8 marca 1955 roku i zachowana do dziś nazwa teatru w Nowej Hucie – Teatr Ludowy – nie miała związku z toponimią wiejskich terenów, na których powstało miasto. Teatr zainaugurował działalność 3 grudnia 1955 roku premierą wspomnianych *Krakowiaków i Górali* Bogusławskiego w reżyserii Wandy Wróblewskiej. Był to wybór celnie odwołujący się do historii, tradycji oraz kontekstu miejsca. Akcja dramatu rozgrywa się we wsi Mogiła, na której polach zaczęto w 1949 roku budowę Nowej Huty. Nie bez znaczenia było zachowanie tradycyjnej, schillerowskiej inscenizacji. Włączono do niego jedynie nowe kuplety, odnoszące się do współczesności Nowej Huty (Kral 1956: 2-3). Jak pisano w recenzjach, z całości realizacji emanowała młodość, optymizm, humor i siła (Volger 1955). Przedstawienie grano w „Ludowym” 44 razy, zobaczyło je 18 532 widzów (Klotzer M. (red.) Teatr Ludowy Na peryferiach... 2005: 92), co było przyzwoitym rezultatem. Niemniej to właśnie problemy frekwencyjne były jednymi z pierwszych, jakie napotkała dyrektorka Teatru Ludowego, Krystyna Skuszanka; zdawała sobie z nich sprawę, zanim objęła swe stanowisko.

Warto przyrzeć się, dlaczego nadano teatrowi nazwę „ludowy” oraz jak rozumiała znaczenie tego słowa jego pierwsza dyrektorka:

Istnieje jeszcze tendencja rozumienia «ludowego» jako peryferii kultury, często «sztuka ludowa» staje się synonimem folkloru, szerzej zaś i bardziej historycznie bywa tłumaczona jako nurt plebejski w kulturze. Wszystkie te rozumienia «ludowego» w odniesieniu do placówki teatralnej powstającej w pierwszym socjalistycznym mieście byłyby dziś oczywistym nieporozumieniem. (Teatr Ludowy: 1962: 5)

Tak kontrowersyjne słowa i awangardowy program teatru, stały się zarzewiem wielu sporów i dyskusji, trwającej właściwie przez cały okres dyrekcji Skuszanki, czyli do 1963 roku, z apogeum w 1958 roku.

Trudności i jednocześnie szans programowych oraz perspektyw na budowanie relacji z publicznością upatrywała Skuszanka w braku tradycji teatralnej, uznając, że teatr w Nowej Hucie będzie pełnił rolę kulturotwórczą. Wcześniej w Nowej Hucie istniało kilka teatrów amatorskich, w tym najbardziej znany teatr „Nurt”, prowadzony przez Jana Kurczabę i działający oficjalnie w latach 1953-1955 (Wąchała-Skindzier 2013: 44). Skuszanka uznawała, że do środowiska ludowego, wywodzącego się ze wsi, nienawykłego do wizyt w teatrze, należy wejść od razu z teatrem awangardowym i eksperymentalnym, najwyższej próby, omijając realizm, wodewil i komedię. Ze swoim programem wpisywała się w postulat socrealizmu, odnoszące się do motywów awansu społecznego:

Sądzymy również, że teatr działający w pierwszym socjalistycznym mieście powinien stać na straży jego młodości – tej niepowtarzalnej wartości w kształtowaniu życia i kultury, powinien jej bronić przed naporem tego, co niesie jeszcze światopogląd mieszczański (Teatr Ludowy 1962: 5).

Jednocześnie krytykowała zbyt wąskie rozumienie ludowości. (Teatr Ludowy 1962: 8).

Od pierwszych chwil działania Teatr Ludowy nazywano potocznie kameralnym. Miał być teatralną formą przejściową. Działo się tak z uwagi na narrację o Nowej Hucie jako mieście idealnym i wzorcowym, którego reprezentacyjne centrum z Teatrem Wielkim miało znaleźć się w rejonie placu Centralnego. Teatr Wielki miał domknąć zabudowę placu. Teatr Ludowy po inauguracji Teatru wielkiego miał być filią, sceną mniejszą, stąd projektowany był bez właściwego zaplecza technicznego (Teatr Ludowy 1962: 8). Do użytku został oddany 3 grudnia 1955 roku. Socrealistyczny luksus niewielkiego budynku do dziś stanowi namiastkę tego, co zapowiadały pierwsze plany Nowej Huty, niespełnione z uwagi na przemiany polskiego października 1956 oraz rachunek ekonomiczny (Wiśniewski 2022: 221).

Tymczasem życie kulturalne nowego miasta Tychy prezentowało się znacznie skromniej, nie wychodząc właściwie poza sferę amatorską. Dopiero w 1965 roku oddano do użytku Teatr Mały – instytucję impresaryjną nieposiadającą własnego zespołu aktorskiego. W dalszej perspektywie czasowej w centrum miasta miał powstać Teatr Wielki, jednak podobnie jak w przypadku Nowej Huty, nigdy nie doszło to do skutku. Należy podkreślić, że życie kulturalne w Tychach na szerszą skalę zaczęło rozwijać się dopiero w latach 60. To opóźnienie względem Nowej Huty wynika przede wszystkim z późniejszego rozpoczęcia budowy miasta, a co za tym idzie, krótszego czasu oddziaływania wielkich nakładów finansowych doby planu sześcioletniego. Zasadnicze znaczenie dla takiego stanu rzeczy miały również prozaiczne realia budowy – ciągła rotacja pracowników i złe warunki mieszkaniowe, które przekładały się na intensyfikację zachowań patologicznych. Co typowe dla wielkich inwestycji planu sześcioletniego, również Nowej Huty, powszechnie szerzyło się pijaństwo. Realia obu budów opisywano w duchu ówczesnie panującego języka propagandy, piętnując „brakoróbstwo” i „bumelanctwo”. Kultura kształtowała się w trudnych warunkach lokalowych, a podstawowym problemem społecznym był brak zagospodarowania czasu wolnego (Wąchała-Skindzier 2013: 56).

Jak zostało wspomniane, pierwsi mieszkańcy nowego miasta Tychy wprowadzili się na osiedle A dopiero w 1952 roku. Prowizoryczne rozwiązania, błoto i chaos budowy nie sprzyjały organizacji czasu wolnego. Pierwsze inicjatywy zapewne nie cieszyły się też zainteresowaniem ze względu na znaczny stopień ideologizacji, a co za tym idzie niewielką atrakcyjność dla odbiorców. Praca kulturalno-oświatowa sprowadzała się głównie do działalności świetlicy na terenie tzw. miasteczka barakowego, która zintensyfikowała swoją aktywność dopiero w 1954 roku. Organizowano tam wieczorki oświatowe,

odczyty o tematyce wychowawczo-politycznej i urządzano zabawy taneczne (nazywane ludowymi)¹⁰.

Nacisk kładziono na tworzenie amatorskich, nieprofesjonalnych ugrupowań twórczych, które upowszechniały zideologizowaną ludowość robotniczo-chłopską. Próbowano zorganizować chór oraz zespół dramatyczny (grupę teatralną). Od sierpnia 1954 roku istniało też koło plastyków przy ZBM Nowe Tychy. Jego celem było „Zainteresowanie i udzielenie pomocy wszystkim [...] pracownikom wykazującym zdolności w kierunku prac plastycznych”. Koło miało jednak znaczne problemy z pozyskaniem pracowni, a jego liczebność nie przekroczyła kilkunastu osób (Michalski 1954; STEF. 1954; Anonim 1954 a). Władysław Bochenek działania tego typu diagnozował następująco:

Praca w istniejących przy naszym zakładzie zespołach amatorskich jest pracą trudną. Na budowę przychodzą młodzi ludzie, najczęściej młodzież ze wsi, mało stykająca się dotąd z formami pracy kulturalnej (Bh 1956).

Na łamach prasy działalność kulturalno-oświatowa niejednokrotnie była brana „pod lupę” i ostro krytykowana za nieudolność (Kryszczak 1955).

Znaczną wagę przykładano jednak do pobudzania zainteresowań naukami ścisłymi i rozwoju postępu technicznego. W 1955 roku na terenie miasteczka barakowego powstał Klub Techniki i Racjonalizacji (R 1955). Tendencje do działań w tym kierunku w toku wielkiej budowy rozwijały się w sposób naturalny – do miasta ściągało wielu przedstawicieli inteligencji technicznej. Dopiero w 1955 roku został ukończony budynek nr 30 na osiedlu A – pierwszy obiekt, w którym większość przestrzeni przeznaczona była na potrzeby życia kulturalnego. Miał on przejąć funkcje świetlicy w miasteczku barakowym. Pierwotnie planowano tam ulokować klub robotniczy z kawiarnią, jednak ostatecznie uruchomiono Klub Młodej Inteligencji, który realną działalność rozpoczął w początkach września 1956 roku (Smalec 1955 a; Smalec 1956; Bochenek 1956; E. J. 1956). W późniejszych latach w budynku powstał dom kultury „Górnik”, odnosząc się nazwą do robotniczej narracji nowego miasta.

Zakończenie

Ludowość Nowej Huty i Tychów różni pierwotne podłoże – pierwsze z miast posiadało zakorzenienie w polskiej kulturze narodowej wzorce, które stanowiły cenny punkt wyjścia dla propagandy nowego socjalistycznego państwa. Inaczej było w przypadku nowego miasta Tychy, gdzie silnie zaznaczała się odrębność regionalna i dziedzictwo niemieckojęzycznego kręgu kulturowego. Tu stopień zanegowania przeszłości, a tym samym ludowości, był znacznie silniejszy – miasto i początki jego powstania należało

¹⁰ Dopiero na początku 1956 roku „salę widowiskową” miasteczka barakowego dostosowano do wyświetlania filmów (Anonim 1956).

wymyślić na nowo. Wspólna dla obu ośrodków była wizja ludowości forsowana w pierwszej połowie lat 50. – m.in. ukształtowany wówczas stosunek do ziemi, odrzucenie sfery *sacrum* i tradycyjnych wartości rodzinnych. Po 1956 roku tendencje te znacznie się zmieniły, ale relacje wieś–miasto wciąż były obecne. W niektórych aspektach uległy nawet spotęgowaniu. Symptomatycznym śladem związków dawnych wsi podkrakowskich z kombinatem i Nową Hutą są fotografie, przedstawiające połączenie industrialnego krajobrazu, dymiących kominów z wypasnymi na ich tle krowami czy bardzo charakterystycznymi snopkami zbóż i kapliczką. Takie kontrastowe sceny są charakterystyczne dla zdjęć Henryka Hermanowicza, wykonanych w latach 60. XX w. Widzimy na nich rozwinięty przemysł ciężki w postaci dymiących kominów, a także infrastrukturę, tj. słupy elektryczne, tory kolejowe, drogi, zlokalizowane w pobliżu przestrzeni wiejskich, tj. pastwisko dla krów czy bielona kapliczka. W tle widać zapis odchodzącego świata w postaci dawnego budownictwa wiejskiego, a także ogrodów, drzewostanu. Zdjęcia te wykonywane w cyklach, seryjnie są świadectwem nie tylko kontrastu, ale też wzajemnego przenikania się narracji wiejskiej i miejskiej w równowadze, co było charakterystyczne już dla 2. połowy lat 50. i 60. XX wieku. Podobną dokumentację posiadają Tychy. Przykładem tego są fotografie autorstwa Stanisława Kasperowicza wykonane w latach 60. XX wieku, których tematem są prace rolne odbywające się na tle wielkiej budowy. Niejednokrotnie miasto bywa też miejscem scen typowych dla życia wiejskiego – np. przeprowadzania bydła w kierunku niezabudowanych jeszcze pól.

Od ludowego dziedzictwa dawnych miast socjalistycznych nie sposób się odciąć. Mimo upływu ponad siedemdziesięciu lat i próby zepchnięcia go na margines, zmiany znaczenia słowa ludowość w dobie socrealizmu, w obu omawianych ośrodkach przetrwały jako palimpsesty historii, zachowane w języku, nazewnictwie dawnych traktów, wiosek, przysiółków i ulic. W przypadku Nowej Huty na stałe utrwaliła się nazwa nadana przez partię pierwszemu teatrowi państwowemu w Nowej Hucie – Teatr Ludowy. W przypadku Tychów nie przyjęły się nazwy podkreślające kontrast z dawną wsią – przede wszystkim forsowana przez propagandę nazwa Nowe Tychy – jej używanie, nawet w pierwotnym kontekście, do dziś wzbudza sprzeciw przedstawicieli starotyskich rodzin.

Bibliografia

- Adamczewska-Wejchert H., Wejchert K. 1986. *Małe miasta*. Warszawa: Arkady.
- Anonim, 1956. Jakie filmy zobaczymy w kwietniu. *Budowniczy Nowych Tychów* 6 (34).
- Anonim, 1956. Start inteligencji nowotyskiej. *Budowniczy Nowych Tychów* 14 (42).
- Anonim, 1952. Budujemy socjalizm (36).
- Anonim. 1954. Nie zejdę z odcinka zanim nie wykonam zadań dobowych. *Budowniczy Nowych Tych* 5.
- Anonim. 1954. Plastycy czekają na pomieszczenie. *Budowniczy Nowych Tych* 6.
- Badura S. 2013. Dom przy szosie bielskiej [W:] *Dzieciństwo, młodość i wielka budowa. Wspomnienia tyszan*. Lipok-Bierwiaczonek M., Kucz-Pieczka J. (red.). Tychy 2013.

- Bh [Bochenek W.]. 1956 Już czas zmienić naszą politykę kulturalną! *Budowniczy Nowych Tychów* 9 (37).
- Bierut B. 1948. *O upowszechnienie kultury*. Kraków: Radiowy Instytut Wydawniczy.
- Bochenek W. 1955. Budowniczym. *Budowniczy Nowych Tych* 16 (24).
- Bochenek W. 1956. Dyskusja nad ożywieniem życia kulturalnego. Mieszkańcy winni wytyczyć formy pracy dla przyszłego Klubu Robotniczego. *Budowniczy Nowych Tychów* 9 (37).
- Bochenek W. 1956. Moje miasto. *Budowniczy Nowych Tych* 23 (31).
- Brodziak T. 1975. Budownictwo mieszkaniowe w Tychach (mps).
- Choma J. 1989. Zawsze pozostanie symbolem. *Głos Nowej Huty* (17-18).
- Choma M. (red.) 1999. *Huta im. Tadeusza Sendzimira S.A. w Krakowie*. Kraków: Firma Wydaw. Trans-Krak.
- Dziuba A., W poszukiwaniu lepszego życia. Katowickie w PRL – obszar migracji <https://przystanekhistoria.pl/pa2/tematy/gospodarka/43057,W-poszukiwaniu-lepszego-zycia-Katowickie-w-PRL-obszar-migracji.html>, dostęp z dnia: 10.06.2023.
- E. J. 1956. Start inteligencji nowotyskiej. *Budowniczy Nowych Tychów* 14 (42).
- Franczyk J. L. 2004. *Na fundamencie Krzyża. Kościół Katolicki w Nowej Hucie w latach 1949–1989*. Kraków: Dom Wydawniczy Rafael.
- Girtler, K. 1971. *Opowiadania. Pamiątniki z lat 1832–1857*. Tom II: 167–176.
- Golonka-Czajkowska M. 2013. *Nowe miasto nowych ludzi. Mitologie nowohuckie*. Kraków: Universitas.
- Gołaszewski T. 1955. *Kronika Nowej Huty. Od utworzenia działu projektowania do pierwszego spustu surówki wielkopiecowej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Grochowska A. 2019. *Literacki przewodnik po Nowej Hucie*. Kraków: Ośrodek Kultury im. C.K. Norwida.
- Gryczyński A. 2004. *Pejzaż miasta. 55 lat nowej Huty. wystawa fotograficzna: maj – lipiec 2004*. Kraków: Nowohuckie Centrum Kultury.
- Hen. 1955. Zagadka. *Budowniczy Nowych Tych* 10.
- Klotzer M. (red.) 2005. *Teatr Ludowy Na peryferiach dwóch miast. 50 lat Teatru Ludowego w Krakowie–Nowej Hucie 1955–2005*, Kraków: Wydawnictwo Teatru Ludowego.
- Kral A.W. 1956. Nowa młodość „Krakowiaków i górali” [W:] *Teatr Ludowy w Nowej Hucie 1955–1960*, Kraków: Wydawnictwo Literackie: 2-3.
- Kryszczak L. 1955. Dział kulturalno-oświatowy na cenzurowanym. *Budowniczy Nowych Tychów* 4 (13).
- Kuszeński M. i Niemczyk S. 1996. *Przestrzeń urbanistyczno-architektoniczna [W:] Tychy 1939–1993. Monografia miasta*. Marek S. Szczepański (red.). Tychy: Zarząd oraz Rada Gminy Tychy: 139-165.
- Lach W. 1955 Z kroniki naszego miasta. *Budowniczy Nowych Tych* 18 (26).
- Lesiowski K., 2009. Młodzież żeńska w brygadach i hufcach Powszechnej Organizacji „Służba Polsce” *1948–1955 [W:] *Działaczki społeczne, feministki, obywatelki... Samoorganizowanie się kobiet na ziemiach polskich po 1918 roku (na tle porównawczym)* Tom II. Warszawa: Wydawnictwo Neriton: 345.

- Lewicki F. 1954. Zmobilizować załogi do przedterminowego wykonania zadań. *Budowniczy Nowych Tychów* 3.
- Lipok-Bierwiaczonek M., 1996. *Lokalna społeczność Tychów do 1950 roku* [W:] *Tychy 1939–1993. Monografia miasta*. Marek S. Szczepański (red.). Tychy: Zarząd oraz Rada Gminy Tychy: 175–183.
- Lipok-Bierwiaczonek M., 2009. *A jak Anna. Wczoraj i dziś pierwszego osiedla „Nowych Tychów”*. Tychy: Muzeum Miejskie w Tychach.
- Lovell J. 1954. Ślady na stromej drodze. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ludzie Huty im. Lenina 1954. *Budujemy socjalizm* 14, 1.
- Maksymin W. 1956. Piosenka nowotyńska. Muzyka i słowa. *Budowniczy Nowych Tychów* 7 (35).
- Michalski P. 1954. Musimy wzmocnić ofensywę na odcinku pracy kulturalno-oświatowej. *Budowniczy Nowych Tych* 2 (11).
- Mortkowicz-Olczakowa H. 1953. *Zmiany w krajobrazie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Musiół L. 1939. *Tychy. Monografia historyczna*. Tychy: Nakładem Gminy Tychy.
- Oczo P. 2019. *Tychy. Sacrum w mieście socjalistycznym*. Tychy: Muzeum Miejskie w Tychach.
- Oczo P. 2020. *Tychy. Sztuka w przestrzeni miasta*. Tychy: Muzeum Miejskie w Tychach.
- Ostromięcki B. 1952. *Narodziny miasta Nowe Tychy*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Paduchowski W. 2022. *Karty pod krzyżem. Nowohucki kwiecień’ 60*. Kraków: Instytut Pamięci Narodowej.
- Piekarska-Duraj Ł. (red.) 2005. *nowa huta. Księga uwolnionych tekstów. Relacje, teksty, forma*. Kraków: Małopolski Instytut Kultury, 10.
- (R) 1955 Klub TiR będzie miał swój lokal. *Budowniczy Nowych Tych* 2 (11).
- Rokoszowa M. (red.). 1954. *O Nowej Hucie to pieśń. Widowiskowy montaż literacko-muzyczny do użytku zespołów świetlicowych*. Kraków: Komitet Wojewódzki Obchodów Dziesięciolecia Polski Ludowej.
- (STEF.), 1954. Coś dla plastyków, *Budowniczy Nowych Tych* 1.
- Słania F. 1955. *Budowniczy Nowych Tych* 8 (17).
- Smalec K. 1955. Czekamy na otwarcie klubu robotniczego. *Budowniczy Nowych Tych* 20 (28).
- Smalec K. 1955. Nowe Tychy – dziś i w przyszłości. *Budowniczy Nowych Tych* 17 (25).
- Smalec K. 1956. Dyskusja nad ożywieniem życia kulturalnego. Klub robotniczy na osiedlu A należy przeznaczyć do użytku wszystkich mieszkańców. *Budowniczy Nowych Tychów* 8 (36).
- Tambor J. 2008. Etnolekt śląski jako język regionalny: uzasadnienie stanowiska [W:] *Śląsko godka*. Tambor J. (red.). Katowice: Gnome: 116–119.
- Timosiewicz J. Kral A.W. (red.) 1962. *Teatr Ludowy Nowa Huta 1955–1960*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Tomasik W. Łapiński Z. (red.) 2004. Awansu społecznego temat [W:] Z. Łapiński, W. Tomasik (red.) *Słownik realizmu socjalistycznego*, Kraków: Universitas: 17–18.
- Tomasik W. Łapiński Z. (red.) 2004. Ludowość, [W:] *Słownik realizmu socjalistycznego*, Kraków: Universitas 2004: 134.

- Tomasik W. 1999. Inżynieria dusz. Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”, Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Tomasik W. 1999. Mściwe narodziny. Esej o Nowej Hucie. *Teksty Drugie*, 4.
- Tomasik W. 2000. Anty-Kraków. Drugi esej o Nowej Hucie. *Teksty Drugie*, 1-2.
- Uchwała Prezydium Rządu z dnia 4 października 1950 r. w sprawie rozbudowy m. Tychy, s. 882-883 [online], [dostęp: 11.03.2023], dostępne na: <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WMP19501091372>
- Vogler H. 1955. „Krakowiacy i górale” w Nowej Hucie. *Życie Literackie*, 51.
- Wąchała-Skindzier M. 2013. Teatr w mieście socjalistycznym. Przypadek Nowej Huty, *Teatr w Nowej Hucie*, Kraków: Muzeum Historyczne Miasta Krakowa.
- Wiśniewski M. 2022. Teatr Ludowy [W:] *Modernizm, socrealizm, socmodernizm, postmodernizm. Przewodnik po architekturze Krakowa XX wieku*, Kraków: Instytut Architektury, 221.
- Woroszyński W. 1955. Wieś, na której terenie powstaje Nowa Huta [W:] *Wiersze i poematy wybrane*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Woysznis-Terlikowska G. 1953. *Zaminowane pola*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Żeromski S. 1956. *Nawracanie Judasza. Powieść*. Warszawa: Czytelnik.

Autorzy:

Dr Maria Wąchała-Skindzier

e-mail: maria.wachala-skindzier@mufo.krakow.pl

Dr Patryk Oczko

e-mail: patryk.oczko@us.edu.pl

Justyna Laskowska-Otwinowska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5566-7193>

Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie

Uliczny karnawał czy ludowy sąd? Ludyczne elementy współczesnych protestów miejskich

A street carnival or people's court? Ludic elements of contemporary city protests

Abstract

The article shows the differences between two types of contemporary street demonstrations, starting from their formal differences. Carnival-type protests, as much as the *charivari*-type ones, are set in different ideological backgrounds and have their own development stories. The article describes the characteristics and genesis of these phenomena.

Key words: *Charivari*, carnival, contemporary protests, political anthropology

* * *

W artykule wskazano różnice między dwoma rodzajami współczesnych demonstracji ulicznych, wychodząc od ich odmienności formalnych. Protesty typu karnawałowego, podobnie jak protesty typu *charivari*, osadzone są w odmiennych kontekstach ideowych, a także posiadają własne historie rozwoju. W tekście podano charakterystykę i genezę tych zjawisk.

Słowa kluczowe: *Charivari*, karnawał, współczesne protesty, antropologia polityczna

Odebrano / Received: 22.04.2022

Zaakceptowano / Accepted: 6.06.2023

Wstęp

W 2019 roku miałam odwiedzić Chile na zaproszenie Fundacji Violety Parry, bohaterki narodowej tego kraju, której zaginione cztery piosenki, nagrane w Polsce w 1956 roku, odnalazłam. Jednak gdy wylądowałam w Nowym Jorku, skąd miałam lecieć do Santiago, otrzymałam wiadomość o wybuchu gwałtownych zamieszek w docelowym kraju mojej peregrynacji. Protestom, podobnie jak większości wystąpień ulicznych na świecie towarzyszyły przeróżne dźwięki. Oczywiście muzyka, na przykład taka jak ta ze spotkania z legendarnym zespołem Inti Illimani, będącym symbolem walki przeciw dyktaturze Pinocheta, a także spontaniczne wykonywanie przez tłum kultowych dla narodu pieśni sprzeciwu, takich wykonawców jak: Víctora Jary, Los Prisioneros, Violeta Parra czy Ska-P¹. Anita Tijoux to autorka piosenki *Antipatriarca* – śpiewanej m.in. na największym w historii Chile marszu kobiet 8 marca 2020 roku. Inna piosenka Anity Tijoux, *Cacerolazo*, skomponowana została w pierwszych dniach zamieszek i opowiada zarówno o wydarzeniach w tym kraju, jak i towarzyszących im nastrojach. Cytuję jej fragmenty:

Za dwieście metrów skręć w prawo
I uciekaj, nadchodzą „chłopczy”
La Moneda jest nasza wzdłuż centrum handlowego,
A o godzinie policyjnej *cacerolazo*
To nie 30 pesos, to 30 lat Konstytucji!
Przed klaunami stańmy z pokrywką i garnkiem
Nadszedł bunt i *cacerolazo*².

Przytoczona piosenka jest przykładem materiału, który będzie w niniejszym artykule służył przeglądowi historycznych i współczesnych form protestów ulicznych.

W pracy zweryfikowano dotychczasowe tezy zawarte w literaturze przedmiotu, a dotyczące genezy i klasyfikacji tych zjawisk, w celu zakładanej przeze mnie potrzeby uzupełnienia wyłonionych już kategorii.

Cacerolazo – charivari – kocia muzyka

Cytowana we wstępie chilijska piosenka odnosi się do innej niż śpiew formy zachowań z użyciem dźwięków składających się na muzyczny folklor współczesnego protestu ulicznego. Jest to bardzo stara i stworzona właśnie na potrzeby wyrażania opinii publicznej tzw. kocia muzyka, czyli kakofoniczne koncerty grane głównie na metalowych naczyniach kuchennych, zwana w Ameryce Łacińskiej *cacerolazo*. Zwyczaj ten wywodzi się ze średniowiecznej ludowej formy sądzenia, znanej w Europie pod regionalnymi nazwami: po hiszpańsku *cencerrada*, *Katzenmusik*, czyli właśnie kocia

¹ Wszystkie wymienione zespoły i artyści mają w Chile status „kultowych” wykonawców muzyki protestu.

² Tłumaczenie własne.

muzyka w Niemczech, *scampanate* we Włoszech, a najpowszechniej z francuskiego *charivari*. Wspólnoty o mniejszej liczebności i oddalone od ustanowionego przez władców odgórnie sądownictwa, stosowały ten zwyczaj, aby wyrazić swoją dezaprobatę i potępienie dla różnych rodzajów naruszania norm moralnych, społecznych i obyczajowych, zwłaszcza cudzołóstwa, bicia współmałżonków (zarówno żon, jak i mężów), czy zbyt szybkiego zawierania ponownego małżeństwa przez wdowy i wdowców, co łamało zwyczajowy nakaz odbycia odpowiednio długiej żałoby.

Pochodom prowadzonym pod oknami winowajcy, czasem nawet przez 3 do 7 dni z rzędu, towarzyszył parodystyczny i kakofoniczny śpiew oraz hałas wywołany uderzaniem w garnki i patelnie lub w cokolwiek, co było pod ręką: brzęczenie kośćmi i dzwonkami, pohukiwania, dęcie w zwierzęce rogi. W przypadku zbyt wczesnego ponownego ślubu wdowy lub wdowca hałas symbolizował krzyk zmarłego męża lub żony. Podczas występu muzycznego przewinienia stawały się przedmiotem pantomimy, przedstawień teatralnych czy recytatywów, wraz z szyderczą litanią wulgaryzmów i obelg oraz deklamacją listy win w formie rymowanej recytacji zwanej „nominacją”. Ich treść wskazuje, że niestosowane zachowania winowajców obciążało nie tylko ich sumienia, lecz było traktowane jako ujma na honorze całej lokalnej społeczności:

Pobił swoją żonę!

Pobił swoją żonę!

to bardzo wielki wstyd i hańba

dla wszystkich, którzy mieszkają w tym miejscu³ (Palmer 2005: 49).

Charivari był również wykorzystywany jako sankcja wobec tych, którzy popełnili określone przestępstwa gospodarcze, takie jak blokowanie dróg na celu wyłudzenia dodatkowych opłat za przejazd, czerpanie zysków w okresach słabych zbiorów, zabranianie tradycyjnego angielskiego prawa feudalnego do zbierania przez najuboższych resztek po żniwach na wszystkich polach wsi. Znajdujemy je też w przypadku nieuczciwych praktyk konkurencyjnych w obrębie tych samych rzemiosł, czyli przy łamaniu solidarności cechowej. Sankcja ludowej woli sądenia była tak potężna, że odnotowywano samobójstwa ośmieszanych ofiar. Pomimo zakazu stosowania *charivari*, najpierw przez Kościół katolicki – już w XVII wieku, a później także przez władze świeckie, np. w Anglii – na mocy ustawy o drogach z 1882 roku, zwyczaj przetrwał, zmniejszając jedynie swą częstotliwość. Ciekawym współczesnym przypadkiem był *charivari* piętnujący zażyłość uczuciową księdza ze swoją gospodynią. Wzmianka pochodzi z lat 50. XX w. z baskijskiej prowincji Labourd we Francji (Itcaina 2017: 199). Ostatni zanotowany przez folklorystę Theo Browna przypadek na terenie Anglii miał miejsca w 1973 roku w jednej z wiosek w Devonshire (Banks 2014: 71).

³ Tłumaczenie własne.

Wraz z europejską emigracją do obu Ameryk zwyczaj zakorzenił się też w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie i krajach Ameryki Południowej. Pierwsi francuscy kolonizatorzy przenieśli go do swoich osad w Quebecu w połowie XVII wieku. Jeden z najbardziej znaczących rytuałów miał miejsce 28 czerwca 1683 roku. Po tym, jak wdowa po François Vézier dit Laverdure wyszła ponownie za mąż zaledwie trzy tygodnie po śmierci męża, mieszkańcy Quebec City przeprowadzili głośne i ostre protesty typu *charivari* przeciwko nowożeńcom (Palmer 2005: 51). Niektórzy badacze uważają, że zwyczaj ten rozprzestrzenił się z francuskojęzycznych obszarów Kanady ku terenom anglojęzycznym, w tym na tereny USA. Możliwe jednak, że w Stanach Zjednoczonych zwyczaj pojawił się niezależnie – wszak był powszechny również w społeczeństwie angielskim. Jest on dobrze udokumentowany w Dolinie Hudson od najwcześniejszych dni osadnictwa aż do początku XX wieku (Wermuth 2006: 27-53). W niektórych częściach środkowego zachodu Stanów Zjednoczonych, takich jak Kansas, w latach 1960-1970 zjawisko *charivari* było kontynuowane, jednak już jedynie jako żart weselny polegający na robieniu hałasu, na przykład przez przywiązywanie krowich dzwonków pod łóżem weselnym czy mocowaniu puszek do samochodu nowożeńców, co widzimy dziś na niemal każdej amerykańskiej produkcji filmowej pokazującej pożegnanie pary młodych odjeżdżającej w podróż poślubną.

Tradycyjne formy zbiorowego działania nie zniknęły z dnia na dzień, a jednocześnie przeniknęły w obszar życia politycznego w XIX w. Pierwsze udokumentowane protesty polityczne w stylu *charivari* miały miejsce we Francji w latach 30. XIX wieku, na początku monarchii lipcowej, ze strony przeciwników Ludwika Filipa I. W przeddzień rewolucji 1848-1849 roku w Niemczech ilość wydarzeń tego typu była tak liczna, że zaczęto oficjalnie mówić o politycznym *charivari* (Brophy 2017: 29). Składały się nań takie elementy, jak: udawane procesy, odgrywane pogrzeby, jazda na osłach, golenie, palenie lub wieszanie kukły itp. W XX wieku stosowali go francuscy komuniści w okresie międzywojennym, a od lat 70. występowało na terytorium Kraju Basków, gdzie tutejsi nacjonałiści wykorzystywali parady *charivari* jako formę teatru ulicznego, która umożliwia wyrażanie kwestii politycznych, w tym opinii na temat ochrony języka i dziedzictwa baskijskiego. W drugiej połowie XX wieku obserwujemy jeszcze częstsze protesty w stylu *charivari*. Wspomnijmy choćby „noce garnków” w 1961 roku podczas algierskiej wojny o niepodległość lub *charivari* na Filipinach w 1978 roku przeciwko autorytarnemu rządowi prezydenta Ferdinanda Marcosa. XXI wiek przynosi protesty z użyciem kocie muzyki w Argentynie, w latach 2001-2002, 2008 oraz 2012, w Meksyku w 2006, na Islandii w 2008, w Maroku w 2017-2018, w Ekwadorze i Libanie w 2019, w Brazylii i w Indiach w 2020. Przykłady można by mnożyć, gdyż częstotliwość ich występowania narasta.

Narodziny współczesnego protestu

Skąd współcześnie taka popularność kocie muzyki towarzyszącej protestom? Forma ta wydaje się odradzać na szeroką skalę po czasie, gdy w wyniku uprzemysłowienia

i rozprzestrzenienia się polityki partyjnej, przedindustrialne wspólnotowe formy protestu wydawały się stopniowo zanikać na rzecz nowoczesnego repertuaru obejmującego bojkoty, petycje, demonstracje i strajki. O takiej przemianie form sprzeciwu piszą szczegółowo autorzy pracy: *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western Europe* (Favretto, Itcaina 2017). Sugestywnie o genezie nowych form nacisku i o ludowym oporze wobec nich napisał w zawartym tam artykule Stefan Nyzell (Nyzell 2017).

W pierwszy weekend października 1937 roku, w miejscowości Eskilstuna w Szwecji odbywał się coroczny targ jesienny, z czym związane było przyzwolenie na upijanie się mężczyzn. Pijaństwo należało wówczas wśród szwedzkich warstw ludowych do elementów kultury męskiej. W Eskilstuna od czasu gospodarczego boomu w 1930 roku rozwijał się przemysł metalurgiczny, co wywoływało napływ dużej liczby chętnych do pracy z okolicznych wsi. Zatrudnieni chłopci stawali się inną klasą społeczną – proletariatem, który wzbudzał zainteresowanie szwedzkiej Partii Socjaldemokratycznej (SAP), związków zawodowych, a także kościoła. Organizacje te postrzegały robotników jako chaotyczną zbieraninę ludową, którą należało przekształcić w zdyscyplinowaną klasę robotniczą: „Istniał ścisły związek między ruchem robotniczym, ruchem wstrzemięźliwości [od alkoholu – dop. J.L.-O.], ruchem edukacyjnym i ruchem niezależnego Kościoła, które przyczyniły się do powstania «kultury poważania»”⁴ (Ambjornsson 1988, za: Stefan Nyzell 2017: 93). Dlatego władze miasta postanowiły tym razem wysłać policjantów do pilnowania trzeźwości świętujących, co spotkało się z gwałtowną i wrogą reakcją tłumu i momentalnie przerodziło w kilkudniowe zamieszki z elementami *charivari*.

Sytuacja ta jest podwójnym przykładem konfliktu pomiędzy ludową władzą obyczaju i opinii publicznej, zarówno w formie przyzwolenia na świąteczne pijaństwo, jak i w zastosowaniu protestu – *charivari*, a kształtującą się wówczas koncepcją nowoczesnej, zdyscyplinowanej klasy robotniczej stosującej nowy arsenał broni politycznej. Warto podkreślić, że tę drugą strategię oraz samą koncepcję klasy robotniczej kształtowała w większości... klasa średnia, spośród której wywodzili się XIX-wieczni teoretycy myśli socjalistycznej i komunistycznej. Nowe formy protestów robotniczych odpowiadały ich kryteriom i wyobrażeniom nowej klasy jako zunifikowanej, zdyscyplinowanej i godnej zaufania (Martini 2007: 22, za: Favretto, Fincardi 2017: 159). Obserwatorzy tych zjawisk widzieli w nich połączenie stylu wojskowego ze stylem procesji kościelnych (Perrot 1987: 158, za: Favretto, Fincardi 2017: 159). Historycy polityki sugerują ponadto, że wybrana forma miała być wyraźną sugestią ze strony partii socjalistycznych i związków zawodowych skierowaną do władz państwowych, że organizacje te panują nad ludem, czyli masą, co miało legitymizować ich istnienie (Favretto, Fincardi 2017: 159). Formy protestu ulicznego były zatem przystosowywane do zmieniającej się sytuacji politycznej,

⁴ „There were close link between the labour movement, the temperance movement, the educational movement and the independent church movement, all of which contributed to this «culture of respectability»” (Ambjornsson 1988, za: Stefan Nyzell 2017: 93).

którą było pojawienie się struktur władzy nowoczesnego państwa wraz z jego organizacjami reprezentacyjnymi: partiami i związkami zawodowymi przy jednoczesnym wypieraniu społecznych funkcji tradycyjnych wspólnot. Obok różnic organizacyjnych badacze dopatrują się w tych dwóch formach protestu również poważnej odrębności ideologicznej; podczas gdy *charivari* odwołuje się do pojęć moralności i niemoralności, to formy protestu społecznego ruchów robotniczych podnosiły kwestie łamania umowy społecznej przez pracodawców czy agendy państwowe (della Porta 2017: 259).

Jednak pośród tych ostatnich występował ruch, który odwoływał się do starszych, ludowych form protestu. Był nim anarchizm. Jak pisze Marco Manfredi: „Włoski anarchizm, w porównaniu ze wszystkimi innymi ruchami politycznymi związanymi z klasami niższymi, był szczególnie biegły w wykorzystywaniu przedindustrialnych form i przejawów kultury popularnej i tradycyjnych metod protestu społecznego”⁵ (Manfredi 2017: 103). W przeciwieństwie do ruchu socjalistycznego liderzy anarchizmu często wywodzili się spośród warstw niższych przez co bardziej utożsamiali się z kulturą ludową. „Przepaść społeczna i kulturowa między profesorami, którzy byli publicznymi twarzami włoskiej Partii Socjalistycznej, a tymi przywódcami «podporządkowanych» była bardzo duża”⁶ (Manfredi 2017: 113). Agitacja włoskich anarchistów odbywała się podczas zorganizowanych pikników, amatorskich przedstawień teatralnych i wspólnego śpiewania; trafiała wprost do ludzkich serc, a siłą przyciągającą był luźny, niemal nieformalny charakter tych zgromadzeń. Anarchiści wypracowali styl agitacji oparty głównie na przemówieniach, rzadziej na druku, korzystali z figur retorycznych zaczerpniętych wprost z języka ludowego – dosadnych epitetów i gróźb „pocięcia na kawałki” czy „zarżnięcia jak kurczaka” (Manfredi 2017: 110). Ten ekspresyjny język funkcjonujący w kręgu propagandy anarchistycznej był natomiast nie do przyjęcia dla reprezentantów ruchu socjalistycznego, krytykujących jego inklinacje do sentymentalizmu, chaotycznej narracji, rebelii i przemocy oraz nadużycie pieśni w miejsce rzeczowej, dyskusji doktrynerskiej (Zoccoli 1907: 365, za Manfredi 2017: 114). Rzeczywiście redagowanie i dystrybucja śpiewników były jedną z głównych aktywności tego nurtu ideologicznego, a wspólne śpiewanie najważniejszą częścią anarchistycznych zgromadzeń ludowych. Dostrzegano bowiem, że śpiew jest najbardziej efektywną formą komunikacji zawierającą nie tylko treści, ale też pożądane emocje. Uniwersalność tego przekazu powodowała, że wiele z tych utworów, wbrew złej o nich opinii środowisk socjalizujących, przenikało do folkloru tego ruchu we Włoszech. Przyczynę popularności anarchizmu we Włoszech końca XIX wieku Manfredi upatruje właśnie w wykorzystaniu bogactwa folkloru, dobrze zakorzenionego w kulturze ludowej (Manfredi 2017: 106).

⁵ „Italian anarchism, compared to all other political movements connected to the lower classes, was particularly adept at exploitation pre-industrial forms and expressions of popular culture and traditional methods of social protest” (Manfredi 2017: 103).

⁶ „The social and cultural gap between the professors, who were the public face of the Italian Socialist Party, and these «subversive» leaders was a very wide one” (Manfredi 2017: 113).

Wieczne *charivari*

Wydaje się, że niektóre momenty historyczne są szczególnie podatne na pojawianie się ludowego protestu. Pośród czynników sprzyjających wykorzystywaniu tej formy należą: niepełna demokracja, brak prawa lub możliwości legalnego głosowania dla wszystkich, momenty kryzysów czy politycznej nierównowagi i utraty autorytetu władzy państwowej (Favretto 2017: 11), rewolucje czy wspomniany ruch anarchistyczny. Polityczne protesty typu *charivari*, które z terenów wiejskich przeniosły się w XIX wieku na ulice miast nie osądzały już krnąbrnych współmieszkańców czy bezpośrednich zwierzchników, lecz ogarniały swym buntem ośrodkę władzy państwowej, a współcześnie ponadpaństwowej i globalnej⁷. Elementem niezmiennym ich miejskich form pozostaje odniesienie protestów do kontekstu moralnego (Thompson 1991: 338) oraz utożsamianie ich z oporem „podporządkowanych”, który to termin zastępuje od jakiegoś czasu określenie „lud”. Zmiana ta wynika z rozszerzenia określenia na wszystkie warstwy niemające dostępu do władzy (Rauszer 2021: 26)⁸.

Od ostatnich dziesięcioleci XX wieku, wobec toczącego się procesu globalizacji i przenoszenia władzy w ręce wielkich, międzynarodowych korporacji, lokalne środowiska polityczne zaczęły coraz wyraźniej tracić zaufanie swoich wyborców. Podczas gdy rządy państwowe stają się już tylko częścią różnych „węzłów” decyzyjnych, rozproszonych w świecie globalnych instytucji, takich jak korporacje czy Bank Światowy, warstwy na dole starają się koncentrować władzę na poziomie lokalnym jako pozarządowe grupy wspólnotowe czy organizacje etniczne (Lewellen 2010: 206). Pośród metod, którymi posługują się „podporządkowani” są metody sprzeciwu indywidualnego, na przykład odmowa odbycia służby wojskowej lub dezercja z armii oraz działania zorganizowane grupowo. Sięgając po środki, by wyrazić władzę ludu, organizatorzy sprzeciwów aktywują też dawną moc *charivari*.

Wydaje się, że pośród opisanych form współczesnego protestu *charivari* zasługuje na szczególną uwagę z racji swej wartości historycznej. Jego wyjątkowa trwałość jest efektem uniwersalnej formy, która pozwala na wykorzystywanie w różnych kontekstach, nawet przez aktorów społecznych o odmiennych inklinacjach ideologicznych. *Charivari* nigdy nie był identyfikowany z konkretnymi przekonaniami politycznymi. Służył zarówno chłopom sprzeciwiającym się łamaniu norm wspólnoty w całej Europie Zachodniej aż po wiek XIX, a nawet później, republikanom za króla Ludwika Filipa I czy komunistom w okresie międzywojennym we Francji – jednym słowem zarówno środowiskom konserwatywnym, jak i lewicowym, nacjonalistom czy zwolennikom internacjonalizmu. Pierwszy polityczny *charivari* w Ameryce Południowej wszak odbył się

⁷ O procesie transformacji karnawału w polityczne *charivari* pisali m.in.: David I. Kertzer, Edward D. Thompson, Charles Tilly.

⁸ Margaret Canovan wypełnia za Claudem Lefortem pojęcie „lud” określeniem „puste miejsce władzy” (Conavan 2008: 152za; Lefort 1986).

w Chile, gdy demonstranci zastosowali go jako protest wobec pogarszającej się sytuacji gospodarczej za czasów Salvadore Allende! Ten fakt chyba najlepiej ilustruje uniwersalne znaczenie protestu w stylu kocięj muzyki. Uniwersalność wyrazu jest też czynnikiem przemawiającym za swobodnym rozpowszechnieniem się *charivari* w odmiennych kulturowo częściach świata. Powszechne jego zrozumienie wynika z odwołania się do argumentów emocjonalnych: śmiechu, gniewu, skargi.

Część badaczy upatruje przyczyn trwałości i „wiecznych powrotów” *charivari* w jego karnawałowym charakterze, zaś związek tych dwóch form rytuału oceniany jest jako duża bliskość czy nawet pokrewieństwo (Brophy 2017: 27). Wskazuje się na zastosowanie *charivari*, podobnie jak karnawału, w okresach przejścia od przestarzałych układów społecznych ku nowym, co w przypadku protestu politycznego przekłada się na żądanie porzucenia uprzednich, niekorzystnych i zastosowania nowych, pożądanych form rządzenia (Favretto, Fincardi 2017: 155). „(...) teatr inwersji i kpiny zapewnił włoskim robotnikom bardzo ekspresyjny i komfortowo znajomy język, w którym mogli silnie i obrazowo komunikować swoje pragnienie zmiany (...)”⁹ (Favretto, Fincardi 2017: 156). Zadaniem karnawału jest odtworzenie harmonii w systemie społecznych hierarchii poprzez budowę symbolicznego „świata na opak” (Turner 2010: 177). Proces ten odbywa się w ramach „folkloru zawierającego wizję świata” (Rauszer 2021: 21).

Sądzę jednak, że definiowanie najnowszych form protestów ulicznych jedynie w kontekście ich karnawalizacji jest błędem – chodzi raczej o ich „charivarizację”, co nie jest ze sobą tożsame. „Charivarizacja”, co prawda, wykorzystuje formy karnawałowe, jednak zarazem wprowadza bezpośrednio skierowany wobec winowajców przekaz sprzeciwu i osądzenia w oparciu o niepisany kodeks moralny, przekształcając „form(y) kolektywnego działania w formy kolektywnego oporu” (Rauszer 2021: 46). Zawiera też mechanizm konstruowania kary, czym różni się zarówno od niegdysiejszej, jak i współczesnej formy karnawału.

Różnice między dwoma wspomnianymi formami protestów odnajdujemy w analizach nowych ruchów społecznych. Badacze upatrują ich pochodzenie w kontrkulturze, która wyposażała te ruchy w postawę zdecentralizowaną, zindywidualizowaną i sieciową. Manuel Castells połączył odmiennność nowych ruchów także z kryzysem „pionowo zorientowanych organizacji odziedziczonych po erze przemysłowej”¹⁰ (Castells 2003: 160).

⁹ “The carnival theatre of inversion and mockery provided Italian workers with a highly expressive and comfortably familiar language in which they could forcefully and graphically communicate their desire for change (...)” (Favretto, Fincardi 2017: 156).

¹⁰ Kryzys nie spowodował ich zanikania, ale modyfikację. Przykładem takiej przemiany podstawowych wartości jest według Castellsa odstąpienie przez związki zawodowe od walki klasowej na rzecz domagania się sprawiedliwości społecznej (Castells 2003: 160). Odejście od form protestu charakterystycznego dla starych ruchów społecznych dostrzegł również generał Marcos, legendarny przywódca meksykańskich zapatystów: „Rewolucji generalnie nie postrzega się już zgodnie z socjalistycznymi wzorami realizmu, czyli jako grupę mężczyzn i kobiet stoicko maszerujących za czerwoną, powiewającą flagą w kierunku świetlanej przyszłości. Stała się ona raczej rodzajem karnawału” (Antoniewicz 2010: 44).

Również polscy badacze ruchu alterglobalistycznego podzielają pogląd o kontrkulturowym pochodzeniu nowych ruchów społecznych, co ma wpływ na formę organizowanych przez nie protestów, umiejscawianych między zabawą a protestem. Idea ta wprowadza do polityki charakterystyczną dla kontrkultury koncepcję przyjemności. „Pojęcia karnawału i karnawalizacji są podstawowym tropem w analizach dotyczących współczesnych ruchów antykapitalistycznych” (Antoniewicz 2010: 45). Koncepcja karnawału z jego tworzeniem światów „na opak” odpowiada też postrzeganiu buntu jako rodzaju „uniwersalnej postawy kulturowej towarzyszącej władzy” (Kuligowski, Pomieciński 2012: 8), będącej stałym mechanizmem przywracania wartości zmarginalizowanych (Burszta 2012: 64). Należy więc zgodzić się z Antoniewiczem, że karnawalizacja protestu, charakterystyczna dla końca XX i początku XXI wieku, miała w myśl jeszcze kontrkulturowych zasad służyć „natychmiastowej próbie urzeczywistnienia projektu odmiennej rzeczywistości” (Antoniewicz 2010: 43) poprzez wprowadzenie elementu zabawy.

Klasyfikację rodzajów protestu, sporządzoną w początkach XXI wieku, po dostrzeżeniu coraz większej roli Internetu dla ruchów społecznych, najczęściej ograniczano do jednej z trzech kategorii:

- a) opartych na centralnej tożsamości partyjnej
- b) opartych na afirmacji jednej grupy – separatystycznych
- c) opartych na sieciowym modelu wielości – karnawale (Antoniewicz 2010: 46 za Hardt, Negri 2004: 217).

Podsumowując dotychczasowe rozważania, stwierdzić trzeba, że w typologii tej brakuje kategorii protestu zawierającego w sobie element osądzenia, a takim jest właśnie protest *charivari*. Ta forma odróżnia się wyraźnie na tle pozostałych. Prześledzenie jej historii ujawnia, że rozwijała się równoległe do pozostałych, zaś jej korzenie sięgają do kultury ludowej, w której odnajdujemy coś, co nie mieści się w pochodzącej z kontrkultury wolnościowej orientacji indywidualistycznej. Jest to potrzeba ekspresji wspólnotowej. Pomieciński, badając polski ruch alterglobalistyczny, dostrzega ten problem i odnosi potrzebę budowania wspólnej tożsamości w nowych ruchach społecznych do idei wspólnego wroga, jakim jest kapitalizm (Pomieciński 2012: 138-139). Jednak pożądane elementy tożsamości wspólnotowej, czyli „zagęszczania sieci międzyjednostkowych i międzygrupowych” oraz dezindywidualizacja jako świadomy wybór (Drozdowski 2012: 125-127) są znacznie wyraźniejsze w *charivari*. Odmienność tych dwóch form protestu najlepiej zobrazuje porównanie karnawałowego zasypywania policji pluszowymi miškami przez uczestników demonstracji przebranych w clownowskie stroje (Antoniewicz 2010: 43) do grup wybijających jeden rytm na patelniach i pokrywkach, wykrzykujących obelgi podczas protesów typu *charivarii*, z czym spotkaliśmy się w czasie wspomnianych na początku protestów w Chile.

Także w Polsce, gdzie protesty kobiece sięgnęły pierwszy raz po broń z ludowego arsenału – wulgarny język. Słynne już „Jebać PIS” nie jest anomalią, która dotknęła dobrane wychowane Polki, lecz dobitnym dowodem ludowego rodowodu formy ich działań.

Co ciekawe – *charivari* nie występowało w polskiej kulturze ludowej. Dopiero ostatnie wystąpienia kobiet przeciw zastrzeniu zakazu aborcji wprowadzają ten zwyczaj na naszą scenę polityczną. I to właśnie on – cały ten zgiełk *charivari*, który zatrzymał mnie u progu mojej wielkiej życiowej przygody w Chile w 2019 roku – osiągnął mnie w Polsce w 2021 roku.

Bibliografia

- Ambjornsson R. 1988. *Den skotsamme arbetaren: ideer oh ideal i ett norrlandskt sagverkssamballe 1880-1930*. Stockholm: Carlsson.
- Antoniewicz P. 2010. Karnawał i codzienność ruchu alterglobalistycznego. [W:] *Czas Kultury* 4, 42-49.
- Banks S. 2014. *Informal Justice in England and Wales 1760-1914*. Woodbridge-Suffolk: Boydell Press.
- Brophy J. M. 2017. The Modernity of tradition: Popular culture and protest in Ninetheenth-Century Germany. [W:] I. Favretto. i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 21-43.
- Burszta W. J. 2012. U źródeł buntu. Lata sześćdziesiąte w cyklu śmierci i zmartwychwstania. [W:] W. Kuligowski i A. Pomieciński (red.), *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 45-68.
- Castells M. 2003. *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, (przeł. T. Hornowski). Poznań: Rebis.
- Canovan M. 2008. *Lud* (przeł. S. Szymański). Warszawa: Sic!
- Drozdowski R. 2012. Strategie refleksyjnej dezindywiduacji jako nowa forma postaw kultur oporu. [W:] W. Kuligowski i A. Pomieciński (red.), *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 119-132.
- Favretto I. Introduction. 2017. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 1-20.
- Favretto I. i Fincardi M. 2017. Carnavalesque and charivari Repertoires in 1960s and 1970s Italian Protest. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 149-183.
- Itcaina X. 2017 Popular Justice and Informal Politics: the Charivari In Nineteenth and Twentieth Century France. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 185-207.
- Kerzner, D. 2010. *Rytuał, polityka, władza*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Kuligowski W. i Pomieciński A. 2012. Antropologia wobec buntu. [W:] W. Kuligowski i A. Pomieciński (red.), *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 7-15.
- Lefort C. 1986. *The political forms of modern society: bureaucracy, democracy, totalitarianism*, Cambridge: Polity.

- Lewellen T. C. 2010. *Antropologia polityczna. Wprowadzenie* (przeł. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski). Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Manfredi M. 2017. Italian Anarchism and Popular Culture: History of a Close Relationship. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 103-123.
- Martini L. (red.) 2007. L'irruzione delle classi lavoratrici nella storia. [W:] Martini L. *Rossa: immagine e comunicazione 1848-2006*, Milano: Skira, 17-32.
- Nyzell S. 2017. A fight for right to get drunk: the autumn fair riot in Eskilstuna 1937. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 89-102.
- Palmer B. D. 2005. *Discordant Music: Charivaris and Whitecapping in Nineteenth-Century North America*. Toronto: Canadian Scholars Press.
- Perrot M. 1987. *Workers on strike: France 1871-1890*. New Haven: Yale University Press.
- Pomieczński A. 2012. Ruch alterglobalny: między buntem a happeningiem. [W:] W. Kuligowski i A. Pomieczński (red.), *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 135-149.
- (della) Porta D. 2017. Afterwords: Old and New Repertoires of Contention. [W:] I. Favretto i X. Itcaina (red.), *Protest, popular culture and tradition in modern and contemporary western*. London: Palgrave Macmillan, 249-260.
- Rauszer M. 2021. *Sila podporządkowanych*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Tilly Ch. 1995. *Popular contention in Great Britain, 1758-1834*, Cambridge: Harvard University Press.
- Thompson E. 1991. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. Londyn: Merlin Press.
- Turner V. 2010. *Proces rytualny* (przeł. E. Dzurak). Warszawa: PIW.
- Zoccoli E. 1907. *L'Anarchia. Gili agitatori, le idee, i fatti*. Turin: Bocca.

Źródła internetowe

- Wermuth T. S. 2016. Charivari on the Hudson: Misrule, Disorder, and Festive Play in the Countryside, 1750-1900. *The Hudson River Valley Review*. Hudson River Valley Institute at Marist College 32 (2), 27-52. https://web.archive.org/web/20180304113242/http://www.hudsonrivervalley.org/review/pdfs/hrvr_32pt2_online.pdf 5.06.2023.
- Hardt M, Negri A. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press, https://selforganizedseminar.files.wordpress.com/2011/07/hardt_negri_multitude.pdf 5.06.2023

Autorka:

Dr Justyna Laskowska-Otwinowska

e-mail: laskowskaotwinowska@gmail.com

Maciej Kowalewski
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2650-3792>
Instytut Socjologii
Uniwersytet Szczeciński

Marek Ostrowski
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9820-7613>
Wydział Architektury, Katedra Projektowania Architektonicznego
Zachodniopomorski Uniwersytet Technologiczny w Szczecinie

Projektowanie protestu: przestrzeń publiczna (nie)przyjazna demonstracjom ulicznym

Designing a protest: public space (un)friendly to street demonstrations

Abstract

In the article, we raise questions about why and how street protests and other spatial protest tactics should be taken into account in the planning and designing of public space. In doing so, we present a dissenting voice to those politicians and actors in the production of urban space who would like to see protest spaces as unwanted, threatening, or simply hindering the sale of property due to “bothersome neighbours”.

While the role of space in social movement studies has been extensively studied, its connection to design practice is seldom explored, except for a few notable instances. Our argument highlights the dual nature of street demonstrations, which must be acknowledged. On the one hand, assemblies are viewed as symbols of democracy, but on the other hand, they can also lead to destruction. This tension is reflected in two contrasting approaches to design: one that facilitates street demonstrations in an urban setting and another that hinders them. In our text, we emphasize that protests are an inherent aspect of neoliberal democracy, and cities cannot ignore or disregard street demonstrations when designing public spaces.

Key words: urban design, protest, street demonstrations, architecture, public space

W tekście stawiamy pytania o to, dlaczego i w jaki sposób demonstracje uliczne i inne taktyki protestu powinny być brane pod uwagę przy planowaniu i projektowaniu przestrzeni publicznej. W ten sposób przedstawiamy głos sprzeciwu wobec tych polityków i aktorów w produkcji przestrzeni miejskiej, którzy chcieliby postrzegać przestrzeń protestu jako niechciane, zagrażające lub po prostu utrudniające sprzedaż nieruchomości ze względu na „uciążliwe sąsiedztwo”.

Chociaż wiedza na temat roli przestrzeni w badaniach nad ruchami społecznymi jest już dobrze ugruntowana, rzadko jest omawiana w odniesieniu do praktyki projektowania (z kilkoma ważnymi wyjątkami). Zgodnie z naszą argumentacją, należy uwzględnić dwoistą naturę demonstracji ulicznych: zgromadzenia są postrzegane jako symbole demokracji, ale mogą być również destrukcyjne. To napięcie jest widoczne w dwóch wizjach projektowania: ułatwianiu i utrudnianiu demonstracji ulicznych w miejskim środowisku. W naszym tekście pokazujemy, że protesty są immanentną częścią neoliberalnej demokracji, a miasta nie mogą uniknąć lub nie uwzględnić demonstracji ulicznych w procesie projektowania przestrzeni.

Słowa kluczowe: projektowanie miast, protest, demonstracje uliczne, architektura, przestrzeń publiczna

Odebrano / Received: 19.03.2023

Zaakceptowano / Accepted: 20.06.2023

Wprowadzenie

Rosnące napięcia polityczne związane z kryzysem demokracji, polityką oszczędności wywołaną przez kryzysy ekonomiczne, konsekwencjami zmian klimatycznych będą najprawdopodobniej wzmacniać potencjał niezadowolenia społecznego. Nawet ograniczenia związane z pandemią nie stanowiły przeszkody wobec obywatelskiej potrzeby „wyjścia na ulicę”, można się więc spodziewać, że zapotrzebowanie na przestrzeń protestu będzie rosło.

Wychodząc z tego założenia, zastanawiamy się, w jaki sposób architektki, projektanci, planiści, urbaniści, mogą włączyć się ze swoimi pracami w zapotrzebowanie na przestrzeń politycznego sprzeciwu. Chodzi nam o wzmocnienie głosu odrębnego, jak sądzimy, wobec polityków i kluczowych aktorów wytwarzania miejskiej przestrzeni, którzy mogą widzieć przestrzeń protestu jako miejsca niechciane, groźne albo po prostu utrudniające sprzedaż nieruchomości ze względu na „uciążliwe sąsiedztwo”. Podzielamy bowiem – być może naiwne i romantyczne – założenie, że brak przestrzeni protestu jest wskaźnikiem autorytaryzmu, opresji i nierówności społecznych. Widzimy ponadto potrzebę opracowywania koncepcji teoretycznych i projektowych, które zapewniłyby realizację funkcji zgromadzenia w przestrzeni publicznej, przy podniesionych parametrach bezpieczeństwa.

Chociaż protest uliczny staje się elementem codzienności, sposobem praktykowania obywatelskości, testowania i negocjowania tożsamości (Tilly 2000), to jego obecność w projektowaniu przestrzeni nie jest oczywista, a uliczne manifestacje rzadko są dyskutowane jako parametry planowania przestrzeni miejskiej. Naszą intencją jest rozwinięcie

pytania o to, dlaczego i jak włączyć protest uliczny i inne przestrzenne taktyki sprzeciwu do planowania miast i projektowania przestrzeni?

Nie jest naszą ambicją sformułowanie szczegółowego, radykalnego programu projektowania przestrzeni dla protestu (choć widzimy taką potrzebę), ale chcemy uruchomić tę dyskusję – przedstawiając nasz punkt widzenia, inspirujący – jak wierzymy – do dalszego namysłu.

Najpoważniejsze wyzwanie związane zarówno z poziomem „teoretycznym” jak i „praktycznym” dotyczy relacji pomiędzy pragnieniem porządku i bezpieczeństwa a zgodą na konfliktowy wymiar miejskiej polityki. Nie mamy zamiaru romantyzować zamieszek ulicznych i gwałtownych protestów, kończących się konfrontacją z siłami porządkowymi. Znaczna część przestrzennych taktyk protestów polega na zakłócaniu funkcjonalności – blokady ruchu ulicznego, pikiet, *sit-ins*, marsze protestacyjne realizowane są z myślą o wywieraniu presji poprzez utrudnienia w korzystaniu z miejskiej infrastruktury (Kowalewski 2016). Społeczny konsensus, uwzględniający zakłócenia w funkcjonowaniu miasta jest jednak trudny do przeprowadzenia, zwłaszcza jeśli w przestrzeni publicznej mogą pojawiać się żądania sprzeczne ze sobą, obsługiwane przez różne strony politycznego sporu. Projektowanie dla protestu mogłoby być takim sygnałem, że agonistyczny wymiar sfery publicznej (Mouffe 2005) jest akceptowaną cechą miasta. Aby to jednak zrobić, konieczne jest dalsze studiowanie relacji i protestu, co w niniejszym tekście proponujemy.

W pierwszej części pokazujemy, że wiedza na temat roli przestrzeni w polu badań nad ruchami społecznymi już jest dobrze zakorzeniona (Leitner et al. 2008, Parkinson 2012, Nicholls et al. 2013, Brown and Feigenbaum 2017). W badaniach wielokrotnie pokazywano, w jaki sposób protest zmienia tak reguły użytkowania przestrzeni, jak i jej planowanie, oraz jak czasowe praktyki kontestacji przekształcają przestrzeń (Spiegel 2015, Della Porta & Fabbri 2016). Dzięki tym badaniom wiemy, że przestrzeń może być istotnym zasobem lub przeszkodą w organizacji i przebiegu protestu, może stanowić efekt przekształceń lub przedmiot roszczeń. Odnosimy się dalej do dwóch rodzajów relacji: (1) oddolnej urbanistyki i (2) przekształcania przestrzeni, w wyniku kontestacji.

Kolejnym punktem naszej propozycji jest uzupełnienie studiów empirycznych i teoretycznych odnoszących się do świadomego planowania przestrzeni gotowej na protest uliczny. W głównej części eseju dyskutujemy zasady otwarcia projektowania przestrzeni publicznych na czynnik związany z protestem. Uzupełniamy te rozważania o kwestie praktyk politycznych (modyfikacji i interwencji) wytwarzających przestrzeń. Chcemy zwrócić uwagę, że protest jest testowaniem agendy spraw publicznych, kontroli, inkluzywności i dostępności przestrzeni. Pokazuje także znaczenie temporalnych przestrzeni konfliktu politycznego.

Nasze zamysły znalazły ważny przykład w postaci niedawnych protestów pojawiających się w ramach jednej kampanii w tym samym czasie, ale w różnych miejscach (miastach). Tego rodzaju taktyki nazywane są równoległymi lub równoczesnymi (Imig

2002, Marom 2013, Kowalewski 2022). Z ostatnich dwóch lat wymieńmy choćby przypadki protestów przeciwko restrykcjom związanym z pandemią, ruchu Black Lives Matter, czy protestów Strajku Kobiet w Polsce. Ten ostatni przypadek, był szczególnie interesujący, bo dotyczył sekwencji protestów. W 2020 roku demonstracje odbywały się w ponad 600 miejscowościach różnej wielkości – od bardzo małych, liczących 1000 mieszkańców aż po stolicę kraju. W wielu miejscach protest pojawił się po raz pierwszy od kilkudziesięciu lat i to w całkowicie różnych przestrzeniach.

Protest w przestrzeni

Doniosłość protestu jako narzędzia polityki polega na tym, że jego efektem jest także rekonstruowanie identyfikacji i sfery symbolicznej, w tym przeobrażanie znaczeń przestrzeni. Pamiętając, że w perspektywie badań nad ruchami społecznymi przestrzeń jest jednym z kontekstów zmieniających przebieg, postrzeganie, wymowę i skuteczność protestu (McAdam et al. 2003), wymieńmy najważniejsze tematy badań nad relacją protestu i przestrzeni: (1) parametry przestrzeni protestu i zachowań zbiorowych (np. „gęstości” demonstrantów i sił porządkowych w poszczególnych miejscach, tras przemieszczania się pochodów, pojawiania się demonstracji w określonych częściach miasta itd.; Casquete 2006, Rucht 2007, Biggs 2018); (2) terytorialny zasięg oddziaływania protestu (Dufour 2021), (3) związki protestu z konkretnymi lokalizacjami (miejscami i obiektami; Auyero 2003), (4) wykorzystywanie przestrzeni jako zasobu organizacyjnego i technicznego w proteście (Tilly 2000, Keith and Pile 2013), (5) traktowanie przestrzeni jako przedmiotu roszczeń (Gül et al. 2014), (6) przekształcenia przestrzeni w wyniku protestu (Mörtenböck and Mooshammer 2014, Kwok and Chan 2020). Wymienione tematy porządkują kategorie, do których się odwołujemy, mówiąc o zakotwiczeniu protestu w jakiejś przestrzeni, o skali oddziaływania protestu, i wreszcie – o przestrzeniach protestu, spełniających określone warunki i stwarzających lub ograniczających szanse protestujących.

Istotnym parametrem wymienionych kategorii są nowe technologie i narzędzia cyfrowe. Wcześniejsze prace badawcze dokonywały rozróżnienia na taktyki protestów *offline* i *online* (Van Laer 2010), jednak z czasem zaczęto wskazywać na wzajemną przenikalność protestu cyfrowego i „fizycznego”. Współczesne protesty mają postać hybrydową (Castells 2013) i niemal każdy protest *offline* jest wzmacniany, multiplikowany, organizowany z wykorzystaniem platform i innych narzędzi internetowych (Jones and Trice 2020). Z całą pewnością widoczność protestu w przestrzeni politycznej wymaga zastosowania nowych technologii (Gerbaudo 2012). Media cyfrowe (w tym narzędzia geolokalizacyjne) pozwalają jednak nie tylko łatwiej organizować, ale i kontrolować protest. Niezależnie od relacji między nowymi technologiami a „protestującą ulicą”, to właśnie aktywizm *offline*, a w szczególności protest uliczny, przyciąga uwagę tradycyjnych mediów (Freelon et al. 2018).

Protest jest objawieniem siły politycznej nie tylko zgromadzenia, ale i miasta – szczególnej gęstości relacji społecznych w przestrzeni. Miejsca odgrywają kluczową rolę w wytwarzaniu tożsamości i zintensyfikowaniu relacji niezbędnych do mobilizacji zasobów wysokiego ryzyka, w których zaufanie odgrywa decydującą rolę (Nicholls et al. 2013). Przestrzeń protestu może być zatem definiowana jako: (1) metafora, odnosząca się do politycznego wymiaru składania roszczeń, (2) jedna z kategorii przestrzeni miejskiej, w której dokonuje się protest. Społecznie przekształcana przestrzeń (w obu przywołanych rozumieniach) dzięki praktykom, emocjom oraz symbolom staje się skonkretyzowanym miejscem protestu.

Protest jest aktywnym elementem krajobrazu – działa tu praca nad widzialnością (grup i tematów), pamięcią (o miejscu i proteście). W wyniku tej pracy zmieniają się relacje z przestrzenią uczestników i obserwatorów (a czasem przeciwników). Szczególnie istotne są w tym kontekście przypadki okupacji przestrzeni publicznej (Chodak 2016) i wytwarzania tzw. *protest camps* (Heinonen 2019). Okupacja przestrzeni w najoğólniejszej formie, oznacza fizyczne zajęcie obiektu lub otwartej przestrzeni z zamiarem zakłócenia lub zmiany jego działania, przez co możliwe będzie zaprezentowanie określonej postawy lub zgłoszenie postulatów przez protestujących. Istotnym znaczeniem blokowania i okupacji przestrzeni jest odzyskiwanie miasta zawłaszczonego przez elity polityczne i ekonomiczne. Według Manuela Castellsa (2013) dzieje się tak z trzech powodów: (1) redefiniowana przez okupację przestrzeń umożliwia powstanie wspólnoty i przynosi pozytywny efekt psychologiczny dla demonstrujących; (2) okupowana przestrzeń reprezentuje zwykle – w sensie symbolicznym – instytucje władzy administracyjnej lub finansowej, a odzyskanie kontroli nad symboliczną reprezentacją dominującej siły jest znakiem odzyskiwania kontroli nad życiem społecznym; (3) wspólnota w okupowanej przestrzeni staje się otwartym miejscem debaty, powstałej na styku przestrzeni wirtualnej i fizycznej (nazywanej przez Castellsa hybrydową przestrzenią publiczną).

Projektowanie (dla) protestu

Wracamy tu do sygnalizowanego we wprowadzeniu dylematu: w jaki sposób przewidzieć praktyki, które mają czasowy i żywiołowy charakter? Dotykamy tu relacji pomiędzy tym, co nieplanowane (spontaniczne, efemeryczne, niezamierzone) a zaplanowaną i zaprogramowaną przestrzenią (Chandhoke 1993; Van Woerkum et al. 2011). To oczywiste, że protesty uliczne są różne, posiadają różną dynamikę, a protestujący posługują się różnymi – często niezaplanowanymi wcześniej – taktykami. Być może z tego powodu namysł nad planowaniem przestrzeni uwzględniającym czasowy protest jest stosunkowo rzadki – z kilkoma ważnymi wyjątkami.

Gina Ford i Martin Zogran (2017) podążają za ideą projektowania ciągów komunikacyjnych w przestrzeni jako umożliwiających lub utrudniających doświadczenie demonstracji. Autorzy zwracają uwagę na kilka zasad, między innymi takich jak: (1) uwzględnianie relacji pomiędzy miejscem zgromadzenia, trasą marszu, przestrzeniami

odpoczynku i punktem docelowym; (2) urządzania przestrzeni w taki sposób, aby możliwy był demontaż obiektów w czasie demonstracji; (3) uwzględnianie mikrotopografii i szczegółów mających związek z przemieszczaniem się tłumu (wysokość krawężników, przeszkody w marszu); (4) zwrócenie uwagi, że obecność politycznego tłumu jest rodzajem spektaklu, oglądanym przez media i obserwujących przechodniów. Tali Hatuka (2023) pisze natomiast o *design for protest*, odnosząc się do protestu jako planowanego i zrutyinizowanego wydarzenia. W interpretacji Annette Koh (2021) analiza choreografii przestrzennej dokonana przez Tali Hatukę powinna uwzględniać nie tylko oddolną praktykę *place-makingu*, ale także odgórne praktyki przemocy i policyjnego ograniczania protestu.

Projekty poprawy przestrzeni i uwzględnienia postulatów włączania pieszych, użycia mieszanych funkcji mogą ograniczać możliwości użycia przestrzeni do masowych demonstracji. Skrupulatne projektowanie miejsc do siadania, potykaczy, barier – nie ułatwia prowadzenia demonstracji ulicznych. Veronique Vienne (2014) uważa, że ten sposób przekształcania otwartych przestrzeni publicznych podporządkowany jest zasadzie tworzenia multimodalnych interakcji między grupami użytkowników, z ograniczeniem funkcji otwartych, masowych zgromadzeń. Autorka nazywa to działanie „gentryfikacją protestu”, powołując się na przykład Place de la République w Paryżu. Pokazuje jednak, że w zmienianej w ten sposób przestrzeni wciąż jest miejsce na różnorodną aktywność, także polityczną – chociaż mniej wyeksponowaną, rozproszoną.

Projekt architektoniczny spotyka się z projektowaniem działań i artefaktów, które zostaną użyte podczas akcji sprzeciwu. Jedna i druga czynność (tj. projektowanie przestrzeni protestu i organizacja działań protestacyjnych) posiadają wspólne cechy – namysłu nad liczbą uczestników, dynamiki praktyk, technicznych warunków ułatwiających przebieg akcji demonstracyjnej. O obu rozumieniach projektowania pisze Bartosz Ślosarski:

projektowanie to proces zgrywania ze sobą różnego rodzaju elementów: nie tylko trzeba myśleć o liczbie ludzi, którzy będą partycypować w wydarzeniu, ale również o tym, co mają w takcie tego wydarzenia robić, oraz jak ze strony organizacyjnej można to osiągnąć. Wówczas artefakty techniczne odgrywają znaczną rolę – pozwalają na uporządkowanie przestrzeni i realizację wizji organizatorów (Ślosarski 2021: 139).

Chociaż zmieniają się tematy, polityczne agendy i repertuar protestu, to pewne elementy kontestacji pozostają niezmiennie – należą do nich konieczność uruchomienia zasobów społecznych, możliwości przestrzeni, praca nad relacją z lokalnością. Silvano de la Llata (2016) pokazuje złożoność relacji pomiędzy projektowaniem, zarządzaniem spójnością przestrzenną a organizacją protestu. Rozważając te kwestie, autor wybiera podejście procesualne i podkreśla czasowość procesu wytwarzania przestrzeni protestu (*protest place-making*). Sposób, w jaki praktyki polityczne działają w przestrzeniach

„zarezerwowanych” dla mało zróżnicowanej wspólnoty najpełniej widać na przykładzie protestów w małych miastach. Przyjrzyjmy się im bliżej.

Demonstracje w przestrzeniach nie-politycznych. Protesty w małych miastach

Jedną z kampanii protestu, która w ostatnim czasie wzbudziła zainteresowanie badaczy przestrzeni sprzeciwu, był sprzeciw polskich kobiet na przełomie 2020 i 2021 roku. 22 października 2020 r. podporządkowany rządzącej partii Trybunał Konstytucyjny w swoim orzeczeniu uznał za niezgodne z polską konstytucją istniejące prawo do aborcji z powodu ciężkich i nieodwracalnych wad płodu. Decyzja, która wywołała praktycznie całkowity zakaz aborcji w Polsce doprowadziła do wybuchu protestów w całym kraju (Gliszczyńska-Grabias i Sadurski 2021, Nacher 2021). Co więcej, w wielu z tych miejsc, gdzie pojawiły się demonstracje, temat prawa do aborcji nie zaistniał wcześniej w sferze publicznej¹. W wyniku protestu porozumienia co do sposobu użytkowania przestrzeni zostały zerwane, a lokalność włączona w krajową politykę.

Co ważne, wśród 600 miejscowości, gdzie odbywał się protest, były także miasta małe i średnie (Piotrowski i Muszel 2020), w tym także takie, w których demonstracje pojawiły się po raz pierwszy od kilkudziesięciu lat. Protest odbywał się w szczególnych warunkach obostrzeń pandemicznych, które wymagały dostosowania repertuaru, w tym sposobu wykorzystania przestrzeni publicznych (Pressman and Choi-Fitzpatrick 2020). Ogólnopolskie protesty Strajku Kobiet, trwające od końca października do stycznia 2021, przełamywały część z tych ograniczeń, podkreślając to, co jest esencją protestu: fizyczna obecność w przestrzeni, bliskość przestrzenna zgromadzenia publicznego umożliwiająca widzialność bycia razem. Wszystkie te cechy zostały uwidocznione szczególnie w miastach średnich i małych.

Protest w małej miejscowości scala w przestrzeni organizację, politykę, lokalną społeczność. Place przeznaczone na praktyki ceremonialne i rytualne zostały zmienione w przestrzeń protestu. Protest pojawiał się często w tych miejscach po raz pierwszy, poza tym, w odróżnieniu od miast o dużej liczbie ludności, w ich wypadku mieliśmy do czynienia z aktywnością polityczną „w domu”, zacierającą granicę pomiędzy przestrzenią prywatną a publiczną. W takiej sytuacji indywidualna aktywność protestujących jest bardziej narażona na szykany i inne reakcje niż protest w wielkomiejskim środowisku, w związku z czym potrzeba bezpieczeństwa i zagrożeń jest definiowana również inaczej.

¹ Odwołujemy się tutaj do wyników badań przedstawionych w artykule Kowalewski M. 2022. Demonstracje równoczesne i problem pomiaru „siły liczb”. *Studia Socjologiczne*, (3 (246)), 159-185. W publikacji bazującej na danych z województwa zachodniopomorskiego wskazano, że liczebność protestu nie oznacza wyłącznie frekwencji w skali miasta, ale jest sumą wynikającą z multiplikacji demonstracji w różnych lokalizacjach i niekwantyfikowanych cech, m. in. takich jak „nowość” roszczeń w przestrzeni miejscowości.

Inną z cech protestu kobiet w 2020 roku było użycie kreatywnych transparentów – wykorzystujących kulturowe kody humoru, ironii, często o intertekstualnym, złożonym przekazie (Nijakowski 2021). Nie jest to rzecz jasna jedyny przypadek, wskazujący, że protest posiada pokojowe oblicze angażujące uczestników w kreatywny, prowokujący sposób. W pracach badawczych z tego zakresu analizowano związki emocji, tożsamości i przestrzeni (Routledge 1996, Brown and Pickerill 2009, Crossa 2013), jednak poziom zabawy bywa różny, jako że w czasie protestu może pojawić się przemoc i jej ofiary. Tym bardziej, że zastosowanie taktyki humoru może sprawić, że przestrzeń protestu zostanie zinterpretowana jako „niepoważna”.

Śmiech i zabawa pojawiają się także w obronie godności i prawa do własnej ekspresji i języka (Tunali 2020). Chcemy przez to powiedzieć, że trzeba uwzględnić różnorodność taktyk i form protestu, mieszczących się między dwoma biegunami przestrzeni protestu: jako terenu gwałtownych starć, blokady funkcjonalności oraz terenu pokojowej, kreatywnej ekspresji. Co ważne, w ramach jednego wydarzenia protestacyjnego możemy obserwować występowanie obu charakterystyk – chociażby gdy demonstracja zmienia swoje oblicze z pokojowej na zakłócające lub destrukcyjne.

Protesty z 2020 roku w miastach o różnej strukturze urbanistycznej i różnej liczbie ludności pokazują, że w większości przypadków przestrzenie demonstracji mają kilka dominujących cech, a określone uwarunkowania przestrzenne wzmacniają lub osłabiają „siłę” protestu. Są nimi: pojemność, otwartość, lokalizacja i komunikacja oraz czytelność przestrzeni.

1. Pojemność – rozumiemy jako liczbę osób mogących „pomieścić się” w przestrzeni w powiązaniu ze skalą (frekwencją) protestu. Przestrzeń nie może być zbyt ograniczona, ale co ważne nie może być również nadmiernie rozległa w relacji do zgromadzenia. Aby odpowiednio wybrzmieć, protest musi mieć swój moment kumulacji, w którym osiąga wizualne i akustyczne maksimum.
2. Otwartość – przestrzeń protestu musi być pozbawiona przeszkód, stanowiąc jednocześnie obszar określony (obudowany). Jednocześnie nie może być całkowicie zamknięta, m.in. z uwagi na konieczność dogęszczenia czy rozproszenia się protestu lub zapewnienie możliwości ucieczki oraz inne kwestie bezpieczeństwa. Z tego powodu jako miejsca protestu nie zawsze są wybierane np. rynki staromiejskie wielkich miast w Polsce, ponieważ ich przestrzeń, mimo znacznych rozmiarów, jest skomunikowana wąskimi dojazdami, często w całości ograniczona zwartą zabudową, a w ich centralnym punkcie niejednokrotnie stoi ratusz lub zabudowa handlowo-usługowa.
3. Lokalizacja i komunikacja. Położenie w mieście i w systemie komunikacji zmienia poziom dostępu do miejsca protestu, zapewnia też możliwość „zasilenia” protestu oraz możliwość jego łatwego opuszczenia przez uczestników. Główne arterie stanowiące trasy dojazdu do punktu kulminacyjnego są istotne również ze względu na zasilające i wspomagające je boczne ciągi komunikacyjne, co jest szczególnie istotne w przypadku marszu.

4. Czytelność rozumiemy jako urządzenie przestrzeni, które określa skalę i wyznacza granicę protestu. Sąsiadująca zabudowa, w obrębie której niejednokrotnie znajdują się punkty charakterystyczne dla danego miasta, zapewnia punkt wzrokowego odniesienia, podkreśla też skalę protestu.

Protest w małej miejscowości jako część ogólnokrajowego w sposób szczególny odnosi się do wskazanych wyżej cech przestrzeni ułatwiającej (lub utrudniającej) organizację protestu. Kwestia widzialności protestujących zmienia się w związku z parametrem pojemności przestrzeni. Podczas protestu w małym mieście „ujawnianie się” z poglądami, pokazywanie się w innej roli/tożsamości ma zupełnie inny wymiar niż w wielkim mieście, w którym „rozpoznawanie” uczestników przez osoby postronne jest mniej prawdopodobne. Ze względu na ograniczoną liczbę przestrzeni otwartych protest w mniejszej miejscowości jest odniesieniem nie tyle do konkretnego miejsca, co do całego miasta – chcemy przez to powiedzieć, że identyfikacja protestu raczej odnosi się do miejscowości X, a nie rynku, głównego placu miejscowości X. Tym bardziej, że przestrzenie tego rodzaju (często przypadkowe) nie są powiązane w pamięci społecznej z demonstracjami w małych miastach, dają jednak poczucie bycia „u siebie”.

Zakończenie

Naszą intencją było połączenie dwóch tematów: protestu i projektowania przestrzeni publicznej, ponieważ to zestawienie pozwoli lepiej zrozumieć – sam sprzeciw i porozumienia dotyczące przestrzeni. Być może to właśnie protest i emocje z nim związane są kluczowe dla opisu relacji ludzi z przestrzenią.

Protest jest ważny w odniesieniu do planowania i projektowania przestrzeni, choćby dlatego, że władza uwzględnia sprzeciw jako jedno z narzędzi testowania adekwatności realizowanej polityki. Politycy – nie tylko lokalni – coraz częściej świadomie weryfikują własne decyzje wskutek społecznej kontestacji. Może więc, uznając nieuchronność polityki protestu, jest odpowiedni czas na zmiany w podejściu do projektowania przestrzeni. Jeśli uznamy, że protest pozwala na zmianę przestrzeni, to być może warto przedyskutować rozwiązania wspierające ten proces. Tym bardziej, że miasto nie jest wyłącznie sceną, ale istotą protestu: niepokoje i roszczenia rozgrywające się w przestrzeni miejskiej stanowią esencję życia politycznego.

O ile wyzwania związane z wielofunkcyjnością, równym dostępem do przestrzeni, wzmacniania różnorodności kulturowej wydają się spójne z postulatem projektowania dla protestu, o tyle kwestie projektowania cichych terenów zielonych, podnoszenia poziomu bezpieczeństwa i promowania zdrowia publicznego – mogą stać w sprzeczności z prawem do zgromadzeń. Zwłaszcza w sytuacji protestu jako wydarzenia głośnego, niestabilnego i zagrażającego porządkowi publicznemu i zdrowiu obywateli. Ograniczając swobodę miejskiej struktury wywalczoną przez modernistów, eliminuje się „przestrzenie otwarte”, tworząc w ich miejsce „przestrzenie kameralne”, gdzie nie ma miejsca na okrzyki i wznoszenie rąk w geście sprzeciwu. Dzisiejsze miasto prospołeczne i

„uczłowieczone”, dostosowane do potrzeb dominującej grupy użytkowników, usuwa konflikt z pola widzenia – dosłownie i w przenośni. Można to potraktować jako próbę sterowania przez projektowanie przestrzeni „uspokojonej”, wolnej od kłopotów wywołanych przez zgromadzenia publiczne. Problem wymaga jednak dalszego badania, zgłębiania, czy i w jaki sposób we współczesnych wizjach architektury, językach projektowych, planowaniu przestrzeni obecny jest wątek masowego zgromadzenia.

Znamienne, że w literaturze przedmiotowej przypisuje się takim praktykom, jak *parkour*, *street art*, *flash mob* potencjał krytyczny i wpływ na projektowanie przestrzeni, a regularny protest w przestrzeni publicznej w ten sposób badany jest rzadziej. Dzięki prezentowanej w tekście relacji możemy dowiedzieć się więcej nie tylko o wyzwaniach urbanistyki miast, ale i o samym proteście, który zawsze pozostaje w kontekście do jakiegoś przestrzennego i społecznego umiejscowienia.

Bibliografia

- Auyero J. 2003. The geography of popular contention: An urban protest Argentina. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* (55-56), 37-70.
- Biggs M. 2018. Size matters: Quantifying protest by counting participants. *Sociological Methods & Research* 47(3), 351-383.
- Brown G. and Feigenbaum A. (eds.) 2017. *Protest camps in international context: Spaces, infrastructures and media of resistance*. Bristol: Policy Press.
- Brown G. and Pickerill J. 2009. Space for emotion in the spaces of activism. *Emotion, space and society* 2(1), 24-35.
- Casquete J. 2006. The power of demonstrations. *Social Movement Studies* 5(1), 45-60.
- Castells M. 2013. *Sieci oburzenia i nadziei: ruchy społeczne w erze Internetu*. Warszawa: PWN.
- Chodak J. 2016. Okupacja przestrzeni publicznej jako taktyka współczesnych ruchów protestu. *Przestrzeń społeczna* 1, 74-101.
- Chandhoke N. 1993. On the social organization of urban space: Subversions and appropriations. *Social Scientist* 21(5-6), 63-73.
- Crossa V. 2013. Play for protest, protest for play: Artisan and vendors' resistance to displacement in Mexico City. *Antipode* 45(4), 826-843.
- De la Lata S. 2016. Open-ended urbanisms: Space-making processes in the protest encampment of the Indignados movement in Barcelona. *Urban Design International* 21(2), 113-130.
- Della Porta D. and Fabbri M. 2016. Producing space in action. The protest campaign against the construction of the Dal Molin military base. *Social Movement Studies* 15(2), 180-196.
- Dufour P. 2021. Comparing collective actions beyond national contexts: 'local spaces of protest' and the added value of critical geography. *Social Movement Studies* 20(2), 224-242.
- Ford G. and Zogran M. 2017. *8 Ways We Can Improve the Design of Our Streets for Protest*. ArchDaily. <https://www.archdaily.com/873608/8-ways-we-can-improve-the-design-of-our-streets-for-protest>. 14.06.2017.

- Freelon D., McIlwain C. and Clark M. 2018. Quantifying the power and consequences of social media protest. *New media & society* 20(3), 990-1011.
- Gerbaudo, P. 2012. *Tweets and the Streets: Social Media and Contemporary Activism*. London: Pluto Press.
- Gliszczynska-Grabias A. i Sadurski W. 2021. The judgment that wasn't (but which nearly brought Poland to a standstill): Judgment of the Polish Constitutional Tribunal of 22 October 2020, K1/20. *European Constitutional Law Review* 17(1), 130-153.
- Gül M., Dee J. and Nur Cünük C. 2014. Istanbul's Taksim Square and Gezi Park: the place of protest and the ideology of place. *Journal of Architecture and Urbanism* 38(1), 63-72
- Hatuka T., 2023. Public space and public rituals: Engagement and protest in the digital age. *Urban Studies*, 60(2), 379-392.
- Heinonen P. 2019. Constructing autonomy: the significance of architecture in creating and manifesting autonomy in protest camps. *Social Movement Studies* 18(6), 647-666.
- Imig D. 2002. Contestation in the streets: European protest and the emerging Euro-polity. *Comparative Political Studies* 35(8), 914-933.
- Jones J. and Trice M. (eds.) 2020. *Platforms, Protests, and the Challenge of Networked Democracy*. London: Palgrave MacMillan.
- Keith M. and Pile S. (eds.). 2013. *Geographies of resistance*. London: Routledge.
- Koh A. 2021. The Design of Protest: Choreographing Political Demonstrations in Public Space, by Tali Hatuka. *Planning Theory & Practice* 22(2), 336-338
- Kowalewski M. 2016. *Protest miejski. Przestrzenie, tożsamości i praktyki niezadowolonych obywateli miast*. Kraków: NOMOS.
- Kowalewski M. 2022. Demonstracje równoczesne i problem pomiaru „siły liczb”. *Studia Socjologiczne* 3 (246), 159-185.
- Kwok C. and Chan N. K. 2020. The making of contentious political space: The transformation of Hong Kong's Victoria Park. *Space and Culture* 25(4), 615-632
- Leitner H.m Sheppard E. and Sziarto K.M. 2008. The spatialities of contentious politics. *Transactions of the Institute of British Geographers* 33(2), 157-172.
- Marom N. 2013. Activising space: The spatial politics of the 2011 protest movement in Israel. *Urban Studies* 50(13), 2826-2841.
- McAdam D., Tarrow S. and Tilly C. 2003. Dynamics of contention. *Social Movement Studies* 2(1), 99-102.
- Mouffe Ch. 2005. *Paradoks demokracji*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DWSE.
- Mörtenböck P. and Mooshammer H. 2014. *Occupy: Räume des Protests*. Berlin: Transcript Verlag.
- Nacher A. 2021. # BlackProtest from the web to the streets and back: Feminist digital activism in Poland and narrative potential of the hashtag. *European Journal of Women's Studies* 28(2), 260-273
- Nicholls W., Miller B. and Beaumont, J. 2013. Introduction: Conceptualizing the spatialities of social movements. [In:] W. Nicholls, B. A. Miller, J. Beaumont (eds.), *Spaces of contention. Spatialities and social movements*. Farnham: Ashgate, 1-26.

- Nijakowski L. M. 2021. Kim jest Annuszką?. *Dyskurs & Dialog* 3(7), 95-109.
- Parkinson J. 2012. *Democracy and public space: The physical sites of democratic performance*. Oxford: Oxford University Press.
- Piotrowski G. i Muszel M. 2020. „Czarne protesty” jako wydarzenie transformacyjne praktyk obywatelskich działaczek z małych miast. *Civitas. Studia z filozofii polityki* 27, 131-162.
- Pressman J. and Choi-Fitzpatrick A. 2020. Covid19 and protest repertoires in the United States: an initial description of limited change. *Social Movement Studies* 20(6), 766-773.
- Routledge P. 1996. Critical geopolitics and terrains of resistance. *Political geography* 15(6-7), 509-531.
- Rucht D. 2007. On the sociology of protest marches'. [In:] M. Reiss (ed.), *The Street as Stage: Protest marches and public rallies since the nineteenth century*. Oxford: Oxford University Press, 49-57.
- Spiegel J. B. 2015. Rêve général illimité? The role of creative protest in transforming the dynamics of space and time during the 2012 Quebec student strike. *Antipode* 47(3), 770-791.
- Śłosarski B. 2021. Przedmioty protestu. *Kultury materialne współczesnych ruchów społecznych*. Kraków: NOMOS.
- Tilly C. 2000. Spaces of contention. *Mobilization: An International Quarterly* 2(5), 135-159.
- Tunali T. 2020. Humour as political aesthetics in street protests during the political Ice Age. *The European Journal of Humour Research* 8(2), 129-145.
- Van Laer J. 2010. Activists online and offline: The internet as an information channel for protest demonstrations. *Mobilization: An International Quarterly* 15(3), 347-366.
- Van Woerkum C., Aarts N. and Van Herzele A. 2011. Changed planning for planned and unplanned change. *Planning Theory* 10(2), 144-160.
- Vienne V. 2014. *Preserving a Place for Protest in Paris*. ArchDaily. <https://www.archdaily.com/557185/preserving-a-place-for-protest-in-paris>. 14.10.2014

Autorzy:

Dr hab. Maciej Kowalewski, prof. US
e-mail: maciej.kowalewski@usz.edu.pl

Mgr inż. arch. Marek Ostrowski
e-mail: mostrowski@zut.edu.pl

Antonina Wróbel

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8426-7516>

Szkoła Doktorska Nauk Społecznych

Uniwersytet Jagielloński

Spatial conflicts in the La Chana district of Granada. Analysis of the mural-based project “La Chana Open Gallery”

Konflikty przestrzenne w dzielnicy La Chana w Grenadzie. Analiza projektu “La Chana Open Gallery” opartego na sztuce muralu

Abstract

The paper discusses the initial phase of mural-based touristification of the La Chana district in Granada. It is possible to distinguish social, artistic and organisational groups that influence the formation and development of the “La Chana Open Gallery” project and between which spatial conflicts perpetuate. The paper draws attention to the differences in understanding of the space of the district and of art in it. This allows for a deeper reflexion on mural-based touristification, which is becoming increasingly popular worldwide.

Key words: mural art, perception of space, spatial conflicts, touristification

* * *

W artykule omówiono początkową fazę turystyfikacji grenadyjskiej dzielnicy La Chana przy użyciu sztuki murali. Wyróżniono trzy grupy, które mają wpływ na przebieg projektu otwartej galerii sztuki miejskiej “La Chana Open Gallery”. Są to kolejno: społeczna, artystyczna i organizacyjna. Artykuł zwraca uwagę na różnice w rozumieniu przestrzeni dzielnicy jak i sztuki w niej, które doprowadzają do utrwalenia się konfliktów przestrzennych między grupami. Praca pozwala na pogłębioną refleksję nad procesem turystyfikacji przy użyciu murali, który zyskuje globalną popularność.

Słowa kluczowe: sztuka murali, turystyfikacji, percepcja przestrzeni, konflikty przestrzenne

Odebrano / Received: 10.04.2023

Zaakceptowano / Accepted: 29.08.2023

Murals have become a very popular art form in the space of many cities, towns, and even villages. It is easy to find them at a bus station, an apartment building, or even a cemetery. In addition, they play crucial role in projects of open-air urban art galleries projects that transform the space into an open museum, with the walls of the buildings promoted as ‘canvas’ for the artists. Besides the beautification, they can also become one of the elements influencing the socio-economic transformations. One well known case occurred with the MAUS project in Malaga, where urban art became one of the elements of gentrification (Vázquez de la Rosa 2021). However, it is important to take into account the context of each project and the stages of its implementation, as there can be fundamental differences between them (Koster and Randall 2005: 50).

The object here is to analyse the different understanding of the district’s space and art in it. I present organisational (organizers of the La Chana Open Gallery project), artistic (artists) and social (residents of La Chana) dimensions (Statucki 2019) which are involved in process of touristification of La Chana through mural art. There are not many historical monuments in La Chana. Most tourists visit the UNESCO-listed Alhambra palace complex and the Albaicín district in this city centre. La Chana’s past is agricultural and industrial, as evidenced by a defunct sugar factory building. The first social flats were built in the 1960s, which was connected with the mass emigration of the rural population to the cities. In recent years, new artistic interventions such as murals have been emerging in its space to create a new tourist attraction.

In my paper I follow the definition proposed by Jover and Días-Parra (2019: 1) that touristification is the creation of services and infrastructure, such as new attractions, adapted to the needs of tourists, which may, over time, lead to a decrease in the number of residents. This paper contributes to a better understanding of the spatial conflicts in La Chana, which may affect the further development of this mural-based project.

The notion of “space” is understood here as a continuous process of negotiation. On the one hand, space structures social actors, and on the other hand, they also have a creative influence (agency) on its change (Löw 2018: 31; Crossler 2022: 179-180). This can also be observed in the field of urban space, which is constantly re-constructed by social actors with different social characteristics. Thus, urban space is not homogeneous because it is where different social practices and imaginations clash (Lefebvre 1978: 67; Jałowiecki and Szczepański 2010: 348; Zarycki 2009; Rancew-Sikora *et al.* 2016). Giddens (2003: 167) explains that it is possible to distinguish “front” regions that are shown to visitors, and “outside” or “back stage” regions which are hidden and of lower status. Such spaces, defined by the values associated with them, exist, for example, in the privacy of the home, but they can also be found in urban space. This division is crucial when it comes to the process of touristification of La Chana.

Methodology

I conducted my research from January to June 2022 during my ERASMUS scholarship in Granada. I conducted two scenario-based in-depth interviews with the male and female initiators of La Chana Open Gallery project. They are members of the Angustias-Chana-Encina Neighbourhood Association. Later, I conducted 6 scenario-based in-depth interviews with three female and four male artists who painted murals in La Chana till June 2022. The interviews were recorded on a dictaphone and agreed upon. In order to analyse the social reception of the murals, I use surveys of passers-by (42 in total) collected by my research group as part of the final project in Urban Sociology at the University of Granada in 2022. We looked for the following information: has any information about the mural in question, knows other examples of murals, wants more murals. The answers were not recorded on a dictaphone, but obtained during a spontaneous conversation therefore in the text I quote the students' notes from these conversations.

Research

Organisational dimension

From interviews with a male and a female representatives of the Neighbourhood Association, it appears that the creation of an open urban art gallery was an attempt to resolve the numerous problems and economic stagnation the district is facing. They mentioned, among others: the poor quality of housing, which has been unrenovated for years and the associated inconvenience; the railway tracks surrounding La Chana, which hinder its urban growth and communication between its neighbourhoods and with other districts; the pedestrian entrances to La Chana, which are of very poor quality; the problem with flooding, especially in the Bobadilla area; the small number of parks in the area; neglected squares; unemployment and the difficulty of maintaining local businesses.

As can be concluded, there are different interest groups within the district. Depending on where they live and how they get around (on foot, by public or private transport), their perception of the place and their priority needs may be different. Moreover, residents are not necessarily aware of the problems their neighbours in another part of the district are facing. This may contribute to a feeling of misunderstanding.

However, there are issues that are problematic for a large number of residents, such as unemployment or poor state of housing. These are directly linked to the main problem of lack of investment, which is worsening the standard of district and not creating new workplaces. It is worth highlighting that the origin of this problem is rooted in the lack of urban and spatial planning during the establishment of the district (Del Pilar Puertas Contreras 2012: 189).

The report *Vulnerabilidad del tejido social de los barrios desfavorecidos en Andalucía. Análisis y potencialidades*, published in 2008, shows how various forms of social inequality intersect in the La Chana district: a high number of uneducated employed people,

a high number of households without a car, a high number of people living not in their own apartments, a high level of unemployment, low labour force participation of women, a high number of single-person habitant (associated with the advanced age of the residents). The authors also report the phenomenon of housing abandonment and replacement, also known as “invasion and succession”, whereby those with sufficient economic means tend to leave these neighborhoods to improve their living conditions relative to their surroundings and/or advance to a higher social status. The space left behind is occupied by disadvantaged populations who have no choice but to settle in these areas. Thus, a continuous process of reproduction of social segregation is observed [Egea Jiménez et al. 2008: 65]. This contributes to perpetuating the image of La Chana as a “outside” region in Giddens’ depiction.

The creation of a new tourist attraction in the La Chana area is therefore an attempt to break the general stagnation, as members of the association have explicitly stated:

This project is conceived as a rebirth for the district. We are looking for something to attract people to come here and we are looking for something to attract young people so that the district has the energy it used to have. A few years ago, La Chana was a reference point in terms of *tapas*. Many people used to come, even from abroad, to La Chana because of the famous *tapas*. This has declined, and now we are looking for another impetus, which could be urban art..., through quality murals (Association female representative).

It can't be that... this district with so much history is now without any life here, and I want it to be. Why can't La Chana be included in a tourist route, in a guidebook? Why can't people come and see this district? Also the bar area, which I'm sure you've heard about. So that people can come here, see the murals, and have a beer in the bar next door (Association male representative).

Respondents mention that La Chana was famous for its *tapas*, which is confirmed on Granada's tourism page. The decadence of this tradition suggests that the social and generational changes are taking place. The aim of organisers is then to give a new impetus to the economic development of the area, drawing on its former tourist fame and, to some extent, the idyllic vision of its past. Furthermore, the project is intended to evoke a positive connotation with “culture” rather than the problems mentioned before.

When asked about the use of art in space, interviewees said that their idea of using a mural was linked to the relatively low cost of its implementation. In addition, this type of project is considered to be relatively easy and quick to implement. Therefore, a solution is sought that could have a relatively quick economic effect (the appearance of tourists) as well as a social effect (the beautification of the space). However, the interviewees revealed that no public debate has taken place and the idea of an open urban art gallery has not been discussed at district level. Furthermore, no official project documents have

been published and no official project website exists. The difficulty in finding any reliable information may hinder the flow of knowledge and result in low public interest.

Artistic dimension

The general tendency of the group of artists is to associate the image of the district with their student days, since many of them studied at the Faculty of Fine Arts of the University of Granada, which is located near the district. Some also rented apartments there or regularly visited friends who lived there. They have a lot of good memories related to this period and to the district itself (mainly the Angustias-Chana-Encina neighbourhood). One important element is spending time together in their favourite bars:

There was a bar in La Chana called Rialca, which for me was the best bar in Granada, but unfortunately the owner died last year. And it was a typical working class bar, with more or less the same people coming in. Paco, may he rest in peace, he was such a typical character. I didn't live in La Chana because I lived in another flat, on the Camino de Ronda, but I sort of lived La Chana (*vivía La Chana* in Spanish). Because of the university, the Faculty of Fine Arts, I was there every day. I always had lunch in Rialca, I had dinner in Rialca, I had a studio two streets away from Rialca (male, interview 1).

This shows that for them, La Chana has a very familiar character. The small local bars were meeting points that established a certain routine and gave the place a unique identity. The figure of the owner is also important because his presence attracted customers to come to the bar. These kinds of stories show how the past became a safe and idyllic space for my interviewees. On the other hand, the closure of the bar in this context seems emblematic. This can be linked to processes taking place in the district: generational changes, the lack of inheritance of skills, the disappearance of family businesses, migrations to other districts in the city or outside Granada, and the effects of the Covid-19 pandemic.

For many, especially the first generation of graffiti artists, La Chana was also where they first started tagging and learning to write:

It is true that when graffiti started in Granada, this area was, I mean the La Chana area, was one of the first centres of graffiti. There were three such areas in the city, which later expanded until they merged, but in the beginning it was El Zaidín, La Chana and Zona Norte from where many graffiti writers came from (male, interview 1).

Thus, La Chana represents a historically important place when it comes to the development of street art in Granada (Pérez Sendra 2020). It is worth noting that all three of these districts are located outside the city centre. This was no coincidence, as there were many abandoned post-industrial buildings such as factories or former sugar mills,

walls surrounding railway tracks and, finally, trains passing through, attracting budding graffiti writers. In this way, a new culture of street art was born far from the city centre. What's more, many of the graffiti writers who started out in La Chana now also paint murals, so the artistic work in this part of the city was a starting point for their later careers.

It can also be seen that La Chana is associated by my interviewees, above all, with its working-class history, its residents, and its peculiar climate. They mentioned the following terms: everything cheap and very pleasant, multiculturalism, familiarity, working-class, and modest residents. As a result, La Chana in opinion of artists retains a certain distinction from the rest of the city. This creates a sense of living in a different city, or as one interviewee puts it, "in the countryside where everyone knows each other" (male, interview 6).

Moving on to discuss artists' understanding of art in space, they pointed out the broad uses of art, which for the purposes of this paper I will categorise as: personal and social. The first refers to situations in which artists express themselves, their opinions, or the emotions they feel at a given moment. It can also involve spending nice time with others. The second can be: reflecting on the environment in which a particular mural is located to give it a "deeper" meaning; learning from each other and allowing non-artists to participate in order to awaken new passions, skills, the possibility of identifying with one's own work and the place where it is made.

When asked about the challenges of contemporary urban art, they mentioned the lack of reflection and dialogue on art in the public space, so that the art itself becomes nothing more than a tourist element (interview 1); the organisation of a competition as an inappropriate form of promotion and cooperation as a more fruitful one (interview 4), the centralisation of urban art projects, which leads to an accumulation of this art in a given area, thus not giving equal access to it to all city residents (interview 4); the public authorities commit a certain exploitation of artists because they do not always pay them for their work, do not give them a space to paint in and do not treat them as specialists in what they do (interview 5).

Social Dimension

By June 2022, five murals had been created on La Chana, located close to each other in the Angustias-Chana-Encina neighbourhood. They are located near parks, local grocery stores (*fruterías* in Spanish) or on the walls of residential blocks what should be associated with the typically residential and post-industrial character of the district. The distance between them is not big, so it would be easy to plan a route. Most of the time there are no other attractions near them except local bars.

When analysing the responses to the first mural, created by the well-known internationally Madrid-based collective Boa Mistura in 2015, the predominance of the opinion that the mural is incomprehensible is particularly noteworthy. Respondents were



Fot. 1. First mural in La Chana, Boa Mistura, 2015. Author's own photograph.

reluctant to interpret it. Furthermore, there were opinions that the mural does not improve the aesthetics of the place, but quite the opposite: “She thinks that murals should not be done in public spaces (streets), that there is another place for it” (survey 9).

However, despite the difficulty of answering the question of what it represents, it is also possible to find statements in which female and male respondents highlighted the strengths of the mural as nice colours which make it stand out from other buildings (surveys 1, 4, 7).

In the case of the second mural, depicting musician Jesús Arias and painted by well-known on nation art stage Grenadian artist *El niño de las pinturas* in 2017, it is puzzling that none of the respondents were able to say who was depicted in the mural. This is interesting because the artist, a member of the famous band *Lagartija Nick*, was born and lived in La Chana. Only one person who came to La Chana to walk around knew who painted the mural (survey 32).

However, respondents were more willing to interpret the content of the mural, for example, they think that the mural represents a passion for music (surveys 27, 31). One of the female respondent even shows a creative use of the mural, as its content becomes part of the bedtime story she tells her grandchildren (survey 34). Thus, the content



Fot. 2. Mural “Jesús Arias”, El niño de las pinturas, 2017. Author’s own photograph.

of the mural influences this woman’s activity by making it part of her private practise. It is also worth noting that the content of the mural and the question asked allow these associations to emerge and thus provide some information about the respondent, such as how she spends her time.

Moving on to the next mural, *Hercules and Hermes*, created by former student of the Faculty of Fine Arts at the University of Granada, Álvaro López in 2018 it should be noted that only one person knew what the mural represented. It is also worth noting that, despite the figurative nature of the work, some people were indifferent to it and did not make the effort to interpret it (survey 9, 10). Respondents also pointed out that no information about the mural was posted anywhere, making it difficult to interpret (it is true that only the Jesus Arias mural had such an information board until June 2022). It is also interesting to note that the low level of interest in the mural was linked to the feeling that it was generally of no interest to others (surveys: 12, 15).

Nevertheless, some people looked for the strengths of the mural: it brings life and joy to the façade (survey 15), the artist must be someone experienced in their craft (survey 13). Another respondent said that: “[...] although she does not understand its meaning, she likes the work” (survey 17).



Fot. 3. Mural "Hercules and Hermes", Álvaro López, 2018. Author's own photograph.

Another example analysed is the murals located on the wall next to the LIV Student dormitory painted by various artists in 2021. Respondents most often referred to the wall as a whole rather than specific examples of murals, so for the purposes of the paper I treat them as a whole.

Students living in the residency confirmed that the mural was not very visible, a response that has been echoed in other surveys (surveys: 21, 22). It is important to mention that this opinion was common when talking about any mural in La Chana. Secondly, they expressed the opinion that murals represent a new dimension of culture and a way of self-expression but it was a role of the local authority to cede space to artists to express themselves. Other respondents also stressed that it is the role of the municipal authority to authorise this type of project (survey 24, 25). In this case, it is interesting to note that the respondents did not interpret the murals. Instead, the fact that their creation had been authorised by the city council led them to accept them and express positive opinions.

Moving on to the analysis of the last mural, *Hilando culturas*, by K-lina and Marta Pxxxs in 2021, there was a common opinion about its localisation. The tranquillity characterises both the mural and its surroundings by making them work together to create



Fot. 4. Wall of murals, various artists, 2021. Author's own photograph.

a new whole. Another interesting point is the interpretation of the mural in relation to La Chana as a whole: "For him, the mural represents the future of La Chana. In his opinion, it shows how the younger generation is following his generation" (survey 41). Interestingly, only against the content of this mural was no negative opinion was expressed.

Based on the statements of the respondents, it is possible to distinguish several functions that the murals in La Chana serve. First, they are a decorative element because the space becomes prettier thanks to them. Second, through their colours and dynamic elements, they give joy to passersby and distinguish the buildings on which they are located. Next, their content stimulates the imagination, can evoke positive associations or promote local history and thus fulfil an identification function and give a sense of belonging. In a way, murals also serve an educational function, as respondents try to give sense of their contents, read their message, or comment on it.

On the other hand, for not everyone the murals represent a change for the better. They seem to them to be too colourful and even to diminish the quality of the space, which in their opinion is not intended for such activities. Interestingly, many people also



Fot. 5. Mural "Hilando culturas", K-lina & Marta Pxzxs, 2021. Author's own photograph.

declare themselves undecided – they have no opinion about the mural. Thus, it is possible to distinguish a continuum: from views that are more favourable to the changes carried out with the help of the mural to opinions that are less favourable to them.

The tables collect the information obtained from passersby. In some conversations, all three questions could not be answered, so some surveys were incomplete. One table contains information from residents and the other from tourists. Both groups show similar trends.

Residents and tourists do not have in-depth information about individual murals, and obtaining it does not seem important to them. Many of them are aware that there are more murals, nevertheless they cannot point out where they are located. The elderly have a particular problem in this regard, which can be linked to their lower mobility. They also failed to note the change in the space, as they are most often unable to indicate when the mural was created or who painted it.

Table 1 Answers given by residents of La Chana. Source: Author's own work.

Residents of La Chana	Yes	No
Has any information about the mural in question (when it was painted, who painted it, etc.)	13	10
Knows other examples of murals (does not matter if s/he can point out where they are)	15	9
Wants more murals	11	3

Table 2 Answers given by tourists encountered in La Chana. Source: Author's own work.

Tourists (visiting someone, walking, etc.).	Yes	No
Has any information about the mural in question (when it was painted, who painted it, etc.)	5	6
Knows other examples of murals (does not matter if s/he can point out where they are)	7	4
Wants more murals	7	3

Conclusions - the future of the district

The analysis of the material collected shows that La Chana is an area where different forms of social inequality intersect. Difficult access to the district, high unemployment, the disappearance of local businesses, lack of investments and the deterioration of public and private spaces are just some of the problems identified. Consequently, it is necessary to highlight the multiple imaginations of different groups of the district space and the role of mural art in it.

According to the organisers of the urban art open gallery project, La Chana needs a new impulse, mainly economic, to get out of its stagnation. Drawing inspiration from the past splendour, they want to create a new, relatively quick and inexpensive attraction that will attract tourists and “bring life” to the district. History and awareness of the issues provide the structure for organizers. Drawing on the memory of La Chana’s former *tapas* fame and its working-class history, they exercise their agency. It is worth noting, however, that there is a lack of: publicly available information about the project, specification of the goals to be achieved, public debate at the district level and the conscious engagement of artists, which may make it difficult to implement the project or at least measure its results by the organizers.

The artists have a different view of La Chana mainly because they have not lived there for so long. They associate La Chana with youth, safety, comfort, and family atmosphere, which can be considered as outdated image of the district. In addition, many of those who are now well-known muralists had their first attempts at writing graffiti

there. It would be worthwhile to refer to this part of La Chana's history in a project based on urban art and bring it out of oblivion. Speaking of the way of understanding art, they see it, depending on the context, as a tool for self-expression or the implementation of social projects. For the artists, the practice of painting builds their structure. Their agency manifests itself through the search for opportunities to express themselves or their vision of the world. The artists particularly emphasised the role of collaboration as crucial in community projects, as it stimulates belonging and responsibility for the space. Therefore, a project can set a goal not only to promote tourism but also to bring about revitalisation. According to various reports, the area of La Chana is degrading, so promoting only tourism could lead to a repetition of the pattern known from Malaga, among others. Municipal authorities should consider a sustainable investment in improving the lives of the residents and make of La Chana a "front area" (Giddens 2003: 167).

Concluding on the social dimension, there is a prevailing trend: the murals are not well known to residents of La Chana. This is due to the following reasons that I have identified: lack of information about the murals (no official documents and website), open discussions on district level and activities to get residents involved, informed, and active. On the other hand, the surveys show that the contents of the mural evokes contradictory emotions. It seems that only one mural, *Hilando culturas*, was interposed as an allegory of La Chana and was perceived positively by all. In interpreting its content, residents talked about themselves: their identity and their actions. This is important as it suggests that the project could be directed towards achieving the social dimension as a revitalisation of the space, stimulating a sense of belonging and agency, in addition to the economic and tourist aspects that dominate. Without the involvement of local residents, faced with the numerous problems listed in the aforementioned reports and mentioned in interviews, the murals may remain unnoticed by them and thus not generate any significant change.

Finally, it should be remembered that space is created by the actions of different social actors. The desire to assert their interests can lead to conflicts. As I show, the activities of the organisational, artistic, and social groups take place in the same urban space, although they have different objectives. The perception of this district differs between the organisers and the artists. The use of art in public space is also different for all three groups. "Re-creating" the former La Chana fame may be difficult without the support of a wider range of residents and artists. Investing in art workshops in the district, where artists could work and thus integrate with the local community and learn about its problems, could contribute to better cooperation and the creation of a strong art base in the long run. The research on touristification of La Chana is worth continuing, as one of the most important events in the world of street art, the Meeting of Styles, took place in La Chana in 2023.

Bibliography

- Crossley, N. 2022. A Dependent Structure of Interdependence: Structure and Agency in Relational Perspective. *Sociology* 56(1), 166-182.
- Del Pilar Puertas Contreras, M. 2012. La vivienda social en la Granada de la postguerra. *Cuadernos Geográficos* 50, 189-197.
- Egea Jiménez, C., Nieto Calmaestra, J.A., Domínguez Clemente, J. and González Rego, R.A. 2008. *Vulnerabilidad del tejido social de los barrios desfavorecidos de Andalucía. Análisis y potencialidades*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.
- Giddens, A. 2003. *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizmu*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Gonzalez Ramos, A.M. 1993. Los graffiti de la Chana como proceso inconsciente de afirmación del barrio. *Gazeta de Antropología* 10, 1-9.
- INE, *Encuesta de Población Activa. Tasas de paro por Comunidad Autónoma*, <https://www.ine.es/jaxiT3/Tabla.htm?t=4247&L=0>, 20.04.2022.
- Jałowicki, B. and Szczepański, M.S. 2010. *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa: Scholar.
- Jover, J., Díaz-Parra, I. 2019. Gentrification, transnational gentrification and touristification in Seville, Spain. *Urban Studies* 57(15), 1-16. Doi: 10.1177/0042098019857585.
- Krajewski, M. 2011. Street art i władze(a) miasta. [W:] M. Duchowski and E. A. Sekuła (ed.). *Street art. Między wolnością a anarchią*. Warszawa: Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, 22-31.
- Lefebvre, H. 1978. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Löw, M. 2018. *Socjologia przestrzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Pérez Sendra, R. 2020. *Escenas del graffiti en Granada. Una esfera pública de tensión estética y política*. Granada: Universidad de Granada.
- Rancew-Sikora, D., Michałowski, L. and Dowgiałło, B. 2016. Budowanie na granicach: Kultura nowych peryferii miejskich, jej potencjał i problemy. *Studia Pedagogiczne* 69, 97-112.
- Rodríguez Alcázar, M. 2017. *Diagnóstico Socioeconómico de los distritos Zaidín y Chana. Investigación Acción Participativa*, Granada: Ayuntamiento de Granada.
- Sánchez Sánchez, F.J. 2012. *La arquitectura del azúcar en la Andalucía Oriental*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Simmel, G. 2008. *Pisma Socjologiczne*. Warszawa: Oficyna naukowa.
- Statucki, P. M. 2019. Jak badać murale z perspektywy socjologicznej? Przykład Łodzi. *Człowiek i Społeczeństwo* 48, 107-122.
- Vázquez, H. 2021. La transformación del Ensanche Heredia en Soho. Ciudades creativas, gentrificación y promoción cultural en Málaga. *Arte y política de identidad* 25, 143-162.
- Zarycki, T. 2009. *Peryferie. Nowe ujęcie symbolicznych zależności centro-peryferijnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Author:

Mgr Antonina Wróbel

e-mail: antonina.wrobel21@gmail.com

Krystian Darmach

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1102-6260>

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Uniwersytet Łódzki

Celebrare Convivium. Miasto w podróży – perspektywa gościnności

Celebrare Convivium. City on the go – the perspective of hospitality

Abstract

In the article, I attempt to speak about hospitality in relation to the contexts of the city and travelling, starting from the ethnographic detail and moving towards the anthropological general, and back again. I attempt to look for universal attributes of hospitality, to see how they were realised in my own experience. These are the goals that guided me in writing the current text, which is devoted to memory, travelling, experiencing various forms of hospitality during distant and short journeys, during research projects and “ordinary” moving in a culturally alien environment and city; among people and things, with the baggage of one’s own culture and one’s own corporeality. While reconstructing my own experiences of hospitality, I tried to confront them with the reflection of cultural researchers crucial to anthropology. I decided to quote them abundantly, to allow these passages to correspond with each other and with the adopted topic, and thus to give them a special kind of hospitality in the text.

Key words: hospitality, urban ethnography, autoethnography, journey

* * *

W artykule próbuję opowiedzieć o gościnności w kontekście miasta i podróży, wychodząc od etnograficznego szczegółu, a dążąc do antropologicznego ogółu, i z powrotem. Staram się znaleźć uniwersalne atrybuty gościnności, przyjrzeć się, jak funkcjonowały one w moim własnym doświadczeniu. Te właśnie cele przyświecały mi przy pisaniu poniższego tekstu poświęconego pamięci, podróżowaniu, doświadczaniu różnych form gościnności w trakcie dalekich i bliskich wyjazdów, podczas badawczych przedsięwzięć i „zwykłego” poruszania się w obcym kulturowo środowisku i mieście, wśród ludzi i rzeczy oraz z bagażem własnej

kultury i własną cielesnością. Rekonstruując własne przeżycia gościnności, starałem się je skonfrontować z refleksjami ważnych dla antropologii badaczy kultury. Postanowiłem obficie je cytować, pozwolić tym fragmentom ze sobą i z przyjętym tematem korespondować, i tym samym udzielić im w tekście szczególnego rodzaju gościnny.

Słowa kluczowe: gościnność, etnografia miasta, autoetnografia, podróż

Odebrano / Received: 16.02.2022

Zaakceptowano / Accepted: 2.06.2023

Podróżowanie wiąże się na wielu poziomach z szeroko i partykularnie rozumianą gościnnością jako uniwersalnym atrybutem kultury. Tym samym gościnność to kategoria, wzór zachowań i postawa wpisana w podróżowanie i przemieszczanie. Gościnność ma swój metaforyczny horyzont i konkretne zachowania ujęte zwyczajową normą. Między podróżowaniem a gościnnością zachodzi swoiste „istotowe pokrewieństwo”. Chciałbym mu się przyjrzeć, przyjrzeć się samej podróży, obecności w „obcym” mieście przez pryzmat gościnności, odwołując przy tym do własnego doświadczenia i rozmaitych kategorii antropologicznych. Trudno jest dziś „zamknąć” obydwa pojęcia w precyzyjnej definicji, i chyba nie ma takiej potrzeby. Odsłaniają one swe znaczenia właśnie poprzez manifestacje subiektywnego doświadczenia i odczuwania, w nim się objawiają i spełniają, odwołując jednocześnie do uniwersalnych cech społecznego, zbiorowego funkcjonowania.

Podróżowanie jest dziś bardzo sformalizowane. To proces poddany praktycznej technologizacji i optymalizacji działania. Proces mający wyzbyć się niespodziewanego (do czego jeszcze wróć), niewygody, niedogodności etc. Proces zrównujący podróżowanie z przemieszczaniem, przejazdem, przebyciem z punktu A do B. Wiadomo od czasów pierwszych migracji, podróży i pierwszych z nich relacji, że podróż to jednak „coś” więcej. Więcej niż zespół czynności i sekwencji. To poznawanie, być może przede wszystkim samego siebie i własnych możliwości. To „gra” z czasem, przebywanie w czasie „rozregulowanym”, czasie zawieszenia rutynowych i codziennych działań, w czasie, w którym przełamujemy powszednie, mentalne przyzwyczajenia i wykraczamy poza określony *habitus*. Przekraczamy zarówno te abstrakcyjne, metaforyczne, jak i fizyczne granice.

Zatem jakim językiem pisać o gościnności? Gościnność pisać dużą czy małą literą? Językiem bogatym i kwiecistym? Oddanym, otwartym i zrozumiałym, szczodrym? Być może gościnnym.

Czy językiem wdzięcznym, zagubionym, szukającym schronienia, dopełnienia, z wdziękiem i dziękczynnie, językiem dźwięcznym w spolegliwe tony?

Jakim językiem pisać, by oddać własne doświadczenie i nie nadwyrężyć gościnności naukowego dyskursu, cierpliwości strażników naukowego rygoru i zasad panujących na dziedzińcu humanistyki (jeśli oczywiście wciąż chcemy upierać się przy konieczności zachowania jej „twardych” naukowych walorów)?

Czy gościnność to pojęcie, kategoria, koncept, idea, kulturowy wzór przejawiający się na różne sposoby i z równą intensywnością pod każdą geograficzną szerokością świata? Czy gościnność to emocje, potrzeba, wyrachowany kulturowy „produkt” towarzyszący nam od zarania ludzkich dziejów i konstytuujący przetrwanie gatunku? Czy gościnność to kategoria stopniowalna? „Chłodna”, „gorąca”, „surowa”? Jest albo jej po prostu nie ma? Czy można jej doświadczać antropologicznie, czy raczej – bezprzymiotnikowo i bezinteresownie? Po prostu doświadczać.

Gdy wyjeżdżam w „nieznane”, nowe (zagraniczne) miejsce, miasto, to czuję jak nagle zsuwam się w nieczytelne, nienazwane przez samego siebie otoczenie. Wcześniej czy później potrzebuję gospodarza, emisariusza, którego wskazówki przecierają oczy, uczą kompetencji, modelują percepcję w rozpoznawaniu wielowymiarowej przestrzeni obcej dla mnie kultury. Nie tej wyczytanej, podsycanej literaturą, oglądanej oczami wyobraźni. Nie tej oglądanej na kartach książek i przewodników, opowiedzianej przez kogoś innego (Innego), podglądanej przez ekran komputera, smartfona, przez pryzmat reklamowego folderu, turystycznej fotografii czy szeroko rozumianej sztuki słowa i obrazu. Ale kultury doświadczanej „tu i teraz”, „tam i wtedy”, na własnej skórze, bez cudzysłowu, sensorycznie w całej swej zwartej złożoności, niezwykłości i powszedniości.

Gdy myślę o pierwszym spotkaniu z wyraźnie odmienną kulturą, to pamięć przywołuje (dość przyjemne) odczucie „rozpadania się”, rozkładania się na części, porzucenia kontroli nad czasem, nieokreślonej intensywności przeżywania, otwartości i szukania kontaktu. Tej pomocnej, przyjaznej ręki, która mnie poprowadzi, ponownie złoży, pozwoli dostosować się do wymiarów panujących po tej „drugiej stronie lustra”. Czuję się wtedy jak Alicja w krainie czarów. Nie pamiętam jak długo to trwa. Trzy dni, tydzień, miesiąc, zanim zacznę odczytywać odpowiednie parametry, wtapiając się choć trochę swym zachowaniem we właściwe rejestry.

Cóż za dziwne uczucie – rzekła Alicja – składam się zupełnie jak teleskop. Tak było naprawdę. Alicja miała teraz tylko ćwierć metra wzrostu i radowała się na myśl o tym, że wejdzie przez drzwiczki do najwspanialszego z ogrodów. Najpierw jednak odczekała parę minut, aby zobaczyć, czy się już nie będzie dalej zmniejszała. Szczerze mówiąc, obawiała się trochę tego. Mogłoby się to skończyć w taki sposób, że stopniałabym zupełnie niczym świeczka. Ciekawe, jakbym wtedy wyglądała. Tu Alicja usiłowała wyobrazić sobie, jak wygląda płomień zdmuchniętej świecy, ale nie umiała przypomnieć sobie takiego zjawiska. Po chwili, gdy uznała, że jej wzrost już się nie zmienia, postanowiła pójść natychmiast do ogrodu. Niestety. Kiedy biedna Alicja znalazła się przy drzwiach, uprzytomniła sobie, że zapomniała na stole kluczyka. Wróciła więc, ale okazało się, że jest zbyt mała, by dosięgnąć klucza (Carroll 1988: 20-21).

Przy pierwszym kontakcie, spotkaniu, wejściu w nowe terytorium mam szczęście do gościnnych przewodników, ludzi, którzy niejako naturalnie wchodzą w społeczną

rolę, poddając się bezwiednie sile uniwersalnego kulturowego imperatywu. Imperatywu będącego przepracowanym na różnych poziomach (synchronicznym, diachronicznym) powszechnym elementem struktury ludzkiego umysłu, by odwołać się tu (gościnnie) do języka i myśli Claude'a Lévi-Straussa (Lévi-Strauss 1960). Wymogu normy jako normy. Właściwej umysłowi i kulturze dążności do wprowadzenia porządku, związanej z nim zasadzie wzajemności i komunikacji, której sprzyja syntetyzujący charakter daru. Daru, jakim jest gościnność z własną, mieniającą się rozmaitymi odcieniami, ale nienaruszalną morfologią. *Raz w kula zawsze w kula* (Malinowski 1981).

Tak jak potrzebny jest nam porządek i sens stojący na jego straży, tak badawczemu umysłowi potrzebny jest także nie-porządek, „chaos”, bodziec wybijający percepcję i nadzbyt sztywną refleksję z wysłużonych już zawiasów (ta potrzeba ma być może także uniwersalny i odświeżający badawcze działanie charakter).

W moim przypadku skala i subtelny rozmach portugalskiej gościnności związanej z pobytem na studiach w Mirandzie do Douro objawił się dopiero po wielu latach. Tak jakby pamięć uwydatniła zdarzenia, a znaczenia z nimi związane dopiero teraz zaczęły być czytelne. Uzyskały pogłębioną perspektywę także z powodu czynionych tu rozważań – myślenia właśnie w perspektywie gościnności.

Pamiętam pierwszy przyjazd poprzedzony podróżą pociągiem, samolotem i samochodem przez zasną Łódź i Warszawę, rozżarzony Madryt, pastelową Zamorę i kamienistą, tajemniczo rozświetlaną zachodzącym słońcem północną granicę hiszpańsko-portugalską. Jazda, czekanie, chodzenie, pytanie, czekanie, pocenie się, sprawdzanie trasy, rozkładów jazdy, czekanie, rozglądanie się, siedzenie. I wreszcie jestem, obarczony rozklekotaną walizką, bagażem pożegnań i „powidoków” łódzkiej codzienności, posmakiem domowego, jeszcze polskiego śniadania. Wsiadłam z samochodu, przywieziony z Zamory przez znajomego, który jak się później okazało samochód ten musiał od kogoś życzliwego pożyczyć, zatankować, zapłacić i czas swój wszystkiemu poświęcić. Wsiadłam wreszcie i dopada mnie zmęczenie. Całkowicie zdaję się na przyjmujących mnie ludzi. Jest ciepło, gorąco, barwnie, cykają jakieś świerszcze, owady, czuję się niepewnie. Trochę śnię, trochę śpię. Spać się chce, ale sytuacja mi na to nie pozwala. Nowe kształty, przejazd skutera, inny układ rzeczy, architektura, materia, kolory, zapachy: rzeczywistość w sposób synestezyczny ze zdwojoną siłą napiera na zmysły, podtrzymuje je w stanie ciągłego napięcia, rozgrzania. Kolacja, kurtuazja, pytania, odpowiedzi, niedopowiedzi. Pokój pełen ludzi, muzyka, posiłek, jedzenie, rozmowy. Spotęgowana wszystkim ostrość uwagi, uważna ostrożność i myśli, które przez pierwsze dni parafrazują doświadczaną rzeczywistość. Co, dlaczego, skąd, gdzie iść, z kim rozmawiać? Nie muszę się przecież martwić, z wszystkiego wyręczają mnie znajomi/gospodarze. Niczym kot instynktownie się poruszam i wyczuwam teren. Bez refleksji przyklejam do biegu rzeczy. Estetycznie. Stycznie. Przedmioty widziane są w podróży w swej *par excellence* rzeczowości. Nie do końca dla mnie prawdziwe, zyskujące rzeczywisty walor w procesie rozpoznania, w układach, powiązaniach, kon-sekwencjach: kamień, schody, drzwi,

odmienne zamki, zamknięcia i „inne” sposoby ich otwierania poprzez przekręcenie gałki lub odblokowanie małej zasuwki, klamki, blokady, framugi, okna, rolety, kontakty, kurki, ornamenty, zatrzaski, przełączniki, imponderabilia... otoczenie, które wydaje się stroić sobie ze mnie żarty i wystawiać na próbę. Jednocześnie struktura urbanistyczna miasta jest na wskroś europejska, oparta o uniwersalne europejskie fundamenty planowania i myślenia. Wszystkie jej cechy dystynktywne uspokajają mój poznawczy dysonans (i to także jest niedostrzegany zwykle wymiar gościnności).

Pierwsza kolacja, pierwszy kontakt z ludźmi, z prawdziwą (bo „tu na miejscu”), śródziemnomorską kuchnią, jej rozlicznymi wariantami, z kuchnią afrykańską, tu na północy Portugalii stynącej także ze swej kulinarnej odmienności. Nakładanie się warstw. Smakowo-zapachowy palimpsest, przekrój czasu i przestrzeni. Tygiel.

Jemy, pytamy się o siebie, rozpoznajemy. Tak inaczej to wszystko wówczas smakuje, szczególnie owoce morza, neutralizowane uśmiechem i zmrożonym winem, bo przecież gościnność ma zarówno swoje prawa, przywileje, jak i obowiązki. Obiadokolacja trwa w nieskończoność, mnożą się potrawy, sprawy, miski, półmiski, butelki, kruszeją dystanse, gramatyka, mieszają się języki, nawyki, i wreszcie, gdy zostajemy ze znajomym na koniec spotkania sami, na samym końcu Europy i wydawać się może, że dzielą nas tak powierzchowne sprawy, jak odległe miejsce urodzenia, różne doświadczenia, języki, rodziny i wszystko jest jakby na opak, to nagle, gdy opada powitalny harmider zauważam na półce książkę Dostojewskiego oraz podwójny niezwykle ważny dla mnie i niespotykany u zbyt wielu osób album Milesa Davisa – *At Filmore: Live At The Filmore East*. Wyciągam z półki tę płytę, nasze spojrzenia spotykają się i wszystko staje się jasne. Jest jasne, bo jesteśmy w domu. W cudzysłowie i bez cudzysłowu. W podróży, ale „u siebie”, w kręgu wspólnych wartości, we wspólnym mianowniku.

Pierwsze dwie czy trzy noce zanim wynająłem pokój spałem w gościnie u nieznannej mi osoby. Dostałem łóżko. Jakże ważne i konieczne. Niezbędne, zawsze i wszędzie. Kwintesencja. Prosta idea i konkret, od którego zależy nasze poczucie komfortu, odpoczynek, dopełnienie, domknięcie często w podróży naruszanego organicznego rytmu dnia i nocy. Symbol domu, metafora miejsca i miasta. Jak pisze Roger-Pol Droit, łóżko:

To raczej rodzaj sytuacji przestrzennej: rozciągnięcie, leżenie. Rodzaj strukturalizacji świata, a nie przedmiot. Nie drewniane listwy i metalowa rama. Łóżko jako świat położony nie jest ani materacem, ani podtrzymującą go stolarską konstrukcją”, i dalej: „[...] łóżko zdaje ci się rzeczą bez wątpienia. Jedną z wielu. Szczególną, obciążoną symbolami, emocjami, wspomnieniami i przyszłością: tu się rodzimy i umieramy, tu uprawiamy miłość, tu marzymy, zmartwychwstajemy, płaczemy, rozpadamy się. Wszystkie okresy naszego istnienia mają związek z tą ograniczoną przestrzenią (Droit 2005: 62).

Drugiego dnia po przyjeździe budzenie się w nowym otoczeniu było dla mnie – podobnie jak dla Droit – trudne. Pisze on w ten sposób:

[...] odkąd pamiętam, budzenie się było sprawą skomplikowaną. O poranku świat jest niekompletny. Przybliżony, niedokończony. Mam jakieś fragmenty, jakieś kawałki, ale brakuje reszty. Rzeczy odbudowują się powoli, jak elementy porozrzucanej układanki, jeden po drugim odnajdujące swoje miejsce, we własnym rytmie, w sposób, który uniemożliwia mi przyspieszenie tego rytmu i jakąkolwiek kontrolę. Próbowałem wszystkiego. Na próżno. Zawsze gdy się budzę, mój świat pojawia się źle uczesany. To jest świat w brudnopisie, źle określony, czasem po prostu niezwykły (Droit 2005: 61).

Tego dnia, jak praktykant pod okiem czeladnika, powoli składałem sobie świat miejskiej Mirandy. Zostałem oprowadzony po miasteczku, wypilem kilka darmowych drinków, dowiedziałem się co, gdzie, jak i dlaczego się tam znajduje. Spaliłem skórę w bezlitosnym słońcu, poznałem kolejne osoby. Kolacje i przyjęcia się powtarzały, w co rusz innym domu. Kolejno. Prawem cyrkulacji.

Bycie gościem to przyjemność. Przyjemność powrotu do dzieciństwa, dziecięcych emocji. Jesteśmy prowadzeni za rękę, otoczeni opieką, bezpieczni, obsłużeni, uwolnieni od zwykłych obowiązków związanych ze zmywaniem lub sprzątaniami. Mamy czuć się jak w domu, ba, nawet lepiej niż w domu. Jak pod czujnym okiem mamy, bo gościnność to kobiecość, duch kobiety, ognisko domowe, stół, opoka, obfitość, strawa, schronienie, oddanie, dzielenie. Gościnność to nie tylko abstrakt. Żyzne pole semantyczne tego pojęcia skrapla się przecież w osobistym i wspólnotowym doświadczeniu. *Familia Humana*. W drodze. Dotyka tkanki czulego na żywą kulturę nie tylko antropologa, antropolożki, ale każdego.

Gościnność to "czasownik". Wprowadza ludzi w krąg znaczeń podstawowych, zrozumiałych bez mowy i języka, posiadających jednoczący niemal sakralny charakter. Ponad linearnym czasem, ponad fizycznie mierzoną przestrzenią.

Gościnność objawiała się w drobiazgach, w nastawieniu, w języku. W wyrozumiałym powolnym powtarzaniu portugalskich fraz, w obsłudze na poczcie poza kolejką, przy kasie, w bibliotece, w gestach, cierpliwości, w zaproszeniu do aktywnego udziału w piłkarskim meczu (pomimo mojej zupełnej nieprzydatności dla drużyny), który był przyczynkiem do przyspieszonej i pogłębionej socjalizacji, gdyż wspólne przeżycia i znajomości z boiska zaowocowały w innych społecznych wymiarach i sytuacjach. Bramkarz pracował na poczcie, obrońca w bibliotece, napastnik w miejscowym muzeum. Przy kolejnym spotkaniu byliśmy już kolegami z boiska.

Gościnność objawia się przyjaznym skinieniem głowy na stacji metra, ofertą pomocy w poszukiwaniu drogi na zatłoczonych ulicach Manhattanu, na parkingu prowincjonalnego pustkowia, pytaniem skąd jesteś, czy pierwszy raz, na jak długo?

Gościnność wreszcie wprowadza nas do „centrum” kultury, w miąższ, w jej samo „sedno”, w miasto, tak jak jest ono przez tutejszych, tubylców, miejscowych, rozumiane i podzielane. To wykładnik tradycji (tradycji żywej, nie zastygłego tradycjonalizmu) objawiającej się pod postacią ciepłego, sytego, kalorycznego posiłku (ciasto, herbata,

kieliszek wina), dającego przyjemność i siłę pożywienia, w zależności od kontekstu i sytuacji. *Bacalhau*, chrupiące ryby, *jindungu*, *piri-piri*, sypki ryż, *tempura*, kolorowe przyprawy, aromaty, *caipirinha*, oliwa, wino, bajgle, trudne do zapamiętania i powtórzenia nazwy, nowe konsystencje, zaskakujące połączenia: jajka, kluski z chlebem, sosy, grzyby, przyprawy, intensywność... smaki wyzywające do konfrontacji z samym sobą, ukazujące nasze kulturowe uwarunkowania i indywidualne przyzwyczajenia. Czy to w Portugalii, czy będąc zapraszany przez studentów z Afganistanu, Peru lub Angoli zawsze zaczynało się i kończyło „typowym” posiłkiem. Opowieścią o nim, o jego pochodzeniu, produktach, sposobach przygotowania. Opowieścią o istotnych elementach tożsamości, których punktem wyjścia był gościnny talerz, miska. Częsteczek elementarna promieniująca („parująca”) kulturowymi znaczeniami.

Miska. Miseczka. Przywołajmy ponownie dłuższą, ale niezwykle istotną myśl częstego gościa naszego tekstu. Droit pisze tak:

Masywna jak głębia dziejów. Dawniejsza niż dzieciństwo. Prehistoryczna. Rzecz wklęsła, chroniąca płyn, nie pozwalająca mu uciec. Forma, która uspokaja. Od razu bliska i wierna. Prawie zapominałem, dlaczego tu jestem. Oto pierwszy przedmiot, pierwotny. Ta rzecz przypomina o początkach ludzkiego gatunku. Wielkie małpy mają kiję, kamienie, odpowiedniki broni i narzędzi. Nie mają misek. Wraz z człowiekiem pojawiają się czarki, kielichy, misy, miseczki.

Miska daje początek pojemnikowi. Bezapelacyjnie uspokaja. W ogólnym strumieniu pojemnik przerwał niekończące się przelewanie. Chroni przed rozproszaniem. Zatrzymuje wyciek. Powstrzymuje odpływ. Stabilizuje płyn, nieuchronnie skazany na roztrwonienie i zgubę. Robi to lepiej niż dłonie. Trwale. Bez wysiłku. Miska umożliwia regulację naturalnej entropii. Nadaje rytm temu, co trwa bezustannie.[...] Otwarta grota, ciepły pojemnik – do dyspozycji i na miarę ciała – miseczka jest najbardziej matczynym, najbardziej kojącym spośród przedmiotów. Nie bez powodu mnisi z buddyjskiej społeczności porzucili wszystko z wyjątkiem miseczki na jałmużnę. W pewnym sensie była dla nich domem. Bo miseczka, w przeciwieństwie do archaicznej siły macierzyńskiej, wydaje się pozbawiona zagrożeń. Piers idealnie wklęsła, idealnie łagodna, najwyraźniej wcześniejsza niż wszelkie konflikty i podziały. To dlatego jest w miseczce coś, co wydaje się wieczne. Historia może przeróżnie ją ustroić: miski z drewna, z terakoty, ze szklawionej kamionki albo z plastiku, przezroczysta, aluminiowa na górskie wyprawy, fajansowa na wsi – wszystkie połączone rodzinnym podobieństwem: serdeczne i łagodne (Droit 2005: 19-20).

Serdeczność i łagodność gościny. Pożywienie, bezpieczeństwo. Łóżko, miska, stół. Miejski plac. Przetrwanie. *Philo-ksenia*. Prawo gościnności. Akt gościnności, który reifikuje to, co w kulturze jest prymarną wartością, akumuluje i ucieleśnia abstrakcyjne idee. To rudymmentarny wspomniany już atrybut kultury, stworzony przez człowieka dla człowieka, konieczny dla jego funkcjonowania jako jednostki, jako członka zbiorowości, społeczeństwa,

gatunku. Gość, gościnność to dobrze znana figura obecna w religii i w literaturze. Od Odysei po wolne miejsce przy wigilijnym stole. A skoro topos gościnności przeniknął tak głęboko do tradycji, kanonicznych ksiąg i doktryn religijnych świata, to sprawa musi być niezwykle ważna właśnie z punktu widzenia przetrwania ludzkiego gatunku.

Religijnie usankcjonowany, objawiony, święty, niemal boski status Gościa, swoista jego nadprzyrodzona ochrona (*Providence*) – kimkolwiek on jest – służy nie tyle i nie tylko symbolicznej egzaltacji człowieka, ale jest wyrazem, konsekwencją, utylitarną koniecznością. Drugą twarzą altruizmu zapewniającą grupie biologiczne przetrwanie, byt i dialog – bo przecież, by przetrwać trzeba było i trzeba być w ruchu – raz gościem, a raz gospodarzem. Gościnność to nie wynik pięknoduchostwa, lecz pragmatyczny w istocie obyczaj (normatywnie sankcjonowany) występujący pod każdą geograficzną szerokością.

To Instytucja, by sięgnąć do pojęciowego słownika Bronisława Malinowskiego. Realizująca cele dzięki działaniom według normy, posiadająca substrat materialny i „personalny”, spełniająca rzecz jasna swoje funkcje, zaspokajająca w tym przypadku podstawowe ludzkie potrzeby.

Jeśli zapraszamy do dialogu Malinowskiego, to oddajmy mu głos w sprawie doświadczenia terenowej gościnności:

Z samej natury badań wynika, że etnograf musi korzystać z pomocy innych w stopniu o wiele większym niż badacze z pozostałych dyscyplin nauki. Dlatego też pragnę w tym właśnie miejscu przedstawić, jak bardzo jestem zobowiązany wobec tych, którzy udzielali mi pomocy [...] Nie dokonałbym tego wszystkiego, gdyby nie wielka pomoc mieszkańców Nowej Gwinei. Mój przyjaciel pan H. Hancock z Gusawata (Wyspy Trobrianda) oddał do mojej dyspozycji swój dom i magazyn, które służyły mi jako baza dla ekwipunku i zaopatrzenia. Wielokrotnie pożyczał mi swojego kutra, a także otworzył mi swój dom, gdzie zawsze w razie potrzeby czy na wypadek choroby mogłem znaleźć schronienie. [...] Inni kupcy pereł na Trobriandach byli także bardzo uczynni względem mnie, zwłaszcza państwo Raphael Brudo z Paryża, państwo C. i G. Auerbach oraz pan Mick Georg, wszyscy pomagali mi w różny sposób i okazywali gościnność (Malinowski 1981: 25-26).

Człowiek w podróży, poza domem, jest wybrakowany. Niezupełny, słaby, „w kryzysie”. Cieleśnie odcięty od znajomego świata. Jak kawałek materiału o odmiennym wzorze i fakturze. Jeśli jest badaczem, antropologiem (co robi antropolog – pracuje), to będąc w pracy poszukuje powiązań, ukrytych szwów, które pozwolą mu wgryźć się i wpleść w tkaninę badanej rzeczywistości. Ale najpierw musi doświadczyć w jakimś wymiarze właśnie gościnności. By w ogóle ruszyć dalej, zacząć negocjować swój status, zyskać zaufanie, wytłumaczyć charakter swojej pracy, rodzaj obopólnych (myśląc życzeniowo) korzyści. To od gościnności zaczyna się poznanie w terenie. Przypomnijmy sobie od czego rozpoczynały się rozmowy, wywiady prowadzone w domach, mieszkaniach podczas

ćwiczeń terenowych. Często są to doświadczenia niewypowiedziane, nie opowiadane, pełne emocji a uznane często za nieistotne, nie brane pod uwagę przy późniejszej analizie i interpretacji, a stanowiące przecież ich punkt startowy. Bo gościna to taki rodzaj zatrzymania *stasis*, pozwalający obu stronom na oddech, zamrożenie zwykłego biegu zdarzeń, „zatrzymanie” czasu i przestrzeni, wspomnienie, odnowa, zakreslenie obszaru bezpieczeństwa, zaczyn zażyłości, która utwierdza i pozwala iść dalej, wejść głębiej, wracać lub nigdy już się ponowne nie pojawić.

U Lévi-Straussa znajdziemy takie oto fragmenty:

Zwykle za podróż ma się poruszanie w przestrzeni. To za mało. Podróż zaznacza się jednocześnie w przestrzeni, w czasie i w hierarchii społecznej. Każde wrażenie może być tylko wówczas określone, kiedy uwzględni się je w stosunku do tych trzech osi, a ponieważ przestrzeń sama ma trzy wymiary, trzeba co najmniej pięciu wymiarów, aby ukształtować sobie adekwatny obraz podróży (Lévi-Strauss 1960: 85).

Podróż Lévi-Straussa w głąb Brazylii w poszukiwaniu „dzikości” to łańcuch spotkań, wymiany, negocjacji, obaw, nadziei, niewypowiedzianych wprost działań, logistyki, posiedzeń, korzystania z okazywanej na rozmaite sposoby dobroczynności tubylców:

Po kilku godzinach przybywamy do stóp gliniastego stoku, spostrzegamy w górze chaty. Pół tuzina nagich ludzi pomalowanych od stóp do głów na czerwono farbą urucu przyjmuje nas z wybuchami śmiechu, pomaga dobić do brzegu, znosi bagaże. I oto jesteśmy w obszernej chacie zamieszkaney przez kilka rodzin; naczelnik osady zwolnił swój ką na naszą intencję, sam będzie rezydował w czasie naszego pobytu na przeciwległym brzegu rzeki (Lévi-Strauss 1960: 226).

Na dużej ściennej mapie świata powpinane chorągiewki. Niebieskie i czerwone. Niebieskie znaczą: „*tu byłem*”, czerwone „*tam chcę pojechać*”. Budzę się rano na materacu po nocy pełnej dziwnych odgłosów i rozmów dochodzących zza okna. Budzę się w małym, zagraconym pokoju. Gumowa duża piłka, pudło, skrzynka, biurko, książki. Budzę się i patrzę na mapę. Odpoczywam. Gospodarz wyszedł do swych obowiązków. Wstaję, idę do kuchni, z której mogę bez ograniczeń korzystać. Herbata, okno, rolety, słońce. Nie wiem, która jest godzina. Przyjechałem późno. Spałem długo.

Mam walizkę, niewiele rzeczy. Same ciuchy. Pieniądze i dokumenty przy sobie. Spędzę tu cztery noce. Mała uliczka niedaleko budynku parlamentu. Wąskie szkatułkowe kamienice. Cztery piętra, suterena. Wieczorem z gospodarzem rozmawiamy o podróżowaniu, o sobie, swoich planach i zajęciach. Gdzie warto pójść, co zobaczyć. Sandało ma ogromne, budzące strach, spiczaste, kolorowe wsuwane buty, wyszywane cekinami i złotymi nitkami. Jest instruktorem pływania, trenerem. Dużo podróżuje. Objeżdża wszystkie kontynenty. Przyjmuje u siebie ludzi, bo ludzie na świecie przyjmują

jego. Ma tylko najpotrzebniejsze rzeczy. Proste, tanie meble, które zawsze może zostawić. Kilka ubrań, buty, laptop, śpiwór. Program minimum. Zostaję o jeden dzień dłużej niż się umawialiśmy. Szukam następnego noclegu.

Znajduję, jest gościna. Przyspieszenie, przesuwanie się po linii zewnętrznych możliwości. Ascetyczne wymagania. Bardzo ograniczone środki finansowe. Planowanie, „prostowanie” kolejnego dnia. Ekonomiczny kompromis. Czas w perspektywie kilku, góra kilkunastu godzin do przodu. Zużycie kategorii myślowych związanych z planowaniem czasu i „krajowymi” przyzwyczajeniami. Taka jest podróż.

Musiałem się wyprowadzić o godzinie jedenastej. Słońce prawie w zenicie. Skwar, walizki, autobus, wciąganie bagażu po stromych uliczkach i schodach, spojrzenia na mapę, koordynacja skojarzeń, przesiadywanie w parku, kawa, torebka, posiłek, upał. Walizki ciężkie, obtłuczone, przygniecione w luku bagażowym, obtarte od bruku, kółka wygięte, wytarte, porysowane, ledwie ledwie się trzymają, suwak się nie dopina, pałak niebezpiecznie wygina, jakby zaraz miał odpaść na chodniku, zaplątać się w jego szczelinach. I wreszcie po godzinie osiemnastej spotykamy się pod drzwiami. Inna dzielnica miasta. Andre i Nuno. Wchodzę na górę bardzo wąskimi schodkami. Wymiana uprzejmości. Zakupy, wino, kolacja. Pies wita mnie od wejścia. Skacze, wariuje, szczeka. Całą kolację liże mnie po spoczynnych nogach. Jest gorąco, jest gotowanie, jest alkohol, są rozmowy. Opowieści o kolejnych miejscach, o miastach, zdarzeniach. Płyne opowieść i muzyka. Na zmianę raz portugalskie, raz polskie zespoły. Zupełnie inaczej brzmi Niemen w upalny wieczór przy otwartych oknach na *Alfamę*, wśród odmiennych zapachów i dźwięków otoczenia. Uruchamia emocje, sen o Warszawie obrasta w nowe łódzkie znaczenia. Pies nie daje za wygraną, powtarza skomlenia. Miejsce do spania jest w drugim pokoju. Wersalka do dyspozycji. Mieszkanie do dyspozycji na kolejnych kilka dni, i kolejne rozmowy, powtórzenia, spacer, opowiadanie miasta. Myśli lawirują między językami, między słowami, między wrażeniami (lepią się do podniebienia skrawki języka angielskiego, portugalskiego, polskiego). Sklejają się godziny, różnicują i upodabiają dni. Kolejne miejsce to wynajęte mieszkanie u rodzeństwa. Dwójka studentów informatyki. Brat i siostra. Dzielnica Lizbony *Campo Grande*. Blisko lotniska. W ciągu dnia siostra siedzi tajemniczo przy komputerze. W drugim pokoju jej brat. Siedzą długie godziny. Stół, krzesło, łóżko. Łazienka – mydło, prysznic i bidet. Białe ściany. Wyższe bloki rezonujące co dziesięć minut lądowanie samolotu. Rozety na balkonach, okrągłe okna, przyjemne kolory, bezlitosny upał. Wieczorem mieszkanie zapełnia się towarzystwem. Impreza, śmiechy, wymiana informacji na temat sposobów picia alkoholu: co, z czym i kiedy. Wzajemne uczenie się brzydkich słów. *Foda-se, caralho, filho da puta*. Wspólne wyjście do miasta. Przydatne wskazówki do poruszania się po nim o różnych porach dnia i nocy. Miejsca zachwyty i miejsca niebezpieczne, miejsca poznawane poprzez ludzi.

Były jeszcze dwa mieszkania i dwie gospodynie w Lizbonie. Podobny scenariusz. Zapoznanie, wspólne biesiadowanie. Materac, łóżko, kuchnia do dyspozycji. W Barcelonie przyjmująca gospodyni dała dodatkowy komplet kluczy, tak byśmy czuli się swobodnie. Poza tym w mieszkaniu przebywali jeszcze inni goście: z Wielkiej Brytanii, USA, Japonii.

Nasze ścieżki i historie na zmianę, to się krzyżowały, to rozchodziły. Nigdy nie wiadomo kogo się spotka, co dalej – cisza, hałas czy imprezowanie. Ciąg ekstrawagancji. Chwiejna, niepewna postawa wobec świata – otwarcie/zamknięcie. Jak drzwi zasuwane automatycznie. Reakcja na impulsy, intuicyjne ich rozczytywanie. Determinizm, behawioryzm, kac. Dalej w drogę. Romantycznie. Poetyka przemieszczania. Wśród ludzi, z ludźmi, czasem przeciwko nim, zawsze w jakiejś relacji. Formalnej, przyjaznej, przyjezdnej.

Wszystkie te pobyty były możliwe dzięki osobom, które poznałem poprzez portal społecznościowy *Couchsurfing*. Znany internetowy portal oparty na idei kulturowej wymiany i gościnności. Można powiedzieć „kanapowej” wymiany kulturowej. To swoisty klub wzajemnej przed-pandemicznej gościnności. Zasada jest prosta – rejestracja, logowanie i poszukiwanie. Wymagany jest szczegółowy profil uwzględniający wiek, oczekiwania, obowiązki, preferencje, zainteresowania, charakter udziału w społeczności, rekomendacje etc. Serwis ten łączy ludzi oferujących i poszukujących bezpłatnego noclegu. Szukamy, pytamy, akceptujemy, potwierdzamy. Jest jedną z wielu internetowych stron pomagających w podróżowaniu i turystyce omijającej zwyczajowe i formalne ścieżki ludzkiej współpracy. Nie chodzi li tylko o ekonomiczny wymiar podróżowania, ale o wpisana w powstanie portalu chęć stworzenia platformy ułatwiającej i poszerzającej wiedzę, kontakty międzynarodowe, dialog i współpracę ludzi z różnych kultur świata. A taki dialog zaczyna się właśnie od gościnności. Szukania wspólnego gruntu wpisanego w tym wypadku w kulturę europejską, miejską. Nie tylko na poziomie instytucjonalnym, prawnym, ustawowym, państwowym, ale na poziomie codzienności i jednostkowych wolnych wyborów¹.

Poprzez *Couchsurfing* zapoznaje się ludzi. Poprzez nich miasto, jego dzielnice, miast specyfikę. Zobaczyłem jak mieszkają „zwykli” obywatele. Dowiedziałem się gdzie chodzić, gdzie i jak stać, jak się poruszać, jak się zachowywać, gdzie i co jeść, czego unikać. Ta wiedza zdobyta podczas rozmów, obserwacji, wspólnego przebywania i biesiadowania przydała się do prowadzenia późniejszych przedsięwzięć badawczych w Lizbonie. Do wykorzystania w praktyce, zdobycia pewności w poruszaniu się i komunikowaniu w mieście. Zmyciu z siebie obrazu obcego (na jakiego na pierwszy rzut oka wyglądam), zdobyciu zaufania i statusu niezauważalnego. Jak *ghostwriter*. Badacz widmo. Dostosowany jak Alicja po drugiej stronie lustra do panujących tam warunków.

¹ Na temat zjawiska *Couchsurfingu* powstało już całkiem sporo, w tym antropologicznej, literatury w postaci artykułów, książek i prac magisterskich zarówno w języku angielskim, jak i języku polskim, m.in. *Phenomenon of Couchsurfing as alternative tourism*, Gnevosa, S. Tuluza 2011, *Couchsurfing Cosmopolitanisms. Can Tourism Make a Better World?* Picard, D., Buchberger, S. (eds.) Bielefeld 2013, *Sleeping with Strangers: Redefining experiences in a CouchSurfing World*, Holwick K. praca magisterska, Uniwersytet w Lund 2011, *Wybrane wzory gościnności wobec wzorów praktyk turystycznych powstałych wokół zjawiska couchsurfingu*, Pisarek A. „Turystyka kulturowa” nr 3, 2013, *Wspólnota znaczeń czy nowoplemię? Etnograficzne badania warszawskiej społeczności couchsurfingowej*, Hus P., [w:] „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” nr 2, 2016 s. 73-100., *Couchsurfing czyli kulturowa wymiana kanapowa*, Jabłoński A., praca magisterska, Uniwersytet Łódzki 2016.

[...] etnografkę w terenie porównać można do aktora na scenie: także ona musi dokonać enkulturacji swego ciała do nowych wzorców odpowiedniego działania. Same badania terenowe postrzegać można jako drugą enkulturację. Taki jest w końcu, było nie było, ich *raison d'être* – pisze Kristen Hastrup (Hastrup 2008: 95).

Portugalska i amerykańska gościnność jest szczodra i bezpretensjonalna. Bez gorsetu. Garsoniek, koturnu, zbytniej wystawności. Przyjmują cię w domu „tak jak stoją”, w piżamie, podczas gotowania obiadu, podczas sprzątania, spania, między zakupami a pracą, na specjalnie uroczystej kolacji. Jest interakcjonizm symboliczny, etnometodologia, funkcjonalizm, jest hermeneutyczne zwanie.

Gościnność zawsze jest szczodra, różnorodna w formie, nasączona przywilejami, mniej lub bardziej ceremonialna, spontaniczna lub według protokołu – krótka. Płynna struktura. Czy to Miranda, Lizbona, Porto, Nowy York, Barcelona, San Francisco, Zakopane, mieszkanie dalekiej krewnej, czy w Krakowie u Morgana, gdzie zawsze czeka na mnie czysta poszewka, ręcznik, towarzystwo i posłanie, to wydaje się ona być przystanią najważniejszych bio-kulturowych wartości. Jednym z ostatnich kulturowych tabu (choć wystawianym współcześnie na ciężką próbę). Trzymającym w ryzach świat rytuałem. Uniwersalnym językiem oczyszczonym z niepotrzebnych ornamentów. W świecie post-prawdy, *gliss generation*, fejsokracji, banału, gdzie niemal każda codzienna relacja mierzona jest handlowym potencjałem. Przeliczana. Kapitałem, zasobami, ilością impulsów, lajków, produktów. Gościnność, jak grawitacja, unieważnia stan „podróznej nieważkości”. W podróży, w obcym terenie, w innym mieście. Umożliwia przebywanie. Porusza. Im większa masa tym większe przyciąganie. Im ważniejsza osoba, wyższa ranga tym bogatsza otoczka. Krewny, sąsiad, mama, prezydent. Wymiana informacji. Przekaz. Performans. Pokoleniowe interferencje.

Last but not least. Jeśli mowa o własnym skromnym doświadczeniu, to przypominam sobie czas poszukiwania pracy, miejsca dla siebie, przestrzeni, metaforycznej i dosłownej zawodowej przystani; dryfując na rozległych wodach humanistyki, czując się jak rozbitek na wzburzonych wodach akademickiej, uniwersyteckiej polityki. Czując się jak Malinowski, który pisał:

Doskonale pamiętam owe długie wizyty, w poszczególnych wioskach podczas pierwszych tygodni; to uczucie beznadziejności i rozpacz po wielu uporczywych, ale bezowocnych usiłowaniach, które wcale nie doprowadziły do nawiązania rzeczywistego kontaktu z tubylcami, ani też nie dostarczyły żadnego materiału. Miewałem okresy zniechęcenia, kiedy to pogrążałem się w powieści jak człowiek, który zaczyna pić w napadzie tropikalnej depresji i apatii (Malinowski 1981: 31-32).

Poza linią horyzontu kołysał się jednak – ujmując rzecz głęboko metaforycznie – statek, którego wysokie widoczne z daleka maszty zwiastowały nadzieję, azymut,

kierunek drążenia i dążenia. Statek-wyspa, gościnna przystań humanistów, bukinistów, flibustierów pod banderą życzliwości i intelektualnej żarliwości. Gościnny kontynent pełen świeżych idei, grupa ludzi udzielająca mi swojej niespodziewanej gościny.

Być może wiedząc o gościnie jako niezbywalnym komponencie kultury łatwiej jest nam przetrwać trudy tej metaforycznej i dosłownej podróży. Łatwiej zmierzyć się ze słabościami, momentami zniechęcenia i zmęczenia. Tym całym wachlarzem przeszkód, które tak subtelnie ukrywamy przed sobą samym, czytelnikiem czy bliskimi. Przecież podróż ma swoją ciemniejszą stronę. Rezygnacje, nieoczekiwane okoliczności, kradzieże, problemy, stres, szukanie pomocy, rozczarowania, kłótnie, zwroty akcji... miasta i ich dzielnice bywają zwodnicze, nieprzyjazne, niebezpieczne.

Podróżowanie odbywa się w porządku łączącym, to co rzeczywiste z naszymi (nie mniej realnymi) wyobrażeniami. Oscylujemy między kulturową matrycą przemieszczania się a własnymi przyzwyczajeniami, między fikcją a nie-zwykłym biegiem zdarzeń, między wymogami, jakie stawia przed nami sytuacja a „mitologicznym” rezerwuarem wzorców, pragnień i zachowań związanych ze zwiedzaniem, poznawaniem obcego kraju, przebywaniem w nowym, często egzotycznym środowisku. Podróż i gościna, to obszar zniuansowanych (niemal dyplomatycznych) „negocjacji”, rozpoznawania siebie, dostosowywania się, kompromisu i konieczności. Tym bardziej teraz, gdy podróżowanie do jakiego zdążyliśmy się przyzwyczaić i tym samym gościnność poddane zostają tak nieoczekiwanej próbie.

Bibliografia

- Carroll L. 1988. *Alicja w krainie czarów*. Warszawa: Wydawnictwo Greg.
- Droit R.P. 2005. *51 zabaw (z) rzeczami. Doświadczenie rzeczywistości*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hastrup K. 2008. *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Holwick K. 2011. *Sleeping with Strangers: Redefining experiences in a CouchSurfing World*, praca magisterska. Uniwersytet w Lund
- Hus P. 2016. *Wspólnota znaczeń czy nowoplemię? Etnograficzne badania warszawskiej społeczności couchsurfingowej*. [w:] „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia” nr 2, Gdańsk, s. 73-100.
- Jabłoński A. 2016. *Couchsurfing czyli kulturowa wymiana kanapowa*. praca magisterska, Uniwersytet Łódzki
- Lévi-Strauss C. 1960. *Smutek tropików*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy
- Malinowski B. 1981. *Dziela T. 3, Argonauci Zachodniego Pacyfiku. Relacja o poczynaniach i przygodach krajowców z Nowej Gwinei*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Picard, D., Buchberger, S. (eds.). 2013. *Couchsurfing Cosmopolitanisms. Can Tourism Make a Better World?* Bielefeld

- Pisarek A. 2013. *Wybrane wzory gościnności wobec wzorów praktyk turystycznych powstałych wokół zjawiska couchsurfingu*. „Turystyka kulturowa” nr 3. Poznań
- Tuluza S. 2011. *Phenomenon of Couchsurfing as alternative tourism*, Gnevosa

Autor:

Dr Krystian Darmach

e-mail: krystian.darmach@uni.lodz.pl

Joanna Kulczyńska-Kruk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4068-6567>

Instytut Archeologii i Etnologii PAN

Kraków

Kraków w poematach Jalu Kurka i Mariana Czuchnowskiego

Cracow in the poems by Jalu Kurek and Marian Czuchnowski

Abstract

The article presents partial results of research on literary representations of the interwar Cracow as based on the pro-social poems *Usta na pomoc* by Jalu Kurek (Cracow, 1933) and *Reporter róż* by Marian Czuchnowski (Cracow, 1932). In the poetry of the interwar period, Cracow is usually shown in two ways. The first approach emphasizes a subjective view of the urban space, proving the writer's strong relationship with the city, its historic architecture and green areas. The second is an attempt to present urban space objectively, which most often occurs in works with reportage features, where we deal with the registration of facts. These texts are usually characterized by a persuasive language and didacticism, which are the characteristics of programmatic creativity. Their exemplification are, among others, the poems written by Kurek and Czuchnowski, writers associated with the circles of the Cracow avant-garde.

Key words: Jalu Kurek, Marian Czuchnowski, literature of the interwar period, Cracow

W artykule przedstawiono częściowe wyniki badań dotyczące literackich reprezentacji międzywojennego Krakowa. Ich podstawę stanowią prospołeczne poematy *Usta na pomoc* Jalu Kurka (Kraków 1933) i *Reporter róż* Mariana Czuchnowskiego (Kraków 1932), w których można zaobserwować inspiracje gatunkami pozaliterackimi. Kraków w tekstach poetyckich z lat 1918-1939 ukazywany jest zazwyczaj dwojako. Pierwszy sposób podkreśla subiektywny ogląd miejskiej przestrzeni, dowodzący silnego związku podmiotu z miastem, jego zabytkową architekturą i terenami zielonymi. Drugi stanowi próbę obiektywnego jej ukazania, co najczęściej ma miejsce w utworach o cechach reportażu, gdzie mamy do czynienia z rejestracją faktów. Teksty te zazwyczaj cechuje język perswazyjny i dydaktyzm, będące właściwościami twórczości

programowej. Ich egzemplifikacją są między innymi poematy Kurka i Czuchnowskiego, pisarzy związanych ze środowiskiem Awangardy Krakowskiej.

Słowa kluczowe: Jalu Kurek, Marian Czuchnowski, literatura międzywojenna, Kraków

Odebrano / Received: 25.04.2022

Zaakceptowano / Accepted: 21.06.2023

W artykule przedstawiono częściowe wyniki badań dotyczące literackich reprezentacji międzywojennego Krakowa. Ich podstawę stanowią prospołeczne poematy autorów związanych ze środowiskiem Awangardy Krakowskiej, pozostających pod wpływem programów i twórczości Tadeusza Peipera. Są to *Usta na pomoc* Jalu Kurka (Kraków 1933) i *Reporter róż* Mariana Czuchnowskiego (Kraków 1932). Kraków w wierszach i poematach z lat 1918-1939 ukazywany jest zazwyczaj dwojako. Pierwszy sposób podkreśla subiektywny ogląd miejskiej przestrzeni, świadczący o silnym związku emocjonalnym podmiotu z miastem, jego zabytkową architekturą i terenami zielonymi. Drugi stanowi próbę obiektywnego jej ukazania, co najczęściej ma miejsce w utworach inspirowanych gatunkami publicystycznymi, takimi jak reportaż i kronika. Nierzadko jednak obie strategie dopełniają się. W omawianych tekstach realistyczny sposób obrazowania, szczegółowe opisy i charakterystyka postaci współlistnieją z nacechowanym perswazyjnie komentarzem odnoszącym się do sytuacji lirycznej. Oba sposoby reprezentacji przestrzeni kreują obraz konkretnych miejsc, zarówno centrum Krakowa, jak i różnie pojmowanych peryferii – przedmieść i wsi (Kulczyńska 2014, 117-127; Kulczyńska-Kruk 2018, 249-290).

Poemat Jalu Kurka *Usta na pomoc* (Kurek 1980, 83-109) realizuje założenia *Manifestu*, który po raz pierwszy pisarz opublikował w formie ulotki poetyckiej w 1929 roku, a później, w 1930 roku, jako tekst poprzedzający *Śpiewy o Rzeczypospolitej*¹. Utożsamiając się ze środowiskiem robotniczym, podmiot – narrator i bohater poematu – dwudziestoletni młodzieniec, krakowianin, ciekawy świata buntownik – dostrzega konieczność zaangażowania się w sprawy społeczne². Mianując się „chorążym krzywdy” i „przewodnikiem ślepych” przyjmuje rolę reprezentanta najuboższych i bojownika o ich sprawy. W odezwie skierowanej do światłych obywateli i włodarzy miasta/państwa upomina się o ich prawo do godnego życia, pracy i wynagrodzenia. Zwraca też uwagę na niedostateczne warunki socjalne, w jakich biedota zamieszkuje przedmieścia Krakowa,

¹ Kontekstem jest *Poemat o miłości społecznej (z powodu udzielenia Polsce pożyczki amerykańskiej)* zamieszczony w *Śpiewach o Rzeczypospolitej*, którego podmiotem lirycznym jest trybun bezrobotnych (Kurek 1930, 19-23). Jalu Kurek, który wielokrotnie podkreślał swój serdeczny stosunek do Krakowa (Kurek 1963), przypisywał też miastu cechy negatywne (Kurek 1926, 22-23).

² Postać przypomina Antoniego, bohatera poematu *Na przykład* Tadeusza Peipera.

symbolizowane w utworach przez przyłączone doń na początku XX wieku jako dzielnicę miasto Podgórze oraz wieś Płaszów:

Jest między Podgórzem a Płaszowem szmat ziemi
zasłany ich smrodem i bólem.
Tu cierpią ludzie
skazani na życie w trzydziestym trzecim roku.
Kury śpiewają głośno nędzę tych ugnojonych domostw.
Wisła została na boku,
więc chłodną wilgoć czerpią codziennie ze studzien.
Nie mają czasu czytać gazet,
by o grożącej redukcji pensji się dowiedzieć. (Kurek 1980, 92)

Autor stworzył wyraźną granicę między centrum a przedmieściami Krakowa. Bohater poematu opuszcza znane sobie terytorium środka miasta, aby wejść w przestrzeń dotąd mu obcą, zamieszkałą przez ludzi z nizin. Miasto odsłania przed nim swoją ciemną część, diametralnie różną od reprezentacyjnej, bogatej w zabytki, znanej z historii i legend, o której „śpiewają inwalidzi” i „uczą się dzieci”. W *Ustach na pomoc* nie znajdziemy gloryfikacji miasta znanej z wiersza napisanego przez Kurka na otwarcie pierwszej krakowskiej radiostacji (*Kraków 442*). W stwierdzeniach o „nienawistnym mieście” i „majestacie przegniłych kościołów” został podkreślony negatywny i mniej eksponowany obraz Krakowa. Muzykę przedmieść tworzą szумы – poduchy wiatru („z dała śpiew wieje”, „wiatr jak zwierzę porykuje”), odgłosy padającego deszczu oraz dźwięki dobiegające z fabryk („stalowy krzyk fabryk”) oraz stukot jadącego pociągu, poświadczający istnienie na terenie Płaszowa dużego węzła kolejowego. Wyraziście natomiast słysząc „kurzy śpiew o nędzy”, „melodię chorych płuc”, „łoskot głośno bijącego serca”. Rzeczpospolita drażni bohatera, drażni go też Kraków, będący w wierszu alegorią państwa, które nie dba o najsłabszych obywateli. Ubodzy mieszkańcy Płaszowa ekwiwalentyzują realia społeczno-ekonomiczne – nędzę panującą podczas kryzysu gospodarczego, o czym pisali też inni polscy poeci podejmujący tematykę społeczną, m.in. Bruno Jasieński, Juliusz Wit, Władysław Broniewski, Stefan Flukowski, Władysław Sebyła, Julian Tuwim, Edward Szymański, Tadeusz Hollender, Tadeusz Hołuj.

Usta na pomoc wydają się swego rodzaju aplikacją czy aneksem do opublikowanego rok wcześniej *Reportera róż* Czuchnowskiego. Obydwa teksty odnoszące się do realiów społecznych i politycznych lat trzydziestych XX wieku w pewnym zakresie podporządkowane zostały poetyce dokumentu społecznego (Rybicka 2003, 185-186). Należy jednak zwrócić uwagę, że istotne dla uformowania zawartego w nich przesłania mają wyznaczniki literackie, o czym świadczą symbolicznie czy też alegorycznie ujęta krakowska przestrzeń i uformowany według wzorca romantycznego bohater. Inicjacyjny charakter utworów, cechujący się destrukcją i rozpadem świata (tu równoznaczny także

z gestem demityzacyjnym), wskazuje na transpozycję wzorca powieściowego z przełomu XIX i XX wieku (Pawłowski 2014: 11).

Poematy Kurka i Czuchnowskiego charakteryzuje symultanizm, wieloplanowość i polifoniczność oraz połączenie fragmentów imitujących reporterską relację z partiami lirycznymi. Duże znaczenie mają inspiracje technikami montażu filmowego, zestawiania i przenikania obrazów³. Kurek, dla którego obraz i słowo były tworzywem równorzędnym, mógł w poemacie *Usta na pomoc* inspirować się filmowym dokumentem lirycznym. Ujawniają to mniej spójne tematycznie fragmenty narracji, gdzie wątki pojawiają się i znikają, łącząc liryzm wewnętrznych przeżyć bohatera, świat odczuć, myśli, wspomnień i fantazji z faktami, realistycznym obrazowaniem oraz pierwszoosobowymi wypowiedziami charakteryzującymi się patriotycznym lub agitacyjnym patosem. Poetycki film powstaje podczas bezsennej nocy bohatera, który zmęczony wydarzeniami 17 września „montuje krótki film liryczny”. Wymieniona data zdaje się ważna tylko dla bohatera, jest cezurą symbolizującą wewnętrzną przemianę, czyli dzień, w którym podjął decyzję o zaangażowaniu się w sprawy społeczne. Na nową rolę – agitatora – trybuna ludowego zwracają uwagę eksklamacyjne wypowiedzi kierowane do zbiorowości, zaakcentowane wielokrotnie powtórzonymi zaimkami osobowymi „my” i „wy”.

Podobnie jak w *Reporterze róż*, w *Ustach na pomoc* nastrój sytuacji przedstawionej w poemacie podkreślają opisy przyrody, wrześniowej, deszczowej i wietrznej aury, wprowadzającej uczucia przygnębienia i niepokoju, ale też zapowiadającej gwałtowny przebieg nadchodzących zdarzeń. Znaczenie ma również przełom pór roku, schyłek lata i nadchodząca jesień, który mógłby symbolizować rewolucyjne zmiany (zwykle jednak łączone w poezji międzywojennej z przedwiośnią i wiosną), ale, co ważniejsze, przemianę bohatera z „zawiedzionego kochanka”⁴ w krytyka współczesności, buntownika i bojownika, bohatera „wiodącego lud na barykady”. Tę przemianę postuluje bohater wobec całego pokolenia, które wychowane zostało w tradycji romantycznej. Mimo woli wyzwolenia się z romantycznego wzorca patriotyzmu, bohater pozostaje jego realizatorem. Atmosferę napięcia wprowadza zapadający zmierzch oraz panująca na przedmieściach ciemność. Depresyjny nastrój dopełnia widok tonących w błocie podmiejskich okolic. Nadzieję na lepszą przyszłość biedoty zwiastuje widok wznoszącego się nad Krakowem słońca i śpiewającego ptaka. Rola, jaką pełni w poemacie aktualnym bohater oraz opisy przyrody odzwierciedlające stany emocjonalne (podobnie jak w innych poematach międzywojennych, np. w *Słowie o Jakubie Szeli* Brunona Jasińskiego) świadczą o silnym skonwencjonalizowaniu w tym zakresie utworów Kurka oraz Czuchnowskiego i podporządkowaniu ich tradycji romantycznej, która miała duże znaczenie dla twórczości

³ Kurek interesował się filmem, był autorem krótkometrażówki *Oko* oraz awangardowego obrazu *OR – Obliczenia rytmiczne* 1933 oraz artykułów na temat X muzy (Kurek 1926: 2, Kurek 1933: 118; Dużyk 1997: 363; Giżycki 1996).

⁴ Oczywiście są tu aluzje do *Dziadów* (Gustaw – Konrad) Mickiewicza i *Kordiana* Słowackiego.

zaangażowanej społecznie (Kołoniecki 1934; Tarnogórska 1997, 226; Stabro 1975; Jaworski 1972, 426; Cichła-Czarniawska 1987, 65).

Relacja, w której niczym w dzienniku odnotowano datę 17 września 1933 roku, obejmuje naturalistyczny opis zabłoconych przedmieść, nędznych ogródków i podwórek, ciasnych domów bielonych wapnem. Płaszów charakteryzuje „zgniła czern”, smutek, śmierć i bieda, „ponury pejzaż”, emblematy ubogiego polskiego społeczeństwa. Wilgotny nadwiślański teren nie sprzyjał zdrowiu zamieszkujących tu ludzi⁵. Podobnie jak Zygmunt⁶, o którym opowiada bohater poematu, wielu chorowało na gruźlicę. Zabierając głos w sprawie najuboższych, słabych i bezradnych, autor realizuje postulaty *Manifestu poetyckiego* o konieczności zaangażowania społecznego (Kurek 1980, 37-39). Bohater poematu stawia zarzut instytucjom państwowym, które tworzą raj dla bogatych, nie dostrzegając problemów, z jakimi borykają się pozbawieni szans na poprawę losu – bezrobotni, bezdomni i chorzy. Perswazyjny wydźwięk wiersza sformułowany został w apelach kierowanych do społeczeństwa, nakłaniających do zbiorowego „przebudzenia się”, rezygnacji z nierealnych marzeń i hipokryzji służących umacnianiu mitów patriotycznych. Tytułowe *Usta na pomoc* to głos zarówno poety, jak i bohatera – wzywający pomocy i niosący pomoc – głos człowieka wrażliwego na krzywdę, który bierze odpowiedzialność za społeczeństwo i państwo. „Usta wysłane na front” mają uczestniczyć w zbiorowej walce o lepszą przyszłość. Patetyczny ton utworu łągodzi liryzm, świadczący o emocjonalnym zaangażowaniu młodego bohatera, zarówno w sprawy ogólne, jak i osobiste. Jego entuzjazm wydaje się powodowany nie tyle przekonaniem ideowym, co młodością i charakterystyczną dla niej wrażliwością, która wraz z wynikającym z dojrzałości poczuciem odpowiedzialności uformowały działacza społecznego. Wybory bohatera korespondują z jego pochodzeniem. Bohaterowie poematów Kurka i Czuchnowskiego są związani emocjonalnie z miejscem urodzenia. Obu łączy więc ze środowiskiem i krajobrazem, w którym wyrosli. Bohater Kurka gloryfikuje relację z Krakowem, podczas gdy chłopski bohater Czuchnowskiego wprost wyraża wobec niego swoją niechęć. Ich indywidualne doświadczenie przekłada się na doświadczenie zbiorowe – pokoleniowe, czego ilustracją jest wezwanie do walki i odpowiedzialności za przyszłość „Jutro my!”. Społeczny aspekt poezji Kurka wynikał zarówno z własnych doświadczeń życiowych, jak i realizacji programu Awangardy Krakowskiej. Uważał się za poetę-społecznika (Kurek 1974, 29; Cichła-Czarniawska 1987, 33).

Mimo serdecznego uczucia, jakim bohater poematu *Usta na pomoc* darzy rodzinne miasto, opuszcza je. Identyfikując się z miejskim proletariatem, pozbawionym nie tylko

⁵ Realne warunki życia w międzywojennym Krakowie (w tym sytuację zdrowotną i problem bezrobocia w latach kryzysu gospodarczego, działalność opieki społecznej oraz problem dużej wilgotności) opisuje Elżbieta Adamczyk (Adamczyk 1997, 27-50).

⁶ Pierwowzorem Zygmunta prawdopodobnie był przyjaciel poety, Marian Czuchnowski, autor *Reportera róż* (Cichła-Czarniawska 1987, 64).

podstawowych warunków bytowych, ale też szans na osiągnięcie dostatku, porzuca dotychczasowe życie, aby poświęcić się walce o prawa najuboższych.

Należę do rasy proletariatu miejskiego pozbawionego dobrobytu i przestrzeni. Walczącego i niespokojnego. Moje mieszkanie ma dwa metry szerokości. (...)

Opuszczę Kraków, chociaż go kocham. Za ciasno tu jest. Chciałbym tu jednak wrócić ważny, uwikłany w tysiące skandalicznych spraw. Tęsknię za tym.

Urzędniku sprawiedliwości! Ofiaruję ci moją inteligencję i szaleństwo. Kto chowany w krzywdzie nie tęskni do rewolucji? (Kurek 1980, 85)

Podobnie jak zbiór wierszy *Śpiewy o Rzeczypospolitej* poemat *Usta na pomoc* ma wiele cech zapisu dziennikarsko-kronikarskiego (Cichła-Czarniawska 1987, 48-55, 66-68, 78-85, 93; Adamczewska 2015, 253-272). Sposób prowadzenia narracji-relacji, nacechowanej subiektywizmem oraz podporządkowanej dacie dziennej, nawiązuje do reportażu społeczno-obyczajowego⁷, ale i do dziennika, zwłaszcza ze względu na bardzo osobisty charakter fragmentów wypowiedzi (np. zwroty bezpośrednie do ukochanej Jany, wspomnienie dzieciństwa). Tutaj też narrator-bohater, dokonując autoprezentacji, pisze o swojej młodzieńczej zapalczywości, skłonności do pośpiechu i gorączkowych działań, jak również fascynacji rozwojem technicznym (radiem). Cechy te zostały przeniesione w obręb utworu i zrealizowane za pomocą skrótów, zapisu urywanych, krótkich wypowiedzi, niejednokrotnie zakończonych eksklamacjami.

W poemacie kontekst historyczny sygnowany jest informacją wziętą z „pierwszych stron gazet”, jaką było zabójstwo prezydenta Francji (chodzi zapewne o Paula Doumera, zabitego w 1932 roku). Kontekst kulturowy wprowadza gwiazda kina, Marlena Dietrich, która zyskała popularność dzięki roli w filmie *Błękitny anioł* (1930). Atmosferę polityczną w Europie poeta opisał słowami brzmiącymi jak przepowiednia: „Świat ostrzy długie noże, / gwałtowny marsz krwi / wali i napiera nań” (Kurek 1980, 88). Do kojarzącej się z tą frazą „nocy długich noży” doszło z 29 na 30 czerwca 1934 roku, czyli już po opublikowaniu poematu. Kurek użył tego określenia zapewne wobec innych niepokojących opinii publiczną faktów. Datą orientacyjną jest wrzesień 1933. Żeby uzmysłowić sobie jak burzliwy był to okres, warto przytoczyć alarmujące nagłówki z pierwszych stron wydawanego w Krakowie *Ilustrowanego Kuriera Codziennego*: *Walka o władzę między Hitlerem a Goeringiem na całej linii!* (nr 249), *Przed pogromami Żydów w Niemczech, Tajemnica płonącego Reichstagu* (nr 257), *Pogrążone nadzieje i grożące niebezpieczeństwo* (nr 260), *Wojna rosyjsko-japońska na horyzoncie?* (nr 263), *Ujawniono plan wojenny niemieckiego sztabu generalnego* (nr 266), *Faszyzm włoski czy powrót Habsburgów* (nr 267), *Podziemna walka o władzę w Niemczech* (nr 269).

⁷ Dziennikarskie doświadczenie Kurka było efektem współpracy z *Głosem Narodu*, *Ilustrowanym Kurierem Codziennym* oraz *Linia*, kontynuującą tradycję *Zwrotnicy* (Cichła-Czarniawska 1987, 14-15).

Utwory z liryczno-epickiego zbioru *Reporter róż* (1932) Czuchnowskiego⁸, dla których tłem walki klasowej jest Kraków, również posiadają znamiona publicystyki. Cechuje je fragmentaryczna, luźna budowa, język łączący elementy liryki i prozy, czytelne aluzje do rzeczywistości pozaliterackiej, ideologiczne oraz polityczne przesłanie. W opinii Janusza Kryszaka taki sposób formowania tekstów literackich zmierzał do wypracowania nowej formuły poematu aktualnego, odpowiadającego w swej strukturze burzliwym realiom współczesności (Kryszak 1978, 317). Budowa niektórych utworów świadczy również o inspiracjach technikami montażu filmowego. Jak zauważył Tadeusz Kłak, temat miasta i aktualność wydarzeń o znaczeniu społeczno-politycznym, wskazuje na inspiracje zbioru *Reporter róż*, których należy upatrywać w *Kronice dnia* i *Na przykład* Tadeusza Peipera (Kłak 1978, 146). Kraków, który jest tłem wydarzeń przedstawionych w poemacie Czuchnowskiego, zasygnalizowany został utworem *Kraków 1931* oraz aluzją do Pałacu Prasy, siedziby *Ilustrowanego Kuriera Codziennego*⁹, nazywanego w wierszu *Iluminacja* „szklanym Domem Prasy” – „fabryką dnia”. Mimo zawartych w tytule nazwy miasta i daty nie mamy pewności, że opisywane w innych utworach wieloczęściowego poematu wydarzenia odbywały się tutaj i we wskazanym roku. Bohater jest reporterem. Zbiera informacje o ważnych aktualnych wypadkach. Szybkie tempo przemieszczania się bohatera przekłada się na równie pośpieszną, a czasami chaotyczną relację. Inspirowana dziennikarskim stylem kolumny miejskiej poetyka obejmuje cały zbiór. Nie mamy w tekście wystarczająco pewnych wskazówek, pozwalających na stwierdzenie autentyczności opisywanych przez Czuchnowskiego wydarzeń. W okresie powstawania poematu sytuacja w Polsce była trudna, do czego, poza uwięzieniem w twierdzy brzeskiej posłów Centrolewu oraz „cudem nad urną” w listopadzie 1930 roku, przyczyniała się słaba kondycja ekonomiczna państwa. W wielu zakładach zredukowano zatrudnienie, wypłacano częściowe pensje. Przybywało bezrobotnych i bezdomnych, z których wielu odbierało sobie życie (*Robotnik* 1931, nr 187, 2-3, 5; *Głos Narodu* 1931, nr 117, 6).

Święto pracy obchodzone 1 maja rokrocznie gromadziło w miastach wielu demonstrantów, których zgromadzenia krwawo tłumiono (np. w Warszawie, o czym najpewniej pisał Broniewski w *Balladzie o Placu Teatralnym*). Można przypuszczać, że okoliczności towarzyszące demonstracji mogły zainspirować poetę, co poświadczają odniesienia do pory roku (w *Dniu bez tytułu* mowa jest o niesionych wiatrem białosrebrzystych kwiatach i upalnej aurze, a w wierszu *Kraków 1931* miejskie kwietniki określono metaforą biżuterii wiosny). Ukazane w *Reporterze róż* wydarzenia prawdopodobnie nie mają wiele wspólnego z realiami tych dni w Krakowie, w którym, według informacji

⁸ Cytaty według Czuchnowski 1978.

⁹ Od 1927 roku siedzibą koncernu oraz redakcji *Ilustrowanego Kuriera Codziennego* Mariana Dąbrowskiego był gmach zaprojektowany przez Tadeusza Stryjeńskiego i Franciszka Mączyńskiego w 1921 roku jako dom towarowy, mieszczący się w Krakowie przy ul. Wielopole 1 (Dużyk 1997, 366).

prasowych, obchody święta pracy były dość spokojne. Zgromadzeni przed Domem Robotniczym przy ulicy Dunajewskiego przeszli w pochodzie na Plac Jabłonowskich. Tam nastąpiły okolicznościowe przemówienia. Później manifestacja przeszła ulicami Straszewskiego, Franciszkańską i Grodzką pod pomnik Mickiewicza, gdzie odbywał się dalszy ciąg uroczystości. Jedyne incydent, o którym wówczas pisano dotyczył aresztowania „wyrastków komunistycznych” organizujących przy III moście zebranie. Natomiast przedstawione przez Czuchnowskiego wydarzenia miały gwałtowny przebieg, podobnie jak w Zagłębiu Dąbrowskim, gdzie strajkowała połowa czynnych kopalni, krwawo tłumiono pochody robotnicze i gdzie dochodziło do licznych aresztowań. Śmiercią manifestujących skończyły się zamieszki w Lubartowie na Lubelszczyźnie (*Ilustrowany Kuryer Codzienny* 1931, nr 121, 11-12; *Głos Narodu* 1931, nr 117, 7). Utwory Czuchnowskiego mogłyby stanowić ich literacką reprezentację. Z uwagi na zaangażowanie poety ważnym odniesieniem będzie odbywający się w Krakowie od 23 do 25 maja XXII Kongres PPS. W *Robotniku* (1931, nr 187, 1), na łamach którego relacjonowano wydarzenie, zachęcano do udziału 31 maja w krajowych demonstracjach pod hasłami „Precz z wyzyskiem! Podnieść płacę! Skrócić dzień roboczy!”. Nie udało się jednak dotrzeć do prasowej relacji z tego wydarzenia, dlatego trudno też stwierdzić, czy Czuchnowski skomentował je w poemacie. Być może w tryptyku, na który składają się *Dzień bez tytułu*, *Siedem kamienic* i *Dom z salw* poeta przywołał obrazy związane z rozruchami w Krakowie, tzw. powstaniem krakowskim, w dniach 6-7 listopada 1923 roku, o których pisał też Bruno Jasiński w *Marszu powstańców krakowskich* (Jasiński 2008, 387-390; Brzoza 1997, 97-101). Wiele wskazuje, że autor skompilował fabułę poematu z wydarzeń mających miejsce w różnych częściach kraju. Wiadomo bowiem, że ulica 7 kamienic, w której doszło do zamieszek w 1930 roku, znajduje się w Częstochowie (Brzoza, Sowa 2006: 309). Ulica znana powszechnie z wydawanych od początku XX wieku pocztówek¹⁰ mogła reprezentować miasto, stanowić jego *pars pro toto*. Kłopoty, jakie dziś mamy z powiązaniem *Reportera róż* z międzywojennymi aktualiami wynikają z celowego działania autorskiego nastawionego na obejście zakazów cenzury, co potwierdza, jak zauważył Tadeusz Kłak, korespondencja Czuchnowskiego z Julianem Przybosiem. Poetyka awangardowa z wykorzystaniem wypowiedzi pośredniej, ekwiwalentyzacji i pseudonimowania była nie tylko dowodem zastosowania przyjętego przez poetę programu, ale i skuteczną metodą na zakamuflowanie rewolucyjnego sensu poematu (Kłak 1978, 148-149). Można zatem sądzić, że sytuacja przedstawiona w *Reportersze róż* stanowi aluzję do ogólnego stanu polskiego proletariatu na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych. Podobnie jest w przypadku Krakowa w poemacie Jalu Kurka, w których Płaszów i Podgórze stają się synonimami słabo rozwiniętych i zamieszkiwanych przez biedotę

¹⁰ Zob. Pocztówki: *Częstochowa. Ulica 7-iu Kamienic pod Jasną Górą*, https://fotopolska.eu/Czestochowa/u8711_ul_7_Kamienic.html?f=3120-foto; *Pozdrowienie z Częstochowy. Ulica 7 kamienic*, <https://polona.pl/preview/b3291962-3b35-43fd-aa24-bd44d2dbd87c>.

peryferii. Intencją pisarza była w tym przypadku nie apologia rozwijającego się miasta i jego infrastruktury, ale wskazanie niedostatków poprzez skonstrastowanie z jego sławnym, historycznie znaczącym centrum. Dlaczego zatem Kraków, a nie inne miasto Czuchnowski powiązał z ukazanymi w wierszach zamieszkami? Zapewne stało się tak z kilku powodów. Pierwszym z nich może być naturalne niejako kojarzenie miasta z zespołem wątków legendarno-historycznych i jego rolą państwowotwórczą. Druga przyczyna wiązać się może ze skłonnością pisarza do zamieszczania w swojej twórczości wątków autobiograficznych. Jego związek z Krakowem – cenny za sprawą kontaktów artystycznych z Awangardą Krakowską – był burzliwy, głównie z powodu zaangażowania w działalność lewicową, za co został relegowany z Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie studiował prawo i filozofię. W późniejszych latach z powodu współpracy z PSL i KPP narażony był na aresztowania, często notowany w kartotekach policyjnych, został nawet osadzony w Berezie Kartuskiej. Czuchnowski był też reporterem w krakowskich dziennikach *Głos Narodu* i *Ilustrowany Kurier Codzienny*. Wybór zawodu dziennikarskiego dla anonimowego bohatera poematu wydaje się więc nieprzypadkowy. Ze względu na zaangażowanie polityczne poety można przypuszczać, że fikcyjny reporter ujawnia poglądy autora, wskazując w poemacie na zaostrzający się w Polsce konflikt klasowy, o czym pisał nieco później, w 1934 roku, w artykule *Norwa Kultura* (Kryszak 1978, 315–318; Piwowar 1934, 2; Dużyk 1997, 361).

Wobec braku przesłanek do określenia zgodności między realiami a sytuacją opisaną w wierszach należy traktować „kamienny” Kraków jako miasto-symbol lub alegorię współczesnego państwa, będącego sceną analogicznych wydarzeń rozgrywających się w innych polskich miastach. W rezultacie jest symbolem rzeczywistości politycznej i społecznej. Może też stanowić figurę konserwatywnej instytucji państwowej, niechętniej wywodzącemu się z przedmieść i wsi środowisku proletariackiemu. W opinii chłopskiego bohatera utworu Kraków jest miastem smutnym, upadającym, zamierającym, zasługującym na zniszczenie i pogardę, miastem przeklętym¹¹, o czym czytamy w apoteozie wiersza *Kraków 1931*, w utworach *Siedem kamienic* oraz *Czerwone zmysły*.

Miasto z miast żywych najbardziej kamienne, zgnite od spodu, zawałone w szczytach.
Łzawo z świtami co dzień wypływające duszę: błękitny worek z wiecznością.
Próżno w ciebie bić nienawiścią, nie umiem miłością.
Gdy w szarych wąwozach ulic pękać będą żółte wybuchy pocisków i krzyki,
I pożar swój w końskich przeglądać będziesz kopytach,
Płonąc pamiętaj, że twoje mury rozwałił najtwardszą pogardą, syn pól niesforny i dziki.
(*Kraków 1931*, Czuchnowski 1978, 79)

¹¹ Można tu mówić o aktualizacji toposu miasta przeklętego (Rybicka 2003, 185–186). Ważna wydaje się też transformacja motywu w porównaniu z wierszem *Kraków* Wierzyńskiego, gdzie mowa jest o mieście „zaklętym” i „świętym” (Wierzyński 2021, 487–488).

Tylko to miasto przekłete mi spalcie,
Gdy będą trzaskać w młocarni rewolucji bładzi, patriotyczni święci.
(*Siedem kamienic*, Czuchnowski 1978, 76)

Coraz bardziej za mgłą, w ulicach krzyczące krawaty, męski zapach benzyny, jedwabne koszule:

Amerykański smutek miasta. (*Czerwone zmysły*, Czuchnowski 1978, 80)

Kraków dla bohatera utworów Czuchnowskiego stanowi cezurę inicjacyjną – oznacza wstąpienie w dorosłość i przyjęcie odpowiedzialności moralnej i politycznej za los ludzi, z którymi utożsamia się ze względu na pochodzenie. Wrażliwość, w jaką został wyposażony jako reporter nie pozwala mu na obojętność, a młodzieńcza zapalczliwość i wiara we własne możliwości prowadzi do buntu wobec zastanej, nieakceptowanej rzeczywistości.

Bohater utworu *Kraków 1931* dostrzega urodę miasta, o czym świadczy opis wiosennego pejzażu widzianego o zachodzie słońca. Podobnie jak w wiejskim krajobrazie jego uwagę zwraca to, co ma związek z naturą. Opisy przyrody, podobnie jak w poezji romantycznej, odzwierciedlają poziom emocji oraz nastrój towarzyszący bohaterowi utworów. Wzmacniają też wydźwięk tekstów poprzez paralelne zestawienia, np. krwawa demonstracja odbywa się w świetle zachodzącego słońca, które „zaczyna czerwone ruchy” (*Dzień bez tytułu*). Wiejskie i miejskie krajobrazy widziane o różnych porach dnia i roku przenikają się wzajemnie lub wynikają jedno z drugich. Autor zestawia ze sobą obrazy w sposób przypominający technikę Przybosia w scenariuszu poetyckim *Euk* (Przyboś 1959, 291-300; Przyboś 1967, 57-59; Przyboś 1984, 501-502; Kuźma 1980, 259; Kwiatkowski 1972, 116; Kulczyńska 2013, 157-172), tworząc potencjalny materiał do animacji filmowej. W wierszach Czuchnowskiego plastyczne opisy krajobrazu, nadając klimat utworom, są tłem refleksji, wspomnień i emocji bohatera (*Krajobrazy zamysłone*, *Wyjątek z snu*, *Czerwone zmysły*, fragmenty *Kraków 1931*). Wyrwanie się z onirycznego krajobrazu wiąże się ze świadomą obecnością i aktywnością bohatera. Dziennikarskie chwyty wydarzeń „na gorąco” można porównać do zaangażowanego oglądu rzeczywistości operatora kamery, który uzupełnia przedstawiane obrazy komentarzem do bieżących wydarzeń oraz refleksjami na temat minionego czasu. Budowa tekstów przypomina rytmiczny montaż scen i sekwencji filmowych składający się na obrazową relację o wydarzeniu, a komentarz osobisty zawierający treści społeczne, polityczne i obyczajowe nadaje cech takiegoż reportażu. Fragmenty liryczne ujawniają charakter bohatera, świadczą o jego emocjonalnym stosunku do otaczającego świata. Istotną funkcję w cyklu pełni wszechwiedzący narrator – świadek „realnego” lub symbolicznego pogrzebu reportera – którego ogląd rzeczywistości często jest zbieżny z perspektywą

przyjętą przez bohatera. Uczestnicząc w jego życiu, miał wgląd w jego działania, myśli i uczucia. Funkcja narratora tożsama jest z rolą towarzysza i sprawozdawcy.

Retrospektywnie przedstawione w cyklu wydarzenia najpewniej obejmują okres od wiosny do jesieni i przeplatane są lirycznymi reminiscencjami z życia na wsi, nacechowane swoistym naturalizmem i zmysłowością. Opozycja wsi i miasta związana jest z innymi przeciwstawieniami, takimi jak tożsama z płodnością natura i bezwzględna, ujęta w konwenans i przemoc kultura, przyroda i architektura, bezpieczeństwo i poczucie zagrożenia, wreszcie życie i śmierć oraz prawda i fałsz. Tę ostatnią podkreśla otwierające tom *motto* z *Promethidiona* Norwida, poświadczając etyczne przesłanie cyklu Czuchnowskiego (Czuchnowski 1978, 61; Norwid 1968, 305). Na wiejsko-miejskim kontraście oparta jest także pamięć uczuć bohatera (*Czerwone zmysły*).

Kraków doświadczany mentalnie i emocjonalnie jest dla bohatera *Reportera róż* punktem zwrotnym. Młody człowiek wkracza w bezwzględne realia życia symbolizowane przez to miasto. Określa tam właściwą dla siebie rolę, co zaważy na jego tragicznym losie. W Krakowie – mieście przeklętym – zginie od postrzału w głowę. O stosunku do miasta i spraw z nim związanych przesądza poczucie obcości i więź z rodzimym, chłopskim, środowiskiem. Ogląd zastanej i poznawanej rzeczywistości jest subiektywny i konfrontowany z tym, co znane i przyswojone. Dlatego obok reporterskich sprawozdań wiele miejsca zajmują reminiscencje z życia bohatera, które pełnią w cyklu funkcję retardacyjną. Dynamika wydarzeń przedstawionych w wierszach formułowana jest za pomocą licznych obrazów zestawionych w kompozycję wieloplanową.

Związek bohatera z ziemią symbolizuje pogrzeb zabitego w miejskich rozruchach reportera oraz patetyczne słowa uczestniczącego w uroczystości towarzysza: „Wszystko co z ziemi, umiera za ziemię” (*Powrót*), będące trawestacją słów z *Księgi Rodzaju* (3, 19) „bo z prochu jesteś i w proch się obrócisz”, wypowiedzianych podczas katolickiego pochówku. Na porządek natury została nałożona idea społecznej i politycznej – lewicowej – identyfikacji oraz mitycznej ofiary, podkreślająca rolę bohatera poematu. Dominantą kolorystyczną w pełnej naturalnych barw poetyckiej paletce Czuchnowskiego jest poli-semantyczna czerwień. Poświadcza ona zarówno ideowo-emocjonalny stosunek bohatera do świata, jak i współtworzy obraz walk w mieście, symbolizując ślady krwi na ulicach. Powiewające na wietrze czerwone sztandary ujawniają bojowy nastrój panujący w środowisku proletariackim, z kolei czerwień powiązana z symboliką róży multiplikuje znaczenie bohaterskiego męczeństwa (Kopaliński 1991, 361-364; Nowakowska 2001, 18-20; Kłak 1978, 149-151).

Silne nacechowanie emocjonalne wypowiedzi poetyckiej uwiarygodnia autentyczność przekazu, którego celem jest zwrócenie uwagi na stosunek władzy do najuboższych obywateli oraz na nierówności społeczne zapowiadające walkę klasową w państwie. Obraz represji, wprowadzanych przeciw pochodzącym najczęściej ze wsi i z przedmieść zbuntowanym robotnikom oraz bezrobotnym, Czuchnowski kreśli reporterskim stylem z wykorzystaniem *quasi*-cytatów z wiecowej odezwy:

– Obywatele!

Dzień ten ostatni już straszy nas zjeżonym i mglistym zachodem.

Za długo pękały na białych ulicach serca pracujących ludzi, wysadzane nędzą.

Głód podpala nam domy.

Wczoraj rano przed giełdą pracy znowu zabrano dziesięciu

I protestującym pochodem

Uwięziły ulice robotników zatrzymane złomy.

W odlewni żelaza ruszył strajk. Grozili: wypędzą !

(...)

Dziś otwieramy ostry front przeciw nadziejom niebieskim.

Cóż czekać (...)

(...)

Na rogach szalały afisze. Słowa odpadały z tynkiem.

(*Dzień bez tytułu*, Czuchnowski: 1978, 73)

Bohater relacjonuje wydarzenia całego dnia w każdym z trzech wierszy *Iluminacja*, *Dzień bez tytułu*, *Siedem kamienic*, a także części nocy i dnia w utworze *Dom z salw*, wprowadzając technikę montażu właściwą dla niemieckiego postekspresjonistycznego kina Nowej Rzeczowości, którą cechował styl paradokumentalny. Znanym przykładem jest określony jako dokument liryczny film montażowy *Berlin: symfonia wielkiego miasta* Ruttmanna, w którego pięciu aktach przedstawiono sceny z jednego dnia w stolicy Republiki Weimarskiej. Film i poemat łączy usytuowanie opisywanych wydarzeń w znanym mieście, anonimowość przedstawionych tam społeczności zbiorowych i reprezentujących niektóre kręgi wybranych postaci, na których koncentrowali uwagę operator kamery i reporter prasowy. Dla montażu filmu istotna jest zmienność rytmu, w jakim się pojawiają kolejne sceny, powtarzalność niektórych z nich, jak również sposoby kadrowania planu filmowego – od dalekiego, w którym przedstawiono podmiejski pejzaż, industrialny widok miasta, a później jego centrum z monumentalną architekturą oraz dzielnice zamieszkałe przez lumpenproletariat. W planie ogólnym, pełnym i bliskim prezentowani są ludzie i zwierzęta. Zbliżenia ukazują detale, np. mimikę bohaterów, która pozwala odczytać emocje.

Metody zestawiania obrazów, jakie wykorzystał Ruttmann w celu symultanicznego oddania wydarzeń rozgrywających się w tym samym czasie w różnych miejscach lub dla wzmocnienia intensywności odbioru poprzez nagromadzenie szybko zmieniających się obrazów możemy zaobserwować także u Czuchnowskiego. Poza materią artystyczną utwory poetyckie od filmowego odróżnia silniejsza metaforyzacja niektórych treści, porównywalna z techniką montażową polegającą na nakładaniu i przenikaniu zdjęć, często stosowana w kinie awangardowym.

Autor *Reportera róż* nie tworzy tak szerokiej panoramy miejskiej jak Ruttmann, ale pokazuje wybrany aspekt rzeczywistości, zwracając szczególną uwagę na sytuację

społeczną. Podobnie jednak jak reżyser berlińskiej symfonii filmowej rejestruje sytuację w mieście, posługując się obrazowaniem właściwym dla X muzy – zatrzymując w kadrach poszczególne sceny i tworząc ich sekwencje, uwzględniając zmienność perspektywy i planów. Tak jest w utworze *Iluminacja*, w którym przedstawiono wydarzenia dziejące się w ciągu całego dnia. Utwór rozpoczyna perspektywiczne ujęcie miejskiej architektury: „(...) chodniki / Otwierają okno dnia: urwany zakręt ulicy”, następnie obraz wychodzących o świcie do pracy robotników, poranna krzątanina dozorców palących fajki. Kolejna sekwencja także wiąże widok architektury z miejską sceną w zestawieniu błyszczących w blasku słońca dachów oraz kobiet, które wyszły na miasto. Aspekt społeczny wprowadzają uwagi na temat braku wykształcenia robotników, obraz zmęczonych, brudnych tragarzy, wzmocniony wspomnieniem widzianych nocą przygnębiających, mrocznych, nędznych zaułków miejskich. Negatywny obraz utrwala widziane za dnia zadymione i zapyłone miasto. W filmowo-reporterskiej relacji ważne są plany ogólne, pełne i zbliżenia. Reporter rejestruje obrazy magazynów sklepowych, wąsatego subiekta oraz stojącego przed wystawą na rogu ulicy chłopca. Dostrzega też porównywaną do podmiejskiego pejzażu zieloną okolicę, pagórki i parkan oddzielający ją od ulicy. W zbliżeniu widzi rozchylone końskie nozdrza. W planie ogólnym rejestruje miejski ruch. Najazd kamery przybliży widoczne na tle chmur dachy i kominy (obraz znany także z filmu *Pod dachami Paryża* René Claira, 1930). W południe ludzie szybko przemieszczają się w skwarным powietrzu. Podobnie jak w filmie Ruttmanna w wierszu pojawia się motyw burzy. Widać ciemne chmury, powietrze skrzy elektrycznie – drży w upale, wieje wiatr, słysząc grzmoty, pojawiają się błyskawice, pada deszcz, który ochładza powietrze. Tę część zamyka obraz murów miejskich przysłoniętych zielenią ogrodów. Pod wieczór – wiatr porusza konarami drzew, po niebie przepływają porównane do bielizny obłoki, co przypomina technikę nakładania i przenikania obrazów, stosowaną często w animacji. Akcja poetyckiego filmu rozwija się – do pociągu wsiadają głodni i ponurzy robotnicy. Konduktor gwizdem daje znak do odjazdu pociągu. Kobiety żegnają mężczyzn, machając porównanymi do motyli białymi chustkami. Patrząc w smutne, żółte twarze ludzi znajdujących się w pociągu, reporter buntuje się, krzyczy: „Cholera z ojczyzną!”. Słysząc „Kamienny pęd maszyny: rzuconego, ognistego pocisku”. Rytm kołyszącego się podczas jazdy pociągu przenosi się na ruch biegnącego młodzieńca, który rozemocjonowany, zatrzymuje się, to znów biegnie. O zachodzie słońca reporter wraca do redakcji mieszczącej się w szklanym Domu Prasy. Dyktuje maszynistce treść artykułu. Tu następuje uszczegółowienie postaci – opis szczupłej kobiety o złocisto-popielatych włosach i smukłych atłasowych dłoniach, piszącej na maszynie marki Remington. W ostatniej scenie panuje atmosfera napięcia i niepokoju. W ciemności słysząc szepty. W okolicy Domu Prasy widać cienie snujących się pod murami mieszkańców miasta. Nadchodzi cicha – „trupia” – noc.

Obraz miasta uformowany został metodą perspektywicznych ujęć: widoku chodników, krętych ulic, zbiegu kamienic, bruków, dachów, murów i bram domów, fabryk i

kominów, masztów z kablami, sklepów, przeszklonych wystaw, parkanu, monumentalnego gmachu rozświetlonego Domu Prasy. Aurę tworzy czerwonozłoty wschód słońca, blask światła, skwar i żar zapowiadające burzę, zasnute dymem niebo. Przyrodę miasta sygnuje zielona okolica parku, przypominająca podmiejskie tereny, zielonozłoty blask liści na drzewach, pąki czeremchy, widok zwierząt – koni, gołębi i motyli. Anonimowych mieszkańców miasta reprezentują reporter, robotnicy (ciemni, smutni, ubrani w żółte bluzy), zmęczeni tragarze, nieśmiały chłopiec, subiekt, dozorczy palący fajkę, kobiety. Ruch podkreślają szybko przemieszczający się ludzie. Detale ukazano w zbliżeniach bezmyślnych twarzy, fajek dozorców, wąsów subiekta, końskich nozdrzy, maszyny do pisania, kobiecych dłoni i włosów. Rytm strofoicznego utworu budowany jest za pomocą rymów. W kamiennym mieście wyczuwa się atmosferę znużenia, marazmu oraz niepokoju. Nadchodząca burza rozumiana jest jako wyraz buntu, objaw zniecierpliwienia. Nacechowanie głosu niską, „ciemną” barwą ewokuje ponury nastrój i gniew. Na muzykę miasta składają się dźwięki natury – odgłosy końskich chrapnięć, spłoszonych gołębi zestawiony z grzmotem burzy, szum drzew oraz związane z ludzkim działaniem eksplozywny huk wagonów, gwizd konduktorów, krzyk porównany do eksplozji, stukot maszyny do pisania porównany do gry na instrumencie, szepty, odgłos cicho stąpających ludzi. Muzyczne ewokacje znajdujemy też w lirycznej frazie obrazującej złotą kobietę „wytapiającą” dźwięki oraz w oksymoronicznym szumie ciszy. Symfonia wrażeń obejmuje też sferę zapachów, którą tworzą kobiety pachnące „mlekiem i wstydem”, kwiaty czeremchy oraz woń karbidu, który mógł służyć do budowy ładunku wybuchowego. Zmysłowość kobiecego ciała podkreśla miękkość i delikatność dłoni, których skóra (dość konwencjonalnie) została porównana do jedwabiu i atlasu. Grę kolorów tworzy barwna natura – złotoczerwona, zielonozłota, biel motyli oraz szarość industrialnego krajobrazu, kamienic i brunatnych magazynów sklepowych. Popielaty dym stapia się z fioletową szarością chmur zwiastujących burzę. Mało wyraziście na tle natury przedstawiają się szare twarze ludzi, złota kobieta, popielate włosy, biel ciała, ruda noc. Kontrast wprowadza żółć koszul oraz czerwień sztandarów i krwi. Istotną rolę odgrywa światłocień, którego źródłem są złotomiedziane promienie słoneczne, światła latarni, blask luster i szyb, błyskawice podczas burzy. Rozświetlony jest też określający centrum miasta Dom Prasy (mieszczący się u zbiegu ulic Wielopole i Starowiślniej) – „biały kryształ snów”. O zmierzchu bryła budynku łni, na jej ścianach widoczna jest gra cieni, zapalają się światła. Połączenie motywów solarnych (świełych obrazów brzasku wschodzącego słońca, słońca świecącego w ciągu dnia, miedzianego zachodu słońca oraz burzowej świetlistości piorunów i refleksów powstałych w kroplach deszczu) z metaforą iluminacji ewokuje przemianę bohatera, który doznawszy olśnienia, buntuje się przeciw zastanej rzeczywistości, osiągając dojrzałość dokonywania wyborów politycznych. Burza połączona z wewnętrzną metamorfozą bohatera symbolizuje też przemianę proletariatu.

W *Dniu bez tytułu* dominują obrazy rewolucyjne przypominające sceny z berlińskiej symfonii Ruttmanna. Rano wiec proletariacki, podczas którego wzywa się do

protestu przeciw nędzy i bezrobociu oraz informuje o strajkach trwających w innych miejscach (odlewnia żelaza – prawdopodobnie koncern Zieleniewskiego). Na murach łopoczą afisze. Wiosenny krajobraz ewokują szczegóły przyrody – opadające białe kwiaty i zielone szyszki na drzewach. Ulicami przemierza się tłum, kryjący się przed skwarem. W wierszu pojawia się motyw tańca, który zwykle w utworach rewolucyjnych kojarzony jest z walką. Około południa rynek pustoszeje. Na ulicy pachnie ciasto z piekarni, czuć zapach alkoholu wydobywający się z baru. Nadchodzi wieczór. Widać ludzi pracujących w cegielni. Na ulicy trwa demonstracja, słysząc wybuchy. Reporter widzi zabitego i rannych wynoszonych przez manifestantów. Tłum cofa się przed policją konną. Trwają aresztowania. Wśród zatrzymanych jest reporter, który z braku dowodów winy odzyskuje wolność. Rozgwieżdżona noc, w ciemnościach słysząc strzały dobiegające z miejskich skwerów. W utworze wielokrotnie pojawia się motyw kamienia, który w walkach ulicznych stanowił broń demonstrantów przeciw karabinom i szablom.

Utwór *Siedem kamienic* stanowi kontynuację relacji danej w *Dniu bez tytułu*. Reporter informuje w niej o porannych zamieszkach. Do redakcji, gdzie panuje nerwowa atmosfera, dobiega krzyk, który stawia wszystkich na nogi. Wchodzi policja. Reporter wymyka się z budynku. Trafia na plac, gdzie znajdują się tramwajarze. Na ulicach trwają walki. Miasto porównane jest do czerwonego szynku, na niebie pojawia się błyskawica. Wieczorem rozruchy obejmują już siedem kamienic. Odbywa się pogrzeb zabitych podczas walk z policją, co może przypominać fakty z 1923 roku.

Obrazy niedookreślonych na mapie Krakowa robotniczych dzielnic Czuchnowski przedstawia też w części *Czerwone zmysły*, gdzie w opisie wschodu słońca ciekawie łączy industrialny krajobraz z naturą, korzystając z wzorca Peiperowskiej metafory. Poetyckie sprawozdanie zawarte w *Domu z salw* obejmuje wydarzenia rozgrywające się podczas kolejnego upalnego dnia, do którego wprowadza nocna sceneria. Bogactwa jej dźwięków zazwyczaj nie słysząc w hałasie dnia. Przeplatane krajobrazy wsi, przedmieść i miasta są tłem dalszych zdarzeń. Na ulice wychodzą wezwani do walki robotnicy. W urywanej, chaotycznej relacji przedstawiono opis nędznych zabudowań, w których następują aresztowania oraz obraz krwawych walk w mieście z udziałem konnej policji.

Zaangażowane utwory Kurka i Czuchnowskiego wpisują się w ogólną międzywojenną tendencję zastosowania faktografii jako tworzywa artystycznego. Tworząc „dokumentarne reprodukcje” i „przewodniki po obcej rzeczywistości”, łączą funkcję poznawczą z perswazyjną, stosowaną niekiedy jako narzędzie propagandowe (Rybacka 2003, 195, 262-263). Odmienności w oglądzie nieznanej rzeczywistości wynikały z niektórych doświadczeń autorskich przypisanych bohaterom. Tak jest w przypadku miejsca pochodzenia, zawodu i stosunku do „swojskiej” lub „obcej” przestrzeni. Pochodzący z różnych środowisk bohaterowie poematów kształtują obraz przedmieść międzywojennego Krakowa poprzez zestawienie go z *locus amoenus*, a więc z dającym komfort i poczucie bezpieczeństwa centrum miasta lub idyllicznym wiejskim krajobrazem. Swoisty łańd tych miejsc, świadczący o ich wartości, został przeciwstawiony brzydocie, marności,

ułomności i biedzie. Zaniedbane dzielnice, w których żyje uboga społeczność, wymagają otwarcia dla niej metaforycznie rozumianych bram miasta i przyjęcia za nią odpowiedzialności przez jego włodarzy. Zamknięcie bram lub ograniczony do nich dostęp może grozić nie tylko narastającymi antagonizmami, ale też buntem, niosącą śmierć krwawą rewolucją. Wymowa ideowa poematów Kurka i Czuchnowskiego, pisarzy związanych z Krakowem, jest oczywista. Z perspektywy czasu i na tle innych tekstów o tematyce społeczno-politycznej należy docenić ich formę artystyczną, której dominantę stanowi poetyka awangardowa wraz z charakterystycznymi dla niej inspiracjami gatunkowymi, tj. kronika, reportaż, notatka, artykuł prasowy, plakat i film.

Miasto jest tworzone przez ludzi, od ich percepcji zależy jego ogląd. Jest dookreślane w doświadczeniu indywidualnym i zbiorowym, realnym i fikcyjnym. Toponimia krakowska podkreśla paradokmentalny charakter utworów Kurka i Czuchnowskiego, wzmacniając poczucie rzeczywistości i wiążąc przekaz artystyczny z miastem konkretnym i powszechnie znanym wielu odbiorcom.

Bibliografia

- Adamczewska I. 2015. Powieść reportażowa czy dziennikarska? Uwagi o międzywojennej twórczości prozatorskiej Jalu Kurka. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica* 2 (28), 253-272.
- Adamczyk E. 1997. Społeczność Krakowa i jej życie. [W:] J. Bieniarzówna, J.M. Małecki (red.), *Dzieje Krakowa 4. Kraków w latach 1918-1939*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 27-50.
- Brzoza C. 1997. Kraków polityczny. [W:] J. Bieniarzówna, J.M. Małecki (red.), *Dzieje Krakowa 4. Kraków w latach 1918-1939*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 97-101.
- Brzoza C., Sowa A.L. 2006. *Historia Polski 1918-1945*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Cichła-Czarniawska E. 1987. „Heretyk awangardy” – Jalu Kurek. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Czuchnowski M. 1978. *Poezje wybrane*, wybrał i posłowiem opatrzył J. Kryszak. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Dużyk J. 1997. Życie literackie. [W:] J. Bieniarzówna, J.M. Małecki (red.), *Dzieje Krakowa 4. Kraków w latach 1918-1939*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 341-374.
- Giżycki M. 1996. *Awangarda wobec kina. Film w kręgu polskiej awangardy artystycznej dwudziestolecia międzywojennego*. Warszawa: Małe.
- Jasieński B. 2008. *Poezje zebrane*, wstęp, oprac. i komentarze B. Lentas, współpraca M. Ogonowska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Jaworski S. 1972. Pisarz społecznej pasji – Jalu Kurek. [W:] B. Faron (red.), *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 413-443.
- Kłak T. 1978. *Reporter róż. Studia i szkice literackie*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Kołoniecki R. 1934. *Społeczne zadania literatury. Szkic publicystyczno-krytyczny*, przedmowa A. Skwarczyński. Warszawa: Droga.
- Kopaliński W. 1991. Róża. [W:] W. Kopaliński, *Słownik symboli*. Warszawa, 361-364.

- Kryszak J. 1978. Poślowie. [W:] M. Czuchnowski, *Poezje wybrane*, wybrał i pośłowiem opatrzył J. Kryszak. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 315-318.
- Kulczyńska J. 2013. Od inspiracji do realizacji. Tekst poetycki i obraz filmowy w dwudziestoleciu międzywojennym. [W:] *Literatura w kalejdoskopie sztuki. Twórczość poetów i pisarzy polskich XX wieku jako inspiracja dla dzieł muzycznych, plastycznych i filmowych. W 100-lecie urodzin Czesław Miłosza*, red. naukowa G. Darłak, I. Melson, I. Mida. Katowice: Akademia Muzyczna im. Karola Szymanowskiego, Bytom: Frodo, 157-172.
- Kulczyńska J. 2014. Miejsce doświadczone. Kraków w poezji międzywojennej. [W:] A. Ogonowska, M. Roszczynialska (red.), *Kraków. Miejsce i tekst*. Kraków: Universitas, 117-127.
- Kulczyńska-Kruk J. 2018. *Paradokumentalizm w polskiej poezji dwudziestolecia międzywojennego* (praca doktorska, Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków).
- Kurek J. 1926. *Kim był Andrzej Panik? Andrzej Panik zamordował Amundsena*. Kraków: Zwrotnica.
- Kurek J. 1930. *Śpiewy o Rzeczypospolitej*. Warszawa: Dom Książki Polskiej.
- Kurek J. 1926. Kino – zwycięstwo naszych oczu. *Głos Narodu* 67, 2.
- Kurek J. 1933. Objaśniam „OR”. *Linia* 5, 118.
- Kurek J. 1963. *Mój Kraków*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kurek J. 1974. Przedmowa. [W:] T. Peiper, *Mysli o poezji*, przedmowa J. Kurek, J. Brzękowski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 27-29.
- Kurek J. 1980. *Pisma wybrane. Poezje*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kuźma E. 1980. Granice porównywalności poezji z malarstwem i filmem (na przykładzie wczesnej fazy polskiej poezji awangardowej). [W:] T. Cieślukowska, J. Sławiński (red.) *Pogranicza i korespondencje sztuk*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 257-269.
- Kwiatkowski J. 1972. *Świat poetycki Juliana Przybosa*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Norwid C. 1968. Promethidion. [W:] C. Norwid, *Pisma wybrane 2. Poematy*, wybrał i objaśnił J.W. Gomulicki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 305.
- Nowakowska A. 2001. Róża w języku i kulturze. *Acta Universitatis Wratislaviensis* 2282, *Język a kultura* 16, 18-20.
- Pawłowski L. 2014. *Zamiast epickiej syntezy. Problemy konstruowania rzeczywistości społecznej II Rzeczypospolitej w prozie fabularnej lat dwudziestych*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Piwowar L. 1934. Idąc z Marjanem Czuchnowskim. *Tygodnik Artystów* (22 grudzień 1934), 2.
- Przybóś J. 1967. *Sens poetycki 2*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Przybóś J. 1984. *Utwory poetyckie 1, Pisma zebrane*, oprac. R. Skręt, przedmowa J. Kwiatkowski. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Przybóś J. 1959. *Linia i gwar. Szkice 2*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Rybicka E. 2003. *Modernizowanie miasta. Zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*. Kraków: Universitas.
- Stabro S. 1975. Od Awangardy do ody. O liryce Jalu Kurka. *Magazyn Kulturalny* 1(13), 11-13.

- Tarnogórska M. 1997. *Poemat międzywojenny. Studium z poetyki historycznej gatunku*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Wierzyński K. 2021. *Poezje zebrane*, tom I, wstęp A. Nasiłowska, oprac. i noty, P. Kądziela. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Głos Narodu 1926 (22.03), nr 67, Kraków.

Głos Narodu 1931 (2.05), nr 117, Kraków.

Ilustrowany Kurjer Codzienny 1931 (3.05), nr 121, Kraków.

Ilustrowany Kurjer Codzienny 1933 (8.09), nr 249, Kraków.

Ilustrowany Kurjer Codzienny 1933 (16.09), nr 257, Kraków.

Ilustrowany Kurjer Codzienny 1933 (19.09.), nr 260, Kraków.

Ilustrowany Kurjer Codzienny 1933 (22.09), nr 263, Kraków.

Ilustrowany Kurjer Codzienny 1933 (25.09), nr 266, Kraków.

Ilustrowany Kurjer Codzienny 1933 (26.09), nr 267, Kraków.

Ilustrowany Kurjer Codzienny 1933 (28.09), nr 269, Kraków.

Robotnik 1931 (23.05), nr 187, Warszawa.

Pocztówka Częstochowa. *Ulica 7-iu Kamienic pod Jasną Górą*, https://fotopolska.eu/Czestochowa/u8711,ul_7_Kamienic.html?f=3120-foto, 15.05.2023.

Pocztówka Pozdrowienie z Częstochowy. *Ulica 7 kamienic*, <https://polona.pl/preview/b3291962-3b-35-43fd-aa24-bd44d2dbd87c>, 15.05.2023.

Autorka:

Dr Joanna Kulczyńska-Kruk

e-mail: joannakulczynska@o2.pl

Barbara Stec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8366-0367>

Wydział Architektury i Sztuk Pięknych

Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

Kulturowe podstawy modyfikowania światła słonecznego we wnętrzu architektonicznym. Japońska pochwała światłocienia na podstawie eseju *In'ei – raisan* Jun'ichirō Tanizakiego

Cultural foundations for the modification of sunlight within an architectural interior. Japanese praise of chiaroscuro based on Jun'ichirō Tanizaki's essay *In'ei – raisan*

Abstract

The article discusses the cultural foundations of modification of sunlight within an architectural interior on the example of the Japanese tradition as compared to the Western tradition. The analysis was based on the considerations of Jun'ichirō Tanizaki, from which the features of cultural patterns of shaping light in the aesthetics of praise of chiaroscuro were identified, consisting not only in strongly limiting light in interiors, but first of all in favoring the diffused, soft, side, but also static light, , filtered many times and strongly separated from its source. These features are discussed in the examples. Consequences of the aesthetics of praising chiaroscuro for the perception and evaluation of architecture are indicated.

Key words: sunlight, architecture, Japanese tradition, Western tradition

W artykule omówiono kulturowe podstawy modyfikowania światła słonecznego we wnętrzu architektonicznym na przykładzie japońskiej tradycji, widzianej na tle tradycji Zachodu. Analizę oparto na rozważaniach Jun'ichirō Tanizakiego, z których wyłoniono cechy kulturowych wzorów kształtowania światła w estetyce pochwały światłocienia, polegające nie tylko na ograniczeniu światła we wnętrzach, lecz przede

wszystkim na faworyzowaniu światła rozproszonego, miękkiego, bocznego i zarazem statycznego, wielokrotnie filtrowanego, mocno odgradzonego od swego źródła. Cechy te omówiono na przykładach. Wskazano konsekwencje estetyki pochwały światłocienia dla percepcji i wartościowania architektury.

Słowa kluczowe: światło słoneczne, architektura, tradycja Japonii, tradycja Zachodu

Odebrano / Received: 10.03.2023

Zaakceptowano / Accepted: 31.07.2023

Zarządzanie światłem, którego pierwotne źródło – Słońce – jest zawsze poza Ziemią w przestrzeni kosmicznej, polega zasadniczo na jego odpowiednim wprowadzaniu do wnętrz architektonicznych i urbanistycznych. Różnice w zakresie jego modyfikowania za pomocą elementów architektury wynikają z wielu uwarunkowań, które można podzielić, z pewnym uproszczeniem, na fizyczne, fizjologii i psychologii człowieka oraz kulturowe (Stec 2017). Te ostatnie powstawały w długotrwałym zamieszkiwaniu danej wspólnoty na wybranym obszarze w złożonych procesach, krystalizujących wzory jakości i natężenia światła we wnętrzach oraz wzory myślenia i zachowania dotyczące światła, przekazywane z pokolenia na pokolenie i składające się na tradycję kształtowania światła w określonej kulturze (Szacki 1971). Obejmuje ona zarówno wzory zmysłowych wrażeń światła, dziedziczone jako ważne (zakreślone reakcjami fizjologicznymi i psychologicznymi), jak i ich symbolikę, nadającą tym wrażeniom szczególne ponadmysłowe znaczenia. Tym samym modyfikowanie światła słonecznego we wnętrzach architektonicznych, niewątpliwie wyrastające z fizycznych, zwłaszcza klimatycznych uwarunkowań, staje się głęboko kulturowe, wpływając na percepcję i wartościowanie architektury oraz szerzej, na sztukę, estetykę i symbolikę. Jak zauważa Rapoport, „Nie trzeba negować znaczenia klimatu, by kwestionować jego decydującą rolę w tworzenie zbudowanej formy. Zbadanie skrajnych różnic we wzorcu urbanistycznym i rodzajów domów [...] pokazuje, że są one znacznie bardziej związane z kulturą niż z klimatem” (Rapoport 1969: 19).

Jako studium przypadku przedstawiono tradycję Japonii na tle tradycji Zachodu, którą zawężono do jej źródłowego nurtu, ukształtowanego w antyku greckim i rzymskim oraz rozwijanego w stylach architektury europejskiej (przez nawiązania lub kontestacje, jak w przypadku modernizmu). Jednak wiodącym tematem artykułu jest japońska tradycja światła.

Układ pracy oparto na przemyśleniach Jun'ichirō Tanizakiego, zawartych w jego eseju *In'ei – raisan* z 1933 r., przetłumaczonym na język angielski w 1977 r. pt. *In Praise Of Shadows*, a na polski z początkiem XXI wieku pt. *Pochwała cienia*. Esej ten znajduje się dziś w kanonie tekstów dotyczących kulturowych uwarunkowań światła w architekturze japońskiej. Opisuując swą rodzimą estetykę światła w różnych dziedzinach kultury (architekturze, sztuce fotografowania, kulinarnej, kinematografii, teatrze, modzie),

Tanizaki poetycko i zarazem precyzyjnie nakreślił cechy światła w tradycyjnym wnętrzu japońskim.

Tytuł eseju jest właściwie nieprzetłumaczalny na języki zachodnie, co sygnalizuje kulturowy charakter opisywanego zjawiska, gdyż „prowadzi do sedna problemu poruszonego przez japońskiego architekta Aratę Isozakiego, który twierdził, że tłumaczenie *In'ei* jako *Shadows* jest nie tylko błędne, ale zdradza brak kulturowego zrozumienia. Źródła tego nieporozumienia są starożytne i głęboko zakorzenione w różnicach między myślą zachodnią a myślą wschodnią” (Barr 2017a)¹. W zachodnim, zwłaszcza chrześcijańskim kręgu kulturowym ciemność i światłość to dwa przeciwstawne i oddzielone od siebie byty, reprezentujące przeciwstawne wartości (zwykle, ciemność symbolizuje zło, a światłość – dobro). „Idee te są obce myśli Wschodu, która traktuje światło i ciemność jako stopnie tego samego zjawiska lub, ujmując to inaczej, jako fazy yin i yang tego samego zjawiska. Jako takie nie mogą być uważane za odrębne byty w opozycji” (Barr 2017a)². Barr zauważa, że w tytule i treści swego eseju Tanizaki nie używa japońskiego słowa *kage*, wyrażonego znakiem *kanji* 影 i oznaczającego cień w sensie zachodnim (czyli efekt padania na przedmiot światła bezpośredniego i kierunkowego), lecz łączy dwa znaki: 陰翳, czytane jako *In'ei*. „Každy z tych znaków, indywidualnie, może nieść idee ciemności, cienia, mroku, półmroku, drugiej strony, a jeden z nich (陰) może nieść dodatkowe idee kobiety, negatywu i yin (jak w yin i yang)”. Barr uważa, że w kluczowym pojęciu swego eseju Tanizaki świadomie nawiązuje do techniki łączenia dwóch znaków o podobnym, choć nieco różnym znaczeniu, stosowanej w klasycznym języku chińskim dla wydobycia niuansów w głębi znaczeń. Pojęcie *In'ei* Barr tłumaczy jako światło/ciemność, zgodnie ze wschodnią interpretacją tych zjawisk, a Arata Isozaki opisuje jako ciemną mgłę, powoli rozszerzającą się we wnętrzu (Barr 2017a). W tym duchu, w niniejszym artykule zaproponowano pojęcie „pochwały światłocienia”, zostawiając w cytatach oryginalne polskie tłumaczenie tytułu i treści eseju³. Starano się w ten sposób podkreślić, że japońska tradycja światła, opisana przez Tanizakiego, polega nie tylko na skłonności do mocnego ograniczania światła we wnętrzach, ale także, w równym stopniu na upodobaniu w konkretnej i specyficznej jakości światła i cienia.

¹ John Barr przywołuje wypowiedź Arata Isozakiego za angielskim tłumaczeniem (2012) oryginalnej pozycji: A. Isozaki. 2010. „Shirai Seichi Furrashubakku”. [W:] H. Akihiro and W. Kyoko (eds.) *Strai: Anima et Persona*, s. 22-32. Kyōto: Seigensha Art Publishing. John Barr jest architektem pracującym w Japonii od ponad trzydziestu lat. W 1992 r. został pierwszym brytyjskim architektem zarejestrowanym w Japonii z licencją pierwszej klasy i założył własną praktykę w Kobe. Został przyjęty do Instytutu Architektury Japonii w 2002 r. Od 2012 r. wykłada architekturę japońską na Uniwersytecie Strathclyde w Glasgow. Cytaty z Barr (2017 a, b) autorka.

² O japońskiej zasadzie dwoistości jako współistnienia przeciwieństw pisze też Ching-Yu Chang (2001).

³ Autorka nie polemizuje z polskim tłumaczeniem tytułu eseju Tanizakiego, wykonanym przez wybitnego japonistę Henryka Lipszycy. Przeciwnie, wykorzystuje fakt, iż polski przekład wpisuje się w ciąg zachodnich tłumaczeń, uwypuklając różnice kulturowe między Japonią a Zachodem, dotyczące pojęcia cienia/światła.

Tekst Tanizakiego wskazuje, w ogólnym ujęciu, że tradycja Japonii faworyzuje wnętrza odpowiednio zacienione, a tradycja Zachodu – rozświetlone światłem słonecznym, zarówno w dosłownym, jak i metaforycznym sensie. Różnice te ukształtowały się mimo podobnych szerokości geograficznych znacznych obszarów kultury Zachodu i Japonii oraz mimo uniwersalnych względów praktycznych i ekonomicznych, które dziś pozwalają optymalizować oświetlenie wnętrz i ujmować je w normy, ale też powodują zanikanie japońskiej tradycji światła. W Japonii różnice te stały się wyraźne w latach 30. XX wieku, kiedy coraz częściej kopiowano tam wzory zachodnie z modernistycznym otwarciem architektury na światło słoneczne. W tych okolicznościach Tanizaki, wcześniej fascynujący się kulturą Zachodu, zaczął powracać do rodzimej tradycji, krytykując modę na jasność architektury, stosowanie białych powierzchni ścian, lśniących kafli, przezroczystego szkła⁴. Rozważania z *Pochwały cienia* można traktować jako dialog Tanizakiego (1886–1965) z Le Corbusierem (1887–1965) oraz – tradycyjnego domu japońskiego wyposażonego w platformę do podziwiania księżyca z willą Savoye w Poissy (1931), wyposażoną w taras do kąpiei słonecznych. Dialog ten wybrzmiewa tym bardziej, że pisarz i architekt żyli niemal dokładnie w tym samym czasie w miejscach o podobnych szerokościach geograficznych, a willę Savoye ukończono dwa lata przed publikacją słynnego eseju. Tanizaki czyni się przedstawicielem Japończyków, używając w swym tekście pierwszej osoby liczby mnogiej i odnosząc się do „człowieka Zachodu”, za którego można uznać Le Corbusiera. Treść szkicu wychodzi jednak poza czas międzywojnia i dotyczy kształtowania się tradycji pochwały światłocienia w Japonii.

Pochwała światła ograniczonego a bezpieczeństwo zamieszkiwania, materiały i formy tradycyjnego budownictwa

Tradycję tę Tanizaki wiąże najpierw z wpływami środowiska geograficznego, warunkującymi rodzaj materiałów budowlanych, konstrukcji i form.

Wiele czynników, w tym klimat, rzeźba terenu i materiały budowlane, złożyło się na to, że okapy w japońskich domach mają tak imponujące rozmiary. Nie stosowaliśmy w naszym budownictwie cegieł, szkła ani cementu, niskie okapy były zaś pewną koniecznością dla zabezpieczenia się przed siekącym z boku deszczem i gwałtownymi podmuchami wiatru (Tanizaki 2016: 39).

Warto przypomnieć, że Japonia, rozłożona na czterech dużych wyspach i około siedmiu tysiącach mniejszych wysp, rozwija swą kulturę w konfrontacji z naturą sejsmicznego terenu (dziś jej obszar liczy około osiemdziesiąt czynnych wulkanów i ulega wstrząsom od tysiąca do trzech tysięcy razy w roku), otoczonego morzami i Pacyfikiem, co powoduje

⁴ Tanizaki krytykuje też nadmiar światła elektrycznego, towarzyszący modernizacji Japonii. Podobne uwagi czyni ponad 80 lat później Alex Kerr (Kerr 2019).

liczne porywiste wiatry (w tym tajfuny występujące nawet siedem razy w roku) i regularne monsuny w czerwcu i lipcu (z wyjątkiem Hokkaido). Kraj leży w trzech strefach klimatycznych: zwrotnikowej, podzwrotnikowej i umiarkowanej ciepłej oraz, na przeważającej części obszaru, monsunowej. Zrozumiałe więc, że tradycyjne formy i materiały budowlane Tanizaki wiąże z koniecznością zabezpieczenia mieszkańców, ścian i wnętrza przed zacinającym deszczem i porywistym wiatrem, a nie – z intencją ograniczenia światła we wnętrzu, tym bardziej, że w miesiącach o najdłuższych dniach i najintensywniejszym nasłonecznieniu występują zwykle monsuny. Wręcz przeciwnie, należy przypuszczać, że światło starano się wprowadzać do wnętrza i rozprowadzać w nich optymalnie dla ich przeznaczenia, o czym świadczy częste w dawnej architekturze sakralnej umieszczanie otworu wejściowego od południa i inne zabiegi zwiększające jego natężenie we wnętrzach (omówione w dalszej części artykułu). Jednak na pierwszym miejscu stawiano bezpieczeństwo i trwałość budowli. Tym można tłumaczyć zespolenie w tradycji zamieszkiwania poczucia bezpieczeństwa z doświadczeniem półmroku i intymności wnętrz.

Również dawny Japończyk przyznałby, że jasny pokój jest wygodniejszy od ciemnego, ale cóż – zapewne nie miał innego wyjścia. Ponieważ jednak poczucie piękna wyrasta z realnego życia, naszym zamieszkującym mroczne pomieszczenia przodkom nie pozostało nic innego, jak odnaleźć piękno w półmroku, a w końcu sprawić, aby temu półmrokowi służył (Tanizaki 2016: 39).

Lekko ironizujący ton Tanizakiego pozwala jednak przypuszczać, że dopiero w świetle zachodniej mody ich wnętrza spowite półmrokiem okazywały się niewygodne. „Dawny Japończyk”, nie znający innych możliwości, odbierał je najprawdopodobniej jako optymalne i całkiem wygodne.

Wzory światła kształtowały się najpierw w oparciu o materiały budowlane i odpowiadające im formy domostw, o których wspomina Tanizaki. Uogólniając, japońskie tradycyjne domy budowano z lokalnych odmian drewna (dziś jeszcze obszar Japonii pokrywa 60% lasów) w połączeniu z ziemią, gliną, sitowiem, słomą, bambusem, korą drzewną, papierem japońskim zwanym *washi* (Engel 1964, Hughes 1978, Jarvis 2012, Cabeza-Lainez 2014), a od czasu szerzenia się wpływów Chin i buddyzmu (od VI wieku) – także z dachówką ceramiczną. Materiały te oraz odpowiednie dla nich techniki budowlane i formy ułatwiały odbudowywanie domów i zmniejszały skutki kataklizmów, stały się więc podstawą wznoszenia dwóch najstarszych typów domów japońskich: *tate-ana jūkyō* z okresu *jōmon* (12000 p.n.e. – 300. p.n.e.) oraz *takayuka-kenbutsu* z okresu *yayoi* (300 p.n.e. – 300 n.e.). Dały one początek późniejszym tradycyjnym budowlom świeckim i sakralnym, gdzie najmocniej utrwaliły się wzory wrażeń światłocienia⁵. Do

⁵ Jedną z cech wyróżniających tradycję japońską jest małe zróżnicowanie form świeckich i sakralnych (Tubielewicz 1996).

budowy prostych domów używano głównie sosny, kasztanowca, rzadziej dębu, a do budowy sanktuariów i rezydencji – cedru i cyprysu. W rodzimej tradycji drewno pozostawiano surowe o różnym stopniu gładzenia powierzchni, natomiast w świątyniach buddyjskich malowano je, zwłaszcza w odcieniach czerwieni, według chińskich zwyczajów. W najstarszych sanktuariach shintoistycznych dach o konstrukcji ciesielskiej kryty był strzechą, w sanktuariach buddyjskich – szarą, glazurowaną dachówką ceramiczną, w rezydencjach – najczęściej korą drzew cyprysowych lub gontem. Z kamienia budowano jedynie podmurówki domów, ogrodzenia, mosty oraz fortyfikacje⁶. Ze względu na huragany w południowych regionach tradycją stało się lokowanie funkcji domu w oddzielnych małych budowlach, by w razie zniszczenia jednej z nich można było użytkować inne, zachowane (Rendchen 2009).

Najstarsze domy typu *tateana jūkyo* miały kształt chaty o planie czworoboku lub szalaśu o planie owalnym i spiczastym dachu. Wczesne ich formy to szalaśy z polepą zagłębioną ok. 50-60 cm, kryte gałęziami, trawą, sitowiem; późniejsze mają konstrukcję ze słupów i belek (Tubielewicz 1996, Barucki 1988). Typ ten przejęty został przez gmin i jako *minka* o zróżnicowanych formach regionalnych przetrwał do dziś. W *minka* dach o konstrukcji ciesielskiej kryto strzechą, bambusem lub deskami, które dociskano kamieniami, rzadziej – korą drzew i łupkiem. Ściany budowano z ramy drewnianej wypełnionej siatką z bambusa (*shitaji*), pokrywano ziemią lub gliną i niekiedy tynkowaną. Stosowane na północy ścianki *okabe* pokryte są gliną lub ziemią od zewnątrz razem z ich konstrukcją. W regionach o dużych opadach śniegu wznosi się ściany z bali drewnianych lub pokrywa je strzechą podobnie jak dach (Rendchen 2009).

Domy drugiego typu *takayuka-kenbutsu* miały konstrukcję drewnianą z podniesioną podłogą. Zabieg ten umożliwiał wentylowanie wnętrza i konstrukcji oraz ochronę przed podmakaniem i gryzoniami, stąd niektórzy badacze wyprowadzają jej genezę od formy spichrza, wzniesionego na palach (Barucki 1988). Z tego typu domu wyodrębnił się w okresie Nara i Heian (794-1185) typ rezydencji arystokracji dworskiej i wojskowej w stylu środkowego pawilonu *shinden zukuri*. Z ikonografii wiadomo, że była to rezydencja otoczona glinianym ogrodzeniem o dwuspadowym dachu krytym glazurowaną dachówką (Tubielewicz 1996). Główny pawilon rezydencji *shinden* zwrócony był na południe, w stronę dziedzińca i otoczony drewnianymi podestami *sunokoen*, do których przylegały przybudówki oraz zadaszone galerie *watadono*, przeważnie skierowane na wschód i zachód, prowadzące do przeciwległych pawilonów. Od nich prowadziły kolejne galerie na południe nad znajdujący się tam staw, gdzie umieszczano pawilon rybacki i źródłany. Poza tym styl ten wprowadza drewniane przesuwne kraty drzwiowe *yarido*, rolowane do góry bambusowe zasłony *sudare*, zasłony z tkanin *kabeshiro* (substytut

⁶ Potężne zamki obronne fortyfikowane kamiennymi murami i wyposażone w wieże o podmurowaniu z kamieni budowano w okresie Momojama (1573-1603) od czasu kontaktów Japończyków z Portugalczykami (rozpowszechnienia broni palnej) na wzór fortyfikacji europejskich (Alberowa 1983).

ściany), parawany różnych rodzajów, o drewnianych ramach i lekkich wypełnieniach: stojące wieloskrzydłowe *byōbu*, jednoskrzydłowe *tsuitate*, zasłony z materiału na drewnianych ramach *kichō*, tkaniny zawieszane między słupkami (Tubielewicz 1996, Kubiak Ho-Chi 2009). Dachy pawilonów kryto gontem lub korą cyprysu. Styl ten ulegał w kolejnych wiekach niewielkim zmianom, dotyczącym przede wszystkim wyodrębnienia stałych pomieszczeń w głównym budynku oraz wznoszenia kolejnych oddzielnych pawilonów przeznaczonych dla konkretnych funkcji. W okresie Kamakura i Muromachi ukształtował się styl gabinetowy *shoinzukurī*, dla którego charakterystyczny jest przedśionek *genkan*, wnęka ścienna *tokonoma* we wnętrzu domu, przesuwne ścianki drzwiowe lub okienne *shōji*, o konstrukcji z drewnianej ramy, wyklejone jednostronnie *washi*, półprzepuszczalnym dla światła (Tubielewicz 1996, Rendchen 2009, Cabeza-Lainez 2014). Rozpowszechniły się też znane już wcześniej w stylu *shindenzukurī*, przesuwne ścianki *fusuma* o drewnianej ramie, wyklejone dwustronnie nieprzepuszczalnym dla światła papierem. Są one masywniejsze od *shōji* i zwykle wewnętrzne. Od zewnątrz stosowane są drewniane okiennice *amado* (drzwi deszczowe) oraz osłony *shitomi*.

Tradycyjne materiały budowlane wpłynęły na proporcje elementów architektonicznych, dających się łączyć w struktury i warstwy za pomocą technik manualnych i ciesielskich, oraz na intymność wnętrz niewielkich pawilonów, wznoszonych zawsze jako część ich przyrodniczego środowiska, z postępującą tradycją otwieranych ścian zewnętrznych⁷.

Odmienny stosunek do światła w zachodnim i japońskim kręgu kulturowym należy więc najpierw tłumaczyć powszechnie stosowanym materiałem budowlanym, jego właściwościami, obróbką i technikami łączenia w trwałe formy. W tradycji Japonii jest to zwłaszcza drewno, kora drzewna, *washi*, bambus, trawy, słoma, a w tradycji Zachodu – twardszy i cięższy od nich kamień, cegła, szkło⁸.

Pochwała światła pochodnego a religia

W konfrontacji z zagrażającymi żywiołami zrodził się wyjątkowy szacunek Japończyków do natury i jej duchów, utrwalony w tradycji architektury, zwłaszcza sakralnej. W Japonii panuje „ogólne przekonanie, wspierane przez religię Shinto, że ziemia należy do naturalnych duchów (*kami*)” (Cabeza-Lainez 2014: 142). W tradycji japońskiej istnieją *kami* ziemskie i niebiańskie. Są one lokalnie kultywowane, dlatego wiążą się z konkretnym miejscem i jego elementami przyrody, np. lasem. Od miejscowych *kami* budowniczowie powinni uzyskać pozwolenie na budowę domu w danej lokalizacji.

⁷ Koresponduje to z „horyzontalną koncepcją wnętrza i zewnątrz” tradycyjnego japońskiego domu, o której pisze Chang (2001: 208–212).

⁸ Oczywiście, także w tradycji Zachodu budowano z drewna i stosowano strzechy, jednak tradycje architektury drewnianej nie wyszły poza znaczenie regionalne i nie stały się podstawą kulturowych wzorów architektonicznych Zachodu, prawdopodobnie z powodu ich nietrwałości. Kultura Zachodu wartościowała architekturę w aspekcie jej trwałości, użyteczności i piękna (Witruwiusz 1956).

W tym celu muszą podążać za tradycjami budowlanymi miejsca i przed rozpoczęciem budowy odprawić ceremoniał *tatema* (*Duch ukryty w drzewach* 2022). Do obowiązków należy stosowanie lokalnych materiałów i form, a w konsekwencji – uzyskanie specyficznie ograniczonego światła we wnętrzu.

Kulturową rolę i specyfikę tego światła wyjaśnia mit związany z najstarszym i najważniejszym w Japonii bóstwem Shinto – boginią Amaterasu, czyli Wielkim i Świętym Duchem Świecącym na Niebie. Według mitu bogini ta podarowała Japończykom umiejętność uprawy ziemi, tkactwa i budownictwa. Najstarsze kroniki Japonii podają, że Amaterasu w „okresie odosobnienia od spraw doczesnych pozbawiła kraj światła. Po powrocie podarowała swemu wnukowi, pierwszemu cesarzowi Ninigi, święte lustro, na którym wypisała słowa: «Będziesz czcić to lustro tak, jakby to był mój święty duch»” (Cabeza-Lainez 2014: 142)⁹. Święte lustro z polerowanego brązu *Yata-no-Kagami* do dziś stanowiące najcenniejsze z trzech regaliów cesarskich Japonii (obok klejnotów i miecza samurajskiego), przechowywane jest w jednym z najstarszych japońskich sanktuariów – Chramie Wewnętrznym Amaterasu w Ise (Naiku). Znaczenie światła w japońskiej tradycji dotyczy więc przede wszystkim światła słonecznego odbitego w sposób rozproszony we wnętrzu. W stosunku do światła bezpośredniego jest ono pośrednie, czyli pochodne, słabsze i chłodniejsze (dociera dzięki odbiciu, a jego pierwotne źródło jest zwykle niewidoczne). Znamienitym przykładem pośredniego światła jest księżyc. Upodobanie Japończyków do światła pochodnego utrwaliło się w zwyczaju *Tsukimi*, czyli festiwalu poświęconych Księżycowi, sięgających okresu Heian. Członkowie arystokracji organizowali je w noc księżycowej pełni często na łodziach, by podziwiać nie tylko sam księżyc, ale i jego odbicie w wodzie. Tanizaki także wspomina planowanie swych wypraw na jesienne oglądanie księżyca, raz do świątyni Ishiyama, innym razem do świątyni Suma, gdzie zamierzał z przyjaciółmi wypłynąć łódką i podziwiać księżyc od strony jeziora. Niestety, w obu przypadkach jego zamiary zostały zniweczone przez nowoczesne atrakcje zagłuszające cel wyprawy (Tanizaki 2016: 67, 68).

Z szacunkiem wobec natury i jej duchowej istoty wiąże się tradycyjna postawa pokory, która pozwalała Japończykom akceptować zacienione wnętrza. Tanizaki pisze:

Myszę, że istnieje w naszym usposobieniu skłonność do godzenia się z zastaną rzeczywistością, że szukamy zadowolenia w otoczeniu, w którym przyszło nam żyć. Ciemność, w związku z tym, nie budzi naszego protestu, przyjmujemy ją z rezygnacją, świadomi, że i tak nic nie poradzimy (Tanizaki 2016: 60).

⁹ Cabeza-Lainez cytuje *The Kojiki* (1992). Por. *Kojiki, czyli księga dawnych wydarzeń* (1986: 67–72, 104), zwłaszcza fragment „I powiedziała Świecąca na Niebie: «Czujcie to zwierciadło ze spiżu tak samo jak mojego świętego ducha i jak oddajecie cześć mej własnej osobie!»” (*Kojiki* 1986: 104).

W oczach człowieka Zachodu pokora uważana jest za szczególnie japońską cechę, która „przetrwała [...] przez wszystkie wieki aż do czasów nam współczesnych mimo różnych fal importowanej mody. Japończycy nigdy – aż do okresu Meiji – nie wykazywali skłonności do przyjęcia kontynentalnego stylu życia w dziedzinie osobistej fizycznej wygody” (Tubielewicz 1984: 36). Barr słusznie zauważa, że w historii architektury Zachodu wnętrza z mocno ograniczonym światłem nie przeniknęły całej kultury i nie stały się dla niej modelowe z tego powodu, że stoi za nimi odmienna reakcja ludzi na konieczność odgradzania wnętrza od otoczenia (Barr 2017b). Odmienność tę dostrzega także Tanizaki, pisząc, że:

przedsiębiorczy człowiek Zachodu nie ustaje w wysiłkach, by poprawić swój los. Od świecy do lampy naftowej, od lampy naftowej do gazowej, od lampy gazowej do światła elektrycznego – jego dążenie ku jasności nie ma końca, [...] (Tanizaki 2016: 60, 61).

Tradycja pochwały światłocienia wyraża więc japoński sens pokory wobec rzeczywistości i tym samym inny niż na Zachodzie sens postępu, który dotyczy sposobów oswajania trudności i współlistnienia architektury z naturą.

Tradycja ta, podobnie jak inne przejawy kultury, była w Japonii utrwalana i sublimowana, czemu sprzyjała łatwość odcięcia wyspiarskiego kraju od obcych wpływów (zwłaszcza w trwającej prawie 220 lat izolacji kraju w okresie Edo, 1603–1868). Sytuację tę zmienił dopiero przewrót polityczny i otwarcie kraju na Zachód w 1868 roku.

Rzecz w tym, że człowiek Zachodu zmierzał w racjonalnie określonym kierunku i dotarł w tym marszu do współczesności, podczas gdy my, zetknąwszy się z wspaniałą cywilizacją, przyswoiliśmy ją i obraliśmy drogę zupełnie inną niż ta, którą podążaliśmy w naszym rozwoju od tysiącleci (Tanizaki 2016: 25).

W okresie niemal stu lat od czasu pisania cytowanego eseju japońska tradycja światła zanika w Japonii coraz bardziej, zwłaszcza w miejskich przestrzeniach mieszkalnych i komercyjnych (m.in. Kerr 2019). Od końca XX wieku wyłania się jednak tendencja przynajmniej częściowego jej przywrócenia w ramach szerszego powrotu do lokalnych tradycji w architekturze japońskiej, reprezentowanych przez twórczość Kengo Kuma (Kuma 2002, 2005, 2020, Stec 2021).

Architektoniczne narzędzia japońskiej tradycji światła. Pochwała światła zmiękczonego

Wzory światła charakterystyczne dla japońskiej tradycji utrwaliły się zwłaszcza w historycznych sanktuariach i rezydencjach. Zapewniające je materiały i formy można uznać za architektoniczne narzędzia tradycji pochwały światłocienia. Jak wynika z zarysowanego wcześniej przeglądu typów domów japońskich, wprowadzają one do wnętrza

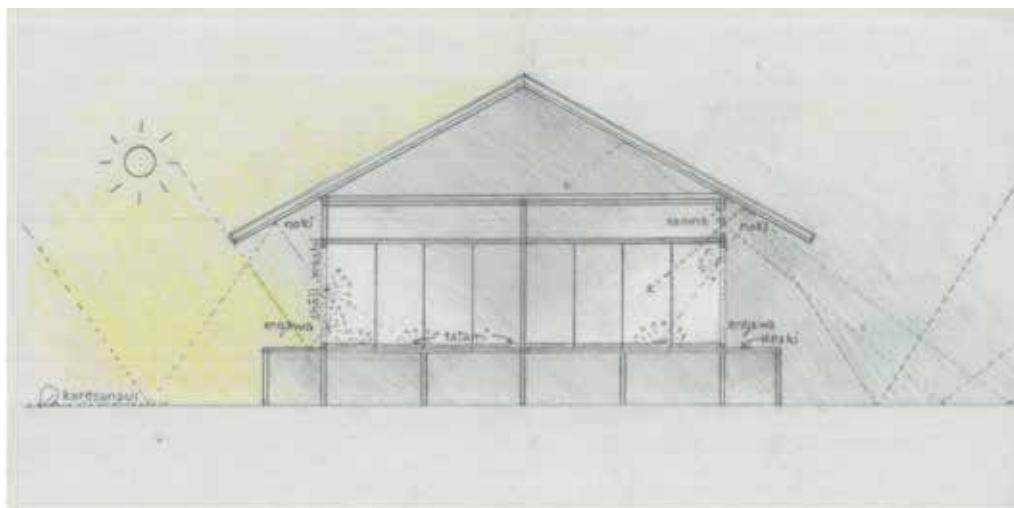
światło boczne kadrowane, wielokrotnie rozpraszane, filtrowane i, co niezwykle istotne, zmiękczone.

Pierwszym narzędziem, już wspomnianym, są tradycyjne materiały budowlane, zmiękczające światło dzięki jego rozpraszaniu i znacznemu pochłanianiu. Tanizaki wielokrotnie podkreśla ważność miękkości światła w tradycyjnym japońskim wnętrzu, pisze o przedkładaniu przez Japończyków miękkości, ciepła i półprzezroczystości papieru nad twardość i przezroczystość szkła, o „obłej miękkości, jaką daje prawdziwe, papierowe *shōji*” (Tanizaki 2016: 15), o „miękkiej, kruchej urodzie wątłego światła” (Takizaki 2016: 40). Współcześnie Kengo Kuma także akcentuje rolę miękkości światła w estetyce japońskiej, a zanikanie tej estetyki łączy z powszechnym dziś w Japonii stosowaniem betonu. W tradycji pochwały światłocienia nie chodzi więc tylko o mocne ograniczenie światła we wnętrzu, ale o uzyskanie jego miękkości dzięki rozproszeniu i pochłanianiu go przez miękkie struktury materiałów i przestrzenne elementy domu¹⁰.

Najistotniejszym dla specyficznego zmiękczenia światła w tradycji Japonii jest *washi*, wytwarzany z włókien łuskowych pozbawionych ligniny (np. Kozo, morwa papiernicza) i nie zawierających wypełniaczy mineralnych. Włókna te zachowują swoją wytrzymałość na wiatr i zużycie dzięki procesowi pracochłonnego ręcznego rozcierania, stąd papier na ściankę *shōji* może być wystarczająco cienki dla przepuszczania rozproszonego światła (na Zachodzie jego jedynym odpowiednikiem jest papier lniany, z którego wykonuje się banknoty; Jarvis 2012 za: Barr 2017b¹¹). Zachodni papier o podobnej wytrzymałości miałby grubość tektury i byłby nieprzepuszczalny dla światła. Poza tym wytwarzany z włókien drzewnych pokrytych w różnym stopniu kredą i dwutlenkiem tytanu zachodni papier ma w swej strukturze ligninę, która każde przedostające się przez jego powłokę światło filtruje do czerwonego odcienia (Jarvis 2012 za: Barr 2017b). Właściwość tę komentuje Tanizaki: „Powierzchnia papieru zachodniego zdaje się odbijać światło, nasz tymczasem zachowuje się, jakby je obejmował i wchłaniał tak, jak puszysta powierzchnia pierwszego śniegu” (Tanizaki 2016: 27). Wyjątkowe właściwości pochłaniania światła przez *washi* wynikają więc z braku włókien drzewnych i ligniny w ich strukturze. Jarvis podaje, że „światło rozproszone przez *washi* miesza kolory zewnętrzne z bielą i ma w dużym stopniu taką samą intensywność na całym obszarze *shōji*” (Rys. 1). Wtedy niuanse światła i cienia wokół obiektu zależą tylko od jego kształtu

¹⁰ Specyficzne rozproszenie i pochłanianie światła skutkujące jego zmiękczeniem Plummer wiąże z wysoką wilgotnością powietrza w zalesionych obszarach Japonii, powodującą mgły i mżawkę; przenikające je światło nazywa on „światłem wilgotnym”; zwraca też uwagę na architektoniczne narzędzia uzyskiwania efektu „zamglonego, opalowego powietrza, rodzaju bezbarwnej pary” w tradycyjnych drewnianych domach (Plummer 1995: 138).

¹¹ Barr podaje, że w chwili pisania tekstu „Mike Jarvis był wykładowcą chemii na Uniwersytecie w Glasgow i prowadził badania nad materiałami biologicznymi i ich składowymi polimerami w celu analizy i zrozumienia ich struktury oraz właściwości mechanicznych” (Barr 2017b).



Rys. 1. Schemat: architektoniczne narzędzia modyfikowania światła słonecznego w tradycyjnym domu japońskim. Rys. Barbara Stec.

i faktury, a to, co widzimy, jest czystą formą” (Jarvis 2012 za: Barr 2017b)¹². Natomiast światło przechodzące do wnętrza przez szybę, padające z różnych kierunków, zachowuje różnice barwy i intensywność zależnie od tego, od czego się wcześniej odbiło, powodując wyraźną i ostrą gradację światła i cienia na przedmiotach.

Japoński papier nie przepuszcza bezpośredniego światła jak szkło, ale zbiera światło pod każdym kątem na zewnątrz i rozprasza część tego światła pod każdym kątem wewnątrz. Zbieranie światła z tak szerokiego zakresu kątów jest zaskakująco wydajne w porównaniu z bezpośrednim snopem światła słonecznego, co pokazuje geometria sferyczna. Pośrednie światło wpadające przez szklane okno jest barwione przez to, co znajduje się na zewnątrz i zmienia kolor w zależności od kierunku, pogody i pory dnia, natomiast światło przechodzące do pokoju przez japoński papier zawiera wszystkie kolory nieba, drzew i budynków na zewnątrz, łącząc je w biel. Światło rozproszone z dużego obszaru ekranu shoji rzuca cienie, ale nie ostre, jak te, tworzone przez bezpośrednie światło słoneczne przechodzące przez szkło lub przez światła elektryczne, których Tanizaki tak nie lubił; zamiast tego cienie są delikatnie stopniowane, gdy światło głaska pomieszczenie pod różnymi kątami (Jarvis za: Barr 2017b).

¹² O rozbieleniu światła przenikającego z zewnątrz do wnętrza domu przez *shōji* pisze też Plummer (1995: 138).

Dzięki tym właściwościom *washi* ma wyjątkowe zalety: ogranicza i zmiękcza bezpośrednie światło słoneczne, natomiast światło rozproszone na zewnątrz (np. w pochmurny dzień) niejako zbiera z otoczenia i kieruje do wnętrza, wzmagając jego intensywność (Barr: 2017b).

Istotnym narzędziem estetyki światłocienia jest rozłożysty dach z niskimi i głębokimi okapami *noki* (Rys. 1.) (Engel 1964). Tanizaki pisze: „Kiedy stawiamy sobie dom, rozpościeramy najpierw parasol w postaci dachu, rzucamy cień i dopiero na tym wytyczonym na ziemi obszarze, w ciemnym, szarym półmroku przystępujemy do budowy” (Tanizaki 2016: 38, 39). W tradycyjnych domach występują trzy podstawowe typy dachów: dwupołaciowe ze ścianami szczytowymi (*kirizuma*), czteropołaciowe, mające dwie stykające się w kalenicy trapezowe połacie i nachylone pod tym samym kątem dwie trójkątne (*yosemune*) oraz dachy będące kombinacją *kirizuma* i *yosemune*, półszczytowe (*irimoya*) (Tubielewicz 1996, Rendchen 2009, Chang 2001). W *minka* i rezydencjach stylu *shinden-zukuri* więźba jest najczęściej odsłonięta od wnętrza, zanikająca w mroku, natomiast w stylu *shoin-zukuri* kryje ją sufit fasetowy lub kasetonowy, jak np. w Pawilonie Kazań świątyni Horyūji w Nara (z pocz. VII w. przebudowanej w 990 r. i później).

Podobnie jak *noki*, efekt ograniczania i zmiękczenia światła dają *hisashi*, czyli oddzielone od głównego dachu występy lub daszki (Introduction of the Role and Types of Eaves, Chang 2001), które w tradycyjnym domu japońskim otaczają jego środkową część *moya* (z jednej, dwóch, trzech lub czterech stron), zwykle wzmacniając konstrukcję budowli¹³ (Nishi i Hozumi 1996). Współcześnie *hisashi* występują najczęściej nad oknami lub drzwiami, co podkreśla ich rolę okapu.

Istotnym narzędziem ograniczania i zmiękczenia światła jest weranda, czyli *engawa*, ciągnąca się pod *noki* lub *hisashi* dookoła wnętrza lub tylko z trzech, dwóch, a nawet jednej jego strony (Rys. 1) (Engel 1964). Stanowi ona zewnętrzny zadaszony korytarz. Jest wprawdzie zacieniona dachem, ale otwarta na boczne światło i dająca możliwość otwarcia na widok otoczenia. Może być uniesiona na słupkach lub zaledwie wzniesiona nad ziemię o jeden stopień, bywa zasłaniana przesuwными *shōji* lub okiennicami *amado*, podłogę ma z desek. Tanizaki zwraca na nią uwagę, pisząc: „A my, jakby nawet tego znikomego światła było nadto, jeszcze się przed nim osłaniamy, dobudowując już poza pokojami, dokąd promienie słoneczne mają i tak utrudniony dostęp, werandy okalające dom i przekrycia dachowe nad gankiem” (Tanizaki 2016: 39, 40). *Engarwa* wzmacnia znaczenie bocznego światła i kadrowania widoku niczym obrazu do kontemplacji. W Japonii, ze względu na częste opady, zimno i wiatry, nie rozpowszechniły się otwarcia wnętrza od góry tak, jak to miało miejsce w tradycji śródziemnomorskiej (np. latarnia w megaronie mykeńskim, *compluvium* w atrium rzymskim, perystyl w domu greckim, *oculus* w szczytowej części sklepienia, wirydarz klasztorny, dziedziniec). W japońskich

¹³ W tradycyjnej architekturze *hisashi* oparte są na dodatkowym rzędzie słupów od zewnętrznej strony *moya*, wzmacniając konstrukcję całego budynku.

domach z paleniskiem we wnętrzu (*tateana jūkyo, minka*) dym uchodził przez trójkątne otwory w przeciwnych szczytach dachu (Tubielewicz 1996). Wyjątkiem są niektóre pawilony herbaciane mające w połaci dachowej niewielkie przesuwne okienko wypełnione *washi*.

Narzędziem tradycji pochwały światłocienia są też ściany. *Shitaji* pokryta jest ziemią lub gliną w beżowym odcieniu albo wykończana jasnym tynkiem, dzięki czemu jej piaskowa i miękka powierzchnia rozpraszająco odbija więcej światła niż surowe drewno, a kontrast między nimi czyni tektonikę budowli ozdobą wnętrza.

Za narzędzia estetyki pochwały światłocienia można uznać okna i drzwi tradycyjnego japońskiego domu. W *minka* wielkość i liczba okien zależy od regionu; na północy okna są małe i nieliczne, zwykle w dachu lub ścianie szczytowej, a na południu większe, w ścianach. W domach tych okno ściennie stanowi najczęściej fragment *shitaji* niewypełniony gliną, czyli bambusowa siatka w otworze niewykończonym w ościeżach. Okno takie (*shitajimado*) stanowi filtr przesiewający światło słoneczne (Stec 2017). Łatwą regulację światła w oknach umożliwiają drewniane okiennice. Najbardziej charakterystyczne dla tradycji pochwały cienia są *shōji*, wprowadzające do wnętrza światło częściowo pochłonięte i zmiękzone przez *washi* oraz *ranma* (Rys. 1), stanowiąca ażurową konstrukcję między ściankami *fusuma* lub *shōji* a sufitem lub belką dachu. Beata Kubiak Ho-Chi określa *ranmę* ozdobnym świetlikiem (Kubiak Ho-Chi 2009: 176), gdyż dzięki niej rozproszone światło przemieszcza się błądą poświatą nad ścianami pod sufitem lub dachem, doświetlając delikatnie wnętrza, więźbę lub sufit. Możliwość rozświetlania i odstawiania ścianek sprawia, że wnętrza mogą tonąć w mroku lub niemal całkowicie otwierać się na boczne światło, rozproszone przez dach i *engawę*.

Narzędziem estetyki światłocienia jest także podłoga z mat *tatami*¹⁴, plecionych ze słomy ryżowej i sitowia (Rys. 1). Odbijają one światło od jasnych, gładkich powierzchni nieco odmiennie w zależności od kierunku splotu. Dzięki *tatami* wnętrze zyskuje delikatną poświatę od dołu. Ich dłuższe krawędzie obszyte są płótnem, niekiedy w ciemnym odcieniu, dając linearny rysunek podłogi. W sali audiencyjnej zamku Himeji (1601-1614) *tatami* ułożone w dwóch kierunkach różnie odbijają światło, tworząc wzory jaśniejszych i ciemniejszych segmentów. Innym sposobem uzyskania dodatkowego delikatnego doświetlenia wnętrza od dołu jest polerowanie desek podłogowych malowanych w ciemnych odcieniach.

W dużym stopniu narzędziem tradycji światłocienia jest także charakterystyczna dla architektury sanktuariów i rezydencji mała skala pawilonów łączonych w większe zespoły za pomocą zadaszonych galerii. Dzięki temu niskie, najczęściej parterowe domy mają słabą ekspozycję na bezpośrednie światło, a mocną – na światło filtrowane i rozpraszane przez otoczenie domu oraz jego elementy: dach z *noki*, *genkan*, *engawę*. Także

¹⁴ *Tatami* dzielą się na wiejskie *inakama* o wymiarach 1,757 na 0,879 m oraz stołeczne *kyoma* o wymiarach 1,909 na 0,954 m (Tubielewicz 1996).

w piętrowych sanktuariach, pagodach i rezydencjach poszczególne piętra wyposażone są we własne okapy i werandy, co sprawia, że podobnie rozproszone światło wnika na wszystkie kondygnacje. Tak jest np. w dwupiętrowym Złotym Pawilonie (XIV wiek) i piętrowym Srebrnym Pawilonie (XV wiek) w Kioto.

Do wnętrza tradycyjnego domu japońskiego, wyposażonego w *noki*, *engawę* i *shōji* bezpośrednie światło słoneczne właściwie nie wpada (Barr 2017a)¹⁵. Natężenie światła w centrum domu tego typu o wymiarach wnętrza 3.60 x 7.20 m jest bliskie zeru, natomiast przy ściankach sięga aż 4000 lx. Pomiar dla domu o tej samej wielkości, lecz bez *noki* wskazuje w centrum wnętrza natężenie bliskie 300 lx (Cabeza-Lainez 2014). Wynik ten ilustruje wysoki wpływ okapów na ograniczenie natężenia światła w środkowej części wnętrza, a zarazem na duże zróżnicowanie światła w całej przestrzeni wnętrza.

Za narzędzie tradycji pochwały światłocienia można uznać także *karesansui* (Rys. 1), czyli Suchy Ogród projektowany przy świątyniach zen, np. w kompleksie buddyjskim Ryōanji w Kioto (1450). *Karesansui* służą do koncentracji umysłu przed medytacją, ale też – do odbijania światła słonecznego od białych lub jasnych kamyków, stanowiąc specyficzne reflektory świetlne (Cabeza-Lainez 2014). Świadczy o tym usytuowanie *karesansui* zawsze od południa świątyni, by odbite światło mogło trafiać pod okap i stamtąd, odbite od listew malowanych na odcień nieco jaśniejszy od naturalnego (Cabeza-Lainez 2014), na *washi* i do wnętrza.

Jednym z najstarszych przykładów zastosowania wielu z wymienionych narzędzi ograniczania i zmiękczenia światła jest Chram bogini Amaterasu w Ise, reprezentujący tradycję japońską sprzed wpływów Chin (jego typ ukształtowano ok. 2000 lat temu, a obecna forma jest rozbierana i odbudowywana z nowych materiałów co 20 lat od VII w.), wzniesiony jako okazała chata z jednym pomieszczeniem, o ścianach z bali drewnianych w konstrukcji zrębowej i dachu dwupołaciowym o konstrukcji drewnianej, krytym strzechą¹⁶. Surowe drewno i słoma rozpraszają i znacznie pochłaniają światło. Pod *noki*, dookoła wnętrza ciągnie się *engawa*, uniesiona na słupkach ponad ziemią na wysokość niskiego parteru. Chram nie posiada okien, a światło dostaje się do wnętrza jedynie przez wejście w dłuższej, południowej ścianie, co wskazuje na intencję doświelenia wnętrza.

Charakterystyczne dla kompleksu całego sanktuarium jest utrzymanie małej skali poszczególnych budynków/chat, a powiększanie go przez dodawanie kolejnych budynków. Podobne chramy pochodzą z okresu poprzedzającego wprowadzenie buddyzmu do Japonii. Zasadę mniejszych budynków łączonych w zespoły kontynuuje architektura

¹⁵ Barr opisał własny eksperyment: w domu Tanizakiego *Isboan*, w pokoju wyposażonym w *shōji* od południa wykonał w ciągu słonecznego bezchmurnego dnia 16 fotografii (od świtu do zmroku, mniej więcej w godzinnych odstępach); w konkluzji stwierdził, że bezpośrednie promienie nigdy nie wpadły do pokoju, tonącego w półmroku przez cały dzień, a kolory uległy stonowaniu (Barr 2017a).

¹⁶ Ze względu na huragany strzecha przytrzymywana jest przez dziesięć drągów leżących na kalenicy prostopadle do niej.

świątyń buddyjskich, opartych w dużej mierze na wzorach chińskich i koreańskich (np. zespół świątynny Horyūji w Nara, składający się z kompleksu zachodniego i wschodniego), a także architektura rezydencji. Pałac cesarski Gosho w Kioto (804 r. i później) jest kompleksem składającym się z trzech zespołów pawilonów.

Reprezentacyjna dla zespołu pałacowego, realizującego estetykę pochwały światłocienia, jest willa cesarska Katsura (Ponciroli 2004) zbudowana nad rzeką Katsura w Kioto (1620-1647). Niesymetryczny układ stykających się parterowych drewnianych pawilonów wyposażony jest w *shōji* i *fusuma*, a wewnątrz obiega *engawa*. Do podziwiania księżyca służyła tu platforma *tsukimidai*, zbudowana z bambusa i wysunięta poza obrys dachu.

Szczególne znaczenie estetyczne ma tradycja światłocienia w pawilonach herbacianych stylu *sukiya*, kładącego nacisk na kruchość i delikatność architektury. Reprezentacyjnym przykładem jest pawilon herbaciany Saan, zbudowany w 1742 roku Gyokurin'in w zespole świątynnym Daitoku-ji w Tokio. Materiały tworzące tę skromną chatę to różne rodzaje surowego drewna, słoma, bambus, kora, tynki w odcieniach brązu, *tatami* na podłodze, odsłonięta więźba. Rozpraszają one i częściowo pochłaniają światło, które wnika do wnętrza przez *washi* wypełniające przesuwne, bardzo niskie drzwi oraz okna umieszczone w ścianach i, wyjątkowo w tradycji japońskiej, w połaci dachowej. Zmiękczone i rozproszone światło odgradza wewnątrz od widoku otoczenia i wspiera kontemplacyjny, duchowy charakter ceremonii herbaty.

Pochwała światła rozmytego, wrażeń wielozmysłowych i niejasności

Tradycja pochwały światłocienia utrwaliła wzory wrażeń światła rozproszonego i pochłanianego, zwłaszcza przez *washi* i inne materiały, z których budowano wewnątrz i jego wyposażenie. W kulturze zachodu światło tego typu nazywa się bezcieniowym, gdyż nie daje ostro zarysowanego, ciemnego i płaskiego cienia rzuconego na powierzchnię zalaną bezpośrednim światłem. Tymczasem w kulturze japońskiej właśnie to światło jest źródłem najbardziej pożądanых wrażeń cieniowania, celebrowanych przez Tanizakiego. W stosunku do ostro zarysowanego cienia w zachodnim rozumieniu można je nazwać rozmytymi i niewyraźnymi, ale też przestrzennymi, wydobywającymi głębię przestrzeni podobnie, jak delikatna mgła.

I nic – według nas – nie dodaje bardziej urody naszym domom jak owo niebezpośrednie, tępe światło. [...] Ogromną radość sprawia nam sam widok niewyraźnych, ledwie uchwytanych smużek [...]. Dla nas gra światła, albo może raczej gra białych cieni na ścianach jest piękniejsza od wszelkich ornamentów i nigdy się nam nie sprzykrzy” (Tanizaki 2016: 40).

Mrok zaciera widok architektury i dematerializuje realne formy wnętrza, uzasadniając brak dekoracji, prostotę ich kształtów i traktowanie półcieni jako ornamentu. Tanizaki pisze: „Zrozumiałe jest, że ściany naszych pokoi malowane są bez deseni, na jednolity kolor, nie chcemy bowiem psuć efektu refleksów rozjaśniających od czasu do

czasu ich piaskową fakturę” (Tanizaki 2016: 39, 40). Prostota wnętrza japońskich „budzi u ludzi Zachodu zdumienie – mają wrażenie, że widzą nagie szare ściany bez żadnych upiększeń” (Tanizaki 2016: 39). Opisując tokonomę, Tanizaki zauważa, że jej „Sekret sprowadza się do magii półmroku, gdybyśmy bowiem rozproszyli ciemność zalegającą wszystkie zakamarki, wnętrza znów stałyby się najzwyczajszą pustą przestrzenią” (Tanizaki 2016: 44). Estetyka światłocienia jest zatem pochwałą szczególnej percepcji, w której rola wzroku słabnie, wyostreniu zaś ulegają zmysły dotyku, słuchu, węchu, a nawet smaku („jedzenie japońskich potraw [...] w jasno oświetlonym pomieszczeniu, odbiera połowę apetytu”, Tanizaki 2016: 36).

W wyniku tej percepcji kulturowego znaczenia nabrały doświadczenia niejasności, niedopowiedzenia, niejednoznaczności, efemeryczności (Chang 2001, Wilkoszewska 2001, 2005, Dziechciaruk-Maj 2014, Barr 2017b, Petri 2022). W architekturze wzbudza je zwłaszcza *engawa* jako niejednoznaczna i zmienna przestrzeń graniczna między wnętrzem a zewnątrz oraz *shōji* wypełnione *washi* i służące zarówno do odgrodzenia wnętrza, jak i do jego połączenia z otoczeniem. Niejednoznaczna jest też granica między naturalnością a sztucznością roślinnych elementów domu, np. drewna, słomy lub ogrodzenia z łądy bambusa (których część jest zakorzeniona i rośnie, jak to ma miejsce w willi Katsura).

Percepcja spowitego półmrokiem wnętrza wzmocniła znaczenie intymnego wnętrza domu wtopionego w otoczenie przyrodnicze (Kuma 2002, 2005, 2020), a osłabiła znaczenie formy jako autonomicznego w swym środowisku pomnika o wyszukanych proporcjach i ornamentyce. Tym tłumaczyć można istotną różnicę w postrzeganiu i wartościowaniu architektury w kręgu japońskiej i zachodniej kultury¹⁷. W tradycji Japonii forma powinna wtapiać się w swe otoczenie oraz rozmywać w jego kształtach nie ekspozując swych granic i krawędzi ani też jednoznacznie określonych proporcji. Na Zachodzie, przeciwnie, istotne znaczenie ma forma skończona o jasno zarysowanych w percepcji okach granicach i krawędziach, matematycznie obliczonych proporcjach i geometrycznej doskonałości (Witruwiusz 1956, Le Corbusier 2012, Norberg-Schulz 1999, Scamozzi 1615, Kahn 1996, Wilkoszewska 2001, Charciarek 2017). Nierozzerwalny związek zachodniego ideału piękna architektury z jej jednoznacznie i jasno oświetloną słońcem formą znajduje odbicie w definicji architektury jako „przemysłanej, bezbłędnej, wspaniałej gry brył w świetle”, sformułowanej przez Le Corbusiera w pierwszej połowie XX w. (Le Corbusier 2012: 80). Różnicę między japońskim i zachodnim wartościowaniem architektury dobrze wyraża zdanie Le Corbusiera na temat willi Katsura, wypowiedziane w czasie jego wizyty w Tokio w 1955 roku. Brzmi ono: „there are too many lines” (Frampton 2012: 8). Człowiek Zachodu wartościował ją pod względem związków geometrycznych zachodzących w formie, a nie pod względem jej współistnienia z naturalnym otoczeniem.

¹⁷ Wg antropologii zmysłów hierarchia zmysłów w poznawaniu świata istotnie wpływa na wartościowanie rzeczywistości i stoi u podstaw różnic kulturowych (Sendyka 2011: 23).

Pochwała światła rozmytego (Plummer 1995¹⁸, Cabeza-Lainez 2014) jest więc podstawą pochwały rozmycia w kulturze w ogóle (Barr 2017b), najmocniej widoczną w sztuce, gdzie oznacza upodobanie do niedopowiedzenia i tajemniczości (by zostawić miejsce dla wyobrażeń), niedoskonałości i wieloznaczności form, spatynowania powierzchni (wyrażone pojęciem *wabi-sabi*). Na tym tle zachodnie ideały piękna można zobaczyć jako konsekwencję wzrokowej analizy trwałych form jednoznacznie i wyraźnie rysujących się w pełnym, najlepiej bezpośrednim świetle. Różnice między japońskim a zachodnim ideałem piękna trafnie ujęła Bogna Dziechciaruk-Maj.

Specyficznie japońskie kryteria piękna są zasadniczo sprzeczne z tradycją europejską, opartą na klasycznym ideale antyku, a typowe wartości estetyki japońskiej składają się na system, który pozostaje w wyraźnej opozycji wobec tradycyjnej estetyki Zachodu z jej pojęciem idealnego piękna opartego na harmonii, symetrii, rytmie, zasadą *mimesis*, postulatem trwałości sztuki, podziałem na sztukę wysoką i użytkową. Piękne przedmioty: przyprószona złotem laka, brokatowe kimono, złożony parawan, umieszczone w półmroku japońskich wnętrz (nigdy w jaskrawym świetle!), cechować ma powściągliwa elegancja (Dziechciaruk-Maj 2014: 9).

Pochwała rozmycia przenika także stosunki społeczne i obyczajowość. Barr widzi jej konsekwencje w popularyzowaniu w Japonii lat 90. tzw. logiki rozmytej (zbiorów rozmytych), czyli systemu logicznego opartego na stopniach prawdy i pozwalającego na uwzględnienie niejasnych lub elastycznych kategorii albo częściowych prawd. Japońscy inżynierowie włączyli logikę rozmytą do wielu domowych urządzeń elektrycznych (Barr 2017b). Ale pochwałę rozmycia dostrzec można także w obyczajowości i stosunkach społecznych Japończyków.

Japońska polityka, biznes, stosunki międzyludzkie, a nawet język nie cenią przejrzystości, w rzeczywistości robią wiele, aby jej uniknąć. Japończycy preferują to, co w dzisiejszych czasach można by nazwać „nieostrością”, co oznacza brak klarowności i pewności. Nie należy tego mylić z nieuczciwością lub próbą oszukania; jego celem jest umożliwienie elastyczności, uwzględnienie różnych poglądów (Barr 2017b).

Pochwała beczasowości światła

W świątyniach buddyjskich tradycja pochwały światłocienia utrwaliła symbolikę, nadającą wrażeniom światła rozproszonego i pochłanianego znaczeń beczasowości, trwania i wieczności. Powstają one w wyniku mocnego oddzielania światła słonecznego od jego źródła w przestrzeni kosmicznej, co osłabia odczuwanie jego transcendentności,

¹⁸ Zob. zwłaszcza rozdział 5: Cloudy Translucence, 136-171.

cyklicznych ruchów i innych astronomicznych właściwości, widocznych w choreografii i orkiestracji światła na kopule nieba, tak istotnych w budowaniu symboliki światła na Zachodzie (Schelling 1983, Tendera 2014, Kahn 1996, Stec 2017, 2020, Charciarek 2017, inni). W japońskiej świątyni, w wyniku wielokrotnego filtrowania i odbijania oraz pochłaniania, światło słoneczne boczne uzyskuje statyczność.

Główna część świątyni, w której odbywają się nabożeństwa, jest zazwyczaj cofnięta w głąb, dalej od ogrodu. To sprawia, że dochodzące z zewnątrz światło jest przytłumione i bez względu na porę roku, zarówno w niepogodę, jak i w piękny dzień, rano, w południe i wieczorem, prawie się nie zmienia, zachowując tę samą bladawą poświatę (Tanizaki 2016: 45).

Wrażenia te potwierdzają pomiary natężenia światła we wnętrzu wyposażonym w *shōji* z wszystkich stron oraz w *engawę* i *noki* od południa. Okazało się, że w tym wnętrzu natężenie światła jest niemal jednakowe od południowej i północnej strony wnętrza i osiąga pod ściankami 1400 lx (Cabeza-Lainez 2014).

Konsekwencją mocnego oddzielenia światła słonecznego od jego źródła i faworyzowania światła pochodnego jest japońska tradycja równorzędnego traktowania światła dziennego i światła lamp we wnętrzach oraz tradycja łączenia w jednym wnętrzu światła dziennego i światła lamp (Kuma 2013).

Wnioski

Tradycja pochwały światłocienia oznaczająca upodobanie do wnętrza o ograniczonym, miękkim, rozproszonym i pochłanianym świetle bocznym przetrwała w Japonii przede wszystkim w sanktuariach, gdzie symbolizuje wieczność i bezruch oraz w historycznych rezydencjach, którym przydaje efemeryczności, niejasności, niedopowiedzenia. W architekturze mieszkalnej od początku XX w. wypiera ją racjonalność i współczesna moda użytkowania, jednak jej znaczenie kulturowe daje się zauważyć w nawykach specyficznego percypowania i wartościowania formy, w której wrażenia wzrokowe nie dominują wrażeniami innych zmysłów. Percepcja ta wzmacnia kulturowe znaczenie intymnego wnętrza domu wtopionego w otoczenie przyrodnicze, a osłabia znaczenie budynku jako autonomicznego pomnika wartościowanego ze względu na geometryczną doskonałość skończonej formy i bogactwo ornamentu. W kulturze japońskiej przetrwał przede wszystkim metaforyczny sens pochwały światłocienia w skłonności do faworyzowania niejasności i niedopowiedzenia formy architektonicznej, widocznych w jej niejasnych, przestrzennych granicach (*engawa*, *shōji*) czy w niejednoznacznych granicach między naturalnością i sztucznością materiałów budowlanych. Pochwała światła rozmytego jest podstawą pochwały rozmycia, która przenika nie tylko estetykę i sztukę Japonii, ale także obyczajowość.

Bibliografia

- Alberowa Z. 1983. *O sztuce Japonii*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Barr J. 2017a. In Search of Japan-ness: Part 2 (We're All Japanese Now). Strony nienumerowane, <https://www.johnbarrarchitect.com/blog-1/categories/japanese-architecture>, 02.02.2023.
- Barr J. 2017b. Light and Transparency in Japanese Architecture (In Praise of Fuzziness). (johnbarrarchitect.com). Strony nienumerowane, <https://www.johnbarrarchitect.com/blog-1/categories/japanese-architecture>, 02.02.2023.
- Barucki T. 1988. *Architektura Japonii*. Warszawa: Arkady.
- Cabeza-Lainez J.M. 2014. Lighting features in Japanese traditional architecture. [W:] W. Weber, S. Yannas (red.), *Lessons from Vernacular Architecture*. London – New York: Earthscan from Routledge, 143–154.
- Chang Ch. 2001. Ogólne pojęcie piękna. [W:] Wilkoszewska K. (red.) *Estetyka japońska. Wymiary przestrzeni* t. 1. Przeł. B. Romanowicz. Kraków: Universitas, 62–70.
- Charciarek M. 2017. Lekcje światła i ciemności architektury / Lessons of Light and Darnkess in Architecture. Środowisko Mieszkaniowe nr 18, 4–10, <https://doi.org/10.4467/25438700SM.17.001.7591>.
- Duch ukryty w drzewach. Tradycja i kunszt japońskiego ciesielstwa / Spirit Hidden in the Trees. The Tradition and Craftsmanship of Japanese Carpentry*. 2022. Katalog wystawy. Kraków: Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha.
- Dziechciaruk-Maj B. 2014. Arcydzieła / Masterpieces. [W:] A. Król (red.) *Arcydzieła sztuki japońskiej w kolekcjach polskich / Masterpieces of Japanese Art in Polish Collections*. Kraków: Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha, 7–10.
- Engel H. 1964. *The Japanese House. A Tradition for Contemporary Architecture*. Veromont-Tokyo: Charles E. Tuttle Publishers.
- Frampton K. (red.) 2012. *Kengo Kuma Complete Works*. London: Thames & Hudson.
- Hughes S. 1978. *Washi, the world of Japanese paper*. Tokio-New York: Kodanska International.
- Jarvis M. 2012. Cellulose crystallinity: perspectives from spectroscopy and diffraction. [W:] S.E. Harding (red.) *Stability of Complex Carbohydrate Structures Biofuels, Foods, Vaccines and Shipwrecks*. London: Royal Society of Chemistry, s. 125–136.
- Kahn L.I. 1996. *Silence et Lumière, choix de conferences et d'entretiens 1955–1974*. Paris: Édition du Linteau.
- Kerr A. 2019. *Japonia utracona*. Przeł. M. Kwiecieńska-Decker. Kraków: Karakter.
- Kojiki, czyli księga dawnych wydarzeń*. 1986. Przeł. W. Kotański. Warszawa: PIW
- Kubiak Ho-Chi B. 2009. *Estetyka i sztuka japońska*. Kraków: Universitas.
- Kuma K. 2002. *Anti-Object*. London: Architectural Association.
- Kuma K. 2005. Architektura w charakterze miejsca stanie się normą XXI wieku / Architecture Making Maximum Use of the Character of the Land will be the Norm in the Twenty-first Century. [W:] M. Poprawska, M.A. Urbańska (red.), *Kierunki. Nowa architektura w Japonii i Polsce / New Architecture in Japan and Poland*. Kraków: Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha, 148–171.

- Kuma K. 2013. *Kengo Kuma and Associates*. [W:] A. Dubet (red.), *Qu'est-ce que la lumière pour les architectes?*. Paris: Archibooks, 119.
- Kuma K. 2020. *L'architecture naturelle*. Paryż: Arléa.
- Le Corbusier. 2012. W stronę architektury. Przeł. T. Swoboda. Warszawa: Fundacja Centrum Architektury.
- Nishi K. i Hozumi K. *What is japanese architecture? A survey of traditional Japanese architecture*. 1996. New York: Kodansha USA.
- Norberg-Schulz Ch. 1999. *Znaczenie w architekturze Zachodu*. Przeł. B. Gadomska. Warszawa: Wydawnictwo Murator.
- Petri M 2022. Półprzezroczystość jako forma tworzenia przestrzeni we współczesnej architekturze Japonii. [W:] K. Banasik-Petri (red.) *Państwo i Społeczeństwo 2022*, zeszyt: Architektura Dalekiego Wschodu, 131–158. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Plummer H. 1995. Light in Japanese Architecture, *Architecture and Urbanism*. Tokyo.
- Ponciroli V. (red.) 2004. *Katsura. Imperial villa*. Milan: Electa.
- Rapoport A. 1969. *House Form and Culture*. Hoboken New Jersey: Prentice-Hall.
- Rendchen S. 2009. Tradycyjna wiejska zabudowa Japonii – dom „minka”. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej*, Seria: Architektura, z. 49, 173–180.
- Scamozzi V. 1615, *Idea dell Architettura Universale*. Venezia: Giorgio Valentino.
- Schelling J.W. 1983. *Filozofia sztuki*. Warszawa: PWN.
- Sendyka R. 2011. Antropologia zmysłów. *Autoportret* 3, 20–27.
- Stec B. 2017. Światło we wnętrzu. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Stec B. 2020. *Sunlight, Atmosphere and Architecture*. Kraków: AFM Publishing House.
- Stec B. 2021. Architektura jak czarka dobrej herbaty. *Architecture Like a Bowl of Good Tea*. [W:] K. Ingarden (red.) *Kengo Kuma. Eksperyment. Materiał. Architektura. Experimenting with Materials*. Kraków: Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha, 47–74.
- Szacki J. 1971. *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa: PWN.
- Tanizaki J. 2016. *Pochwała cienia*. Przeł. H. Lipszyc. Kraków: Karakter.
- Tendera P. 2014. *Od filozofii światła do sztuki światła*. Kraków: UJ.
- The Kojiki. Old Chronicles of Japan*, 1992. Tokyo: Tuttle Books.
- Tubielewicz J. 1984. *Historia Japonii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Tubielewicz J. 1996. *Kultura Japonii. Słownik*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.
- Wilkożewska K. 2001. [W:] Wilkożewska K. (red.) *Estetyka japońska. Wymiary przestrzeni* t. 1. Kraków: Universitas, 7–12.
- Wilkożewska K. 2005. Rozważania o pojęciu przestrzeni / Some Reflections upon the Notion of Space. [W:] M. Poprawska, M.A. Urbańska (red.), *Kierunki. Nowa architektura w Japonii i Polsce/New Architecture in Japan and Poland*. Kraków: Centrum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha, 100–109.
- Witruwiusz 1956. *O architekturze ksiąg dziesięć*. Przeł. K. Kumaniecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Netografia

Introduction of the Role and Types of Eaves (庇) | [japanese-architects.com](https://japanese-architects.com/articles/hisashi), <https://japanese-architects.com/articles/hisashi>, 15.06.2023.

Autorka:

Dr hab. inż. arch. Barbara Stec

e-mail: bstec@afm.edu.pl

Magdalena Kwiecińska

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0767-7626>

Muzeum Tatrzańskie im. Dra Tytusa Chałubińskiego w Zakopanem

Bronisław Malinowski i Bronisław Piłsudski w Zakopanem. Tropy i konteksty

Bronisław Malinowski and Bronisław Piłsudski in Zakopane. Traces and contexts

Abstract

Bronisław Malinowski and Bronisław Piłsudski visited Zakopane at different times in their lives, and they met at the beginning of the second decade of the 20th century. At that time, Malinowski kept diaries, which are part of *A Diary in the Strict Sense of the Term* and concern the period from September to October 1911 and from August 1912 to January 1913. Reading them today is a reason to look at the circumstances of their creation in the context of events and people present in Zakopane at the time and, first of all, of the meetings of these two eminent scholars. Piłsudski was already an experienced field researcher, Malinowski was just planning to go into the field. The time that Malinowski described in the diaries is also the period of activity of the Ethnology Section of the Tatra Society established by Piłsudski to support the activities of the Tatra Museum. The museum and the section brought together Polish scientists and artists mentioned in Malinowski's diaries. Did Malinowski and Piłsudski talk about ethnology when they met in Zakopane? Did Malinowski learn from Piłsudski's scientific experience?

Key words: Bronisław Malinowski, Bronisław Piłsudski, Zakopane, diaries, ethnographic research, the Ethnology Section of the Tatra Society

* * *

Bronisław Malinowski i Bronisław Piłsudski bywali w Zakopanem w różnych okresach swojego życia, a spotkali się na początku drugiej dekady XX wieku. W tym czasie Malinowski prowadził dzienniki, które są częścią *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* i obejmują okres od września do października 1911 i od sierpnia 1912 do stycznia 1913 roku. Odczytanie ich na nowo stało się pretekstem do spojrzenia na okoliczności ich powstania w kontekście wydarzeń i osób obecnych wówczas w Zakopanem, a przede wszystkim

spotkań tych dwóch wybitnych uczonych. Piłsudski był już wówczas doświadczonym badaczem terenowym, Malinowski dopiero planował wyruszenie w teren. Czas, który Malinowski opisał, przypadął na okres działalności Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa Tatrzańskiego, którą powołał Piłsudski, by tym sposobem wspierać działalność statutową Muzeum Tatrzańskiego. Muzeum i sekcja skupiały wybitne postacie polskiej nauki i sztuki wspomniane w dziennikach. Czy spotykając się w Zakopanem Malinowski i Piłsudski rozmawiali o etnologii? Czy Malinowski czerpał wiedzę z doświadczeń Piłsudskiego?

Słowa kluczowe: Bronisław Malinowski, Bronisław Piłsudski, Zakopane, dzienniki, badania terenowe, Sekcja Ludoznawcza Towarzystwa Tatrzańskiego

Odebrano / Received: 8.03.2023

Zaakceptowano / Accepted: 15.06.2023

Wstęp

Malinowski był w Zakopanem w dzieciństwie z rodzicami – w ostatnich dwóch dekadach XIX wieku i później w 1922 roku – z matką, a także z żoną i córką (Kubica 2017). W tym czasie planował kupić dom na Olczy (Żuławski 2016: 226, 227) jednak marzenie o własnej rezydencji zrealizował w kolejnych latach w północnych Włoszech. Jego pobyty w Zakopanem pod różnymi adresami zawsze mieściły się w pobliżu adresów Piłsudskiego, a najczęściej na Olczy – wówczas wsi, a dzisiaj dzielnicy Zakopanego. W swoich dziennikach – po kilku dekadach wydanych jako część *Dziennika w ścisłym znaczeniu tego wyrazu* – wspomina Piłsudskiego w sposób lakoniczny, lecz znaczący dla poznania nowych wątków w dziejach etnologii (Malinowski 2002: 150-292). Stanowią one interesujące tropy do zrekonstruowania kontekstów ich spotkań, a tym samym ukazania fragmentu historii nauki.

Piłsudski, który na początku XX wieku przyjechał do Zakopanego był już doświadczonym terenowcem i cenionym na świecie uczonym. Badania prowadził w tragicznych okolicznościach, bo jako carski zesłaniec na Sachalinie. Podczas kilkunastoletniej katorgi zainteresował się kulturą rdzennych ludów: Ajnów, Niwchów (Giliaków), Goldów i Oroków, i prowadził obserwacje uczestniczące. Tymczasem Malinowski, młodszy o 18 lat deklarował się wówczas jeszcze jako „badacz gabinetowy” i dopiero planował wyruszenie w teren (Kubica 1982: 75, 91). Dzienniki, które odnoszą się do zakopiańskiego epizodu w jego życiu obejmują okres od września do października 1911 i od sierpnia 1912 do stycznia 1913 roku. Są interesującym źródłem do poznania nieoczywistych spotkań dwóch wybitnych etnologów, którzy bywali w tych samych miejscach i mieli wspólnych znajomych w ówczesnej Stacji Klimatycznej (w 1886 roku Zakopane otrzymało status uzdrowiska). Zapiski Malinowskiego przypadają także na okres aktywności członków Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa Tatrzańskiego (dalej: TT), którą Piłsudski powołał w 1911 roku, by tym sposobem wspierać działalność statutową Muzeum Tatrzańskiego.

Konteksty

Zakopane początku XX wieku przyciągało licznych artystów, literatów, muzyków i uczonych walorami uzdrowiskowymi. Przyjeżdżali, by się leczyć, korzystając z kuracji w Zakładach Wodoleczniczych doktora Andrzeja Chramca (zlokalizowanych w dolnej części miejscowości) lub doktora Bronisława Chwistka przy Krupówkach albo w Sanatorium dla chorych piersiowo doktorstwa Bronisławy i Kazimierza Dłuskich w Kościelisku. Część z nich już tu pozostała i z zaangażowaniem starała się poprawić warunki życia w „Klimatyce”, która dopiero w 1933 roku stała się miastem. Nie sposób wymienić nazwisk wszystkich znanych osób widywanych pod Tatrami, ale w kontekście poniższych rozważań warto zwrócić uwagę na tych, których dokonania stały się dla Piłsudskiego istotne dla rozwoju szeroko rozumianej etnografii Podhala i są wspomniani w dziennikach Malinowskiego. Byli to Włodzimierz i Alfonsyna Dzieduszyccy, Jan Gwalbert Pawlikowski, Konrad Nikorowicz, Tadeusz Kornilowicz, Bronisława Dłuska z domu Skłodowska (siostra Marii Skłodowskiej-Curie) i jej mąż Kazimierz, Karol Szymanowski, Artur Rubinstein, Stanisław Eljasz-Radzikowski, Wojciech Gerson, Rafał Malczewski, Stanisław Witkiewicz i jego syn, Witkacy, Tymon Niesiołowski, Aniela Zagórska, Kazimiera i Jerzy Żuławscy, Władysław Orkan, Kazimierz Przerwa-Tetmajer, Julian Krzyżanowski, Stefan Żeromski, Henryk Sienkiewicz, Jan Kasprowicz i wielu innych. Środowisko Zakopanego współtworzyli wówczas także wybitni uczeni: Kazimierz Nitsch, Jan Łoś, Jan Rozwadowski, Adam Fischer, Franciszek Bujak, Mieczysław Limanowski. Ten ostatni, geolog i geograf był nauczycielem Witkacego, później profesorem uniwersytetu w Wilnie. W 1904 roku otrzymał od zarządu Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego stypendium na prowadzenie badań geologicznych i petrograficznych w Tatrach, następnie podjął współpracę z Muzeum Dzieduszyckich we Lwowie (Kwiecińska 2002a). W Muzeum Tatrzańskim opracował nową i oryginalną ekspozycję geologiczną ilustrującą i wyjaśniającą budowę Tatr oraz ich orogenezę. Autorem plansz *Wyspy prądatrzańskie i Pejzaż tryasowy*, narysowanych zgodnie ze wskazówkami Limanowskiego, był nastoletni Witkacy.

Z Zakopanem związali się także etnografowie amatorzy: Maria i Bronisław Dembowscy oraz Bronisława Giżycka, często pomijana i zapominana, choć była osobą bardzo zasłużoną w działaniach na rzecz rozwoju Sekcji Ludoznawczej TT podczas nieobecności Piłsudskiego¹. Giżycka prowadziła badania etnograficzne na Podhalu, Spiszu i Orawie (Kwiecińska 2022b). Była doskonale zorientowana w terenie i poleciła Piłsudskiemu wsię na Orawie do etnograficznej eksploracji. Pisała do niego z Zakopanego:

¹ W latach 1912–1913 przez kilka miesięcy Piłsudski przebywał za granicą, by uzupełnić edukację – ukończenie studiów było bowiem warunkiem zatrudnienia w Uniwersytecie Jagiellońskim, o które się starał. W tym celu wyjechał za granicę i zdobywał wiedzę kolejno w Pradze i Neuchâtel, a następnie w Lozannie, Paryżu, Brukseli, Londynie, Berlinie i Wiedniu.

Zapytuje Pan jakąś cichą wioskę, gdzie mógłby Pan pracować, ale czy to ma być w Austrii czy na Spizu, czy Orawie? Nie widziałam równie ładnie położonej wsi z masą b. ładnych stylowych domów jak Piekienik na Orawach, blisko od Czar. Dunajca, wieś na granicy Austrii i Węgier, o kilka set kroków tuż jest Załuczne już w Polsce, lud miły uprzejmy, b. zesłowaczony, mówią dobrze po polsku. A czytać nie umięją tak dalece, że się modlą na słowackich książkach, tam można by wielostronnie pracować (List Bronisławy Giżyckiej, 29 IV 1913, AMT, sygn. AR/164, AMT).

Rok wcześniej Piłsudski dzielił się swoimi spostrzeżeniami z terenu ze Stanisławem Witkiewiczem i pisał:

Trzeba by zwrócić uwagę na Spiz i Orawę i badaniem naszych rodaków tam rozsianych podtrzymać ich w walce obcych zachłaniających ich elementów. (...) Aprobata na wydawanie [„Rocznika Podhalańskiego”] mam już ze strony prof. I. Baranowskiego, prof. Pawlikowskiego i prof. Bujaka (Piłsudski 2016: 60-61).

Ważnym miejscem spotkań ówczesnej elity był dwór Zamoyskich w Kuźnicach, gdzie Jadwiga prowadziła Szkołę Domowej Pracy Kobiet dla dziewcząt pochodzących z różnych warstw społecznych. Tam też przez pewien czas mieszkał Piłsudski, gdy wrócił z zesłania i po raz pierwszy przyjechał pod Tatry. W kolejnych latach często odwiedzał Zamoyskich, z którymi łączyła go serdeczna przyjaźń.

W Zakopanem – tropy

W 1890 roku Lucjan Malinowski, ojciec Bronisława, kupił parcelę w Zakopanem na osiedlu Chramcówki i wybudował tam dwie wille (Kubica 2017: 17). W latach 1894-1895 właścicielami domów stojących w sąsiedztwie Malinowskich byli profesorowie, Piotr Chmielowski i Bolesław Wilczyński, a także Stanisława Joteyko (Almanach Tatrzański 1894/95: 3). Osiem lat później, po śmierci Lucjana rodzinna własność została sprzedana, nastąpił podział gruntów i część z nich przypadła Bronisławowi, a willa przechodziła z rąk do rąk. Dzięki uprzejmości obecnych właścicieli poznałam historię tego miejsca i osób z nim związanych. Małoletni wówczas Bronisław został spadkobiercą części parceli z przynależnościami (przed sądem reprezentował go krakowski adwokat Wilhelm Dadleż). W 1907 roku willę Malinowskich kupiła Antonina Jasieńska, która wyszła za mąż za Konrada Nikorowicza i stąd obecna nazwa willi Konradówka². Nikorowiczowie prowadzili tam pensjonat, gdzie ponoć bywał Piłsudski: „wiemy to z odbytej

² Konrad Nikorowicz (1866-1946) był prezesem Towarzystwa Muzeum Tatrzańskiego w latach 1910-1912, członkiem Sekcji Ludoznawczej TT. Drugi dom, o którym wspomina Grażyna Kubica to dawna willa Tolin, której nazwa powstała od imienia Antoniny. Stała do późnych lat 70. zeszłego wieku, gdy ją zburzono, a następnie postawiono w tym miejscu budynek sądu.

tu transakcji sprzedaży kolekcji obrazków na szkle przedstawiających Św. Jana (tzw. Nepomuków), które Bronisław sprzedał Konradowi” (Willa Konradówka 2023). Być może Nikorowicz kupił obrazy, które Piłsudski lub raczej Giżycka znalazła w terenie, bo ten odbywał wtedy studia za granicą (Kwiecińska 2023), a następnie podarował do Muzeum Tatrzańskiego. W zbiorach zakopiańskiej placówki są bowiem cztery obrazy malowane na szkłe, które w 1912 roku przekazał Nikorowicz.

W drugiej dekadzie XX wieku Malinowski przyjeżdżał do Zakopanego i mieszkał na Olczy. Lubił to „przedmieście Zakopanego”, jak pisał 16 XII 1912 roku w liście do Kazimierzy Żuławskiej (Żuławski 2016: 139). Mieszkając u Marduły (imię nieznane)³, prowadził dziennik, z którego dowiadujemy się, że chodził do centrum piechotą przez Bachledzki Wierch. Czasami zatrzymywał się na osiedlu Burdel (dzisiejsza Pardałówka) u Tadeusza Nalepińskiego, poety i przyjaciela (Malinowski 2002: 213). Bywał też na osiedlu Gawłaki, a najczęściej w domu aptekarza Ferdynada Tabeau, gdzie jadał obiady i kolacje oraz odbierał pocztę⁴. Apteka mieściła się w domu Jana Krzeptowskiego przy ul. Krupówki 19, a wcześniej, przez kilka lat, pierwsza siedziba Muzeum Tatrzańskiego; budynek ten już nie istnieje. Tabeau był człowiekiem zamożnym i ponoć wsparł finansowo podróż Malinowskiego do Australii w 1914 roku, w której badaczowi towarzyszył Witkacy⁵. Malinowski bywał również w willi Łada przy ul. Chałubińskiego 7 (w tym miejscu obecnie stoi willa Palace, oddział Muzeum Tatrzańskiego) i odwiedzał Żuławskich. Juliusz Żuławski zapisał we wspomnieniach:

Wracam, do Łady (...), do roku 1912 i lat następnych. Sławny potem na cały świat etnolog i socjolog Bronisław Malinowski – rówieśnik mojej matki – zjawiał się w Ładzie dość często i równie często znikał. Jego kartki i listy pochodzą z samych chyba początków świetnej naukowej kariery, jaką zrobił dzięki uniwersytetowi londyńskiemu. Adres nadawcy na jednej z karetek: 16, Fitzroy Street, London W. – był może jego pierwszym londyńskim adresem? Tymczasem – 11 XII 1912 – pisze jeszcze z Krakowa (Karmelicka 22) do Zofii Hanickiej w Zakopanem, ul. Chałubińskiego 9, willa Łada (Żuławski 2016: 138).

³ Gdy w dzieciństwie Malinowski uczył się gry na skrzypcach u Marduły, czasami wraz z matką mieszkali w jego domu (Kubica 2002: 12). Jest duże prawdopodobieństwo, że pochodził on z rodziny Mardułów o przydomku Sobala.

⁴ Ferdynand Tabeau (1858-1919) był pierwszym zakopiańskim aptekarzem, należał do Towarzystwa Opieki nad Spiszem i Orawą, zbierał książki i urządzał biblioteki dla mieszkańców tych terenów. Był członkiem Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół”. Opiekował się bursą przy Szkole Drzewnej w Zakopanem, działał w Towarzystwie Tatrzańskim.

⁵ Informacja od dr Anny Żakiewicz zawarta w ekspertyzie do obrazu „Portret Krystyny i Ludwika Fischerów” autorstwa Witkacego, który został zakupiony do zbiorów Muzeum Tatrzańskiego w 2014 roku. Ekspertyza jest przechowywana w dokumentacji Działu Sztuki Muzeum Tatrzańskiego.

Dwa lata później, 27 II 1914 roku Malinowski informował Żuławską: „w początkach czerwca wyjeżdżam na jakie dwa lata z Europy” (Żuławski 2016: 140, 141).

Piłsudski przyjechał do Galicji w 1906 roku z kilkunastoletniego zesłania. Zamieszkał w Krakowie przy ulicy Topolowej 16 (po zmianie administracyjnej dom ma numer 18), gdzie zaprosił go Józef, jego brat. Tymczasem Malinowski do 1906 roku mieszkał pod numerem 24 przy tej samej ulicy. Piłsudski przebywał na stałe – ale z przerwami – w Zakopanem w latach 1911-1914 i mieszkał w willi Korniłowiczówka, która należała do Tadeusza Korniłowicza⁶. Mieszkali tu również Oktawia i Adaś Żeromscy, często bywał Stefan Żeromski, a także Malinowski, który 19 VIII 1912 roku zanotował: „spacer na Bystre do Korn[iołowicza]. Piłsudski. Za dużo z nim rozmawiam, wychodzę ze skupienia” (Malinowski 2002: 174). Mimo tej konstatacji następnego dnia poszli razem do apteki Tabeau (Malinowski 2002: 175). Ostatnie notatki w dzienniku Malinowski prowadził, gdy przeniósł się do Witkacego, do willi Nosal na Bystrem, gdzie w latach 1912-1915 Maria Witkiewiczowa prowadziła pensjonat. Tymczasem w połowie listopada 1913 roku w pokoju Witkacego zamieszkał Piłsudski, który w liście do Korniłowicza napisał:

Pani Witkiewiczowa prosi mię przenieść się do pokoju Stasia, który jedzie do Lowrany do ojca i bym miał opiekę nad dwiema kobietami – nad nią i panną Janczewską. I ja się zgodziłem, tym bardziej, iż z żołądkiem mym nie dobrze i każe mi Woyczyński bardzo regularnie i odpowiednio odżywiać się (Dall 2003: 116-117).

Sekcja Ludoznawcza Towarzystwa Tatrzańskiego – tropy

Pomimo usilnych starań Piłsudskiemu nie udało się zrealizować zamierzeń dotyczących pracy naukowej w Uniwersytecie Jagiellońskim. Wyjechał więc do Zakopanego, gdzie rozpoczął etnograficzne badania terenowe nad góralszczyzną Spisza, Podhala i Orawy w ramach Sekcji Ludoznawczej TT (Kwiecińska 2017). Jako pierwszy rozpoczął wielowątkowe badania na Podtatrzu. Pomocne do tych działań były kwestionariusze, które przepisano z różnych, dostępnych publikacji ludoznawczych. Służyły one także za wskazówki dla kolekcjonerów zabytków. W rękopisie sprawozdawczym sekcji odnotowano:

wobec potrzeby mieć przygotowane kwestionariusze pomocnicze przy zbieraniu wiadomości. Prof. Langer obiecuje przejrzeć „Wisłę” i „Lud” i wybrać NN, w których kwestionariusze o poszczególnych kwestiach były drukowane. P. Piłsudski zaznacza, że będą one przepisane przez kilka panien, które obiecały w tem swą pracę ofiarować (Księga protokołów 1911-1914 i 1918-1919, sygn. AR/163, p. 14, AMT).

⁶ Tadeusz Korniłowicz (1880-1940) był działaczem społecznym, m.in. w dziedzinie ochrony przyrody Tatr. Należał do Towarzystwa Tatrzańskiego. Był mężem Jadwigi Sienkiewicz, córki Henryka.

Dzienniki zakopiańskie Malinowskiego przypadają właśnie na okres realizowanego przez Piłsudskiego wizjonerskiego planu, który obejmował opracowanie bibliografii ludoznawczej i kwestionariusza do badań terenowych, organizowanie odczytów i pogadanek tematycznych, wycieczek krajoznawczych, publikowanie artykułów naukowych, zbieranie okazów etnograficznych, realizowanie nagrań muzyki i gwary podhalańskiej, stałą współpracę z Muzeum Tatrzańskim i sąsiadującymi instytucjami na Słowacji w celu prowadzenia etnografii porównawczej. Prawdopodobnie Malinowski uczestniczył w zamiarach Piłsudskiego, bo w dzienniku pod datą 7 X 1911 roku odnotował: „rozmowa o planach i potrzebie robienia folkloru w Polsce” (Malinowski 2002: 158), natomiast w protokołach z posiedzeń Sekcji Ludoznawczej TT z dnia 2 I 1912 roku zapisano: „p. Piłsudski uprosił kilka osób, które obiecały przyjechać do Zakopanego z odczytami lub pogadankami z zakresu ludoznawstwa” (Księga protokołów 1911-1914 i 1918-1919, sygn. AR/163, AMT). W kolejnym roku, gdy Piłsudski odwiedził go na Olczy 14 VIII 1912 roku Malinowski zanotował: „przyszedł Piłs[udski]. Robi trochę przykre wraż[enie] swoimi kwasami i pretens[jami] – wykolejenie!”⁷ (Malinowski 2002: 165). Wieczorem wspominał o nim jeszcze raz – „Piłs[udski] rozkładowy”, a być może także w kontekście prowadzonych rozmów – „sejmikow[anie]” (Malinowski 2002: 181). Pod koniec sierpnia (31 VIII 1912) znowu spotkał się z Piłsudskim (Malinowski 2002: 195), a na początku września odwiedzin wspominał słowami: „Piłsudski i Zielewiczówna przeszkadzają mi” (Malinowski 2002: 197). Malinowski spotkał się z Piłsudskim także w kolejnym tygodniu i wówczas prowadzili długą rozmowę, ale nie pamięta na jaki temat (Malinowski 2002: 205). Następnego dnia znowu się widzieli, bo zapisał: „idę po powieść – Piłsudski” (Malinowski 2002: 206), a od czasu do czasu wpadali na siebie w Zakopanem tak, jak to się stało przy okazji odwiedzin u Stanisława Ignacego Witkiewicza (Malinowski 2002: 213). Malinowski wspomina jeszcze rozmowę z 18 X 1912 roku: „o możliwości pójścia na pow[iedzenie] *inteligent zmienia się co parę minut*” (Malinowski 2002: 232).

W pierwszym roku działalności sekcji odbył się odczyt Franciszka Bujaka *O sposobach badania współczesnej wsi polskiej*, który Malinowski odnotował w dziennikach i przy tej okazji wymienia także Piłsudskiego (Malinowski 2002: 178). Piątym prelegentem podczas kolejnych posiedzeń był Malinowski, który referował *Teoretyczne podstawy ludoznawstwa* (TT, sygn. AR/NO/243, AMT; Zborowski 1976: 88)⁸. Piłsudski natomiast wystąpił cztery razy i mówił *O sposobach zbierania okazów etnograficznych dla Muzeum w Zakopanem*, następnie o *Wrażeniach z wycieczki na Słowacyznę*, później przedstawił *Wspomnienia z podróży do Japonii*, a na koniec miał odczyt *Ajnowie*. Ten ostatni był

⁷ Kilkunastoletni pobyt na syberyjskim zesłaniu (1887–1905) doprowadził Bronisława Piłsudskiego do stanów depresyjnych, na które cierpiał do końca życia.

⁸ W tym czasie Malinowski wygłosił także dwa referaty w Akademii Umiejętności w Krakowie (Kubica 1982: 73).

biletowany i uczestnicy mieli okazję wysłuchać wystąpienia „ilustrowanego obrazkami świetlnymi” (Ogłoszenie, sygn. AR/NO/1017). Podczas nieobecności Piłsudskiego, spowodowanej jego studiami za granicą odczyt *O sposobach badania form gospodarczych na Podhalu* wygłosił Jan S. Lewiński, wykładowca London School of Economics. Malinowski był już wówczas naukowo związany z tą uczelnią.

W tym czasie Giżycka w zastępstwie Piłsudskiego starała się kontynuować działalność sekcji, więc prowadzili ze sobą korespondencję (Kwiecińska 2023). W jednym z listów pisała do Piłsudskiego: „we wtorek pogadanka M. Limanowskiego *Święto Wielkanocne w Sorrento* i z tym robota (goście płacą 50 k). Żuławski kręci się z obiecany odczytem, może Pan do niego napisze” (List Bronisławy Giżyckiej, 20 I 1913, sygn. AR/164, AMT). Na co otrzymała od niego odpowiedź z Neuchâtel: „Jeżeli brak odczytów i pogadek, to nie trzeba się tym przejmować, bo wszak to rzecz podrzędna. Główne, by kilka osób szczerze się zajmujących zbierało materiały, okazy” (List Bronisława Piłsudskiego, 31 III 1913, sygn. AR/164, AMT).

Piłsudski pisał listy także do Wydziału Towarzystwa Tatrzańskiego, w których obiecał wywiązać się z obowiązku wobec danej mu subwencji 150 koron, odnosił się do sprawozdania rocznego sekcji i wносił poprawki (List Bronisława Piłsudskiego, 2 I 1913, sygn. AR/NO/243, AMT). Zwraca uwagę, aby przed nazwiskiem Malinowskiego umieścić tytuł naukowy „dr”, a wszystkie sugestie zmian w sprawozdaniu komentuje zdaniem: „porobiłem pewne poprawki, które mi się wydawały ważnymi. Nie będąc jednak pewnym czy zostały one uwzględnione najuprzejmiej proszę Komisję redakcyjną przekontrolować czy poprawki są wniesione i o ile było by możebnem wnieść je do tekstu w każdym razie” (List Bronisława Piłsudskiego, 8 II 1913, sygn. AR/NO/243, AMT). Piłsudski po kilku miesiącach studiów opuścił Szwajcarię, po zwiedzeniu Muzeum Historycznego w Bernie wyjechał do Paryża, a następnie do Brukseli z zamiarem kontynuowania nauki, lecz ostatecznie przyjechał do Galicji, by na kilka lat osiąść w Zakopanem.

Zakończenie

Piłsudski i Malinowski prowadzili praktykę etnograficzną opartą na zasadach obserwacji uczestniczącej, która dla Malinowskiego stała się jednym z fundamentów ogłoszonej teorii funkcjonalizmu w naukowym opisie kulturowych zjawisk. Piłsudski już podczas pobytu na zesłaniu dążył do pełnego zrozumienia i opisanie zjawisk obserwowanej kultury, a znajomość lokalnego języka pozwalała mu na kompleksowe poznanie przedmiotu badań. Praktykę tę przeniósł kilka lat później na grunt podhalański. Wyprzedził w tym działaniu Malinowskiego, który w oparciu o późniejsze doświadczenia terenowe na Trobriandach wprowadził pojęcie „obserwacji uczestniczącej”, polegającej na długim przebywaniu i partycypacji niejako od środka w kulturze badanej społeczności. Piłsudski skupił w Sekcji Ludoznawczej TT intelektualistów, w których rozbudził zainteresowanie ludoznawstwem, a którzy z czasem podjęli się opracowania następujących tematów: 1) opis antropogeograficzny wsi na Podhalu, 2) sztuka drzewna na

Podhalu, 3) badania psychologiczne ludu podhalańskiego, 4) badania nad medycyną ludową na Podhalu, 5) muzyka podhalańska, 6) przesady przewodników góralskich. Zwracał także uwagę na konieczność dokonywania dokumentacji fotograficznej w terenie, czego rezultatem podczas posiedzenia sekcji była decyzja o zamieszczeniu w lokalnych pismach apelu „z prośbą o fotografowanie starych górali i budynków” (Księga protokołów 1911-1914 i 1918-1919, sygn. AR/163, AMT).

Piłsudski już wówczas opublikował artykuły – w języku angielskim: *Folklor Ajnów* („The Journal of American Folk-Lore” 1912), polskim: *Na niedźwiedzim święcie u Ajnów z wyspy Sachalin* („Sfinks” 1909), *Szamanizm u tubylców na Sachalinie* („Lud” 1909, 1910), *Trąd wśród Giliaków i Ajnów* („Lud” 1912). Nota bene Malinowski rozpoczął współpracę z „Ludem” w 1911 roku. Spośród licznych publikacji Piłsudskiego, a w kontekście naukowych dokonań Malinowskiego i książki *Życie seksualne dzikich*, na uwagę zasługuje *Poród, ciąża i poronienia u tubylców wyspy Sachalin* (wyd. 1909), wydana w języku polskim we Lwowie i po francusku w Paryżu. Podjęta tematyka w sposób nowatorski omawia kulturowo uwarunkowane zwyczaje i przeświadczenia związane z rolą społeczną kobiet i mężczyzn wśród Ajnów. Porusza kwestie płci, hermafrodytyzmu, bezpłodności i mieszańcowania. Piłsudski zamierzał też napisać artykuł o zasadach funkcjonowania rodziny w społeczności Ajnów i Giliaków (Staszek 2003: 161). Starał się przekonać Franza Boasa, by wydał jego prace w Ameryce (Dallais 2000: 184) oraz przygotowywał pracę w języku niemieckim *Almen-Viehzucht im Tatra-Gebirge in Polen* (wyd. 1916). Anna Kowalska-Lewicka napisała, że Piłsudski

był wybitnym badaczem i dokumentalistą (...). Był też pełen oryginalnych pomysłów, którymi szczerze dzielił się z otoczeniem. Pod tym względem często wyprzedzał epokę i wniósł wiele nowych idei do kultury polskiej, zwłaszcza do muzealnictwa. (Kowalska-Lewicka 2002: 235).

Zamierzał utworzyć szkołę etnograficzną w Krakowie (Kowalska-Lewicka 2003: 55), w której specjaliści prowadziliby dwa rodzaje kursów – pierwsze dla naukowo pracujących etnografów, a drugie o charakterze popularnym „dla najszerzych warstw mających pomagać w gromadzeniu materiałów ludoznawczych” (Zborowski 1976: 70-71).

Nieszczęśliwe zbiegi okoliczności, które towarzyszyły Piłsudskiemu przez całe dorosłe życie sprawiły, że nie osiągnął poziomu akademickiego i nie znalazł się w środowisku uczonych. Pozostał na uboczu, a jego dokonania w cieniu kariery Malinowskiego. Dowodem tego są między innymi słowa Edmunda R. Leacha, który zwracał uwagę na innowacje wprowadzone do etnografii właśnie przez Malinowskiego:

on naprawdę ustawił swój namiot w środku wioski, nauczył się języka krajowców w formie potocznej i zaczął obserwować bezpośrednio, jak jego sąsiedzi trobriandcy zachowują się w ciągu dwudziestu czterech godzin codziennego życia i pracy. Żaden Europejczyk nigdy przedtem nic takiego nie zrobił (Kubica 1982: 84).

Piłsudski, którego cenili Franz Boas i Alfred Van Gennep, mimo fundamentalnych dokonań na polu etnologii, zarzucił swój dalszy rozwój, zajął się pracą skierowaną na wdrażanie pionierskich metod rozwoju muzealnictwa. Połączył badania terenowe z praktyką i teorią w zakresie kolekcjonerstwa, które rozwinął z myślą o przyszłości Muzeum Tatrzańskiego, a najważniejsze tezy spisał w 1913 roku w memoriale *Muzeum Tatrzańskie im. T. Chałubińskiego w Zakopanem: zadania i sposoby prowadzenia działu ludoznawczego*. Inaczej wiodła droga naukowej kariery Malinowskiego zwieńczona światowym sukcesem. Czy spotykając się w Zakopanem dyskutowali o etnologii i badaniach terenowych? Tropy i konteksty ich spotkań, które można odnaleźć w dziennikach, wskazują na duże prawdopodobieństwo prowadzonych przez nich na ten temat rozmów.

Bibliografia

- Dall L. 2003. Bronisław Piłsudski w Zakopanem. [W:] A. Liscar, M. Sarkowicz (red.), *Bronisław Piłsudski (1866-1918). Człowiek – Uczony – Patriot*. Zakopane: Towarzystwo Muzeum Tatrzańskiego, Muzeum Tatrzańskie im. Dra Tytusa Chałubińskiego, 109-118.
- Dallais P. 2000. The Collected Works of Bronisław Piłsudski, volumes 1-2. *The Swiss Journal of Sociocultural Anthropology* (5), 184-185.
- Kowalska-Lewicka A. 2002. Bronisław Piotr Piłsudski (Ginet-Piłsudski) (1866-1918). [W:] E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy* (1), 232-235.
- Kowalska-Lewicka A. 2003. Dyskusja po referacie Jana Staszla Związki Bronisława Piłsudskiego z Akademią Umiejętności w Krakowie w świetle listów do Kazimierza Nitscha i Jana Rozwadowskiego (1911-1916). *Prace Komisji Historii Nauki PAU* (5), 53-59.
- Kubica G. 1982. Bronisław Malinowski – szkic biograficzny. *Lud* (66), 61-100.
- Kubica G. 2017. „Idylla ponicka”, czyli Bronisław Malinowski i góralszczyzna. *Zeszyty Rabczańskie* (5), 9-30.
- Kubica G. 2002. Wstęp. [W:] B. Malinowski. *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 5-36.
- Kwiecińska M. 2017. O badaniach etnograficznych i spostrzeżeniach na temat rękodzielnictwa na Podhalu. *Rocznik Podhalański* (12), 21-37.
- Kwiecińska M. 2022a. Organizacja Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem w pierwszych dziesięcioleciach jego istnienia a działalność Muzeum Dzieduszyckich we Lwowie. [W:] M. Dzieduszycka (red.), *Wokół przyrodniczych pasji Dzieduszyckich*. Warszawa: Związek Rodowy Dzieduszyckich herbu Sas, 78-105.
- Kwiecińska M. 2022b. Kobiety życzliwe góralszczyźnie. *Tatry* (82), 174-176.
- Kwiecińska M. 2023. Listy Bronisławy Giżyckiej i Bronisława Piłsudskiego w sprawie Sekcji Ludoznawczej Towarzystwa Tatrzańskiego. *Wierchy* 2023 (za 2021), nr 87, s. 173-196.
- Malinowski B. 2002. *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Piłsudski B. 2016. List trzeci. [W:] A. Kuczyński (oprac.), *Kochany Wujaszku. Listy Bronisława Piłsudskiego do Stanisława Witkiewicza*, Zakopane: Muzeum Tatrzańskie im. Dra Tytusa

Chałubińskiego w Zakopanem – Sulejówku: Muzeum Józefa Piłsudskiego w Sulejówku, 59-63.

Spis domów na obszarze stacji klimatycznej w Zakopanem. 1894/95. *Almanach Tatrzański*, 3-7.

Staszek J. 2003. Związki Bronisława Piłsudskiego z Akademią Umiejętności w Krakowie [W:]

A. Liscar, M. Sarkowicz (red.), *Bronisław Piłsudski (1866-1918). Człowiek – Uczony – Patriotą*. Zakopane: Towarzystwo Muzeum Tatrzańskiego, Muzeum Tatrzańskie im. Dra Tytusa Chałubińskiego, 131-182.

Zborowski J. 1976. Z dziejów ludoznawstwa i muzealnictwa na Podhalu. *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie* (6), 35-115.

Żuławski J. 2016. *Z domu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Archiwalia

Księga protokołów 1911-1914 i 1918-1919, archiwum MT [dalej: AMT], sygn. AR/163.

List Bronisławy Giżyckiej, 20 I 1913, AMT, sygn. AR/164.

List Bronisławy Giżyckiej, 29 IV 1913, AMT, sygn. AR/164.

List Bronisława Piłsudskiego, 31 III 1913, AMT, sygn. AR/164.

Towarzystwo Tatrzańskie [dalej: TT] 1913/19-28, AMT, sygn. AR/NO/243.

List Bronisława Piłsudskiego, 2 I 1913, AMT, sygn. AR/NO/243.

List Bronisława Piłsudskiego, 8 II 1913, AMT, sygn. AR/NO/243.

Źródła internetowe

Willa Konradówka, <https://willakonradowka.pl/historia/>, 25.02.2023.

Autorka:

Dr Magdalena Kwiecińska

e-mail: mkwiecinska@muzeumtatrzańskie.pl

Oleg Smoliak

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3766-1246>

Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University, Ukraine

Liudmyla Shchur

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6432-7219>

Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University, Ukraine

Dmytro Hubiak

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5688-8916>

Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University, Ukraine

Anatoliy Bankovskyi

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2668-4423>

Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University, Ukraine

The cycle of pre-Christmas winter folk holidays as held in Western Podillya in Ukraine with the processes of urbanization and globalization in the background

Cykl przedświątecznych zimowych świąt ludowych na Zachodnim Podolu na Ukrainie z procesami urbanizacji i globalizacji w tle

Abstract

Ukrainian culture has undergone significant urbanization and globalization influences in recent decades. Under the impact of these factors, the basic features and attributes of national identity which distinguish one cultural tradition from another are leveled and disappear. To a large extent, it applies to national

traditions including winter ones, the functioning of which is actively fading and dying out. A comprehensive and especially regional study of winter traditions enhances the effect and importance of national culture in the context of European and world civilization in general. The article analyzes a cycle of winter folk holidays before Christmas in Western Podillya, examines the symbolism and main components of these holidays: The Presentation of the Blessed Virgin Mary into the Temple (known in Ukraine as Introduction (Vvedennia), St. Andrew's Day, St. Nicolas Day. Today, the traditional winter rituals of Western Podillya still retain their main components, although under the influence of modern globalisation and urbanisation processes, they are increasingly losing its original essence and colouring. During the first and second decades of the 21st century, the gap between the local town residents and the rural population has been steadily decreasing. In contrast to the period of the 20th century, when traditional rituals prevailed mainly in rural areas, currently they are mostly concentrated in cities, where various folkloristic societies, clubs, and theatres are active agents engaged in research, restoration and development of the traditions of our ancestors by preservation of the authenticity and essence of calendar customs and rites, reinterpreting them in a modern way, and explaining their meaning to the younger generation.

Key words: Ukraine, Western Podillya, winter ritual cycle, urbanisation, globalisation

* * *

W ostatnich dziesięcioleciach kultura ukraińska uległa znacznym wpływom urbanizacji i globalizacji. Pod wpływem tych czynników podstawowe cechy i atrybuty tożsamości narodowej, które odróżniają jedną tradycję kulturową od drugiej, są niwelowane i zanikają. W dużej mierze dotyczy to tradycji narodowych, w tym zimowych, których funkcjonowanie aktywnie zanika i zamiera. Kompleksowe, a zwłaszcza regionalne badanie tradycji zimowych wzmacnia efekt i znaczenie kultury narodowej w kontekście cywilizacji europejskiej i światowej w ogóle. Artykuł analizuje cykl zimowych świąt ludowych poprzedzających Boże Narodzenie na Zachodnim Podolu, bada symbolikę i główne elementy tych świąt: Ofiarowanie Najświętszej Maryi Panny do Świątyni (znane na Ukrainie jako Wprowadzenie (Vvedennia), Dzień św. Andrzeja, Dzień św. Mikołaja. Dziś tradycyjne zimowe obrzędy Zachodniego Podola nadal zachowują swoje główne elementy, choć pod wpływem współczesnych procesów globalizacji i urbanizacji coraz bardziej tracą swoją pierwotną istotę i koloryt. W pierwszej i drugiej dekadzie XXI wieku przepaść między mieszkańcami miast a ludnością wiejską stale się zmniejsza. W przeciwieństwie do okresu XX wieku, kiedy tradycyjne obrzędy dominowały głównie na obszarach wiejskich, obecnie koncentrują się one głównie w miastach, gdzie różne stowarzyszenia folklorystyczne, kluby i teatry są aktywnymi agentami zaangażowanymi w badanie, przywracanie i rozwijanie tradycji naszych przodków poprzez zachowanie autentyczności i istoty zwyczajów i obrzędów kalendarzowych, reinterpretowanie ich w nowoczesny sposób i wyjaśnianie ich znaczenia młodszemu pokoleniu.

Słowa kluczowe: Ukraina, Zachodnie Podole, zimowy cykl obrzędowy, urbanizacja, globalizacja

Odebrano / Received: 1.03.2023

Zaakceptowano / Accepted: 25.10.2023

Introduction

In recent decades, the Ukrainian culture has been significantly influenced by urbanisation and globalisation. Under the impact of these factors, the basic features and attributes of national identity, those which distinguish one cultural tradition from another,

level out and disappear. As a result, cosmopolitan tendencies become more intense. To a large extent, it applies to national traditions, including the winter ones, the functioning of which is rapidly fading. A comprehensive and, especially, regional study of winter traditions enhances the effect and importance of national culture in the context of European and world civilisation in general.

The relevance of the problem lies in the fact that the sources of Ukrainian ethnography contain no thorough comprehensive studies of regional winter traditions which would reveal their essential and cultural features. Therefore, the study of winter calendar rites of the region is necessary to clarify the origins of ancient traditions and their current state.

Some material related to the collection and study of winter traditions in this area can be found in the works of Ukrainian scholars P. Chubynsky, V. Hnatiuk, O. Voropay, S. Kylymnyk, O. Kurochkin and R. Kyrchiv, Polish researchers O. Kolberg and Ż. Pauli, as well as the Romanian ethnographer P. Caraman. Ethnographic data on this issue are also presented in some small publications by other authors, e.g. articles in newspapers or journals by ethnographers and local historians P. Medvedyk, V. Skoropad, V. Papizh, M. Osyka, L. Artiukh, etc.; but this material is not representative enough for holistic understanding of the problem. In view of that, the subject raised must be considered relevant.

The object of research are the pre-Christmas traditions of Western Podillya, rites and rituals which are their constituent part in comparison with the analogues of adjacent and distant ethnographic regions. The source base was provided by scholarly ethnographic and folkloristic sources, as well as field materials collected through interviews with the residents of Western Podillya. This method has made it possible to provide a multifaceted scholarly analysis of Christmas traditions as an integral part of spiritual culture.

The purpose of the paper is to analyze the pre-Christmas traditions of Western Podillya in the Ukrainians' winter ritual cycle, to characterise the traditions of the feast of the Introduction (*Vvedennia*), in which elements of pagan beliefs are clearly visible, to highlight the divinations and amusements featured in St. Andrew's Day celebrations, to describe various forms of St. Andrew's Day ritual actions in the studied area, and to consider the folk and Christian traditions of St. Nicholas' Day and their spiritual significance for the local population.

The methodological basis of the research are the ethnological and folkloristic studies by Ukrainian and foreign scholars V. Hnatiuk, O. Voropay, S. Kylymnyk, R. Kyrchiv, O. Kolberg, Ż. Pauli and P. Caraman. The foundation of their research is the description and analysis of winter rituals as a component of calendar holidays and their extrapolation to the development and formation of worldview and national culture. Valuable field materials collected directly from local residents in Western Podillya, aimed at researching the evolution of ritual creativity and the semantics of ritual actions, also deserve

special attention. The concepts of continuity of the ritual tradition in one or another ethnographic region, as well as the communicative features of its functioning, the role of socio-cultural factors in the process of formation and development of the spiritual culture of the Ukrainians are fundamental in the article.

To solve certain issues and tasks, the article uses the historical-typological, geographical, cultural, structural-analytical and comparative research methods. Such a systematic approach in the application of analytical methods will provide a thorough understanding of the essence of the main pre-Christmas holidays, and will prove the presence of motives determining the onset of both Christmas winter holidays in general and the custom of celebrating the birth of the Son of God, Jesus Christ, in particular.

The geographical boundaries of the study are the historical and ethnographic region of Podillya, in particular its western part. According to the modern administrative division, this territory embraces the Zbarazh, Pidvolochysk, Husiatyn, Borshchiv, Zalizhchyky, Chortkiv, Terebovlya, Buchach, Ternopil, Zboriv and Kozova districts, the eastern part of Monastyrsk, Pidhaitsi, Berezhan districts of Ternopil region, along with the south-eastern part of Zolochiv district of Lviv region.

The chronological boundaries of the study are defined by the period from the first half of the 19th until the end of the 20th century. With the final establishment of Soviet power in the western Ukrainian lands in the 1950s, traditional rituals were banned and rapidly declined. Nevertheless, the most common traditions managed to survive to this day.

The scientific novelty of the research is that in the Ukrainian ethnography, the regional pre-Christmas traditions (in the territory of Western Podillya) are comprehensively analyzed in the context of the Ukrainians' winter calendar rituals. The research presented herein reveals the role and significance of traditional Greek Catholic rituals as important factor in the formation of moral values of an individual.

The theoretical significance of the study is that, based on various scholarly sources, the traditions of the local population are shown, and a thorough description of the main pre-Christmas winter holidays is given, which by their essence and significance reveal the most colourful forms of rituals of Western Podillya.

The national calendar of the inhabitants of Western Podillya, as well as that of the Ukrainians in general, is undoubtedly subordinated to agricultural work, that is, it is essentially agricultural. This is due to the fact that it is regulated by the beginning and end of various agricultural activities.

With the advent of Christianity, the traditional calendar rituals of the inhabitants of Western Podillya, and of the Ukrainians on the whole, began to be influenced by the Church calendar; pagan holidays were to some extent combined with Christian

ones. The elements of double beliefs are still clearly traced in calendar holidays and ceremonies. In this peculiar combination of beliefs, Christian and pagan folk rites fused painlessly and have been coexisting until the present. They are united in many ways both in the system of beliefs and in the forms of a ritual.

In Western Podillya, ancient ceremonials, the performance and observance of which could ensure success and prosperity in the economic activities of people in their family life, existed almost until the middle of the 20th century. The most revered of all annual calendar holidays in Western Podillya were the winter holidays. This was emphasised by the informants themselves during the survey, saying: “As many holidays as there are days”. December ends the calendar year. At the end of the month, that is, on December 22, falls the winter solstice, which determines the astronomical beginning of winter, and it is on this day that the longest night comes. Our ancestors associated the birth of the sun with this day. The last month of the year is mostly associated with national holidays.

Winter holidays in Western Podillya begin on 4 December with the feast of the Presentation of the Blessed Virgin Mary into the Temple (*Vvedennia*), “when summer is introduced to winter”. This day foretells what the next year will be: fruitful or not, dry or rainy. From this day on, the land begins to “rest” in the agricultural sense; it cannot be dug with a shovel until the feast of the Annunciation (7 April). In the calendar cycle of the Ukrainian people, this holiday ends the autumn season and begins the winter season. The main purpose of this day’s celebrations was to invoke wealth and prosperity for the coming year.

A few days before the feast of the Introduction (*Vvedennia*) begins the Christmas fast, which is popularly called *pylypivka* (Philip’s fast). During this fast, the period of vespers continued, although they became somewhat calmer and more prudent. Winter leisure activities were especially interesting. They focused mainly on working the land, with the use of numerous song plots, game skits, and a rich humorous treasury of Ukrainian wisdom.

Traditional folk rites of the Introduction (*Vvedennia*)

The winter cycle of holidays coincides with a turning point in nature marked by the winter solstice and the beginning of a new year, when people have a natural desire to predict the future and at the same time influence it. For this reason the rites of the winter holidays contain many divinations, caroling, and singing of *shchedrivka* songs. With the arrival of winter, the agricultural patterns change, things “freeze”, work in the fields stops. At that time, people have the opportunity to prepare for the next agrarian year, and there is also more time for recreation: holding various entertainments and evening parties, with divinations as an important traditional component. Three questions were particularly interesting: when would one get married, when one would die, and what the harvest would be like the following year. Therefore, divination was very important for determining the future both in one’s personal life and in the household.

One of the important pre-Christmas winter holidays, which is associated with the birth of the Sun, and the increase of daylight, was Introduction (*Vvedennia*). In Christian tradition, this holiday is called the Presentation of the Blessed Virgin Mary in the Temple and is celebrated on 4 December. The pagan content of this holiday was the mystical introduction of people to the pre-Christmas celebrations. The most important component of this holiday was the veneration of the nourishing land. Whereas before *Vvedennia* it was still possible to work the land, at least to some extent, in particular to plow or dig, after *Vvedennia* nothing could be done with the soil. Therefore, women stocked up with clay for this holiday to have enough material in order to smoothen the floor in houses all winter long and to seal holes in the oven with it.

The celebration of *Vvedennia* is richest in rituals associated with fire and water. Because of this, on this day, after the Holy Liturgy, inhabitants of Western Podillya asked priests to consecrate water, and in the evening before *Vvedennia*, water was consecrated in the ancient (i.e. pre-Christian) way: it was taken at a point where three streams converged and poured through flames of fire; then the water was used as cure for all diseases and against the harmful influences by means of an evil eye, known as *vroky*.¹ People believed that such water was sacred and very helpful against all kinds of diseases, and also that it could drive away evil spirits, especially witches or warlocks.

In the feast of *Vvedennia* as celebrated in Western Podillya, the elements related to beginning of a new agricultural year are quite distinct. They are primarily seen in the *polaznyk* tradition, which was associated with almost every holiday of that period (St. Nicholas' Day, St. Anne's Day, St. Barbara's Day). At the basis of the *polaznyk* tradition lay the belief in happy or unlucky omens. Local inhabitants believed that the *polaznyk*, i.e. first person to enter home early in the day of *Vvedennia*, prefigured the next year: if a young handsome man came in and had money, then all year round everybody in the house would be healthy and money would be plentiful, whereas when an old sick man, or especially an old infirm woman entered as the first, the household would experience misfortune throughout the year. The *polaznyk* tradition was best preserved until recently in the Hutsul region. According to G. Makovyi's observations, the rule was as follows: "If a little girl enters on *Vvedennia* first, there will be quarrels in the house all year round, if a young boy – cattle will be well kept, if an older girl – older women in the house will fall ill, if a healthy and strong man – there will be good income in household the whole year, if a beautiful young woman – vegetables will grow well, and if a weak, infirm person – there will be trouble on the road" (Makovyi 1993: 82). Therefore, the role of the first visitor was often performed by the owner of a house. Getting up early, the proprietor went out into a yard, bypassed it with wide steps along and across – to stable, fence, barn and apiary, and then came into the house and made a wish: "God, let the livestock be healthy and me with

¹ Based on the ethnographic recordings by Smoliak O. from Zhyga P., b. 1907, from the urban village of Skala-Podilska, Borshchiv district, Ternopil region. Recording made on 12 April 1992.

them, and my wife and children” (Franko 1898: 205). In this wish, the connection between the cult of cattle-honouring and the cult of family fire is particularly noticeable.

In the 19th century, in Western Podillya there was a widely spread tradition of bringing young cattle into a house at dawn: a kid goat, a foal, or a calf. The locals believed that this would bring the household abundance all year round.² A young ox was a frequent choice: “Oxen”, as G. Bulashev writes, “were created by God and are considered to be blessed for the fact that when the newborn Child of God was placed into the manger, the oxen and donkeys covered him with straw and warmed with their breath” (Bulashev 1992: 323). The layering of Christian tradition on the pagan one is particularly significant here. According to local beliefs, bringing young male animals into a house assured numerous offspring for cattle in the following year³. The idea of youth was associated with the revival (renewal) of a generation, its strength, health, fertility, and also with the desire for all this to constantly accompany the family. In Western Podillya, the tradition of bringing young cattle to a house on *Vvedennia* was practised until the 1940s.

Wedding motifs were clearly visible in the *Vvedennia* traditions. They are best represented by maidens’ divinations for a successful marriage. A custom alive in some areas of Western Podillya (mainly in its southern part: the Monastyriska, Zalishchyky and Borshchiv districts of Ternopil region) up to the 1940s was for girls to strive to be the first after a priest to enter the church before the Holy Liturgy of *Vvedennia* and to whisper: “If you take me away as a girl, then in a year you should lead me away as a young woman”.⁴ In these areas, in order to attract attention of young men unknown to them, young women consecrated water from where three streams converged, collected this water in a jug or a bowl, lit a candle and poured the water from a jug to a jug over fire while saying something (Skoropad 1993: 70).

Some magical elements of the *Vvedennia* feast were associated with little girls. In particular, on that day mothers tied hair of their little daughters with red woollen thread, “so that in the future her husband would not betray her”.⁵ An old custom practised on the *Vvedennia* day in the studied area was meant to protect girls from all diseases: mothers stuffed a bunch of freshly dried flowers under the ceiling in a house so that the household’s little daughters would not fall ill.⁶

² Based on the ethnographic recordings by Smoliak O. from Cheremshinsky O. b. 1936, from the village of Velesniv, Monastyriska district, Ternopil region. Recording made on 24 June 1996.

³ Based on the ethnographic recordings by Smoliak O. from Stetskiy M., b. 1926, from the village of Kovalivka, Monastyriska district, Ternopil region. Recording made on 17 July 1996.

⁴ Based on the ethnographic recordings by Smoliak O. from Solomakha M., b. 1917, from the village of Kryvche, Borshchiv district, Ternopil region. Recording made on 7 November 1992.

⁵ Based on the ethnographic recordings by Smoliak O. from Golovetska S., b. 1934, from the urban village of Zoloty Potik, Buchach district, Ternopil region. Recording made on 28 April 1996.

⁶ Based on the ethnographic recordings by Smoliak O. from Tymochko Y., b. 1934, from the village of Drobovyany, Zalishchyky district, Ternopil region. Recording made on 12 February 1988.

The holiday of *Vvedennia* in Western Podillya retained ancient customs associated with water.⁷ In particular, local inhabitants tried to get up in the morning as early as possible on this day in order to wash themselves with water melted from snow. According to the beliefs of older people, this was to “make the face white as snow”.⁸

Therefore, the *Vvedennia* feast accumulated ritual actions that were motivationally associated with the arrival of the most important winter holiday, that is Christmas. This was primarily connected with respecting the land and its return to a new agricultural year, with honouring fire and water, which are the basis of the birth of all life, and with a special attitude to livestock and to crops, without which human existence was impossible.

Traditional customs of St. Andrew's Day

An important pre-Christmas winter holiday is St. Andrew's Day (13 December). According to Christian dogmas, this holiday is the day of remembrance of the martyrdom of one of twelve apostles of Christ, Andrew the First-Called.

Ukrainian ethnologists (F. Vovk 1995, O. Kurochkin 1994, K. Kutelmakh 1994) indicate that St. Andrew's Day has a secular character and its roots date back to distant pre-Christian times. This opinion is also supported by the Ukrainian clergyman and ethnographer K. Sosenko; in particular, he notes: “This is a whole week in a mood dedicated to erotic emotions of young people: parties, music, dancing, socialising. It hides in itself, first of all, the idea of newborn light” (Sosenko 1994: 54).

St. Andrew's Day traditions can be divided into three groups: the prologue and then two sections: the girls' part and girls-and-boys' part.

The prologue is a preparatory period. Before the celebration, girls from one or more streets negotiated with a hostess (usually a widow) the permission to hold an evening party (*vechornytsi*) in her house. As a rule, the girls brought the hostess, by arrangement, a variety of products: cereals, flour, butter, oil, cabbage, dried mushrooms, beans, onions, wine, as well as attributes for divination – candles, threads, needles, rings, wheat, grains, etc. Several girls helped to prepare dishes for the dinner. Each girl invited her boyfriend or a good friend to the party. In the Pidhaitsi district, the venue of the parties was kept a secret “so that boys would not interfere with their [the girls'] divination” (Papizh, 1980: 71).

The first part of St. Andrew's parties in Western Podillya was divinatory and belongs solely to girls. As the evening drew near, only girls came to the house where entertainments were to take place. The the first and most important ritual of St Andrew's

⁷ About the use of water in the traditional worldview of Western Podillya, see the article “The Image of Water in the Traditional Rituals and Folksongs of the Western Podolia” <https://www.journals.vu.lt/td/article/view/28398>

⁸ Based on the ethnographic recordings by Smoliak O. from Solomakha M., b. 1917, from the village of Kryvche, Borshchiv district, Ternopil region. Recording made on 7 November 1992.

Day was each girl's baking her *balabushok*.⁹ To knead the dough for *balabushok*, girls would carry water from a well or from a stream or river in their mouths. Very often young men prevented them from accomplishing this feat. They tied ropes low across the road, girls tripped on them and fell, spilling the water. After that, girls went for water repeatedly, and boys made them laugh again. Frequently, at this point the young men tried to scare the girls: they donned the costumes of Death, a devil, a dog or a bear in order to force girls to spill the water they held in their mouths. If girls managed to bring the water in, then they immediately mixed *balabushok* with it and baked it on a hot plate, marking it with their own distinctive sign for recognition: an asterisk, a triangle, or the first letter of their name.

After baking the *balabushok*, one of girls brought in a hungry dog. Whose *balabushok* the dog ate first, that girl would be the first to get married the following year. If the dog bit on a *balabushok* and threw it away, the owner of the cake would have some troubles in the relationship with her beloved. And whose *balabushok* was touched, she would wait a long time for her wedding (Lepkyi 1991: 463). In the Buchach district, *balabushoks* were hung on a thread from a beam; which one a dog jumped and grabbed first, that girl would be the first to get married (Osyka 1972: 346).

In the Zboriv and Kozova districts until the first half of the 20th century, in the evening on St. Andrew's Day girls had a custom of bringing a rooster and a hen to a house and letting them out in the middle of the room. If they turned to each other with their heads, the girl doing the divination would live in harmony with her husband in the future, and if they turned to each other with their tails, there would be no happiness in her family. If the rooster abandoned the hen, there would be divorce or betrayal. In the studied area, there was also another way of finding out about a future husband associated with bringing a rooster into a house. A rooster was let out in a room, water and wheat were placed in bowls in front of it. If the rooster started drinking water, the future husband would drink too much alcohol. If it began pecking at wheat, he would be hard-working, and if the rooster ate nothing, the future husband would be lazy.

There were also divination rituals aimed at determining the occupation of a future husband. They were based on pouring hot wax on cold water in a wide bowl. The setting wax acquired various forms and by their shape the girls tried to explain a future bridegroom's profession. If the lump of wax looked similar to a musical instrument, a future husband would be a musician, if to animals, he would be a farmer, if to a house, he would be an official. In the Pidhaitsi district, the wax-pouring ritual was aimed at determining the girl's happiness in the following year. If the poured wax was similar to a wreath, she would get married, if to a horse, her bridegroom would be from another village, if to a cross, misfortune was awaiting her.

⁹ A *balabushok* is a dough mixed with water in form of a dumpling baked on a hot plate greased with oil.

The idea of a future marriage is also clearly visible in the divination by shoes. In the studied area, on St. Andrew's Day girls took off shoes from their left feet, and one girl, blindfolded, put those shoes one after another, starting from the corner of a room (in some villages, from an oven). Whose shoe was the first to reach the threshold, that girl would get married soon, and whose was the last, that girl would look for a bridegroom for a long time¹⁰.

Blindfolded divination based on guessing the identity of objects was common in Western Podillya. A ring, key and matches were placed under three plates. Girls with blindfolded eyes took turns choosing one of the objects. If a girl pulled out a ring, a happy marriage awaited her, if a key – she would be a good hostess, if matches – good relationships with a prospective bridegroom would “burn up” and disappear (Medvedyk 1996: 189). In the Buchach district, a flower, a rosary and a ring were put under three bowls. If a girl chose the flower, she would be unmarried for some time, a rosary – she would go to a monastery, and a ring foretold an approaching marriage.

Divination rituals related to determining the gender of the future children were common in Western Podillya. For a girl to learn whether after marriage she would give birth to a boy or a girl, a ring was tied on a half-meter thread and lowered slightly over the girl's left hand. If it made small circles over the hand, the child would be a boy, when it moved to and for in a straight line, it would be a girl, when the ring was stationary, the girl would remain childless. To find out how many children would a girl have when she got married, the following divination ritual was used: a girl lowered a ring tied on a thread into a glass half-filled with water. The ring swayed and hit the glass with a clink. The more times it clinked, the more children would be born.

In the village of Tovstenke, Chortkiv district, Ternopil region, on that evening girls went to a river, gathered mud in their hands and brought to a house. The object which a girl found in the mud indicated the profession of her future husband. If it was a piece of iron, he would be a blacksmith, if a piece of wood, a wheelwright, if a stone, a mason, if a potsherd, a potter, and so on. In this village, that custom was called “catching happiness in the river”.

The arrival of young men to the house opened the second section of St. Andrew's Day party. In the studied region, boys came to the house in which the *vechornytsi* party was held only in groups; if a boy came alone, it was an evil omen. They always brought gifts: necklaces, apples, candy, wine, etc. Prior to their arrival, the girls tied ropes across the path and the boys tripped and fell down amidst the girls' loud laughter. Boys who delayed and came late were usually ridiculed by the girls: they were sat on the floor and given a spindle or a wooden stick for grinding poppy seed. After that, the girls invited the boys to the table. In the studied area, the mandatory meal at St. Andrew's Day parties were *varenyky* (boiled dumplings) filled with potatoes, cabbage or buckwheat porridge. Some *varenyky* were stuffed by girls with plain flour, salt or paper as a prank on young men.

¹⁰ Based on the ethnographic recordings by Shchur L. from Yuzefiv M., b. 1941, from the village of Kozivka, Kozova district, Ternopil region. Recording made on 2 April 2001.

After the dinner, games and entertainments continued, with both boys and girls participating. The most common was the mystery game known as *kaleta*. In Western Podillya, a *kaleta* is a cake with a hole in the middle, made of wheat dough with added honey and poppy seed, and baked on a stove.

In the evening, the girls smeared a *kaleta* with sugar fondant and fastened it with a ribbon to a ceiling above the average height of a boy. After that, boys or girls straddled a stick like a horse and “riding” it, approached the hanging *kaleta*, trying to bite it. While doing this they were hindered by other participants: other competitors either pulled the *kaleta* up or moved it amidst much laughter. Some clever girl might stand near the *kaleta* and wipe a young man’s face with a rag.¹¹

Each boy approached the *kaleta* three times. Remnants of the *kaleta* were broken into pieces which the girls took with them and put under their pillows. If a young man appeared to a girl in a dream, he would be her fiancé. In the villages of the Borshchiv district, those girls who hung the *kaleta* immediately ran outside and listened from which side of the village a dog would bark; from that side matchmakers would come (Skoropad 1993: 70).

During the *kaleta* ritual, some girls would run outside to count fence poles while chanting: “A widower, a fine fellow, a widower, a fine fellow...”, lightly touching each pole with a hand. If the last pole was a “fine fellow”, the girl would marry a young man, and if a “widower”, her future husband would be a widower. Very often girls doing this ritual came back to a house with dirty hands, because boys would smear fence poles with paint, tar or mud.

On the way back home from the St. Andrew’s Day party, girls cut a cherry twig with a knife, brought it home and put it in a jug of water, or pushed into soil in a flowerpot that stood on a windowsill. If a branch grew leaves and bloomed before Christmas, the girl would have a happy marriage.¹²

After the St. Andrew’s Day party, young men gathered in bands and performed various kinds of pranks in the courtyards where girls lived. They removed garden choppers, firewood or harrows out to the road, or removed wickets and gates from houses to place them in the courtyards of their sweethearts. In the studied area, hoisting a cart or sleighs onto a roof of a house was considered the bravest prank.

Youth entertainments performed on St. Andrew’s Day undoubtedly are almost all of ancient origin. Some of them are explained as pagan magical rituals which served to confuse the evil forces and prevent them from recognizing and entering a place by not being able to find the gate they had been accustomed to, or a door to a house. S. Tolstaya is certainly right in noting the primarily “sacred function” of youth pranks and referring them to the category of “protection and purification rites” (S. Tolstaya 1986: 13).

¹¹ Divination recorded by Smoliak O. from Smoliak M., b. 1924, from the village of Nastasiv, Ternopil district, Ternopil region. The recording was made on 7 December 1998.

¹² Based on the ethnographic records of Smoliak O. from Irkha M., b. 1916, from the village Small Chornokintsi, Chortkiv district, Ternopil region. Record made on June 1, 1998.

A combination of folk and Christian traditions of St. Nicholas' Day

Among the main winter Christmas holidays in Western Podillya is the feast of St. Nicholas (December 19). In the Christian church worldwide, the miracle worker Archbishop Nicholas of Myra belongs to the most revered saints. The Orthodox Church celebrates St. Nicholas' Day twice a year: on 19 December – the “winter” St. Nicholas and on 22 May – the “spring” St. Nicholas (Katrii 1982: 282). The winter St. Nicholas has long been considered a patron of all the poor and disadvantaged, as well as of agriculture and animal husbandry, and of waters, from which he rescued people.

The holiday of St. Nicholas, as well as the celebration of Introduction, are characterised by the *polaznyk* tradition. The function of the *polaznyk* was performed by young men and young domestic animals, as a rule of male gender – a billy goat, a stallion, a bull, a ram or an ox. On this morning, a *polaznyk* must enter into strangers' homes, as well as into his own, in order to bring them prosperity and happiness. Therefore, a tradition formed long ago in Western Podillya was to consider the first to enter a home in the morning as a *polaznyk*. It was considered a good sign if that person was decent, for it foretold luck and harmony for the family. This rite preserves the ancient (i.e. pre-Christian) “magic of the first day” and belief in happy or unhappy omens. Particularly, the *polaznyk*, a ritual guest, was accepted on 19 December in the areas above the river Zbruch, i.e. villages of Dubkivtsi, Rashtivtsi and Soroka of Husiatyn district in Ternopil region (Galka 1862: 16). During St. Nicholas' Day, a *polaznyk* was mainly the household owner, since if someone other than he passed through the yard as the first person on this day, it was a bad omen. Therefore, each householder tried to wake up as early as possible and go walking around the yard, and then, entering the barn, he would say to animals: “May the Lord help you, livestock, to be healthy, and me with you, and also my wife and children”. Only then would he enter the house.

In the feast of St. Nicholas' Day, in contrast to other pre-Christmas holidays, motifs filled with Christian didactics are predominant. This is primarily due the fact that St. Nicholas, according to the views held by the Ukrainians as much as by the whole Christian world, acts as a cultural knight and a creator of goodness. By older generation he is perceived as a people's protector and their defender before God, as well as the initiator of family gatherings. Hence, his figure initiates family assemblies on Christmas holidays. During these celebrations, inhabitants of Western Podillya, as well as the Ukrainians in general, have always tried to be together to honour the ancestors as personifications of the family. Therefore, the tradition of brewing wheat beer, consumption of which united all members in a family during the celebration of St. Nicholas' Day, was preserved in Ternopil region up to the 1940s.

In the Ukrainian mythological pantheon, Saint Nicholas is first and foremost an embodiment of a great-grandfather. In this capacity, he is the patron of the family, a “guardian spirit of the home” (Koverets 2004: 108). It should be noted that the feast of St. Nicholas successfully resisted the atheistic propaganda. Despite all attempts

in the Soviet period to ban the holiday, it was celebrated annually by Ukrainian families, in which children always waited for the winter benefactor because they believed that he would bring them presents. Tales of St. Nicholas coming at night through a window or a crack in a door added mystery and charm to the holiday.

The water element, one of the life-giving principles of the world, is dominant in St. Nicholas' Day. This is linked to the fact that, according to folklore, St. Nicholas protects people from natural disasters, saves them while travelling on water, and takes care of animals. For this reason, fishermen going out to sea took with them his image as a protective amulet against misfortune. Sailors believed that there were two St. Nicholases: the "sea" St. Nicholas and the "wet" St. Nicholas. The first took care of ships, and the second protected people on water. They were convinced that St. Nicholas was always present on ships or boats, but it was impossible to see him (Potapenko & Kuzmenko 1995: 161). In the most dangerous situations, the icon of St. Nicholas was taken out on deck and sailors or fishermen asked him for salvation. In other legends, St. Nicholas is often seen among beasts, who sit around him and listen to his instructions.

St. Nicholas, unlike other saints, is always on earth. In icons, he is depicted as a white-bearded elder with kind eyes. The image of St. Nicholas went through significant folkloristic mythicisation, having inherited, first of all, the Christian personifications of charitable forces.

In the first half of the 20th century, a tradition well-known in the Catholic world, that of giving small children gifts on behalf of St. Nicholas, was widespread among inhabitants of Western Podillya, mainly under the influence of the local Polish population. In this region, it was adopted very quickly, acquired traditional features, and from there it spread throughout Ukraine. In time of the Polish rule, in particular after the First World War, instructive performances on religious themes were arranged in clubs and reading rooms of the cultural and educational society *Prosvita*, where characters representing evil forces – devils, witches, etc., participated along St. Nicholas and angels. After the performance, there was a gift-giving ceremony: from parents to children, from boys to girls, from girls to boys, through the costumed St. Nicholas.¹³

In Western Podillya, housewives baked cookies known as "nicholases", honey cakes baked in the form of an image of the saint, before the feast of St. Nicholas. A mother who dared to bake cookies herself did this secretly, so that children would not see them. Parents put these cookies, together with other gifts, under their children's pillows at night.

According to O. Kurochkin, "St. Nicholas Day is an ancient Ukrainian agricultural holiday. In compliance with folk beliefs, St. Nicholas is an assistant and deputy of farmers" (O. Kurochkin 1994: 364). In ancient times, St. Nicholas' holidays were celebrated for three days, from 17 to 19 December. All relatives and neighbours were

¹³ Based on the ethnographic recordings by Smoliak O. from Teodoziv S., b. 1929, from the village of Postolivka, Husyatyn district, Ternopil region. Recording made on 27 July 1996.

invited to this feast; invited were even those with whom in the household had a quarrel, in order to make the relationship smooth again before Christmas holidays.

In the Christian tradition, men named Nicholas and those who were born on 19 December were visited by their neighbours, friends and relatives who came after the Liturgy in a church, carrying a sheaf-tying braid made of the twisted straw of peas or wheat, and they tied the man in question with it, congratulated him, and wished him health, happiness and well-being.

Thus, in the holiday of St. Nicholas, remnants of a family cult are clearly felt. The main content of the holiday promotes the well-being of each family member as the basic unit of the ancestral way of life. The family and clan nature of the cult that is the basis for the veneration of St. Nicholas may have caused the emergence of the concept of his charity as covering all areas of a family, social and economic life of a village and a town.

The image of St. Nicholas, which gave rise to many legends, still retains characteristic features of pre-Christian ideas. This is first of all viewed in his patronage of forest animals and in the protection of fishermen on water. In the process of Christianisation of social life, however, St. Nicholas came to be perceived primarily as a defender of the poor and disadvantaged people.

Conclusions

The winter pre-Christmas holidays, in particular the Introduction (*Vvedennia*), St. Andrew's Day and St. Nicholas' Day, were closely related to agricultural work by means of rituals symbolizing the closing of the old agricultural year and partial preparation for the new one. On St. Andrew's Day, young people used to participate in magical ceremonies with traditional songs, dishes, and rites connected with love and young people's search for a partner to marry. St. Nicholas' Day celebration reflected the patronage and protection of animals, as well as helping the poor and disadvantaged people and, of course, the giving of gifts to small children, who would wait for this holiday all year long.

Today, the traditional winter rituals of Western Podillya still retain their main components, although under the influence of modern globalisation and urbanisation processes, they are increasingly losing its original essence and colouring. During the first and second decades of the 21st century, the gap between the local town residents and the rural population has been steadily decreasing. In contrast to the period of the 20th century, when traditional rituals prevailed mainly in rural areas, currently they are mostly concentrated in cities, where various folkloristic societies, clubs, and theatres are active agents engaged in research, restoration and development of the traditions of our ancestors by preservation of the authenticity and essence of calendar customs and rites, reinterpreting them in a modern way, and explaining their meaning to the younger generation. Nowadays, traditions and ceremonies have acquired a formal approach; the vast

majority of them have lost their original meaning. Only those compatible with the modern worldview are still practised. In particular, these are the celebration and commemoration of saint patrons' name days, maiden divinations, gifts to children on St. Nicholas Day, and other ceremonies that are features of Ukrainian traditional heritage and emphasise its historical significance. Having been formed over centuries and having accumulated the positive experience of everyday life, folk traditions are fixed in people's memory and passed down from generation to generation. Ukrainian people have been learning certain norms of behaviour established by society through traditions, customs, rites and other folklore activities by consolidating and passing them on to others as accumulated experience of many generations.

Nowadays, the interest in the study and preservation of traditional calendar rites of certain ethnographic regions of Ukraine is increasing rapidly and has prospects of attracting comprehensive research in future. As a multi-ethnic state, Ukraine has a rich material and spiritual culture, in particular calendar customs and rites, which are a considerable area for research, analysis and preservation as important components in the shaping of the worldview of ethnic groups living in different parts of the country, but having collective Ukrainian identity.

REFERENCES

- Artiukh, Lidiia. (1993). Selo Tovstenke vchora i sohodni [The village of Tovstenke yesterday and today], *Folk art and ethnography*, no. 2, 73–77. [in Ukrainian].
- Artiukh, Lidiia, Balushok, Vasyi & Boltarovych, Zoriana. (1994). Yizha ta kharchuvannia [Food and nutrition], in *Podillya. Historical and ethnographic research*, Kyiv: Publishing house "Dolia", 282–322. [in Ukrainian].
- Bulashev, Heorgii. (1992). *Ukrainskyi narod u svoikh lehendakh, relihiinykh pohliadakh ta viruvanniakh. Kosmohonichni ukrainski narodni pohliady ta viruvannia* [Ukrainian people in their legends, religious views and beliefs. Cosmogonic Ukrainian folk views and beliefs], Kyiv: Dovira. [in Ukrainian].
- Caraman, Piotr. (1933). *Obrzędy kołędowania u Słowian i u Rumunów. Studium porównawcze* [Carolling rituals among Slavs and Romanians. A comparative study]. Kraków: Nakładem Polskiej Akademji Umiejętności. [in Polish].
- Chubinskij, Pavel. (1878). *Trudy etnograficheskoi-statisticheskoi ekspeditsii v Zapadno-russkij kraj. Materialy i issledovaniia* [Proceedings of the ethnographic and statistical expedition to the West Russian Territory. Materials and research]. Vol. 3, Saint Petersburg. [in Russian].
- Franko, Ivan. (1898). Liudovi viruvannia na Pidhiriu [Folk beliefs in the Pidhiria. Folk calendar]. Narodnii kalendar in *Ethnographic collection*, Publishing House of Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society, Lviv, Vol. 5, 203–210. [in Ukrainian].
- Galka, Ignatii. (1862). *Narodnye zvychai i obrjady z okolic nad Zbruchem, opisany Ignatiem Gal'kom* [National customs and rites from the outskirts of Zbruch as described by Ignatius Galka], Part II, Lviv: Printing house of Stavropigius Institute. [in Russian].

- Hnatiuk, Volodymyr. (1914). Koliadky i shchedrivky [Christmas carols and shchedrivkas], in *Ethnographic collection*, Publishing House of Ethnographic Commission of the Shevchenko Scientific Society, Lviv, Vol. 35. [in Ukrainian].
- Katrii, Yulian. (1982). *Piznai svii obriad. Liturhiinyi rik Ukrainskoi katolytskoi tserkvy* [Know your rite. Liturgical year of the Ukrainian Catholic Church], Part 1, second edition, New York: Edition Basilian. [in Ukrainian].
- Kolberg, Oskar. (1888). Pieśni ludu z Podola rosyjskiego w latach 1858 i 1862 [Songs of the people from the Russian Podillya in 1858 and 1862]. *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, wydany staraniem Komisji antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie*. Kraków, Vol. 12, 235–251. [in Polish].
- Koverets Ivan. (2004). *Ukraintsi: Sviata. Tradytsii. Zvychai* [Ukrainian: Feasts. Traditions. Customs], Donetsk: Alfa-pres. [in Ukrainian].
- Kurochkin, Oleksandr. (1994). Obriadvist (Kalendarni sviata i obriady) [Rituals (Calendar holidays and ceremonies)], in *Podillya. Historical and ethnographic research*, Kyiv: Dolia, 358–385. [in Ukrainian].
- Kutelmakh, Kornelii. (1994). Zvychai ta obriady [Customs and rituals], in *Ukrainian ethnography: textbook*, editing: Pavlyuk, S, Goryn, G, & Kyrchiv, R., Lviv: Publishing Center “Feniks”, 121–167. [in Ukrainian].
- Kylymnyk, Stepan. (1994). *Ukrainskyi rik u narodnykh zvychaiakh v istorychnomu osvittleni (zymovyi tsykl)* [Ukrainian year in folk customs in historical light (winter cycle)], Vol. 1 (Winter cycle), Book 1, Kyiv: Oberehy. [in Ukrainian].
- Kyrchiv, Roman. (2002). *Iz folklornykh rehioniv Ukrainy. Narysy y statyi* [From the folklore regions of Ukraine. Essays and articles], Lviv: Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine. [in Ukrainian].
- Lepkyi, Bohdan. (1991). Vechir pid sviatoho Andriia [Evening under St. Andrew], in *B. Lepky. Works in 2 volumes*, Kyiv: Dnipro, Vol. 2, 462–466. [in Ukrainian].
- Makovii, Hanna. (1993). *Zatoptanyi tsvit: Narodoznavchi opovidky* [Trampled flower: Ethnographic stories], Kyiv: Ukrainskyi pysmennyk. [in Ukrainian].
- Medvedyk, Petro. (1996). *Selo Zhabynia na Zborivshchyni. Vesillia, narodni zvychai ta obriady* [The village of Zhabynnia in the Zboriv region. Weddings, folk customs and rituals], Ternopil: Lileya. [in Ukrainian].
- Osyka, Mykhailo. (1972). Z nashoho folkloru [From our folklore], in *Buchach and Buchach region. Historical and memoir collection*, ed. board: M. Ostroverkha, S. Shipilyavy, R. Baranovsky et al., New York – London – Paris – Sydney – Toronto, Vol. XXVII. UA, 334–351. [in Ukrainian].
- Pauli, Żegota. (1839). *Piesni ludu ruskiego w Galicyi* [Songs of the Rus' people in Galicia]. Lwów: Nakł. K. Jabłońskiego, Vol. 1., 238 p. [in Polish].
- Papizh, Vasyl. (1980). Deiaki relihiini obriady i narodni zvychai v Pidhaiechchyni [Papizh Vasyl. Some religious rites and folk customs in Pidhayechchyna], in *Pidhaytsi land. Historical and memoir collection*, ed. board: O. Yavorsky, I. Durbak, I. Kornysky et al., New York – Paris – Sydney – Toronto, Vol. XXIV. UA, 69–103. [in Ukrainian].

- Potapenko, Oleksandr, & Kuzmenko, Victor. (1995). *Shkilnyi slovnyk z ukrainoznavstva* [School dictionary of Ukrainian studies], Kyiv: Ukr. pysmennyk. [in Ukrainian].
- Skoropad, Vasyi. (1993). *Moi spohady* [My memories], in *Chronicle of Borshchiv region. Historical and local lore collection*, ed. I. Skochilyas, M. Sokhatskyi, Iss. 3, Borshchiv: Chumatskyi shliakh, 58–74. [in Ukrainian].
- Skurativskyi, Vasyi. (1995). *Didukh: Sviata ukrainskoho narodu* [Didukh: Feasts of Ukrainian people], Kyiv: Osvita. [in Ukrainian].
- Sosenko, Ksenophont. (1994). *Kulturno-istorychna postat staroukrainskykh sviat Rizdva i Shchedroho Vechera* [Cultural and historical figure of the old Ukrainian holidays of Christmas and Generous Evening] (Reprint edition), Kyiv: SINTO. [in Ukrainian].
- Tolstaja, Svetlana. (1986). *Ritual'nye bezchinstva molodezhi. Materialy k polesskomu etnolingvisticheskomu atlasu. Opyt kartografirovaniya* [Ritual excesses of youth. Materials for the Polissya ethnolinguistic atlas. Mapping experience], in *Spiritual culture of Polissya on common Slavic background*, Moscow: Nauka, 12–14. [in Russian].
- Voropai, Oleksii. (1991). *Zvychai nashoho narodu. Etnohrafichniy narys* [Customs of our people. Ethnographic essay], Vol. 1, Kyiv: Oberih. [in Ukrainian].
- Vovk, Khvedir. (1995). *Studii z ukrainskoi etnografii ta antropologii* [Studies in Ukrainian ethnography and anthropology], Kyiv: Mystetstvo. [in Ukrainian].

Authors:

Oleg S. Smoliak

e-mail: smolyak.te@gmail.com

Liudmyla B. Shchur

e-mail: luckiness956@gmail.com

Dmytro V. Hubiak

e-mail: hubjak@ukr.net

Anatoliy M. Bankovskyi

e-mail: 1958anaban@gmail.com

Informacje dla autorów / Information for Contributors

Journal of Urban Ethnology jest pismem otwartym dla badaczy miejskiej kultury zarówno w jej wymiarze teoretyczno-metodologicznym jak i szczegółowej analizy aspektów kultury miasta. Etnologia/antropologia miasta rozumiana jest szeroko, nie tylko w odniesieniu do kultury środowiska stricte miejskiego, ale uwzględniająca także problematykę rozprzestrzeniania się miejskiego stylu życia na inne środowiska społeczno-kulturowe, w tym np. na małe miasteczka czy wieś. Na łamach JUE zamieszczamy teksty o charakterze teoretycznym, metodologicznym, analitycznym, komparatystycznym, empirycznym. Drukujemy artykuły, które jeszcze nie były publikowane.

Redakcja wstępnie kwalifikuje artykuły pod względem ich zgodności z profilem tematycznym i z wymogami formalnymi pisma oraz z zasadami stawianymi publikacjom naukowym. Następnie kieruje je do recenzentów zewnętrznych. W procesie recenzowania obowiązuje zasada *double-blind review* oznaczająca, że autorzy i recenzenci nie znają swych tożsamości; w pozostałych przypadkach recenzent podpisuje deklarację o niewystępowaniu konfliktu interesów. Recenzji podlega koncepcja pracy (wybór tematu, założenia), metodologia (wybór metody, jej zastosowanie), narracja (jasność wyводу, styl wypowiedzi), redakcja tekstu (adekwatność tytułu, podział tekstu na części, adekwatność przypisów). Recenzent w formie pisemnej określa warunki dopuszczenia artykułu do druku lub jego odrzucenia. W przypadku uwag autor zobowiązany jest do ustosunkowania się do nich.

Ostateczną decyzję o publikacji artykułu bądź jego odrzuceniu podejmuje redakcja, kierując się opiniami recenzentów i odpowiedziami autorów. W przypadkach kontrowersyjnych redakcja może powołać dodatkowego recenzenta.

The Journal of Urban Ethnology is a periodical addressed to the researchers of urban culture with regard to both its theoretical and methodological dimension and the detailed analysis of various aspects of urban culture. Urban ethnology/anthropology are understood broadly, not only in reference to the culture of a strictly urban environment, but also with regard to issues of the dissemination of urban lifestyle to other socio-cultural environments, including small towns and villages. The JUE publishes theoretical, methodological, analytical, comparative and empirical texts. Articles published in the JUE have not been published elsewhere.

The Board of Editors makes a preliminary selection of articles in relation to their conformity with the thematic profile and the formal requirements of the periodical and with the standards of scholarly publication. Subsequently the articles are forwarded to outside reviewers. The process of reviewing texts submitted to JUE follows the double-blind review rule, i.e. the identities of the authors are unknown to the reviewers and vice-versa; in other cases, the reviewer signs a statement on the absence of a conflict of interests. The reviewed aspects are: the concept of the study (choice of topic, assumptions), its methodology (selection and application of the method of analysis), the narration (clarity of argumentation, appropriateness of style) and editorial correctness (suitable title, division into subsections, footnotes). The reviewer submits his/her opinion in writing, stating the reasons for the article's rejection or the conditions that must be met for it to be accepted for publication. The author is requested to comment on the reviewer's remarks.

The final decision on the acceptance/rejection of the text is taken by the Board of Editors based

Redakcja zastrzega sobie prawo do wyboru, skracania i redagowania tekstów.

Autorzy publikacji powinni ujawnić wkład poszczególnych osób w powstanie publikacji, przy czym główną odpowiedzialność ponosi autor zgłaszający tekst. W razie stwierdzenia przypadków nierzetelności naukowej, polegającej na nieujawnieniu wkładu innych osób w powstanie publikacji (*ghostwriting*) bądź wskazaniu jako współautorów osób, których wkład w powstanie publikacji był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca (*guest authorship*), redakcja ma obowiązek powiadomienia o tym naruszeniu zasad etyki środowiska naukowego.

Journal of Urban Ethnology jest rocznikiem. Autorom publikującym na łamach Journal of Urban Ethnology nie są wypłacane honoraria, jednakże Wydawca udostępnia nieodpłatnie Autorowi plik pdf artykułu.

Pełne treści numerów archiwalnych oraz szczegółowe informacje dla Autorów dostępne są on-line: <http://journals.iaepan.pl/jue/index>

Journal of Urban Ethnology jest także dostępny za pośrednictwem RCIN:
<http://rcin.org.pl/dlibra/publication?id=75042&tab=3>

on the reviewers' opinions and the author's comments. If a controversy arises, the Board of Editors may appoint another reviewer. The Board of Editors reserves the right to select, abridge and edit the submitted texts.

The authors are obliged to disclose the participation of third parties in the creation of the text; the responsibility for complying with this duty rests chiefly with the author submitting the text. If the lack of scholarly diligence in the form of ghostwriting or guest authorship is detected, the Board of Editors is obliged to apprise the academic milieu of this infringement of professional ethics.

The Journal of Urban Ethnology is an annual. Publication of an article in JUE is unpaid, but the Publisher shall make accessible to the Author with no remuneration – a PDF- file of the chapter.

Full texts of archival volumes of the JUE and detailed information for the authors are available online:
<http://journals.iaepan.pl/jue/index>

JUE is also available via RCIN:
<https://rcin.org.pl/dlibra/publication/75042?language=en#description>