

# STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE

Tom 18



WYDAWNICTWO  
UNIWERSYTETU ŚLĄSKIEGO

**STUDIA ETNOLOGICZNE  
I ANTROPOLOGICZNE**

**Tom 18**



# **STUDIA ETNOLOGICZNE I ANTROPOLOGICZNE**

**Tom 18**

pod redakcją

**Grzegorza Błahuta i Magdaleny Szalbot**

REDAKTOR NACZELNY

Halina Rusek

RADA REDAKCYJNA

Zygmunt Kłodnicki  
(przewodniczący)  
Gábor Barna  
Zuzana Beňušková  
Irena Bukowska-Floreńska  
Zenon Gajdzica  
Iwona Kabzińska-Stawarz

Jan Kajfosz  
Maciej Kurcz  
Stepan Pavluk  
Agnieszka Pieńczak  
Aleksander Posern-Zieliński  
Marek Rembierz  
Klaus Roth

Halina Rusek  
Tadeusz Siwek  
Rastislava Stoličná  
Grzegorz Studnicki  
Miroslav Válka  
Stanisław Węglarz  
Jiří Woitsch

SEKRETARZ REDAKCJI

Magdalena Szalbot

REDAKCJA

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
ul. Bielska 62, 43-400 Cieszyn  
tel.: (+48) 33 854 61 50  
e-mail: seia@us.edu.pl

<https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA>

Czasopismo jest dostępne także w Central and Eastern European Online Library  
[www.cceol.com](http://www.cceol.com)

# Spis rzeczy

|   |   |
|---|---|
| <b>Od Redakcji</b> (Grzegorz Błahut, Magdalena Szalbot) . . . . . | 9 |
|---|---|

## Wracając do Afryki i ekologii

|  |    |
|--|----|
| Ignacy Nasalski: <i>Taħarruṣ</i> – molestowanie/napastowanie seksualne w świecie arabskim na przykładzie Egiptu. Część 2 . . . . .                       | 15 |
| Sebastian Latocha: <b>Przyjaciel czy wróg? Ambiwalencja wody na przykładzie wybranych opisów niderlandzkiego budownictwa hydrotechnicznego</b> . . . . . | 41 |
| Grzegorz Libor, Dorota Nowalska-Kapuścik: <b>Rozwój turystyki przemysłowej w koncepcji konsumpcji zrównoważonej</b> . . . . .                            | 54 |

## Reminiscencje tradycji

|   |     |
|---|-----|
| Natalia Zacharek: <b>Praktyki apotropeiczne dotyczące owiec w pasterstwie huculskim. Tradycja i współczesność</b> . . . . .   | 67  |
| Silvia Letavajová, Marián Žabenský: <b>Novruz – perzský Nový rok a jeho transformácia v diasporickom prostredí. Príklad Afgancov žijúcich na Slovensku</b> . . . . .                              | 82  |
| Dominik Orłowski, Magdalena Woźniczko: <b>Gastronomiczne unikaty na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości – inspiracją dla turystyki kulinarnej</b> . . . . . | 98  |
| Lidia Przymuszała, Dorota Świtła-Trybek: <b>O niedomówieniach i nadinterpretacjach, czyli dziedzictwo kulinarne Śląska w kontekście Listy produktów tradycyjnych</b> . . . . .                    | 125 |

|  |     |
|--|-----|
| Karolina Kania: <b>Les enjeux du tourisme de croisière dans le Pacifique Sud : le cas de l'île des Pins (Nouvelle-Calédonie)</b> . . . . . | 145 |
|--|-----|

### Symboliczno-aksjologiczne interpretacje świata

|   |     |
|---|-----|
| Elżbieta Binczycka-Gacek: <b>Metafory pojęciowe związane z domeną „czary” w studiach nad afroamerykańskim folklorem oralnym wybrzeża Georgii lat trzydziestych XX wieku</b> . . . . . | 165 |
| Tomasz Szymoszyn: <b>Leczyć, uzdrawiać, kurować. Rozumienie zdrowia i choroby w buddyjskiej tradycji tybetańskiej a nauka zachodnia</b> . . . . .                                     | 177 |
| Zdzisław Kupisiński SVD: <b>Obrazy eschatologiczne w ludowych pieśniach pogrzebowych w Opoczyńskim</b> . . . . .  | 200 |
| Barbara Pabian: <b>Sakralne, charytatywne, komercyjne. Wyroby spożywcze w kulturze religijnej społeczeństwa ponowoczesnego</b> . . . . .  | 212 |
| Lidia Pac-Pomarnacka: <b>Tradycyjny tatuaż Chorwatów zamieszkujących Bośnię i Hercegowinę jako wzór kultury fizycznej</b> . . . . .   | 228 |
| Marián Žabenský, Silvia Letavayová: <b>Kolonizácia Dolnej zeme slovenským etnikom. Na príklade výskumu kultúrnej krajiny vo Vojlovici (Srbsko)</b> . . . . .                          | 244 |

### Sprawozdania i recenzje

|  |     |
|--|-----|
| <b>Sprawozdanie z realizacji projektu „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I” (Agnieszka Pieńczak)</b> . . . . .   | 259 |
| <b>Sprawozdanie z konferencji „Kobiece utopie w działaniu. 100 lat praw wyborczych kobiet (1918–2018)”, wrzesień 2018 roku (Ewelina Ciaputa, Beata Kowalska, Agnieszka Król, Ewa Krzaklewska, Anna Ratecka, Krystyna Slany, Justyna Struzik, Magdalena Ślusarczyk, Marta Warat)</b> . . . . .    | 264 |
| <b>Recenzja: <i>Miejsce regionalizmu w zachowaniu dziedzictwa kulturowego</i>. Red. Zenon Jasiński, Józef Szymeczek. Cieszyn–Opole, Kongres Polaków w Republice Czeskiej – Instytut Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego, 2017, 336 stron (Halina Rusek)</b> . . . . .                    | 270 |
| <b>Recenzja: <i>Niematerialne dziedzictwo Pomorza Wschodniego</i>. Red. Anna Kwaśniewska. Część 1: <i>Katalog</i>, 832 strony. Część 2: <i>Katalog</i>, 735 stron. Część 3: <i>Monografia</i>, 544 strony. Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017 (Wiktoria Blacharska)</b> . . . . . | 274 |
| <b>Noty o autorach</b> . . . . .   | 281 |
| <b>Informacje dla autorów</b> . . . . .  | 289 |

# Contents

|  |   |
|--|---|
| <b>From the Editors</b> (Grzegorz Błahut, Magdalena Szalbot) . . . . . | 9 |
|--|---|

## Returning to Africa and ecology

|   |    |
|---|----|
| Ignacy Nasalski: <i>Taħarruṣ</i> —sexual harassment in the Arab world illustrated on the example of Egypt. Part 2 . . . . .                                       | 15 |
| Sebastian Latocha: <b>Friend or enemy? Water ambivalence illustrated with the example of selected descriptions of Dutch hydrotechnical construction</b> . . . . . | 41 |
| Grzegorz Libor, Dorota Nowalska-Kapuścik: <b>The development of post-industrial tourism in the concept of sustainable consumption</b> . . . . .                   | 54 |

## Reminiscences of traditions

|   |     |
|---|-----|
| Natalia Zacharek: <b>Apotropaic practices regarding sheep in the Hutsul herding. Tradition and modernity</b> . . . . .  | 67  |
| Silvia Letavajová, Marián Žabenský: <b>Novruz – Persian New Year and its transformation in diasporic environment. Example of Afghans living in Slovakia</b> . . . . .   | 82  |
| Dominik Orłowski, Magdalena Woźniczko: <b>Gastronomic rarities on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity as an inspiration for culinary tourism</b> . . . . .  | 98  |
| Lidia Przymuszała, Dorota Świtała-Trybek: <b>About understatements and overinterpretations, that is the culinary heritage of Silesia in the context of the document Lista produktów tradycyjnych [List of traditional products]</b> . . . . . | 125 |



|  |     |
|--|-----|
| Karolina Kania: <b>Challenges in the cruise tourism in the South Pacific. The case of P'île des Pins (New Caledonia)</b> . . . . . | 145 |
|--|-----|

### Symbolical and axiological interpretations of the world

|  |     |
|--|-----|
| Elżbieta Binczycka-Gacek: <b>Conceptual metaphors related to the domain 'conjuring' in the studies into Afro-American oral folklore of the coast of Georgia in the 1930s</b> . . . . . | 165 |
| Tomasz Szymoszyn: <b>Treatment, healing, curing. The understanding of health and illness in the Tibetan Buddhist tradition versus Western science</b>                                  | 177 |
| Zdzisław Kupisiński SVD: <b>Eschatological images in folk funeral songs in the Opoczno region</b> . . . . .  | 200 |
| Barbara Pabian: <b>Sacral, charitable, commercial. Food products in the religious culture of post-modern society</b> . . . . .   | 212 |
| Lidia Pac-Pomarnacka: <b>Traditional tattoo of the Croats inhabiting Bosnia and Herzegovina as a model of physical culture</b> . . . . .   | 228 |
| Marián Žabenský, Silvia Letavayová: <b>Colonization of the Lowland by Slovak ethnicity. The case of the landscape research in Vojlovica (Serbia)</b>                                   | 244 |

### Reports and reviews

|   |     |
|---|-----|
| <b>Report on the implementation of the project 'Polish Ethnographic Atlas—scientific elaboration, electronic catalog of the data, publication of resources on the Internet, stage I'</b> (Agnieszka Pieńczak) . . .   | 259 |
| <b>Report from the conference 'Female Utopia in Action. 100 years of women's electoral rights (1918–2018)', September 2018</b> (Ewelina Ciaputa, Beata Kowalska, Agnieszka Król, Ewa Krzaklewska, Anna Ratecka, Krystyna Slany, Justyna Struzik, Magdalena Ślusarczyk, Marta Warat) . . . . .   | 264 |
| <b>Review: <i>Miejsce regionalizmu w zachowaniu dziedzictwa kulturowego</i>. [The position of regionalism in preserving cultural heritage]. Ed. Zenon Jasiński, Józef Szymeczek. Cieszyn—Opole, Congress of Poles in the Czech Republic—Institute of Educational Sciences of the University of Opole, 2017, 336 pages (Halina Rusek).</b> . . . .                     | 270 |
| <b>Review: <i>Niematerialne dziedzictwo Pomorza Wschodniego</i> [Intangible heritage of Eastern Pomerania]. Ed. Anna Kwaśniewska. Part 1: <i>Katalog</i> [Catalog], 832 pages. Part 2: <i>Katalog</i> [Catalog], 735 pages. Part 3: <i>Monografia</i> [Monograph], 544 pages. Gdańsk, Publisher of the University of Gdańsk, 2017 (Wiktoria Blacharska)</b> . . . . . | 274 |
| <b>Notes on contributors</b> . . . . .  | 281 |
| <b>Information for the authors</b> . . . . .  | 295 |



## Od Redakcji

W tym szczególnym czasie głębokich zmian obejmujących szkolnictwo wyższe i naukę oddajemy w ręce Czytelników osiemnasty i z wielu względów wyjątkowy tom „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”. Znalazły się w nim artykuły dotyczące różnych obszarów badań, a lista Autorów i wielojęzyczność czasopisma potwierdzają, że utrzymuje ono swój szeroki zasięg oraz międzynarodowy charakter. Po raz pierwszy natomiast rocznik ukazuje się jedynie w formie elektronicznej.

Przypomnijmy, że publikacja „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych” ma w założeniu służyć rozwijaniu współpracy międzynarodowej z Autorami specjalizującymi się w prowadzeniu badań wpisujących się przede wszystkim w najnowszy nurt studiów społeczno-kulturowych poświęconych Europie Środkowo-Wschodniej, a także innym częściom świata. Redakcja stawia sobie cel, aby każdy kolejny tom stanowił potwierdzenie naukowego i zarazem nowoczesnego charakteru czasopisma, którego profil od lat jest nie tylko etnograficzny i etnologiczny, ale także wyraźnie antropologiczny.

Współpraca z Autorami i Recenzentami z innych krajów Europy Środkowo-Wschodniej, szczególnie z Czech i Słowacji, w każdym tomie owocuje unikalnymi publikacjami, których osią przewodnią jest kultura tych krajów i jej funkcje społeczne, a szczególnie rola w kształtowaniu się tożsamości kulturowej i społecznej nowoczesnych społeczeństw.

Przyjrzyjmy się pokrótce zawartości osiemnastego tomu „Studiów Etnologicznych i Antropologicznych”. Pierwsze dwa opracowania nawiązują do tomu poprzedniego i stanowią kontynuację zawartych w nim analiz dotyczących ekologii kulturowej oraz współczesnych problemów Afryki. W dobie wzmożonych migracji mieszkańców tego kontynentu do Europy trudno wyobrazić sobie sytuację, w której badacze, jak uczynił to Ignacy Nasalski, nie próbowaliby opisać i wyjaśnić

towarzyszących temu zjawisk czy zachowań, bazujących przecież na odmiennych systemach aksjologiczno-normatywnych. Podobne podejście reprezentują Silvia Letavajová i Marián Žabenský, którzy w swoim artykule, zamieszczonym w kolejnej części czasopisma, przybliżają nam transformację obrzędowości noworocznej wśród Afgańczyków żyjących na Słowacji. Echa tematów poruszanych szczególnie w poprzednim tomie znajdują Czytelnicy również w artykule Sebastiana Latochy, poświęconym ambiwalencji wody.

Zdecydowana większość prezentowanych tekstów dotyczy tradycji. W artykułach znajdujących się w drugiej części zawarte są opisy tradycji w różnych jej odsłonach, przeobrażeniach, wariantach. Karolina Kania pisze o tym, jak mieszkańcy Nowej Kaledonii szukają równowagi pomiędzy tym, co swojskie, autentyczne, ciągłe, a tym, co stanowi rezultat oczekiwań i potrzeb odwiedzających ten archipelag turystów. Jak wskazują Lidia Przymuszała i Dorota Świtała-Trybek, autorki szczególnie interesującej pod tym względem analizy, możemy być nie tylko strażnikami tradycji, ale także jej zakładnikami. Podają przykład *wodzionki* – znanej na Śląsku od wieków zupy, której modyfikacje związane z zastosowaniem nowej przyprawy wywołują spory i gorące dyskusje o status tego, co jest „tradycyjne”, a co już nie jest. Specyficzne wytwory sztuki kulinarnej stały się przedmiotem działań legislacyjnych zapewniających im ochronę i prestiż, zwłaszcza gdy znajdują swoje miejsce na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO. Promocja regionalnych potraw przyczynia się do rozwoju turystyki kulinarnej, o czym piszą Dominik Orłowski i Magdalena Woźniczko.

Trzecia część niniejszego tomu, zatytułowana *Symboliczno-aksjologiczne interpretacje świata*, zawiera artykuły dotyczące ludzkich przekonań, wartości oraz postrzegania i organizowania przestrzeni. Otwiera ją językoznawcza analiza korpusu tekstów afroamerykańskiego folkloru pozyskanych w latach trzydziestych XX wieku na terenie stanu Georgia w Stanach Zjednoczonych Ameryki. Autorka, Elżbieta Binczycka-Gacek, na przykładzie domeny „Czary” wskazuje między innymi na trudności wynikające z tego, że badanie społeczności ludzkich jest złożonym aktem komunikacji polegającym nie tylko na przekładaniu słów, pojęć, lecz także na tłumaczeniu kompleksowych obrazów świata. Podobny pogląd przedstawia autor następnego artykułu, Tomasz Szymoszyn, który uzasadnia swoje stanowisko badawcze podejściem do choroby i zdrowia jako zjawisk kulturowych, a nie obiektywnych kategorii medycznych. Wykraczając poza kwestie związane z życiem doczesnym – w artykule Zdzisława Kupisińskiego czytamy o ludowych wyobrażeniach życia po śmierci, których konceptualizację znaleźć można w pieśniach pogrzebowych.

Z wnikliwej analizy przedstawionej przez Barbarę Pabian dowiadujemy się, że przekonanie o wysokiej jakości pożywienia może być ukształtowane na podstawie nie tylko ekologicznego charakteru jego wytwarzania, ale także powiązań z religią oraz działalnością różnych instytucji kościelnych. Obrzędowe nacecho-

wanie określonych potraw nie jest oczywiście zjawiskiem nowym, jednakże na uwagę zasługuje urynkowanie tego rodzaju pożywienia, o czym pisze Autorka. Nieco inaczej niż w przypadku markowanych poprzez wierzenia religijne produktów spożywczych możemy mówić o specyficznym tatuażu wśród chrześcijan (Chorwatów) na terenie dzisiejszej Bośni i Hercegowiny. Lidia Pac-Pomarnacka, opisując zjawisko w szerokim kontekście historycznym i kulturowym, dowodzi, że tatuaż jest trwałym znakiem tożsamości i ukonstytuowanym w tradycji nośnikiem wiary. Część trzecią zamyka opracowanie dotyczące procesu, który charakteryzuje większość miast na świecie, mianowicie rozrastania się miasta i wchłaniania przez nie okolicznych miejscowości. Omawianym przez Sylwię Letavajovą i Mariána Žabenskigo przykładem jest Pančevo w Serbii.

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne” byłyby niezupełne bez wybranych relacji z tego, co dzieje się w świecie nauki. W tym numerze rocznika ostatni dział zawiera cztery teksty – sprawozdania i recenzje. Pierwszy dotyczy niezwyklej inicjatywy zdigitalizowania archiwaliów Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie, w ramach projektu realizowanego ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego, o czym pisze koordynatorka przedsięwzięcia Agnieszka Pieńczak. Kolejnym jest wieloautorskie sprawozdanie z konferencji „Kobiece utopie w działaniu. 100 lat praw wyborczych kobiet (1918–2018)”, która odbyła się w Krakowie w dniach 21–22 września 2018 roku. Konferencja ta, jak czytamy, była nie tylko spotkaniem służącym refleksji nad miejscem i rolą kobiet w kulturze, polityce, państwie, ekonomii czy religii, ale także okazją do świętowania setnej rocznicy wywalczenia przez kobiety w odrodzonej Polsce praw wyborczych. Opracowanie autorstwa Haliny Rusek to recenzja pracy zbiorowej pod redakcją Zenona Jasińskiego i Józefa Szymeczka, zatytułowanej *Miejsce regionalizmu w zachowaniu dziedzictwa kulturowego*. Druga recenzja, przedstawiona przez Wiktorię Blacharską, dotycząca trzynomowej pracy pod redakcją Anny Kwaśniewskiej na temat Pomorza Wschodniego, ukazuje, że nadal istnieje duże zainteresowanie problematyką dziedzictwa kulturowego i regionu.

Zapraszając do lektury, życzymy, by stała się ona źródłem inspiracji do stawiania dalszych pytań badawczych o najróżniejsze zawłości kultury. Przy tej okazji zachęcamy wszystkich Czytelników – zarówno tych sięgających po „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” od lat, jak również tych, którzy czynią to po raz pierwszy – do nadsyłania opracowań, które będą potwierdzeniem pozycji periodyku wśród liczących się w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej czasopism naukowych o profilu etnologicznym i antropologicznym oraz pełnionej od wielu lat funkcji forum umożliwiającego prezentację szerokiemu gronu odbiorców wyników najnowszych badań.

Grzegorz Błahut  
Magdalena Szalbot



# Wracając do Afryki i ekologii







## Ignacy Nasalski

Instytut Orientalistyki  
Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
ORCID: 0000-0002-9745-4927

# *Taḥarruṣ* – molestowanie/napastowanie seksualne w świecie arabskim na przykładzie Egiptu. Część 2\*

*Taḥarruṣ*—sexual harassment in the Arab World illustrated on the example of Egypt. Part 2

**Abstract:** Group sexual harassment in the Arab World, so called *taḥarruṣ*, has reached an extraordinary extent in recent years. The problem remains unsolved despite various state actions and social initiatives. The text argues that the failure of the initiatives and information campaigns results from the fact that those actions and initiatives locate the causes outside the cultural and religious system, while it is the social structure itself, maintained by the universal *nomos* of religion and culture, that generates sexual frustrations which are in turn being vented in a manner combining elements of teasing and aggression. This is the second part of the text—the first contained a presentation of the problem, this part offers its analysis and explanation.

**Key words:** Egipt, Islam, Arab culture, sexual harassment, sex segregation

**Słowa kluczowe:** Egipt, islam, kultura arabska, molestowanie seksualne, segregacja płciowa

## Arabski ideał miłości

Chcąc zrozumieć i wyjaśniać opisane w pierwszej części artykułu<sup>1</sup> zjawisko molestowania/napastowania seksualnego w Egipcie oraz innych krajach arabskich, po części także muzułmańskich, musimy ustalić kilka faktów dotyczących

\* Brak źródeł finansowania; artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach pracy własnej.

<sup>1</sup> Zob. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2017 (t. 17), s. 233–252.



zarówno historii i kultury świata arabsko-muzułmańskiego, jak i wynikających z nich uwarunkowań społecznych.

Powróćmy na początek do wspomnianego przy okazji piosenki Umm Kulthūm problemu arabskiej poezji oraz jej wpływu na kulturę. Nie miejsce tu na szczegółowe omówienie kwestii, jednak konieczne jest zapoznanie czytelnika z kilkoma podstawowymi zagadnieniami, by ukazać, w jakim stopniu ideał miłości opiewany przez jej najważniejszych teoretyków harmonizuje z podstawowymi zasadami etyczno-moralnymi islamu. Uświadomienie sobie, z jakimi wyobrażeniami wyrsały od stuleci pokolenia mużułmanów, pozwala zrozumieć pozorny paradoks polegający na tym, że kultura islamu była przez stulecia światem relatywnej – w porównaniu z Europą – seksualnej swobody i erotyzmu (choć mimo wszystko światem odbiegającym od wyidealizowanych wyobrażeń orientalistycznych), a z drugiej stała się współcześnie kulturą niemal skrajnie purytańską.

Od VIII wieku wśród arabskich beduinów rozwija się idea miłości doskonałej i nieskazitelnej, odzwierciedlana w liryce określanej jako poezja uzryjska lub uzrycka<sup>2</sup>. Jej główny temat stanowi gorące, czysto duchowe uczucie łączące rozdzielonych i chorych z tęsknoty kochanków, których przeznaczeniem jest rozłąka, a w ostatecznym rozrachunku śmierć w cierpieniu bez spełnienia. Ten ideał platonicznej miłości daje początek romantycznym mitom i opowieściom o takich parach kochanków, jak 'Urwa i 'Afrā', Ğamil i Buṭayna czy, najbardziej znana para, Layla i Mağnūn (ar. *mağnūn* – szalony, oszalały [z miłości]), którzy staną się archetypowymi wzorcami zgodnej z nakazami religii i w pełni odpowiadającej wymogom kulturowym miłości idealnej.

Niejako obok, choć z tego samego etycznego źródła, wyrosła miejska poezja dworska, której cechą charakterystyczną staną się, znowu, opiewane cnoty wynikające z obowiązującej etyki: wierność, cierpienie, skrywanie uczuć, samoponiżenie, usłużność. Jeden z jej typowych przedstawicieli – al-'Abbas ibn al-Aḥnaf (zm. 808) będzie w swych wierszach wiernie i z oddaniem służył damie swego serca. Pada on przed nią na kolana i czeka na każde jej skinienie niczym niewolnik na gest swego „pana i władcy”, oddaje jej cześć niemal boską<sup>3</sup>, a jednocześnie cierpi na „chorobę miłości”, na którą ona jest jedynym lekarstwem<sup>4</sup>. Al-Aḥnaf, jako ulubiony patron poezji dworskiej, wywierać będzie silny wpływ na poezję i wyobrażenia o miłości w Andaluzji, gdzie dwa stulecia później powstanie jeden z najbardziej reprezentatywnych dla kultury arabsko-muzułmańskiej traktatów na temat miłości – *Naszyjnik gołębic* (*Tawq al-ḥamāma*) Ibn Hazma (zm. 1069).

Ibn Hazm nie tworzył swego dzieła w próżni. W wizji miłości idealnej, którą przedstawiał, nawiązywał do dziedzictwa swojej kultury. Siegał po dzieła o cha-

<sup>2</sup> Oba terminy funkcjonują wymiennie; zob. np.: J. BIELAWSKI: *Klasyczna literatura arabska*. Warszawa 1995, s. 78; M. DZIEKAN: *Dzieje kultury arabskiej*. Warszawa 2008, s. 212.

<sup>3</sup> J. BIELAWSKI: *Klasyczna literatura arabska...*, s. 113.

<sup>4</sup> *Encyclopedia of Arabic Literature*. Eds J.S. MEISAMI, P. STARKEY: London – New York 1998, s. 176.

rakterze literackim i dydaktycznym, zawierające klasyfikacje różnych rodzajów miłości istniejących w kulturze arabsko-muzułmańskiej, a jednocześnie kodyfikujące jedynie dopuszczalne i pożądane z punktu widzenia systemu etyczno-moralnego zachowania, wskazane jako wzór do naśladowania. Spośród najważniejszych warto wymienić: „Traktat o miłości i kobietach” (*Risālat al-‘iřq wa-n-nisā*) al-Ġāhizā (zm. 868); „Księgę kwiatu” (*Kitāb az-zahra*) Ibn Dāwūda (zm. 909); „Księgę dobrych obyczajów” (*Kitāb al-muwařřā*) al-Wařřā’ (zm. 936), rozdziały 14–19; „Traktat o miłości” (*Risāla fi l-‘iřq*) Awicenny (Ibn Sīnā, zm. 1037); „Objawienia mekkańskie” (*al-Futūhāt al-makkiyya*) Ibn ‘Arabiego (zm. 1240), tamże rozdział 178, tłumaczony na język polski jako „Traktat o miłości”.

Nie przypadkiem odnajdujemy na liście Awicennę, najwybitniejszego muzułmańskiego lekarza. Opisuje on bowiem od strony medycznej objawy nadmiaru uczucia, które prowadzi, podobnie jak w poezji uzryjskiej, do wyniszczenia ciała i do choroby. Jako remedium zaleca miłość czysto duchową, potępiając jednocześnie cielesne namiętności:

Jeśli mężczyzna kocha piękną formę ze zwierzęcą namiętnością, zasługuje na nagane, nawet potępienie i zarzut grzechu tak samo, jak ci, którzy popełniają nienaturalne cudzołóstwo [tj. mają stosunki homoseksualne – IN], i generalnie wszyscy ci, którzy schodzą z drogi prawości. Ale jeśli tylko kocha piękną formę miłością intelektualną, w sposób, który wyjaśniliśmy, to może to zostać uznane za działanie szlachetne i powiększające dobro<sup>5</sup>.

Na przełomie IX i X wieku bagdadzki prawnik i teolog Ibn Dāwūd al-Iřbahānī (zm. 909) upowszechnił w swojej antologii poezji opisującej różne stany uniesienia miłosnego wypowiedź Mahometa zawartą w tzw. hadisie miłości (*hadīř al-‘iřq*): „Kto kocha głęboko, [lecz] pozostaje cnotliwy, skrywa [swe uczucie], a potem umiera, umiera jako męczennik” (*man ‘ařiqā fa-‘affa fa-katamahu fa-māta fa-huwa řahīd*)<sup>6</sup>. To między innymi za sprawą Ibn Dāwūda, a później także Ibn Hazma, rozwija się w świecie cywilizacji arabsko-muzułmańskiej idea miłości duchowej, skrywanej, powściągliwej, miłości, która jest połączeniem nie ciał, lecz – jak powiada Ibn Hazm – dwóch pokrewnych dusz<sup>7</sup>. Co więcej, tylko wówczas jest to miłość prawdziwa, kiedy kochankowie znajdują się „pod ochroną Boga wszechmogącego” (*fi llāhi ‘azza wa-řalla*)<sup>8</sup>. Wizję relacji kobiet i mężczyzn, którą akceptowali na przestrzeni wieków niemal wszyscy teologowie i uczeni w piśmie, można sprowadzić do formuły, którą Ibn Hazm wyraża całą swoją filozofią: „Miłość jest darem Boga, kiedy jest dozwolona, lecz jest nieszczęściem,

<sup>5</sup> Cyt. za: R. BOASE: *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*. Manchester 1977, s. 65–66. Wszystkie tłumaczenia, o ile nie podano inaczej, pochodzą od autora.

<sup>6</sup> IBN DĀWŪD: *Kitāb az-zahrah (The Book of the Flower)*. Chicago 1932, s. 66.

<sup>7</sup> IBN HAZM: *Naszyjnik gołębicy. O miłości i kochankach*. Przekład, wstęp, przypisy J. DANECKI. Przekład wierszy A. WITKOWSKA. Warszawa 1976, s. 30–31.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 30.

kiedy jest niedozwolona<sup>9</sup>. Ten największy bodaj teoretyk miłości w kulturze arabsko-muzułmańskiej stosował tę zasadę bezwzględnie, jako że sam z dumą przyznawał, że nigdy w ciągu całego swego życia nie popełnił cudzołóstwa<sup>10</sup>. W swoim dziele przytoczył historię o Zijadzie Abi Sufjanie Sulajmanie, zarządcy Iraku za panowania kalifa umajjadzkiego Mu'wiji (koniec VII wieku), który na pytanie: „Kto jest najszczęśliwszy z ludzi?” odpowiadał: „Muzułmanin, który ma żonę muzulmankę, prowadzi dostatnie życie i jest zadowolony ze swojej małżonki, a ona jest zadowolona z niego”<sup>11</sup>.

W czwartym stuleciu istnienia imperium arabsko-muzułmańskiego, ze względu na rozkwit kulturowy nazywanym często złotym, czyli w X wieku naszej ery, powstało w Bagdadzie dzieło podsumowujące istniejące wyobrażenia o kulturowym ideale człowieka szlachetnego i dobrze wychowanego, będące jednocześnie podręcznikiem dobrych manier i obyczajów dla przyszłych pokoleń. Jego autor, niejaki al-Waššā' (zm. 937), przekazuje nam w rozdziale o zasadach właściwego postępowania opinie różnych współczesnych mu, dobrze wychowanych i wykwintnych osób (*zurafā'*) i zestawia te opinie z godnymi naśladowania, harmonizującymi ze wskazanymi w nich normami przykładami zachowania arabskich koczowników oraz znaczących postaci historycznych. Cały kilkudziesięciostronicowy rozdział przenika idea, zgodnie z którą istnieje ścisły związek między szlachetnym charakterem i dobrym wychowaniem a powstrzymaniem swoich namiętności i życiem w moralnej czystości. Dowiadujemy się na przykład, że ten, kto jest bogaty i rozpustny, ten jest bezwstydnym i godnym potępienia grzesznikiem (*fāğir*)<sup>12</sup>. Na właściwe postępowanie składają się cztery cnoty, z których dwie odnoszą się do zachowań obyczajowo-seksualnych – wstydlivość (*ḥayā'*) i czystość (*iffa'*)<sup>13</sup>. Autor przytacza także fragmenty wierszy poetów tworzących w duchu wspomnianej poezji uzryjskiej i podaje ich jako wzór do naśladowania, powtarzając przewijającą się w ich twórczości myśl przewodnią: „miłość, która zostaje skonsumowana, ulega zepsuciu” (*al-ḥubb idā nukīḥa fasada*). Stąd najlepsza i godna zalecenia jest – jak to ujmuje pewien mieszkaniec pustyni (*arābī*)

<sup>9</sup> Tak sformułowane podsumowanie w: J. SOURDEL, D. SOURDEL: *Cywilizacja islamu*. Przeł. M. SKURATOWICZ, W. DEMBSKI. Warszawa 1980, s. 405.

<sup>10</sup> IBN HAZM: *Naszyjnik gołębicy...*, s. 205–206.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 119.

<sup>12</sup> *Fāğir* to ważne określenie współgrające ze słowem *kāfir* – niewierny (por. Koran 71:27), które nie występuje jednak w teologii i naukach prawnych, gdzie zostało zastąpione przez niemal synonimiczne z nim *fāsiq*. Oba stanowią przeciwieństwo określenia *bārr*, oznaczającego „tego, który cechuje się moralnie właściwym zachowaniem” (T. IZUTSU: *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal 2002, s. 162–164). *Fāğir* to ten, który sprzeniewierza się zasadom swojej wiary złym postępowaniem, *kāfir* sytuuje się już poza obszarem wiary. *Fāğir* nie jest jeszcze *kāfir*, ale nie jest już też kimś, kto jest w pełnym tego słowa znaczeniu wiernym (*mu'min*) (H. ABDUL-RAOF: *Schools of Qur'anic Exegesis. Genesis and Development*. Abingdon 2013, s. 71). Jego przeznaczeniem jest piekło, podczas kiedy *bārr* ma zapewnione miejsce w niebie (Koran 72:14–15).

<sup>13</sup> Pozostałe dwie odnoszą się do relacji z innymi oraz z Bogiem i są to hojność (*karam*) oraz pobożność (*wara'*) (AL-WAŠŠĀ': *Kitāb al-muwaššā*. Leyden 1886, s. 42).

– bliskość bez dotykania (*dunūw fī ġayr misās*)<sup>14</sup>, a wstrzeźliwość stanowi cechę prawdziwie szlachetnego osobnika<sup>15</sup>.

Al-Wařřā' przekazuje nam także wypowiedź pewnego beduina, który na pytanie o to, czy miał już kiedyś pozamałżeński stosunek, udziela odpowiedzi niemal typowej dla tego, kto z powodzeniem zinternalizował etyczne nakazy i zakazy swojej kultury i religii:

Uchowaj Boże! Żeby to uczynić, wchodzą w grę dwa rodzaje kobiet: kobieta wolna (*ħurra*), której zepsuciem pogardzam, albo niewolnica (*ama*), z którą zrobienie tego wywołałoby pogardę dla mojego własnego zepsucia<sup>16</sup>.

Cytat ten jest bardzo znaczący, bo pokazuje ciągłość postaw wobec kwestii cudzołóstwa w dwóch aspektach. Po pierwsze, właściwe wychowanie w duchu etyki muzułmańskiej tworzy osobowość, która swoje własne seksualne stłumienie każe postrzegać jako nobilitację, a wyzwolenie z ograniczeń – jako upokorzenie. To dlatego właśnie przebywający w Kairze w XIX wieku Edward Lane mógł konstatować, wbrew ówczesnym uproszczonym, „orientalistycznym” wizjom erotyzowanego Wschodu:

Prawdę mówiąc, obie płcie są [tak samo] przytłoczone tyranicznymi prawami i zwyczajami; jednak, szczęśliwym zrządzeniem losu, postrzegają swoje łańcuchy jako właściwe i zaszczytne. Zrzucając je, czuliby się zhańbieni<sup>17</sup>.

Po drugie, poza kobietami uprawiającymi nierząd oraz poza własnymi niewolnicami nie istniał żaden trzeci rodzaj kobiet, które mogłyby dostarczać prawowier-nemu muzułmaninowi cielesnych rozkoszy. Zaspokajać swoje potrzeby można było tylko i wyłącznie albo w sposób zgodny z prawem boskim – w małżeństwie oraz z własną niewolnicą, albo w sposób niezgodny z prawem, choć tolerowany – korzystając z usług prostytutek, tak zwanych *qiyān*, czyli tancerek-śpiewaczek. Były to zazwyczaj niewolnice, wyzwolone niewolnice lub po prostu kobiety nale-żące do mniejszości wyznaniowych<sup>18</sup>, które niejako z natury rzeczy lokowały się poza system prawno-moralnym właściwego społeczeństwa. Pracowały one w wy-

<sup>14</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 45–46.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>17</sup> E.W. LANE: *Manners and Customs of Modern Egyptians*. London 1860, s. 302.

<sup>18</sup> Do wyjątków należały sytuacje, kiedy muzułmanki, zmuszone pod wpływem okoliczności życiowych, stawały się kobietami upadłymi i zepsutymi (tzw. *fāsiqāt* albo *fāġirāt*) i również uprawiały najstarszy zawód świata. Dzisiaj także się zdarza, że muzułmanki trudnią się nierządem, ale są one – wyjątkowo trafne okazuje się tu polskie określenie – „kobietami z marginesu”, i to bardzo wąskiego marginesu; najwięcej spotka się ich w krajach Maghrebu, gdzie stosunkowo dużą tolerancję dla tego zjawiska można wyjaśnić wtopieniem się prostytucji w codzienność w wyniku działalności piratów (a więc znowu „ludzi z marginesu”) na tzw. Wybrzeżu Berberskim (*as-Sāħil al-Barbarī*) między XVI a XIX wiekiem.

dzielonych domach publicznych, których działalność była wprawdzie potępiana w teorii, ale najdalej w X wieku została zaakceptowana przez państwo, stając się źródłem „obfitych dochodów”<sup>19</sup>, to zaś otworzyło im drogę do przynajmniej częściowej akceptacji przez zwykłych obywateli. Wszelkie inne kontakty uznawane były za cudzołóstwo i poddane odpowiednio surowej kontroli społecznej.

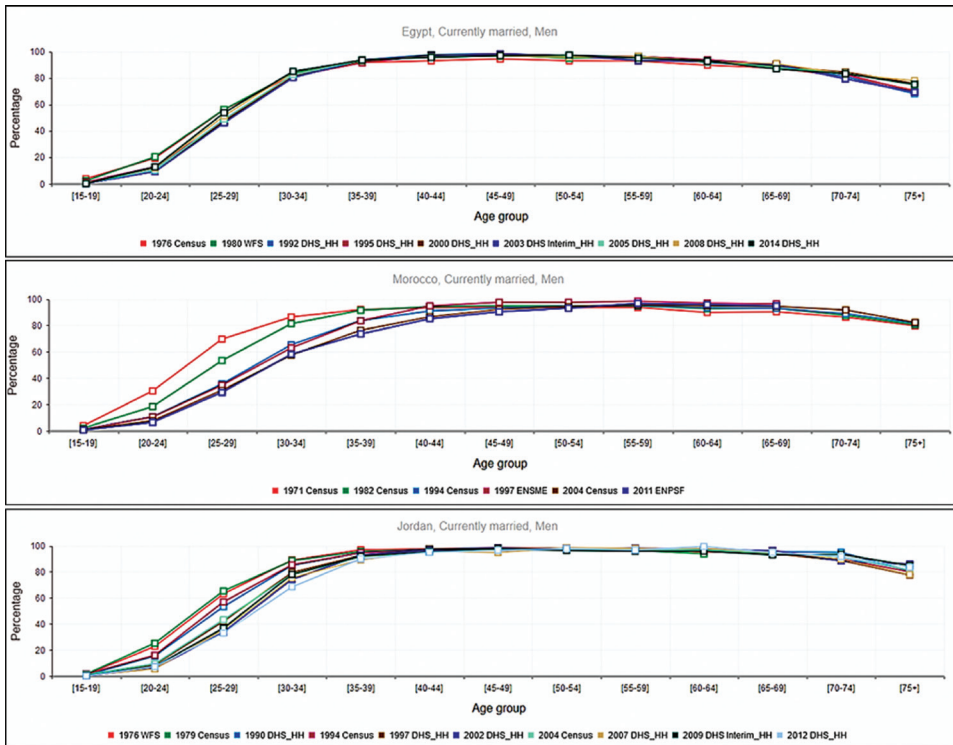
## Małżeństwo jako nierozwiązujące niczego rozwiązanie

Kiedy sytuacja na Bliskim Wschodzie się zmieniła i niewolnictwo zostało zniesione, arabscy mężczyźni znaleźli się w pułapce. Kochanek ani nałożnic mieć już nie mogą, więc seks mogą uprawiać tylko w legalnym związku z żoną, którą może kochają, a może i nie (pamiętać należy, że do dziś większość małżeństw jest aranżowana), jednak tylko pod warunkiem wszakże, że taką mają. O poligamii, która wprawdzie jest jeszcze praktykowana, jednak z racji przemian świadomościowych rzadko i tylko w bogatych krajach (warunkiem jest bowiem odpowiedni status finansowy), większość tylko czytała lub słyszała. Zakosztować jej nigdy nie będzie im dane. Sporo szczęścia mają ci, którym udaje się zdobyć żonę, będąc jeszcze w młodym wieku, zanim zdążą doświadczyć frustracji wywołanej wieloletnim, przymusowym celibatem. Wielu jednak tego szczęścia nie ma. Dane liczbowe pokazują, że w przypadku mężczyzn w najbardziej aktywnym hormonalnie okresie, a więc między 15 a 40 rokiem życia, tylko jakaś część ma możliwość w miarę swobodnego realizowania swoich potrzeb seksualnych w związku małżeńskim. Na wykresie 1 przedstawiono przykładowe dane dotyczące małżeństw w trzech wybranych krajach arabskich: Egipcie, Maroku oraz Jordanii.

Zauważyć można kilka znamienych prawidłowości. Po pierwsze, liczba zawieranych małżeństw w przedziałach wiekowych 20–24, 25–29 oraz 30–34 zmniejsza się sukcesywnie. W krajach, w których liczba ta była wysoka, a więc w Maroku i Jordanii, są to spadki nawet o kilkadziesiąt procent, a więc wręcz alarmujące. Największy odnotowuje się we wszystkich krajach Maghrebu (czyli tam, skąd do Europy przybywa liczna grupa emigrantów, którzy szczególnie zawyżają statystki dotyczące seksualnej przemocy<sup>20</sup>), na przykład w Maroku mężczyźni żonaci w przedziale wiekowym 25–29 lat kilkadziesiąt lat temu stanowili ok. 69% grupy, natomiast obecnie wartość ta wynosi ok. 29%, w Algierii

<sup>19</sup> A. MAZAHÉRI: *Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu (wiek X–XIII)*. Przeł. E. BĄKOWSKA. Warszawa 1972, s. 47.

<sup>20</sup> Zgodnie z informacjami na podstawie danych policyjnych; zob. np. „*Von Scheitern zu Scheitern*“: *Warum manche Nordafrikaner zu Straftätern werden*. [www.focus.de/politik/deutschland/nach-koeln-und-aerger-im-maghreb-viertel-von-scheitern-zu-scheitern-warum-manche-nordafrikaner-zu-straftaetern-werden\\_id\\_5220050.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/nach-koeln-und-aerger-im-maghreb-viertel-von-scheitern-zu-scheitern-warum-manche-nordafrikaner-zu-straftaetern-werden_id_5220050.html) [data dostępu: 21.12.2018].



Wykres 1. Wiek męczyzn a zawieranie małżeństw w Egipcie, Maroku i Jordani

Kolory linii odpowiadają różnym okresom badań.

Źródło: United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2015). World Marriage Data 2015 (POP/DB/Marr/Rev2015): [www.un.org/en/development/desa/population/theme/marriage-unions/WMD2015.shtml](http://www.un.org/en/development/desa/population/theme/marriage-unions/WMD2015.shtml) [data dostępu: 27.12.2018]. Copyright © 2015 by United Nations, made available under a Creative Commons license CC BY 3.0 IGO: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/igo/>.

odpowiednio: 68% wobec 17%, w Libii: 75% wobec 13%<sup>21</sup>. W innych krajach, na przykład w Egipcie, Tunezji czy Sudanie, wahania dotyczą kilku lub kilkunastu procent, ale i tak liczba małżeństw dwudziestolatków oscyluje na poziomie 40%. Swoistym ewenementem jest Irak, gdzie wahania wynosiły w najgorszym razie ok. 20%, a w sumie różnica między liczbą pozostających w związku małżeńskim dwudziestolatków w 1975 i 2011 roku, a więc pomimo różnych działań wojennych i walk bratobójczych, wynosi zaledwie kilka procent (83% wobec 76%). Tak czy inaczej spadek, choć o różnej skali, odnotowuje się we wszystkich krajach muzułmańskich, co oznacza, że coraz więcej młodych męczyzn jest wykluczonych z normalnej aktywności seksualnej.

<sup>21</sup> Dane dotyczące Libii pochodzą z przedziału lat 1972–1995. Można tylko się domyślać, że w ostatnich latach, kiedy Libia znalazła się, po obaleniu reżimu Kaddafiego, czyli od 2012 roku, na granicy dezintegracji państwowej, liczba ta jest jeszcze mniejsza. Jednocześnie działania wojenne i chaos wzajemnych walk przyczyniły się niewątpliwie do nasilenia frustracji wśród młodych męczyzn.

Po drugie, dopiero mniej więcej od 40 roku życia, a więc w okresie, kiedy zaczynają się biologiczne procesy obniżania się poziomu testosteronu, małżeństwo staje się udziałem niemal wszystkich mężczyzn (w Maroku nawet dopiero po 45 roku życia).

Po trzecie, w Egipcie, gdzie *taħarruš* jest najbardziej rozpowszechniony, różnice procentowe w liczbie zawieranych małżeństw od początku pomiaru, czyli od 1975 roku, są stosunkowo niewielkie, ale ponieważ Egipt jest najliczniejszym krajem arabskim (ok. 80 mln mieszkańców), zmiany te są znaczące w liczbach bezwzględnych.

Jeśli zatem popatrzymy na dane dotyczące samego tylko Egiptu, widać, że wśród mężczyzn między 18 a 24 rokiem życia tylko ok. 8–10% ma żony, wśród tych w wieku między 25 a 29 lat ułamek ten wzrasta do nieco ponad 40%, by dopiero u trzydziestolatków osiągnąć wartość ok. 80%. Wszystko to oznacza, że wśród mężczyzn pomiędzy 18 a 40 rokiem życia średnio tylko połowa ma możliwość realizowania swoich potrzeb seksualnych. Mówiąc inaczej, **połowa wszystkich młodych mężczyzn w Egipcie jest zmuszona do życia w seksualnym stłumieniu**. W Jordanii liczba ta sięga 60%, a w krajach Maghrebu – nawet ponad 70%. Można te dane oczywiście liczyć osobno dla każdego kraju, ale i bez dokładnej rachuby widać, że w liczbach bezwzględnych wspomniane procenty przekładają się na istnienie kilkunastu, a może nawet kilkudziesięciu milionów sfrustrowanych młodych mężczyzn w samym tylko świecie arabskim. A w pozostałych krajach muzułmańskich sytuacja wygląda podobnie, gdyż restrykcje w zakresie seksu przed- i pozamałżeńskiego są niemal wszędzie identyczne.

Trudno w tym wypadku o dokładne dane, gdyż znamy jedynie ogólne liczby dotyczące struktury wiekowej. Wiemy przykładowo, że w Egipcie łączna liczba osobników płci męskiej w wieku 5–24 lata to ok. 8 mln, a w wieku 25–54 to prawie 17 mln, w przypadku Jordanii – odpowiednio ok. 800 tys. i 1,4 mln, a Maroka – 3 mln i 6,5 mln<sup>22</sup>. Od całej liczby odjąć należy oczywiście zarówno jakąś niewielką liczbę mężczyzn, których stać finansowo na korzystanie z usług zagranicznych prostytutek lub którzy, mieszkając w krajach atrakcyjnych turystycznie, korzystają z życzliwości samotnych turystek europejskich<sup>23</sup>. Odjąć trzeba ponadto wszystkich wyjeżdżających do pracy lub na studia na Zachód i wykorzystujących szanse oferowane im przez zachodni styl życia<sup>24</sup>, a także tych,

<sup>22</sup> Podaję za Index Mundi: [www.indexmundi.com/](http://www.indexmundi.com/) [data dostępu: 21.12.2018].

<sup>23</sup> Z naturalnych powodów nie znamy skali zjawiska, ale wiemy, że Polki mają swój udział w rozładowywaniu seksualnych frustracji, o czym przekonuje przykładowo zrealizowany w 2010 roku przez HBO film *Darling I Love Ju*. Scen., reż. A. BŁASZCZYK. Polska 2011 (zob. [www.filmweb.pl/film/Darling+I+Lowe+Ju-2010-614512#](http://www.filmweb.pl/film/Darling+I+Lowe+Ju-2010-614512#) [data dostępu: 21.12.2018]).

<sup>24</sup> W pamięci Polaków utrwaliły się, przykładowo, szczególnie lata osiemdziesiąte, kiedy to do naszego kraju przyjeżdżali masowo bogaci Arabowie, przede wszystkim Libijczycy, korzystający swobodnie z seksualnych atrakcji tamtych czasów, czego pozostał ślad w ówczesnych piosenkach *Tańcz głupia, tańcz* zespołu Lady Punk („U »Maxima« w Gdyni / znów cię widział ktoś / sypał zielonymi mahoniowy gość / Boney M. zagrało / kelner zgiął się w pół / potem odjechało Złote

których mniej intensywne gospodarka hormonalna chroni przed pokusami, czy tych, którzy seksualną frustrację racjonalizują w kategoriach religijnych i uciekają w nabożną ascezę.

Pozostaje jednak rzeczą niewątpliwą, że milionowe rzesze młodych, zdrowych i pełnych wigoru mężczyzn zmuszone są do wieloletnich wyrzeczeń. Oczywiście, można by całkiem zasadnie argumentować, że przecież podobny los dzielili mężczyźni różnych kultur przez całe stulecia. Nie tylko w świecie islamu stosunki przed- i pozamałżeńskie były zakazane. Także w Europie, gdzie dbano o dziewiczą czystość dziewcząt, najdalej od czasów cesarza Augusta, który w 18 roku n.e. uczynił zdradę małżeńską wykroczeniem przeciwko prawu publicznemu, poprzez kodeks napoleoński, penalizujący stosunki pozamałżeńskie, aż po dekryminalizację takich stosunków w Europie Zachodniej dopiero w drugiej połowie XX wieku – możliwość romansów i wolnych związków była ograniczona (choć, jak za chwilę zobaczymy, nie we wszystkich krajach i nie we wszystkich kręgach społecznych).

Niemniej jednak pamiętać należy o podstawowej prawidłowości psychologicznej określanej jako deprivacja relatywna, która opiera się na konstatacji, że to nie rzeczywisty i obiektywny stan upośledzenia (deprivacji) odpowiada za zachowania ludzkie, lecz zawsze jego subiektywna ocena i interpretacja. Wyjaśnia to nam, dlaczego w pewnych momentach historycznych stan, który dotychczas był traktowany jako całkowicie normalny, staje się nagle nie do zniesienia. Jak pokazał politolog Ted Gurr w klasycznej już dziś pracy „Dlaczego ludzie się buntują”<sup>25</sup>, zachodzić mogą trzy rodzaje zależności:

Po pierwsze, przy stosunkowo stałej ocenie własnej sytuacji oraz przy stabilnych preferencjach w zakresie poziomu życia pojawia się jakiś rodzaj kryzysu ekonomicznego, politycznego albo społecznego, który prowadzi do pogorszenia się warunków życia, a tym samym wywołuje społeczną frustrację – możemy wówczas mówić o deprivacji kryzysowej (*decremental deprivation*).

Po drugie, wystąpić może sytuacja odwrotna, kiedy przy trwałym i niezmiennym upośledzeniu, które było dotychczas postrzegane jako naturalne i niepodważalne, pojawiają się w wyniku działań czynników zewnętrznych nowe, nieznane dotąd potrzeby, co prowadzi do wykształcenia się nowych preferencji i aspiracji – mówimy wówczas o deprivacji aspiracyjnej (*aspirational deprivation*).

Po trzecie zaś, istnieje możliwość, że pogorszeniu się obiektywnych warunków życia towarzyszy jednocześnie rozbudzenie aspiracji – jest to stan określany jako deprivacja progresywna (*progressive deprivation*).

Ograniczenia ramowe tego artykułu wykluczają możliwość szczegółowego uzasadnienia, że właśnie z dwoma ostatnimi typami deprivacji mamy do czynienia w świecie arabskim, a po części w całym świecie islamu w ostatnich kilkudziesięciu latach. Nietrudno jednak zauważyć, że tzw. Arabska Wiosna,

BMW”) oraz *Jolka, Jolka, pamiętasz...* Budki Suflera („Narzeczoną miał kiedyś, jak sen / Z autobusem Arabów zdradziła go / Nigdy nie był już sobą, o nie”).

<sup>25</sup> T.R. GURR: *Why Men Rebel*. New Jersey 1970, s. 46 i nast.



czyli najbardziej widoczny i spektakularny proces buntu głównie politycznego, zapoczątkowany w 2011 roku w Tunezji, stanowi swego rodzaju kulminację deprywacji progresywnej. O deprywacji aspiracyjnej w zakresie relacji płciowych możemy natomiast z pewnością mówić przynajmniej od czasu tzw. rewolucji seksualnej na Zachodzie – po pierwsze za sprawą mass mediów (filmy erotyczne, magazyny dla mężczyzn itp.), po drugie na skutek procesów „kurczenia się” świata i nieznanymi wcześniej możliwości podróżowania na Zachód (za pracę, w celach edukacyjnych, stypendialnych, w ramach wymiany specjalistów itp.), po trzecie wreszcie, w wyniku przenikania do świata muzułmańskiego wzorców zachowania kształtujących się od końca II wojny światowej pod wpływem przemian obyczajowych – wystarczy wspomnieć tylko takie zjawiska jak: nowo powstała kultura nastolatków<sup>26</sup>; niezwykle silnie skojarzona z ideami buntu pokoleniowego muzyka najpierw big-beatowa, potem rockowa, a następnie różne inne rodzaje takie jak rap; bunty studenckie drugiej połowy lat sześćdziesiątych; ruch hippisowski z jego ideą życia w wyzwolonych z mieszczańskich rygorów komunach; konsumpcjonizm czy nowy hedonizm.

Na Zachodzie, począwszy od XVIII wieku, pojawiały się nowe, nieznane wcześniej formy zaspokajania wszelkich potrzeb i fantazji seksualnych i to dostępne dla obu płci. Rozwijały się w różnym stopniu na różnych obszarach. Wiktoriańska Anglia przykładowo poszła innym szlakiem niż porewolucyjna Francja, jednak postępujące wyzwalamie jednostek spod wszechogarniającej kontroli społecznej w zakresie seksualności stało się faktem. Wykształcając się alternatywne sposoby życia, początkowo ukrywane, a potem coraz bardziej eksponowane jako kontestacja tradycyjnego porządku. Model życia artystycznej cyganerii, dla której „przygody miłosne są regułą, a niewierność zasadą”<sup>27</sup>, najpierw potępiany i odrzucany, znajduje stopniowo coraz więcej naśladowców. I choć ogół społeczeństwa jeszcze długo będzie potępiał taką rozwiązłość (a już szczególnie będzie to szokujące dla przybywających na Zachód konserwatywnych muzułmanów, takich jak Said Quṭb, dla których swobodny seks – odnajdujemy tu nasz wcześniejszy wątek – oznacza zezwierżeczenie<sup>28</sup>), to, jak wiemy, za parawanem mieszczańskiej przyzwoitości od dawna toczy się już bujne życie erotyczne.

<sup>26</sup> Wprawdzie samo zjawisko przybiera znane nam dzisiaj formy dopiero od połowy lat czterdziestych minionego stulecia, kiedy to sam termin *teenager* staje się częścią kultury, ale początki nowej świadomości sięgają ostatniej ćwierci wieku XIX (zob. J. SAVAGE: *Teenage. The Creation of Youth Culture 1875–1945*. London 2007, s. XIII).

<sup>27</sup> *Historia życia prywatnego. T. 4: Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*. Red. M. PERROT. Przeł. A. PADEREWSKA-GRYZA, B. PANEK, W. GILEWSKI. Warszawa 1999, s. 302.

<sup>28</sup> Rozwiązłość seksualna (*da'āra*), jaką zaobserwował na Zachodzie, stała się dla Quṭba jedną z głównych definicyjnych cech społeczeństw pogańskich, które są przeciwieństwem społeczeństwa muzułmańskiego (S. QUṬB: *Ma'ālim fi ṭ-ṭarīq*. Bayrūt 1979, s. 27). Tym samym zarówno dla niego, jak i dla wielu jego naśladowców współczesny spór cywilizacyjny stał się sporem „pomiędzy kulturą islamu, która pozostaje wierna Bogu, a kulturą *dżahiliji*, która zaprzedała się cielesnym pragnieniom degradującym istoty ludzkie do poziomu dzikich bestii. Kultura *dżahiliji* ceni tylko

Znamiennym przykładem jest tu Francja, z jednej strony świat najszybciej zachodzących przemian obyczajowych, a z drugiej strony kraj, który, ze względu na swą aktywność kolonialną i politykę włączania kolonialnych poddanych w życie kulturowe imperium, będzie wywierał znaczący wpływ ideowy na wyobrażenia muzułmanów o tym, czym jest zachodnia obyczajowość. Świadectwem postępującej liberalizacji społecznej we Francji jest literatura, która – inaczej niż orientalne książki opisujące różne przygody seksualne, typu *Księga papugi* czy *Księga tysiąca i jednej nocy* – rodzi się z mniej lub bardziej wnikliwej obserwacji codzienności. Wyraźnie pisze o tym w swojej *Fizjologii małżeństwa* Balzac, którego szacunki, „ściśle lecz prowadzone bez pedanterii”, jak sam przyznaje, mówią nam o tym, że we Francji w początkach XIX wieku jedna trzecia mieszkańców utrzymywała „występne stosunki”, czyli prowadziła podwójne, choć społecznie tolerowane życie<sup>29</sup>. Coś, co było jednak tylko tolerowane w społeczeństwie mieszczańskim, stanowiło swoistą normę wśród arystokracji, o czym przekonują beletryzowane dokumenty epoki takie jak *Niebezpieczne związki* de Laclosa (1782), *Filozofia w buduarze* markiza de Sade (1795) czy *Moje nawrócenie* Mirabeau (1783), o której to książce w jednej z nielicznych pochlebnych recenzji (w pozostałych, pisanych z pozycji tradycjonalistyczno-mieszczańskich, potępiano dzieło jako obsceniczne i napisane plugawym językiem) czytamy: „Oto prawdziwa historia jednego z naszych słynnych libertynów [...], oto opis skandalicznej konduity dam dworu, obraz znieprawienia obyczajów prawie całej arystokracji”<sup>30</sup>.

Naukową rejestracją bogactwa toczącego się wbrew oficjalnej moralności życia seksualnego na Zachodzie były badania prowadzone przez Alfreda Kinseya i jego współpracowników w Stanach Zjednoczonych<sup>31</sup>. Wyniki, jakie przedstawili,

---

jedzenie, picie, seks i wygody – sprawy dobre dla zwierząt” (cyt. za: I. BURUMA, A. MARGALIT: *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*. Przeł. A. LIPSZYC. Kraków 2005, s. 121–122).

<sup>29</sup> H. BALZAC: *Fizjologia małżeństwa*. Przeł. T. ŻELEŃSKI-BOY. Gdańsk 2000, s. 23 i nast., 208.

<sup>30</sup> H.G. MIRABEAU: *Moje nawrócenie, czyli wyznania libertyna*. Przekład, posłowie, przypisy M. BRATUŃ. Wrocław [1993], s. 156. Autor nosił tytuł hrabia de Mirabeau, ale zwyczajowo jest nazywany, także we Francji, Mirabeau, dlatego pozostawiam taką wersję nazwiska.

<sup>31</sup> Raport to w istocie dwie pozycje: *Sexual Behavior in the Human Male* (1948) oraz *Sexual Behavior in the Human Female* (1953). Jak bardzo dane ujawniające skalę społecznej hipokryzji były i są niewygodne, świadczy najlepiej to, że od lat osiemdziesiątych sam autor i jego współpracownicy są oskarżani o wszelkie możliwe nadużycia i „zбочenia” (głównie na podstawie demaskatorskiej książki Judith A. Reisman i Edwarda W. Eichela *Kinsey – sex i oszustwo* z 1990 roku). Krytyka pochodzi głównie z kręgu wierzących chrześcijan, co jest o tyle zrozumiałe, że Kinsey był pierwszym, który pokazał w połowie XX wieku, że tzw. normalność w krajach zachodnich, czyli kult „czystości”, potępienie homoseksualizmu, onanizmu, środków zapobiegających poczęciu i stosunków pozamałżeńskich, jest wynikiem bezpośredniego zastosowania religijnych zakazów i nakazów przejętych z Talmudu, pomimo to, że owa „normalność” stoi w sprzeczności z ujawniającymi się spontanicznie i wbrew wszelkim zakazom we wszystkich grupach społecznych przez cały okres obecności judaizmu i chrześcijaństwa praktykami zaspakajania potrzeb i fantazji seksualnych. Co więcej, zarówno penalizacja określonych zachowań seksualnych, jak i praktyka sądowa były przez długi czas niemal automatyczną kontynuacją działalności sądów średniowiecznych działających na

dają się ekstrapolować *ceteris paribus* na inne społeczeństwa zachodnie, w których napięcia seksualne są już od dawna rozładowywane w obszarach, które jeszcze długo będą oficjalnie potępiane, takich jak stosunki przedmałżeńskie, homoseksualizm, masturbacja czy sadomasochizm.

Wszystkie te fakty są niezwykle ważne, gdyż kierują naszą uwagę na intrygujące różnice międzykulturowe. Społeczna hipokryzja jest zjawiskiem ponadcywilizacyjnym i ponadreligijnym i dotyczy w pewnym zakresie podobnych zachowań seksualnych w różnych kulturach, tylko jednak w kręgu cywilizacji zachodniej zrodziły się, niejawne wprawdzie, ale powszechnie obecne, mechanizmy pozwalające na skanalizowanie stłumionej w wyniku moralnych nakazów energii seksualnej. Skłania to nawet niektórych badaczy do stawiania tezy, że mówienie o „rewolucji seksualnej” w odniesieniu do drugiej połowy XX wieku jest nieuprawnione, gdyż owa „rewolucja” była jedynie usankcjonowaniem zachowań znanych i powszechnie występujących wcześniej<sup>32</sup>. Bez względu na to jednak, jaką terminologię przyjmujemy, stosunkowo bogate życie seksualne znacznej części społeczeństwa, zwłaszcza przed małżeństwem, stało się od początku XX wieku (a szczególnie od czasu I wojny światowej, między innymi na skutek zaburzenia równowagi liczby kobiet i mężczyzn) faktem. I zmiana ta nastąpiła bez wątplenia dlatego, że sankcje społeczno-kulturowe dotyczące kobiet prowadzących „niemoralny” tryb życia – inaczej, niż w świecie islamu, gdzie pomimo różnych przemian pozostawały i nadal pozostają, podkreślmy to, niezwykle surowe – sukcesywnie się zmniejszały.

Kiedy w drugiej połowie wieku XX ogólnodostępne stają się dodatkowo chemiczne środki antykoncepcyjne, dokonuje się również wyzwolenie seksu z nienaruszalnych dotychczas biologicznych uwarunkowań. Normy zakazujące stosunków przed- i pozamałżeńskich, wynikające z lęku przed niechcianą ciążą, istotnie słabną, skutkiem czego kontrola społeczna wobec tych, którzy chcą realizować swoje potrzeby i fantazje poza życiem małżeńskim – przede wszystkim wobec kobiet – ulega coraz większej erozji. Publikowane są poradniki seksualne, magazyny erotyczne, wiek inicjacji seksualnej zaczyna się obniżać, a swobodne kontakty między nastolatkami (jak teraz będzie się nazywać nowa kategoria socjologiczna) stają się normą.

Ten zapoczątkowany na Zachodzie model, bez względu na to, czy wolny od religijnych nakazów i kulturowej tradycji czy też wynikający z podwójnej moralności, w miarę swobodnego lub przynajmniej *de facto* istniejącego życia seksualnego docierał od samych swych początków do świadomości mieszkańców Bliskiego Wschodu. Doświadczali go, obserwując zachowanie elit kolonialnych, dowiadywali się o nim od samych Europejczyków, a także z relacji tych, którzy

podstawie prawa kościelnego (A. KINSEY et al.: *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia-London 1948, s. 480 i nast.).

<sup>32</sup> M. KOZAKIEWICZ: *Moralne aspekty wychowania seksualnego*. W: *Seksuologia społeczna. Zagadnienia psychospołeczne*. Red. K. IMIELIŃSKI. Warszawa 1977, s. 372–464.

na Zachód wyjeżdżali – tak jak dwóch fikcyjnych, choć niewątpliwie stworzonych na kanwie własnych doświadczeń autora bohaterów powieści *Sezon migracji na Północ* sudańskiego pisarza at-Tajjiba Saliha. Jeden z nich, rodzaj Don Juana, przebywając w Anglii, korzysta z postępującej emancypacji, bez większego problemu uwodzi liczne bywalczyńce pubów i nocnych klubów oraz „dziewczęta z Armii Zbawienia, stowarzyszeń kwaków i Towarzystwa Fabiańskiego”<sup>33</sup>, jednak zachowuje te przygody w tajemnicy, drugi, powściągliwy i pozbawiony temperamentu wprawdzie kobiet nie uwodzi, ale jako narrator opowiada o nich w sposób, który zdradza, że ta swoboda seksualna jest dla niego czymś oczywistym<sup>34</sup>.

## Kilka wniosków

Problem molestowania seksualnego istnieje niemal we wszystkich zakątkach świata i w wielu kulturach<sup>35</sup>, ale tylko w pewnych ich typach wychodzi poza margines wąskich zachowań i przybiera rozmiary, które stają się dysfunkcyjne dla systemu społecznego. Tak się dzieje we współczesnej kulturze muzułmańskiej (w świecie arabskim, w Iranie, na Środkowym Wschodzie – w Afganistanie, Pakistanie), a także w jej podobnych (na przykład w Indiach), tzn. takich, które możemy zaliczyć do typu kultur określanych przez Davida Riesmana jako sterowane tradycją<sup>36</sup>. Są to tradycyjne kultury patriarchalne, które ściśle reglamentują możliwości seksualnej ekspresji, poddają rygorystycznej kontroli zachowania kobiet, nakładają surowe sankcje społeczne za złamanie seksualnych tabu. W takich kulturach możliwości wyładowania energii seksualnej zawężone są do legalnych związków małżeńskich, które jednak, po pierwsze, rzadko są efektem swobodnego wyboru młodych ludzi, a po drugie, ze względu na ich rytualizację, są ekonomicznie kosztowne i dostępne dopiero po osiągnięciu pewnego stanu zamożności. To zaś oznacza długofalowe wykluczenie znaczącego odsetka młodych ludzi z możliwości swobodnego uwalniania energii seksualnej.

<sup>33</sup> T. SALIH: *Sezon migracji na Północ*. Przeł. J. STĘPIŃSKI. Sopot 2010, s. 33.

<sup>34</sup> Książka wymaga jednak istotnej uwagi. Salih, który najpierw studiował a potem pracował w latach pięćdziesiątych i na początku lat sześćdziesiątych w Londynie (a więc już w czasach aktywności „The Beatles” i rodzącego się fenomenu rozhisteryzowanych fanek), rzutuje swoje doświadczenia z powojennej Anglii na doświadczenia obu swych bohaterów, szczególnie tego pierwszego, który ma przebywać w Londynie w latach dwudziestych. W tamtym czasie taka swoboda seksualna i takie łatwe uwodzenie kobiet, jakie miały być udziałem tegoż bohatera, były po prostu niemożliwe. Fakt ten sprawia, że książka jest raczej wyrazem arabskich fantazji na temat seksualnego wyzwolenia europejskich kobiet niż jego odzwierciedleniem, i w tym sensie wpisuje się w cały kulturowy kontekst zbiorowych wyobrażeń na temat rozwiązłości Europejek.

<sup>35</sup> Zob. np. *Czarna księga kobiet*. Red. Ch. OCKRENT. Przeł. K. BARTKIEWICZ. Warszawa 2010; B. HOŁYST: *Socjologia kryminalistyczna*. T. 1. Warszawa 2007, s. 370 i nast.; IDEM: *Psychologia kryminalistyczna*. Warszawa 2009, s. 517 i nast.

<sup>36</sup> D. RIESMAN: *Samotny tłum*. Przekład i wstęp J. STRZELECKI. Warszawa 1996, s. 31 i nast.

Próbując zrozumieć zjawisko określane jako *taḥarruṣ*, to znaczy logikę leżącą u jego podstaw, przyczyny, dla których nasiliło się ono w ciągu ostatnich lat, a także fakt, że nie udaje się go zwalczyć żadnymi kampaniami społecznymi czy uświadamiającymi, trzeba spojrzeć na nie pod dwoma różnymi kątami i rozpatrywać je w dwóch, na pozór sprzecznych, choć w istocie uzupełniających się i mających jedno wspólne źródło aspektach.

## 1

Po pierwsze, w swojej gwałtownej i zbiorowej formie, w jakiej *taḥarruṣ* wystąpił w początkach XX wieku, reprezentuje on rodzaj zemsty za to, że kobiety wyrwały się w XX wieku spod władzy mężczyzn. To kara za przekroczenie nakazanych przez religię i tradycję granic, za wyjście z przestrzeni prywatnej i wejście w sferę publiczną, zarezerwowaną dotychczas dla mężczyzn. Wskazuje na to sama logika działań *mutaḥarriṣūn*, szczególnie to, że ofiarami padają osoby, w przypadku których kwestie seksualne odgrywają minimalną lub wręcz żadną rolę, a więc dzieci, starszki lub kobiety po prostu nieatrakcyjne fizycznie. Najbardziej znacząca jest natomiast agresja, jaka towarzyszy przypadkom ataków na kobiety, z pobiciem i gwałtem włącznie.

Stosowanie gwałtu czy seksualnej napaści jako kary za naruszenie norm obyczajowych jest zjawiskiem znanym i spotykanym w różnych kulturach, jednak w świecie islamu przyjmuje charakterystyczne formy religijnego uzasadnienia. W krajach muzułmańskich występuje zarówno w Egipcie, gdzie jest nawet – jeśli wierzyć doniesieniom – inspirowane i kontrolowane przez radykałów z Bractwa Muzułmańskiego<sup>37</sup>, jak i na drugim końcu świata islamu, na przykład w indonezyjskiej prowincji Aceh, w której prawo szariatu obowiązuje w pełnym zakresie<sup>38</sup>.

Ten aspekt zemsty lub karania ujawnia się głównie w napaściach na te kobiety, które porzuciły tradycyjny strój muzułmański (lub też lokują się na uboczu oficjalnej kultury muzułmańskiej, na przykład będąc chrześcijankami<sup>39</sup>).

<sup>37</sup> *Punishment Rape in Egypt by the Muslim Brotherhood*. [www.thecommentator.com/article/5027/punishment\\_rape\\_in\\_egypt\\_by\\_the\\_muslim\\_brotherhood](http://www.thecommentator.com/article/5027/punishment_rape_in_egypt_by_the_muslim_brotherhood) [data dostępu: 21.12.2018].

<sup>38</sup> Przypadków takich gwałtów jest wiele, a jeden z najgłośniejszych zdarzył się w kwietniu 2014 roku, kiedy to ośmiu mężczyzn wdarło się do domu pewnej wdowy, goszczącej u siebie niespokrewnionego mężczyznę, i w ramach kary za nielegalne kontakty zbiorowo ją zgwałciło. Sprawa wzbudziła zainteresowanie mediów ze względu na to, że ofiara gwałtu i jej kochanek po napaści zostali doprowadzeni na policję, a następnie postawieni przed sądem i ukarani za stosunki pozamałżeńskie karą chłosty (R. SHEARS: *Widow is Gang-Raped as „Punishment” for Having an Affair with a Married Man in Indonesia – and Now She Will Be Caned in Public under Sharia Law*. [www.dailymail.co.uk/news/article-2621260/Widow-gang-raped-punishment-having-affair-married-man-Indonesia-caned-public-Sharia-law.html](http://www.dailymail.co.uk/news/article-2621260/Widow-gang-raped-punishment-having-affair-married-man-Indonesia-caned-public-Sharia-law.html) [data dostępu: 21.12.2018]).

<sup>39</sup> Współcześnie napaści takie są filmowane, a nagrania umieszczane w internecie, stąd możemy w miarę wiernie odtwarzać kontekst zdarzeń (zob. np. *Egypt: Christian Women Raped to Screams of Allahu Akbar*. [www.youtube.com/watch?v=DLPYouW2y2Y](http://www.youtube.com/watch?v=DLPYouW2y2Y) [data dostępu: 21.12.2018]).

Prawdopodobnie z tym typem reakcji mieliśmy do czynienia w Europie, gdzie kobiety przemieszczające się bez żadnych ograniczeń w przestrzeni publicznej, ubrane wyzywająco (w porównaniu do wzorców bliskowschodnich) i wchodzące w swobodne interakcje z obcymi sobie mężczyznami wywołują chęć, by je ukarać. Psychiczny konflikt wynikający z faktu pożądania kobiety, która znajduje się na wyciągnięcie ręki, a której nie można osiąść – przy jednoczesnej świadomości, że inni, czyli mieszkańcy Zachodu, to właśnie robią – może zostać rozładowany teoretycznie w jakiejś zastępczej formie lub, zgodnie z klasyczną teorią frustracji-agresji, w postaci działań zmierzających do unicestwienia obiektu kateksji.

Chcąc zrozumieć zarówno świadome, jak i nieświadome motywy sprawców, trzeba pamiętać, jaką rolę kobieta pełniła przez stulecia. W tradycyjnym społeczeństwie muzułmańskim, jak zauważa Bernard Lewis, cztery grupy społeczne były poddane prawnemu i społecznemu wykluczeniu: niewierni, niewolnicy, dzieci i kobiety, przy czym sytuacja kobiet była najgorsza. Niewolnik bowiem mógł zostać wyzwolony, niewierny mógł się nawrócić, dziecko dorasta, lecz kobieta pozostaje kobietą na całe życie bez względu na jej status czy pozycję społeczną<sup>40</sup>. W pewnym więc sensie wyzwolenie kobiety z jej tradycyjnej roli, jej wejście w przestrzeń publiczną, swobodny strój i pewność siebie, jaką dzięki temu uzyskała, stanowią naruszenie uświęconego porządku społecznego (zamach na braudelowskie „wartości bezcenne”) i jak każdy taki czyn zasługują na karę.

Na Zachodzie sytuacja kobiet przez wiele wieków nie odbiegała znacząco od warunków w świecie islamu, jednak już pod koniec średniowiecza zaczęły zachodzić znaczące zmiany, z których jedna okazała się wyjątkowo istotna dla nowego porządku społecznego. Wraz z rozluźnieniem zakazów dotyczących stroju kobiecego w epoce nowożytnej, a także wraz z wejściem kobiet w świat zarezerwowany dotychczas dla mężczyzn, wykształciły się nowe formy regulacji popędów, polegające na zmniejszeniu restrykcji wobec kobiet i jednoczesnym zaostrzeniu ich wobec mężczyzn. Od czasów nowożytnych postępuje przyuczanie do samokontroli i wewnętrznej dyscypliny, które nakazują powściąganie popędów we wzajemnych kontaktach. Dobrą tego ilustracją jest przykładowo kwestia stroju kąpielowego i sportowego w ostatnim stuleciu. Norbert Elias komentuje zmiany dotyczące ich fasonu, polegające na zakrywaniu coraz mniejszych partii ciała:

Tylko w społeczeństwie, w którym wysoki stopień samoopanowania stał się czymś naturalnym i w którym zarówno kobiety, jak i mężczyźni mają całkowitą pewność, że silny przymus wewnętrzny i obowiązujące formy towarzyskie trzymają każdego na wodzy, mogą krzycić się podobne obyczaje kąpielowe i sportowe i taka – w porównaniu z poprzednimi fazami – swoboda<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> B. LEWIS: *Muzułmański Bliski Wschód*. Przeł. J. DANECKI. Wstęp B. WILDSTEIN. Gdańsk 2003, s. 195–196.

<sup>41</sup> N. ELIAS. *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogetentyczne*. Przeł. T. ZABŁUDOWSKI, K. MARKIEWICZ. Warszawa 2011, s. 255.

Elias pisał te słowa w latach trzydziestych XX wieku, zanim jeszcze doszło do prawdziwej rewolucji obyczajowej. Dzisiaj regulacja popędów jest na Zachodzie tak silnie rozwinięta, że zarówno mężczyźni, jak i kobiety mogą – w ograniczonym zakresie wprawdzie, ale jednak – pojawiać się w przestrzeni publicznej już to półnago (na przykład 1 maja w tzw. No Pants Day<sup>42</sup> albo w kampaniach marketingowych typu „Przyjdź półnagi, wyjdź ubrany”<sup>43</sup>), już to zupełnie bez żadnego okrycia, na przykład w czasie imprez typu World Naked Bike Ride, Naked Pumpkin Run czy sportowych biegów na golasa jak finlandzki Nakukymppi. I nie są to wydarzenia organizowane przez nudystów, choć i tacy w nich biorą udział, lecz przez zwykłych ludzi. Takich samych, jak ci, którzy z nieskrywaną radością pozwalają się fotografować nago Spencerowi Tunickowi, uczestnicząc w tworzeniu jego monumentalnych instalacji fotograficznych<sup>44</sup>. To właśnie dzięki przemianom w zakresie regulacji popędów możliwe stały się happeningi organizowane przez szwajcarską artystkę (jeśli możemy ją tak nazwać) Milo Moiré, która od czasu nagłośnienia zdarzeń napastowania kobiet w Niemczech organizuje akcje performatywne na ulicach różnych miast europejskich. Już nie tylko przechadza się ona całkowicie nago z transparentem „Szanujcie nas! Nie jesteśmy zwierzyzną łowną, nawet kiedy jesteśmy nagie”, ale „ubrana” w strój-pudełko o nazwie „Mirror Box” pozwala dotykać przechodniom europejskich miast swoje piersi i genitalia, aby tak „wypromować prawa kobiet i uświadomić społeczeństwu, jaki rodzaj dotyku jest dla nich niedopuszczalny”<sup>45</sup>.

By docenić wagę tych zdarzeń, wystarczy przywołać fakty dotyczące męskiej fizjologii – ponieważ u zdrowych mężczyzn normalny poziom testosteronu jest dziesięć razy wyższy niż u kobiet, są oni znacznie bardziej podatni na bodźce seksualne. Widok odkrytego kobiecego ciała podnosi ten poziom dwukrotnie niemal w okamgnieniu. Nawet sama rozmowa i kontakt z kobietami zwiększa

<sup>42</sup> Humorystyczne święto obchodzone jest licznie w wielu krajach na kontynencie amerykańskim i w Europie (zob. *No Pants Day*. [https://en.wikipedia.org/wiki/No\\_Pants\\_Day](https://en.wikipedia.org/wiki/No_Pants_Day) [data dostępu: 21.12.2018]).

<sup>43</sup> Hiszpańska firma Desigual zorganizowała w wielu miastach Europy kampanię promocyjną, oferując dla pierwszych stu półnagich klientów atrakcyjne zniżki. Kampania cieszyła się ogromną popularnością, a ludzie z uśmiechami na twarzach tłoczyli się przy wejściach do sklepów (L. PAXMAN: „Enter Half-Naked, Leave Fully Dressed”: Fashion Store Promises to Kit Out First 100 Customers Who Queue in their Underwear... in the Pouring Rain. [www.dailymail.co.uk/fe-mail/article-2004326/Desigual-gives-away-clothes-100-queued-underwear.html](http://www.dailymail.co.uk/fe-mail/article-2004326/Desigual-gives-away-clothes-100-queued-underwear.html) Day [data dostępu: 21.12.2018]).

<sup>44</sup> Tunick rozpoczął fotografowanie grup nagich ludzi w USA w 1992 roku, kraju konserwatywnym obyczajowo, i zdobył taką popularność, że w 2007 roku w sesji fotograficznej w Meksyku, kraju z kolei tradycyjnie katolickim, wzięła udział rekordowa liczba 18 tysięcy nagich osób.

<sup>45</sup> Po udanych i bezproblemowych akcjach w Niemczech i Holandii Moiré została w czerwcu 2016 roku aresztowana przez policję brytyjską (J. DEAN: „Mirror Box” Artist Who Allowed Complete Strangers to Fondle her Genitals and Breasts in Trafalgar Square Arrested. [www.mirror.co.uk/news/world-news/mirror-box-artist-who-allowed-8270069](http://www.mirror.co.uk/news/world-news/mirror-box-artist-who-allowed-8270069) Day [data dostępu: 21.12.2018]). Nagranie z happeningu można obejrzeć na oficjalnej stronie artystki (?) [www.milomoire.com](http://www.milomoire.com).

go średnio o trzydzieści procent<sup>46</sup>. Specyficzna fizjologia sprawia, że, inaczej niż w przypadku kobiet, już samo wyobrażenie kontaktu seksualnego z kobietą może wywołać erekcję z podnieceniem<sup>47</sup>. Wdrożenie odpowiednich mechanizmów regulacyjnych jest z tego punktu widzenia zadaniem o niemałym stopniu trudności.

Tej kontroli popędów brakowało i nadal brakuje w całym świecie muzułmańskim, nie tylko arabskim. Wprawdzie przez pewien czas wydawało się, że dokonały się już istotne i nieodwracalne zmiany, ale dziś widać, że na takie muzułmanie muszą jeszcze poczekać. Lata największego rozluźnienia w zakresie stroju muzułmanek, czyli dekady od lat pięćdziesiątych do siedemdziesiątych XX wieku, w czasie których także mężczyźni przyjęli zachodnie stroje, a wraz z nimi niektóre standardy zachowania, takie jak swobodne kontakty międzypłciowe, nie przełożyły się na wykształcenie się wzorców samokontroli i tolerancji dla bodźców seksualnych w przestrzeni publicznej. Jeśli w Egipcie po przemianach tzw. Arabskiej Wiosny nasiliło się zjawisko molestowania kobiet, wzrosła liczba gwałtów, to jest to wynikiem właśnie tej prawidłowości – w społeczeństwie, w którym regulacja popędów następuje zewnętrznie poprzez kontrolę społeczną i zagrożenie sankcjami fizycznymi, nie wykształciły się jeszcze mechanizmy tłumienia napięć emocjonalnych w formie zinternalizowanego przymusu wewnętrznego.

## 2

Istnieje też drugi rodzaj *taħarruś*, mniej groźny, czasami wręcz niewinny, który – jak twierdzą – jest nieuświadomianą próbą przełamania tradycyjnych ograniczeń i wyzwolenia się z wielowiekowych uwarunkowań społecznych. Stanowią go takie zachowania wobec kobiet, jak zaczepki słowne, napastowanie wzrokiem, ocieranie się w środkach komunikacji, dotykanie. Wydaje się, że, podobnie jak w przypadku chłopców w szkołach zaczepiających swoje koleżanki, bierze się z nieuświadomianego pragnienia, by zostać dostrzeżonym, by zdobyć uznanie, by poczuć, że jest się podziwianym za odwagę, śmiałość, przebojowość. Albo po prostu ulec chęci zabawy, jaka często wiąże się z zalotami – jak w piosence dwóch egipskich młodzieńców występujących jako duet Sadat i Fifty (*Sadāt wa-Fifti*) pod tytułem *A‘ākis āh atharraś lā*, czyli „Zaczepiać tak, molestować nie”<sup>48</sup>. Piosenka spotkała się z żywym odzewem, a wypowiedzi młodych Egipcjan świadczą o tym, że idee w niej zawarte przypadły im do gustu<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> M. RAULAND: *Eksplzja hormonów*. Przeł. A. KOLBE-PANEK. Wrocław 2009, s. 106–107.

<sup>47</sup> K. IMIELIŃSKI. *Psychofizjologiczne problemy seksuologii*. W: *Seksuologia społeczna...*, s. 156.

<sup>48</sup> Piosenkę można odsłuchać pod adresem: [www.youtube.com/watch?v=5\\_brhwurHBE](http://www.youtube.com/watch?v=5_brhwurHBE) [data dostępu: 21.12.2018].

<sup>49</sup> Przykładowe wywiady z młodzieńcami wypowiadającymi się na temat piosenki zrealizowała telewizja internetowa DotmsrTV ([www.youtube.com/watch?v=SiTv8WbT6PY](http://www.youtube.com/watch?v=SiTv8WbT6PY) [data dostępu: 21.12.2018]).



W tym przypadku *taharruṣ* byłby zjawiskiem, które nie tylko nie oznacza, braku regulacji popędowej, ale, wręcz przeciwnie, jest wynikiem „utruty cierpliwości” w wyniku wymuszonego przez kulturę stłumienia popędów, które nie mogą zostać skanalizowane. Nawiązując do zdjęcia Umm Kulṭūm i jej pieśni, można się zastanawiać, czy hasło „cierpliwość ma swoje granice” nie jest wyrazem znanego mitycznego odwrócenia<sup>50</sup>, polegającego na tym, że wypowiedziane przez ofiary słowa są w istocie nieuświadomianymi treściami istniejącymi w umysłach sprawców, którzy, nie potrafiąc ich zwerbalizować, wyrażają je całym swoim postępowaniem, komunikując: „Dość. Nasza cierpliwość się wyczerpała”.

To niezwykle symptomatyczne, że tytuł utworu poświęconego tradycyjnemu w kulturze arabskiej wyobrażeniu miłości, opartej na samych słowach, ignorującej potrzeby ciała, a nawet samo jego istnienie, zostaje wykorzystany jako hasło do oprostowania zachowania tych, którzy właśnie z tego powszechnego i dominującego modelu platonicznej miłości próbują znaleźć wyjście. Czynią to desperacko, chaotycznie, nieudolnie, napastliwie, odpychająco dla kobiet, ale można zasadnie argumentować, że to właśnie oni wzięli sobie do serca przesłanie o tym, że dość już słów naprodukowano na temat miłości. „Teraz chcemy miłości fizycznej, tu i teraz; dajcie nam wasze ciała, którymi nas wabicie” – zdają się mówić molestujący, zaczepiając kobiety na ulicy. „Zauważcie nas! Oto jesteśmy! Nie ignorujcie nas, nie przemykajcie ulicami, udając, że nas nie widzicie i że nie macie żadnych potrzeb seksualnych. Jesteśmy tu i chcemy waszych ciał, chcemy bliskości, której nam przez stulecia odmawiano i której jesteśmy cały czas pozbawieni” – oto komunikat, jaki zdają się wysyłać swoim zachowaniem *mutaharriṣūn*.

Jeśli obserwacja ta jest trafna, to zjawisko określane jako *taharruṣ* winno być oceniane jako akt desperacji, jako odzwierciedlenie społecznego wykluczenia – młodzi, zdrowi, pełni energii i zdezorientowani burzą hormonalną mężczyźni rozpaczliwie próbują znaleźć wyjście z impasu, w jakim znajdują się oni i całe społeczeństwo od czasu odrodzenia się islamu i związanej z nim surowej moralności, tj. od lat osiemdziesiątych XX wieku. To nie przypadek, że *taharruṣ* nasilił się właśnie w czasach rewolucyjnych przemian. Od początku wieku XXI, a więc od czasu powszechności telewizji satelitarnej oraz internetu, sposoby życia właściwe dla ludzi Zachodu, które wcześniej znane były tylko z opowieści lub telewizji – a konkretnie swoboda kontaktów międzypłciowych i możliwość

<sup>50</sup> Jednym z najciekawszych przykładów takiego odwrócenia jest zaproponowana przez Freuda interpretacja biblijnej opowieści o Mojżeszu (Z. FREUD: *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*. Przeł. A. OCHOCKI, J. PROKOPIUK. Wstęp A. OCHOCKI. Oprac. R. RESZKE. Warszawa 1994, s. 15 i nast.), w której historia ukrycia żydowskiego dziecka Mojżesza w kołyse i jego cudowne odnalezienie przez żonę faraona jawi się w istocie jako zakamuflowana prawda o tym, że Mojżesz był Egipcjaninem. W takim ujęciu to nie Mojżesz-Żyd zostaje odnaleziony przez Egipcjan, lecz Mojżesz-Egipcjanin przez Żydów.

w miarę nieskrępowanego zaspokajania potrzeb seksualnych – stały się częścią świadomości zbiorowej i zmieniły dotychczasową ocenę własnej sytuacji.

Zgodnie z nakazami etycznymi islamu, mężczyźni winni wystrzegać się oglądania się za kobietami i wszystkiego, co prowadzić może do stosunków pozamażeńskich. Koraniczny nakaz „niech spuszcżają skromnie spojrzenia i niech zachowują czystość” (Koran 24:30) dotyczy zarówno kobiet, jak i mężczyzn (wskazuje na to nie tylko męskoosobowa forma czasowników oraz zaimków osobowych<sup>51</sup>, ale także powszechna interpretacja). Nakazy te były przestrzegane przez stulecia. Nonie Darwish, która, jak pamiętamy, także doświadczała w swoim życiu przypadków molestowania, wspomina, że w społeczeństwie, w jakim się wychowywała, chłopcy nigdy nie przekracżali określonych granic, nigdy nie nakłaniali do zrobienia tego, czego „dobra egipska dziewczyna” nigdy by nie zrobiła. „Chłopcy, których znałam, byli chyba tak samo naiwni jak my. Wiedzieli, że dziewczyny są im zakazane” – pisze autorka<sup>52</sup>.

Taħarruř, przynajmniej w swoich mniej agresywnych formach, może zatem być postrzegany jako działanie podważające religijne i kulturowe fundamenty społeczeństwa. Prowadzi do tego, że po raz pierwszy w historii rodzaj świętości otaczającej kobiety jako istoty odległe i nietykalne zostaje na tak dużą skalę zakwestionowany. Tak, jak ciągnięcie za włosy i szczypanie koleżanek w szkole przez młodych chłopców jest pierwszą, niezdarną i nieudolną, ale jednak próbą odwagi w przełamaniu lęków przed kontaktem z płcią przeciwną, tak i taħarruř można widzieć jako masowe wyjście ku czemuś nowemu, jako przełamanie lęków przed naruszeniem wielkiego tabu, jakim jest zaczepianie czy podrywanie nieznanym kobiet. Taħarruř to z jednej strony krzyk rozpacz, a z drugiej nieświadoma manifestacja niezgody na życie w kulturze, która uniemożliwia ogromnej rzeszy młodych, pełnych witalności mężczyzn swobodne zaspokajanie podstawowych biologicznych potrzeb seksualnych. W swoich najpowszechniejszych przejawach, czyli jako zaczepki słowne, jest to manifestacja niewątpliwie dla samych kobiet uciążliwa, a w skrajnych przypadkach, kiedy przybiera formę przemocy, nawet szkodliwa, ale trudno się spodziewać, że przemiany nastąpią same z siebie i bezboleśnie. Przypadkowymi ofiarami tego buntu przeciw odseparowaniu kobiet stały się także Europejki, ale warto pamiętać, że były one znacznie wcześniej akuszerkami rodzącej się wolności, obdarowując muzułmańskich mężczyzn upragnionym seksem zarówno na kontynencie (to przypadki imigrantów i studentów), jak i w czasie podróży turystycznych na Bliski Wschód<sup>53</sup>. Przypadła im więc ważna rola stworzenia zaczynu, z którego może powstać nowe, „zdrowe”

<sup>51</sup> Gdyby chodziło tylko o kobiety, językowa forma byłaby wyrażona formami żeńskoosobowymi.

<sup>52</sup> N. DARWISH: *Growing Up in Cairo*. W: IDEM: *Now They Call Me Infidel*. London 2006. Korzystam z wydania elektronicznego, bez numeracji stron.

<sup>53</sup> Popularne powiedzenie „Swedes on vacation have bad reputation” ma swoje źródło, jak można podejrzewać, w popularnych wśród blondwłosych Szwedek podróżach na Bliski Wschód, a we wspomnianym wcześniej filmie *Darling I Love You* ukazano takie same przygody Polek.

społeczeństwo, by użyć znanego określenia twórcy idei miłości partnerskiej, dojrzalej i odpowiedzialnej<sup>54</sup>, jaka może się zrodzić tylko wśród jednostek świadomych potrzeb i swoich, i cudzych. Niestety, dopóki otwartość europejskich kobiet nie znajdzie naśladowczyń w kulturze muzułmańskiej, dopóty świat arabsko-muzułmański będzie targany takimi i podobnymi problemami. Prawdziwa rewolucja wymaga bowiem nie kosmetycznych i powierzchownych zmian politycznych, lecz gruntownej przebudowy fundamentów, na jakich spoczywa całe społeczeństwo. *Taharruś* jest pierwszym masowym uderzeniem w ten fundament. Wydaje się, że właśnie to stanowi powód, dla którego reakcja społeczna jest tak gwałtowna i niewspółmierna do samych czynów. Domaganie się kary śmierci i obcinania rąk molestującym ujawnia głęboki i masowy lęk, jaki społeczeństwo odczuwa wobec działań wstrząsających samymi podstawami jego kulturowej tożsamości.

Jest niemalże regułą, że prawie wszystkie problemy dotyczące ludzkiej seksualności mają swoje źródło nie na zewnątrz podmiotu, lecz w nim samym. Masowe napastowanie seksualne i inne podobne zachowania mizoginistyczne, takie jak zbrodnie honorowe, przemoc domowa czy oblewanie kwasem kobiet odrzucających konkury, występujące głównie w krajach o patriarchalnej i represywnej kulturze, głównie muzułmańskich (choć nie tylko, o czym świadczy przykład Indii), nie odbiegają od tej reguły. Powodem tego, że arabscy mężczyźni zachowują się w sposób, który Egipcjanki określają jako „zwierzęcy”, z pewnością nie jest jednak jakiś rodzaj zbiorowego szaleństwa mieszkańców kraju nad Nilem. Problem stanowią nie arabscy mężczyźni uznawani przez swoje społeczeństwo za **chorych**, lecz samo **chore** społeczeństwo, typ kulturowy, jaki ukształtował się w Egipcie i innych krajach muzułmańskich pod wpływem systemu etycznego islamu. Rozwiązaniem nie jest zatem jeszcze większa penalizacja niepożądanych zachowań ani domaganie się od mężczyzn jeszcze większej wstrzemięźliwości (co przypomina przysłowiowe gaszenie pożaru benzyną), lecz rewolucja seksualna. Jedynie powszechność i dostępność seksu oraz swoboda kontaktów międzypłciowych może doprowadzić do wykształcenia się zdrowego społeczeństwa. Niestety, pomimo nadziei związanych z Arabską Wiosną, niewiele wskazuje na to, aby zmiana miała się dokonać. Brytyjska publicystka Shereen El Feki, która po kilkumiesięcznym pobycie w Kairze prezentowała tych, „którzy próbują odnajdywać wolność” i którzy torują drogę przemianom obyczajowym w Egipcie, notowała w 2013 roku, a więc w dwa lata po rozpoczęciu się arabskiej rewolucji:

[...] tamtejszy klimat bardzo przypomina atmosferę u progu rewolucji seksualnej na Zachodzie. W świecie arabskim obserwujemy dzisiaj wiele zjawisk i procesów, choć bywa, że w postaci załączkowej, jakie leżały u podłoża transformacji obyczajowej w Europie i Ameryce: dążenia demokratyzacyjne i walkę o prawa jednostki; szybką urbanizację,

<sup>54</sup> E. FROMM: *Zdrowe społeczeństwo*. Przeł. A. TANALSKA-DULĘBA. Warszawa 1996; IDEM: *O sztuce miłości*. Przeł. A. BOGDAŃSKI. Wstęp M. CZERWIŃSKI. Warszawa 1997.

erozję struktur rodzinnych i kontroli społecznej nad sferą prywatną; ogromną populację młodych ludzi poddanych innym wpływom i reprezentujących inne postawy niż ich rodzice; zmieniającą się rolę kobiet; rozwój gospodarczy i liberalizację, za których sprawą seks staje się towarem. Do tego dochodzi poznawanie, za pośrednictwem mediów i dzięki migracjom, obyczajów seksualnych w innych częściach świata<sup>55</sup>.

Ci „próbujący odnajdywać wolność” to według autorki: „[...] badacze mający odwagę dotykać sedna życia seksualnego; uczeni poddający reinterpretacji tradycyjne teksty, które dziś hamują wolność wyboru; prawnicy walczących o bardziej sprawiedliwe ustawodawstwo; lekarze próbujący nieść pomoc medyczną i wsparcie psychologiczne; przywódcy religijni odważnie nawołujących do tolerancji w sprawach, które kiedyś potępiali; aktywiści pracujący na ulicach i propagujący bezpieczny seks; pisarze i filmowcy rzucający wyzwanie ograniczeniom w zakresie seksualnej ekspresji; blogerzy otwierający nowe obszary debaty publicznej”<sup>56</sup>.

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że to wyliczenie odzwierciedla jakiś szeregi i być może masowy trend w kulturze arabskiej. W rzeczywistości przywołane przykłady i zjawiska charakteryzują wąski margines społeczeństwa, ograniczony – podobnie jak badania autorki – do wycinka klasy średniej kilkunastomilionowego Kairu (oraz *ceteris paribus* innych wielkich metropolii arabskich). Może on stanowić w najlepszym razie zaczątek przyszłych zmian, lecz porównywanie go z okresem „u progu rewolucji seksualnej na Zachodzie” jest przejawem nadmiernego optymizmu pomieszanego z myśleniem życzeniowym z jednej strony oraz nieznaną socjologicznych prawidłowości z drugiej<sup>57</sup>. W rzeczywistości Arabska Wiosna nigdzie nie przyniosła zmian na lepsze, nigdzie nie doprowadziła do demokratyzacji, pełniejszego respektowania praw człowieka, osłabienia kontroli społecznej nad jednostkami, a już tym bardziej do zmniejszenia wpływu tradycyjnych, wyrastających z islamu norm moralnych na relacje międzypłciowe. Wręcz przeciwnie, w większości przypadków nastąpiło pogorszenie sytuacji społeczno-politycznej, niektóre kraje, takie jak Libia, Syria czy Jemen, znalazły się na krawędzi dezintegracji, a postulaty poszerzenia wolności osobistej oraz zmian obyczajowych (które, nawiasem mówiąc, nigdy nie były priorytetowe) nigdzie nie zostały zrealizowane<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> EL FEKI, SH: *Seks i cytadela. Życie intymne w arabskim świecie przemian*. Przeł. A. NOWAKOWSKA. Wołowiec 2015, s. 16.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>57</sup> El Feki, pół-Brytyjka pół-Egipcjanka, wychowana w liberalnej rodzinie w Wielkiej Brytanii, ma wyraźnie emocjonalny i osobisty stosunek do sprawy. Jest gorącą orędowniczką liberalizacji życia seksualnego w świecie arabskim i jako jedna z nielicznych podkreśla jej konieczność. Z wykształcenia jest jednak immunologiem i wyraźnie brak jej umiejętności oceny prawidłowości socjologicznych.

<sup>58</sup> Zob. np. *Bunt czy rewolucja. Przemiany na Bliskim Wschodzie po 2010 roku*. Red. K. GÓRAK-SOSNOWSKA, K. PACHNIAK. Łódź 2000; *Arab Spring and Arab Women. Challenges and Opportunities*. Ed. M.S. OLIMAT. London – New York 2013; Kh. ALFADHEL: *The Failure of the Arab Spring*. Newcastle upon Tyne 2016.

Przed Arabami zatem jeszcze bardzo długa droga, przede wszystkim dlatego, że brak tu najważniejszego czynnika, który obecny był u progu rewolucji seksualnej na Zachodzie: buntu pokoleniowego. Buntu, który oznaczał odrzucenie autorytetu starszych pokoleń wraz z całym bagażem moralności, religijności i obyczajowych regulacji. Cele i ideały Arabskiej Wiosny dotyczyły głównie kwestii demokratyzacji życia, poprawy warunków socjalno-ekonomicznych, większej wolności artystycznej, po części także większej wolności indywidualnej w zakresie stroju czy akceptacji w przestrzeni publicznej. Tam też, w obszarze szeroko pojętej aktywności kulturowo-artystycznej, Arabska Wiosna pozostawiła swój największy ślad<sup>59</sup>. Nigdzie jednak nie pojawiły się postawy buntu wobec moralności starszych pokoleń, nie sformułowano żadnego hasła choćby odległe przypominającego słynne „Make love, not war”, za którym szła w naturalny sposób bogata aktywność seksualna młodzieży na Zachodzie. W krajach arabskich organizowano mnóstwo koncertów, festiwali muzycznych, ale żaden nawet w najmniejszym stopniu nie przypominał atmosferą Woodstock. Młodzi ludzie nie porzucali swoich domów, swoich rodzin, nie tworzyli komun, w których zawieszeniu ulegałyby spetryfikowane normy obyczajowe, nie odrzucili masowo religii i nie podważyli autorytetu rodziców. O ile kultura zachodnia stała się, używając terminologii Margaret Mead, kulturą – w pełnym tego słowa znaczeniu – prefiguratywną, w której wzorce ideowo-obyczajowe kształtowane są przez młode pokolenia, o tyle kultura arabska pozostaje w swej przeważającej większości wciąż kulturą postfiguratywną, a więc taką, w której to pokolenia starszych są źródłem norm zachowania, a zastane wzory kulturowe obowiązują trwale jako niemal niezmiennie, gdyż ich nierespektowanie lub podważanie grozi poważnymi sankcjami rodzinnymi i społecznymi<sup>60</sup>. Do takich niezmiennych wzorów-fundamentów, na których opiera się kultura arabsko-muzułmańska, należy bezwzględny nakaz zachowania dziewictwa do ślubu, brak możliwości mieszkania samemu i prowadzenia niezależnego od rodziny życia osobistego oraz obowiązek podporządkowania się normom etyczno-moralnym islamu, szczególnie dotyczącym sfery seksualnej. Odstępstwa od tych zasad wprawdzie się zdarzają, ale po pierwsze mają charakter marginalny, a po drugie należą do sfery utajonej i wypartej ze społecznej świadomości. Ich istnienie warunkowane jest koniecznością nieustan-

<sup>59</sup> Zob. np. *Arabska Wiosna. Kulturowy obraz przemian w świecie arabskim po 2010 roku*. Red. K. GÓRAK-SOSNOWSKA. Sopot 2016.

<sup>60</sup> M. MEAD: *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Przeł. J. HOŁÓWKA. Warszawa 2000. Dla jasności dodać należy, że chodzi o wzory kultury, a nie aktywność kulturalno-artystyczną. Mylenie tych kwestii często zdarza się orientalistom, którzy w publikacjach lubią podkreślać różnicowanie i kreatywność współczesnego młodego pokolenia w krajach arabskich lub, szerzej, muzułmańskich zupełnie tak, jakby chodziło o zjawiska niemal wyrotowe (zob. np. *Kultura popularna na Bliskim Wschodzie*. Red. K. GÓRAK-SOSNOWSKA, K. PACHNIAK. Warszawa 2013). Aktywność kulturalna wpisuje się jednak zazwyczaj (choć nie zawsze bezkonfliktowo, trzeba przyznać) w przejęte odgórnie, tradycyjne wzorce obyczajowe i uświęconą powszechną praktyką etykę muzułmańską.

nego udawania, ukrywania się i oszukiwania. Iranka Ramita Navai stolicę swego kraju właśnie z tego powodu nazywa miastem kłamstw i przytacza na przykład żarty jej mieszkańców o tym, że Teheran jest „światową stolicą seksu analnego”, gdyż ten stanowi jedyną alternatywę wobec przymusowego celibatu, pozwala na uprawianie seksu i jednocześnie zachowanie dziewictwa<sup>61</sup>.

Nie inaczej mają się sprawy w świecie arabskim, gdzie nigdy nigdzie nie głośzono hasła wolnej miłości i nigdy nigdzie nie było wolnej miłości. Dopóki zaś ta się nie pojawi, dopóki młodzi i zdrowi mężczyźni będą zmuszeni do nieustannego wypierania swoich potrzeb seksualnych bez możliwości ich realizacji, a młode Arabki nie będą chciały dawać im tej zwyczajnej cielesnej miłości bez żadnych warunków, dopóty nic nie zmieni. Obie strony nie są jednak gotowe na przyznanie, że to ich własna kultura i własna religia stanowią główne źródło ich problemów (w sensie freudowskim jest ona prawdziwym źródłem ich cierpienia), gdyż to właśnie one, ta kultura i religia, produkują archaiczne modele regulacji popędowej i to one odpowiadają za połączenie honoru i szacunku z „czystością” kobiet, które uniemożliwia – poza absolutnie marginalnymi przypadkami – utrzymywanie przedmałżeńskich stosunków seksualnych (a pozamałżeńskie są niemal w ogóle wykluczone).

Wolna miłość i możliwość utrzymywania swobodnych kontaktów seksualnych z dowolnie wybranym partnerem to jedyne lekarstwo na molestowanie seksualne. Ani arabskie kobiety, ani arabscy mężczyźni nie są jednak skłonni, by przeprowadzić rewolucję w imię tej wolności. Kobiety dlatego, że ich prowadzenie się determinuje honor ich własny i całej ich rodziny, mężczyźni z powodu, który tak trafnie rozpoznał wspomniany wcześniej Kamel Daoud: chcieliby bowiem miłości innych kobiet, ale odmawiają swoim siostrom i córkom prawa do tego, by dawały tę miłość innym. Widoków na przerwanie tego błędnego koła niestety nie ma.

## Bibliografia

- ABDELMONEM A.: *Reconceptualizing Sexual Harassment in Egypt: A Longitudinal Assessment of el-Taħarrush el-Ginsy in Arabic Online Forums and Anti-Sexual Harassment Activism*. „Kohl: A Journal for Body and Gender Research” 2015, vol. 1, no. 1, s. 23–41.
- ABDUL-RAOF H.: *Schools of Qur'anic Exegesis. Genesis and Development*. Abingdon 2013.
- ALFADHEL Kh.: *The Failure of the Arab Spring*. Newcastle upon Tyne 2016.
- AMAR P.: *Turning the Gendered Politics of the Security State Inside Out? Charging the Police with Sexual Harassment in Egypt*. „International Feminist Journal of Politics” 2011, vol. 13, no. 3, s. 299–328.

<sup>61</sup> R. NAVAI: *Miasto kłamstw. Cała prawda o Teheranie*. Przeł. T. WILUSZ. Warszawa 2014, s. 77. Autorka nie komentuje tego stwierdzenia, choć z perspektywy człowieka Zachodu, gdzie seks analny naprawdę stał się jedną z normalnych form kontaktów seksualnych, przekonanie irańskich młodzieńców, uprawiających go ukradkiem – jeśli w ogóle mają taką możliwość – z jakimś niewielkim odsetkiem mieszkanki wielkiej metropolii, musi brzmieć naiwnie.

- Arab Spring and Arab Women. Challenges and Opportunities*. Ed. M.S. OLIMAT. London – New York 2013.
- Arabska Wiosna. Kulturowy obraz przemian w świecie arabskim po 2010 roku*. Red. K. GÓRAK-SOSNOWSKA. Sopot 2016.
- ASHROF M.: *Islam and Gender Justice. Questions at the Interface*. Delhi 2005.
- AZAM H.: *Sexual Violation in Islamic Law. Substance, Evidence, and Procedure*. New York 2015.
- BALZAC H.: *Fizjologia małżeństwa*. Przeł. T. ŻELEŃSKI-BOY. Gdańsk 2000.
- BAUER Th.: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ġazal*. Wiesbaden 1998.
- BIELAWSKI J.: *Klasyczna literatura arabska*. Warszawa 1995.
- BOASE R.: *The Origin and Meaning of Courtly Love. A Critical Study of European Scholarship*. Manchester 1977.
- BRAUDEL F.: *Gramatyka cywilizacji*. Przeł. H. IGALSON-TYGIELSKA. Warszawa 2006.
- Bunt czy rewolucja. Przemiany na Bliskim Wschodzie po 2010 roku*. Red. K. GÓRAK-SOSNOWSKA, K. PACHNIAK. Łódź 2000.
- BURUMA I., MARGALIT A.: *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*. Przeł. A. LIPSZYC. Kraków 2005.
- „Circles of Hell”. *Domestic, Public and State Violence against Women in Egypt*. Amnesty International 2015.
- Czarna księga kobiet*. Red. Ch. OCKRENT. Przeł. K. BARTKIEWICZ. Warszawa 2010.
- DANECKI J.: *Czym pachnie ogród wonności?*. „Literatura na Świecie” 1975, nr 8/9, s. 66–85.
- DANIELSON V.: „The Voice of Egypt”. *Umm Kulthum, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century*. Chicago–London 2008.
- DARWISH N.: *Now They Call Me Infidel*. London 2006.
- DEAN J.: „Mirror Box” *Artist Who Allowed Complete Strangers to Fondle her Genitals and Breasts in Trafalgar Square Arrested*. [www.mirror.co.uk/news/world-news/mirror-box-artist-who-allowed-8270069](http://www.mirror.co.uk/news/world-news/mirror-box-artist-who-allowed-8270069) [data dostępu: 27.12.2018].
- DZIEKAN M.: *Dzieje kultury arabskiej*. Warszawa 2008.
- EL FEKI Sh.: *Seks i cytadela. Życie intymne w arabskim świecie przemian*. Przeł. A. NOWAKOWSKA. Wołowiec 2015.
- EL SAADAWI N.: *The Hidden Face of Eve*. London 1980.
- ELIAS N.: *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*. Przeł. T. ZABŁUDOWSKI, K. MARKIEWICZ. Warszawa 2011.
- Encyclopedia of Arabic Literature*. Eds J.S. MEISAMI, P. STARKEY. London – New York 1998.
- FREUD Z.: *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*. Przeł. A. OCHOCKI, J. PROKOPIUK. Wstęp A. OCHOCKI. Oprac. R. RESZKE. Warszawa 1994.
- FROMM E.: *O sztuce miłości*. Przeł. A. BOGDAŃSKI. Wstęp M. CZERWIŃSKI. Warszawa 1997.
- FROMM E.: *Zdrowe społeczeństwo*. Przeł. A. TANALSKA-DULĘBA. Warszawa 1996.
- GRIMAL P.: *Miłość w Rzymie*. Przeł. J.R. KACZYŃSKI. Warszawa 1990.
- GURR T.R.: *Why Men Rebel*. New Jersey 1970.
- HASSAN F.: *Islam, Women and the Challenges of Today*. Henrico 2006.
- Historia życia prywatnego*. T. 4: *Od rewolucji francuskiej do I wojny światowej*. Red. M. PERROT. Przeł. A. PADEREWSKA-GRYZA, B. PANEK, W. GILEWSKI. Warszawa 1999.
- HITTI Ph.: *Dzieje Arabów*. Przeł. W. DEMBSKI, M. SKURATOWICZ, E. SZYMAŃSKI. Warszawa 1969.
- HOLYST B.: *Socjologia kryminalistyczna*. T. 1. Warszawa 2007.
- HOLYST B.: *Psychologia kryminalistyczna*. Warszawa 2009.
- IBN DĀWŪD AL-IŞFAHĀNĪ: *Kitāb az-zahrah (The Book of the Flower)*. Chicago 1932.
- IBN HAZM: *Naszyjnik gołębic. O miłości i kochankach*. Przekład, wstęp, przypisy J. DANECKI. Przekład wierszy A. WITKOWSKA. Warszawa 1976.

- IMIELIŃSKI K.: *Kulturowo-medyczne aspekty seksuologii*. W: *Seksuologia społeczna. Zagadnienia psychospołeczne*. Red. K. IMIELIŃSKI. Warszawa 1977, s. 11–72.
- IMIELIŃSKI K.: *Psychofizjologiczne problemy seksuologii*. W: *Seksuologia społeczna. Zagadnienia psychospołeczne*. Red. K. IMIELIŃSKI. Warszawa 1977, s. 120–218.
- Index Mundi: [www.indexmundi.com/](http://www.indexmundi.com/) [data dostępu: 27.12.2018].
- IZUTSU T.: *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal 2002.
- JONES-PAULY Ch., TUQAN A.: *Women Under Islam. Gender Justice and the Politics of Islamic Law*. London – New York 2011.
- KINSEY A., POMEROY W., MARTIN C.: *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia–London 1948.
- Koran*. Przeł. J. BIELAWSKI. Warszawa 1968.
- KOZAKIEWICZ M.: *Moralne aspekty wychowania seksualnego*. W: *Seksuologia społeczna. Zagadnienia psychospołeczne*. Red. K. IMIELIŃSKI. Warszawa 1977, s. 372–464.
- Kultura popularna na Bliskim Wschodzie*. Red. K. GÓRAK-SOSNOWSKA, K. PACHNIAK. Warszawa 2013.
- LANE E.W.: *Manners and Customs of Modern Egyptians*. London 1860.
- LERNELL L.: *Przestępczość seksualna. Zagadnienia prawne i kryminologiczne*. W: *Seksuologia społeczna. Zagadnienia psychospołeczne*. Red. K. IMIELIŃSKI. Warszawa 1977, s. 465–574.
- LEWIS B.: *Muzułmański Bliski Wschód*. Przeł. J. DANECKI. Wstęp B. WILDSTEIN. Gdańsk 2003.
- LU'LU'Ā 'A.: *Arabic-Andalusian Poetry and the Rise of the European Love-Lyric*. Houston 2013.
- MAZAHÉRI A.: *Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu (wiek X–XIII)*. Przeł. E. BĄKOWSKA. Warszawa 1972.
- MEAD M.: *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Przeł. J. HOŁÓWKA. Warszawa 2000.
- MIRABEAU H.G.: *Moje nawrócenie, czyli wyznania libertyna*. Przekład, posłowie, przypisy M. BRATUŃ. Wrocław [1993].
- NAVAI R.: *Miasto kłamstw. Cała prawda o Teheranie*. Przeł. T. WILUSZ. Warszawa 2014.
- NEFZAWI Sh.: *Ogród rozkoszy*. Przeł. I. LISOWICZ. Warszawa 1998.
- No Pants Day*. [https://en.wikipedia.org/wiki/No\\_Pants\\_Day](https://en.wikipedia.org/wiki/No_Pants_Day) [data dostępu: 27.12.2018].
- PAXMAN L.: „Enter Half-Naked, Leave Fully Dressed”: Fashion Store Promises to Kit Out First 100 Customers Who Queue in their Underwear... in the Pouring Rain. [www.dailymail.co.uk/femail/article-2004326/Desigual-gives-away-clothes-100-queued-underwear.html](http://www.dailymail.co.uk/femail/article-2004326/Desigual-gives-away-clothes-100-queued-underwear.html) [data dostępu: 27.12.2018].
- Punishment Rape in Egypt by the Muslim Brotherhood*. [www.thecommentator.com/article/5027/punishment\\_rape\\_in\\_egypt\\_by\\_the\\_muslim\\_brotherhood](http://www.thecommentator.com/article/5027/punishment_rape_in_egypt_by_the_muslim_brotherhood) [data dostępu: 27.12.2018].
- QUṬB S.: *Ma'ālim fi ṭ-ṭariq*. Bayrūt 1979.
- RAULAND M.: *Eksplodzja hormonów*. Przeł. A. KOLBE-PANEK. Wrocław 2009.
- RIESMAN D.: *Samotny tłum*. Przekład i wstęp J. STRZELECKI. Warszawa 1996.
- SALIH T.: *Sezon migracji na Północ*. Przeł. J. STĘPIŃSKI. Sopot 2010.
- SAVAGE J.: *Teenage. The Creation of Youth Culture 1875–1945*. London 2007.
- Sexual Assault and Rape in Tahrir Square and its Vicinity: A Compendium of Sources 2011–2013*. El-Nadeem Center for Rehabilitation of Victims of Violence and Torture – Nazra for Feminist Studies – New Woman Foundation 2013.
- SHEARS R.: *Widow is Gang-Raped as „Punishment” for Having an Affair with a Married Man in Indonesia – and Now She Will Be Caned in Public under Sharia Law*. [www.dailymail.co.uk/news/article-2621260/Widow-gang-raped-punishment-having-affair-married-man-Indonesia-caned-public-Sharia-law.html](http://www.dailymail.co.uk/news/article-2621260/Widow-gang-raped-punishment-having-affair-married-man-Indonesia-caned-public-Sharia-law.html) [data dostępu: 27.12.2018].
- SOURDEL J., SOURDEL D.: *Cywilizacja islamu*. Przeł. M. SKURATOWICZ, W. DEMBSKI. Warszawa 1980.
- United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2015). *World Marriage Data 2015 (POP/DB/Marr/Rev2015)*: [www.un.org/en/development/desa/population/theme/marriage-unions/WMD2015.shtml](http://www.un.org/en/development/desa/population/theme/marriage-unions/WMD2015.shtml) [data dostępu: 27.12.2018]



„Von Scheitern zu Scheitern“: Warum manche Nordafrikaner zu Straftätern werden. [www.focus.de/politik/deutschland/nach-koeln-und-aerger-im-maghreb-viertel-von-scheitern-zu-scheitern-warum-manche-nordafrikaner-zu-straftaetern-werden\\_id\\_5220050.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/nach-koeln-und-aerger-im-maghreb-viertel-von-scheitern-zu-scheitern-warum-manche-nordafrikaner-zu-straftaetern-werden_id_5220050.html) [data dostępu: 27.12.2018].

WALTHER W.: *Kobieta w islamie*. Warszawa 1982.

AL-WAŠŠĀ<sup>3</sup>, ABŪ Ṭ-ṬAYYIB: *al-Muwaššā*. Leyden 1886.

## Materiały audiowizualne

*A'ākis āh atharraš lā*. [www.youtube.com/watch?v=5\\_brhwurHBE](http://www.youtube.com/watch?v=5_brhwurHBE) [data dostępu: 27.12.2018].

*Darling I Lowe Ju*. Scen., reż. A. BŁASZCZYK. Polska 2011.

DotmsrTV. [www.youtube.com/watch?v=SiTv8WbT6PY](http://www.youtube.com/watch?v=SiTv8WbT6PY) [data dostępu: 27.12.2018].

*Egypt: Christian Women Raped to Screams of Allahu Akbar*. [www.youtube.com/watch?v=DLPYouW2y2Y](http://www.youtube.com/watch?v=DLPYouW2y2Y) [data dostępu: 27.12.2018].



## Sebastian Latocha

Wydział Filozoficzno-Historyczny  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytet Łódzki  
ORCID: 0000-0003-4226-9131

# Przyjaciół czy wrogów? Ambiwalencja wody na przykładzie wybranych opisów niderlandzkiego budownictwa hydrotechnicznego\*

**Friend or enemy? Water ambivalence illustrated with the example of selected descriptions of Dutch hydrotechnical construction**

**Abstract:** Flood is not an episode in the history of the Netherlands, but a recurring fact of nature and social experience. The Dutch struggle against water (this metaphor seems to dominate the descriptions of the Netherlands) is not only troublesome and strenuous, but its significance also happens to be assessed in a positive way. In the literature indicated by the author, fascination with the capriciousness of the element of water and Dutch water engineering (satisfying a tourist's appetite?) takes precedence over the catastrophic and empathic discourse of lamentation. The article is an interpretation of the Dutch model of struggling against the element of water through the prism of anthropological categories of culture and nature. The exemplifications come from travel literature, tourist guides and scientific monographs, the reading of which shows that the mutual relationship (symbiosis) of the water element and culture, the mentality of the Dutch who struggle with nature is the reoccurring concept scheme. What is the main feature of the aquatic element is the ambivalent influence of water on Dutch culture. It is Dutch fairy tales that may prefigure this ambivalence.

**Key words:** tourism, water engineering, flood, polder, Netherlands

**Słowa kluczowe:** turystyka, inżynieria wodna, powódź, polder, Niderlandy

---

\* Brak źródeł finansowania; artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach pracy własnej.

## Kultura – Natura<sup>1</sup>

Sam dualizm ma proveniencję platońską i judeochrześcijańską, lecz dopiero separacja duszy i ciała u Kartezjusza – twierdzi Marcin Brocki – utrwaliła „dualizm jako konieczną część krajobrazu intelektualnego Europy”<sup>2</sup>. Przykładem jest podział na świat człowieka i świat przyrody. Choćby tylko w polskiej humanistyce poświęcono wiele uwagi samej relacji, jaka zachodzi między Kulturą i Naturą<sup>3</sup>, których pola symboliczne, jak sądzą jedni antropolodzy, są antynomiczne. „U podstaw antropologii kulturowej leży przekonanie o istnieniu bardzo znaczącej, wyraźnej linii tworzącej swoisty uskok odłączający świat ludzkiej kultury od reszty świata ożywionego” – spostrzega Michael Carrithers<sup>4</sup>. Drudzy – jak Kirsten Hastrup czy wspomniany już Brocki – konstatują: „Natura jest całością, obejmującą wszystkie granice, jakie człowiek kreśli w krajobrazie i nauce. Jest także kulturą”<sup>5</sup>, „Wyznaczenie niebudzącej wątpliwości granicy między tymi dwiema kategoriami na obecnym etapie poznania wydaje się fikcją. Owa granica sama wydaje się być godna uwagi jako materiał dla etnografa, ale bezużyteczna jako podstawa do formułowania jakichkolwiek sądów, wniosków o rzeczywistości”<sup>6</sup>.

Intelektualna perspektywa przełamująca dualizm Kultury i Natury nie tylko jest mi bliska, ale i można ją uznać za odpowiednią w opisie i analizie dziejów walki Holendrów z akwaticznym żywiołem, historii niderlandzkiej inżynierii wodnej i realiów projektowania polderów, w wypadku których to zjawisk na pierwszy rzut oka nie da się odróżnić tego, co kulturowe, od tego, co naturalne. Polder stanowi wyraźny przykład koncepcji Hastrup dotyczącej ogólnej relacji między Kulturą i Naturą:

Pojęcia dualistyczne [...] nie wyczerpują wszystkich możliwości. Pojmowane jako przeciwstawienie albo-albo, stają się przykładem złe pojętego problemu, związanego z naszą trudnością analogicznego myślenia w relacji „zarówno jedno jak i drugie” [...], oraz wynikającej z tego skłonności do myślenia numerycznego w terminach albo-albo<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Pojęcia te zapisuję wielkimi literami, tak wskazując, że chodzi o konstrukcje intelektualne, kategorie antropologiczne.

<sup>2</sup> M. BROCKI: *Kultura i natura. Uwagi na marginesie badań nad gestami*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 3–4, s. 19.

<sup>3</sup> Aby wymienić tylko wybrane numery tematyczne czasopism: „Prace Kulturoznawcze” 2012, nr 1: *Kultura (w) granica(ch) natury*; „Prace Kulturoznawcze” 2012, nr 2: *Natura (w) granica(ch) kultury*; „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 3–4.

<sup>4</sup> M. CARRITHERS: *Natura i kultura*. W: *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*. Red. A. BARNARD, J. SPENCER. [Przeł. M. BARBARUK-FEREŃSKA et al.]. Warszawa 2008, s. 390.

<sup>5</sup> K. HASTRUP: *Natura jako przestrzeń historyczna*. Przeł. S. SIKORA. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 3–4, s. 13.

<sup>6</sup> M. BROCKI: *Kultura i natura...*, s. 21.

<sup>7</sup> K. HASTRUP: *Natura...*, s. 19.

Cechy polderu nie mieszczą się ani tylko po stronie Kultury, ani tylko po stronie Natury; to – cytując antropolożkę – zarówno jedno, jak i drugie. Choć przyroda, której częścią jest człowiek, nie potrzebuje do istnienia ludzkich kategorii, to iluzją jest myśleć, że Kultura i Natura są osobnymi całościami. Historia człowieka jest niepełna bez historii naturalnej, i na odwrót. Truizmem jest stwierdzić, że przyroda wpływa na człowieka, a ludzie – na nią. Ruchy ludzi – konstatuje Hastrup – i ruchy przyrody są tym samym, przebiegają równocześnie, zazębiają się, nakładają i się wzajemnie warunkują<sup>8</sup>.

Ruchy mogą być silne lub słabe, regularne lub nieprzewidywalne. Pory roku są przykładem ruchu, który pociąga za sobą pewne określone ruchy społeczne. Zasoby ziemi, a zatem siły natury, w społeczności rolniczej wiążą się ściśle z mniej lub bardziej cyklicznymi zmianami, które dotyczą nie tylko natury, ale jednocześnie także społeczności<sup>9</sup>.

Pory roku mają swoje rytualne analogi, na przykład w sferze obrzędowości dorocznej. Innym przykładem, bardzo „holenderskim”, są powodzie, które wiążą się z pewnymi reakcjami kulturowymi i społecznymi, charakterystycznymi dla Niderlandów<sup>10</sup>. Morze Północne bowiem wiele razy wdarło się na holenderski ląd<sup>11</sup>; w XIII wieku pozostawiło po sobie ślad w postaci zatoki Zuiderzee (dzisiaj jeziora IJsselmeer i Markermeer) – słone wody wlały się i już się nie cofnęły, co zmusiło mieszkańców do zmiany stylu życia i przejścia z rolnictwa na rybołówstwo. Jednak relacja ta nie polega tylko na tym, że – pozostając przy terminologii Hastrup – ruchy przyrody mają wpływ na życie Holendrów; ci także na nią wpływają, kształtują, czego przykładem jest niderlandzka inżynieria wodna i hydrotechnika.

## Woda w baśniach niderlandzkich

W antologii ludowych baśni niderlandzkich (pochodzących z historycznych krain: Flandrii, Holandii i Fryzji), opracowanej przez Andrzeja Dąbrówkę, znajduje się sto dwadzieścia klechd<sup>12</sup>. „Bohaterką” wielu z nich jest woda. Stanowi siedzibę demonów, topielców i hybrydycznych person, ryb, które mówią ludzkim językiem.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 11–12.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>10</sup> Pojęcia „Niderlandy” i „Holandia” stosuję zamiennie (ze względów stylistycznych), lecz ścisłość nakazuje traktować Holandię tylko jako część Niderlandów, składającą się z dwóch prowincji (Holandii Północnej i Holandii Południowej), w których leżą główne miasta: Amsterdam, Haga i Rotterdam. To w Holandii zawsze „biło serce” Niderlandów, tutaj znajdowało i znajduje się gospodarcze i kulturowe centrum.

<sup>11</sup> Wielka powódź, jaką pamiętają współcześnie żyjący Holendrzy, miała miejsce w 1953 roku. O jej skali świadczy liczba ofiar – prawie dwa tysiące.

<sup>12</sup> *Baśnie niderlandzkie*. Wybór, przekład i komentarze A. DĄBRÓWKA. Warszawa 2007.

W *Wodniku i złotym toporze* woda jest także instancją etyczną – wynagradza i karze. Z perspektywy tematu artykułu – niderlandzkiej inżynierii wodnej jako przejawu walki z siłą przyrody – okoliczności, w jakich „spotykamy” baśniowych cieśli, są kluczowe: budują oni most. Jednemu cieśli topór przez przypadek wypadł z rąk i tonie w wodzie. Zaczyna szukać narzędzia, a na powierzchnię wypływa wodnik. Przestraszonemu cieśli wręcza on złoty topór, którego budowniczy mostu nie przyjmuje, argumentując, że nie należy do niego. Wodnik zanurza się i po chwili wypływa z toporem zgubionym przez cieślę oraz sztabką złota – w nagrodę za uczciwość. Drugi cieśla dowiaduje się o tym. Zazdrosny celowo wrzuca do wody swój topór, licząc na to, że uda mu się zdobyć złoty. Historia powtarza się, wodnik wręcza mu złoty topór. Nieuczciwy budowniczy chce go przyjąć, lecz wodnik zanurza się i wypływa z toporem cieśli, którym uderza go w głowę<sup>13</sup>.

W baśni *Wdzięczny topielec* statki szyperskie z Leeuwarden płynące po torf mijają ciało martwego człowieka unoszące się na powierzchni wody. Jeden z szyprów wyciąga ciało na pokład i kieruje statek do brzegu, by je pochować. Zbaczając z kursu, pozostaje w tyle, i wydaje się, że stracił szansę na podział torfu, lecz nagle na pokładzie pojawia się człowiek, który przejmuje ster i dużym skrótem, narażając się na niebezpieczeństwo mielizny, dopływa do torfowiska przed innymi statkami. Człowiek ten przedstawia się jako topielec i znika, a miłośnicy szyper się bogaci<sup>14</sup>.

W *Rybaku i jego żonie* tytułowi bohaterowie tracą dom podczas powodzi. Mieszkają w becze. Rybak łowi dziwną rybę, która prosi, by ją wypuścić, obiecując spełnienie jego życzenia. Rybak prosi o dom, który właśnie stracił, i jego życzenie zostaje spełnione. Żona rybaka żąda jednak królewskiego pałacu. Rybak wypływa na wodę, prosi rybę o pałac, ta znów spełnia życzenie. Jednak żona naciska, by rybak poprosił tym razem o kościół. Ten ulega namowom, lecz zamiast kościoła pojawia się ta sama beczka, w której mieszkali po powodzi<sup>15</sup>. W baśni tej rybak darzy akwaticzną personę szacunkiem (należnym świętości?), uwalnia ją, ta wynagradza mu stratę domu z nawiązką. Cudowna ryba jest jednak kapryśna – daje i zabiera.

Głównym bohaterem *Złotego pierścienia syreny* jest także rybak – Jantje. Rybak bierze za żonę syrenę złowioną w sieć. Po siedmiu latach małżeństwa syrena, usłyszawszy śpiew swoich siostr, wraca do morza. Na pożegnanie Jantje otrzymuje od żony złoty pierścień. Gdy zakłada pierścień, ukazuje się wodny demon – Eddin, aby spełnić jego życzenie. Rybak żąda powrotu ukochanej syreny. Tego życzenia Eddin spełnić jednak nie może, proponuje mu natomiast udać się do Amsterdamu, do córki króla, podobnej do złudzenia do jego żony. Jantje spotyka ją w mieście, żeni się i zostaje następcą tronu<sup>16</sup>. W tej baśni także występuje

<sup>13</sup> Ibidem, s. 588–589.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 286–287.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 391–395.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 396–401.

motyw straty i wynagrodzenia z nawiązką; woda, co prawda, zabiera rybakowi szczęście małżeńskie, lecz daje jeszcze większe – małżeństwo, pieniądze i władzę.

W baśni *O syrenie* rybak spaceruje z dziećmi brzegiem morza. Chwila nieuwagi i dzieci toną, znikają pod powierzchnią wody. Na dnie morza opiekują się nimi syreny, które nie chcą oddać dzieci. Ich matka latami tka dla syren płaszcz z własnych włosów. W zamian odzyskuje swoje dzieci<sup>17</sup>. Baśń ta uczy, że woda jest groźną, niebezpieczną siłą, lecz także opiekuńczą. Mozolna praca tkaczki wydaje się metaforą walki Holendrów z akwaticznym żywiołem.

Baśnie te potwierdzają wspomnianą jedność ruchów ludzi i przyrody, świadczą o silnym związku Holendrów z wodą, która jest nie tylko tłem, krajobrazem, ale także aktywnym podmiotem – wynagradza i karze, daje i zabiera, jest źródłem szczęścia i nieszczęścia. Bohaterowie (wodne demony, topielcy, syreny i ludzie związani z wodą, najczęściej rybacy, szyprowie czy cieśle budujący most), świat przedstawiony w niderlandzkich baśniach (np. morze, brzeg morski, rzeki, kanały, bagna, torfowiska) oraz pewne motywy (np. powódzie) są obecne i mają swoje aktualizacje w opisach Holandii w polskiej literaturze podróżniczej, przewodnikach dla turystów oraz naukowych monografiach. Baśniowa ambivalencja wody – w płaszczyźnie mitu – dowodzi jej świętości. Świadczą o tym choćby jej „rezydenci” – osoby hybrydyczne, nie z tego, lecz z tamtego świata, o cudownych mocach. Ludzcy bohaterowie baśni wydają się tylko realizatorami ich planu i potencjału; żywią szacunek do wody, ta bowiem jawi się im jako żywioł potężny, groźny, niebezpieczny, jednocześnie sprawiedliwy, opiekuńczy i karmiący. Ten mityczny, symboliczny obraz wody jest odtwarzany, choć już nie w języku paroli i nie bez pewnych modyfikacji, we wspomnianych publikacjach. Główny akcent pada w nich jednak na mistrzowskie panowanie Holendrów nad naturą, zarządzanie przyrodą i wirtuozerię niderlandzkiej inżynierii wodnej, będącej nie tylko wyrazem geniuszu techniki, ale też, jak się okazuje, atrakcją turystyczną.

## **Woda i Holendrzy w polskiej literaturze podróżniczej, przewodnikach turystycznych i monografiach naukowych**

Woda jest jednym z uniwersalnych, wielkich symboli kosmicznych, o których pisał Mircea Eliade<sup>18</sup>. Jej ambivalencję pokazują baśnie holenderskie; woda ukazywana jest w nich, z jednej strony, jako siła niszcząca, z drugiej zaś – sprowadzająca dobrobyt. Ta ogólna cecha ujawnia się także w przypadku niderlandzkich realizacji hydrotechnicznych, dla których to woda była i jest motywem istnienia.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 118–119.

<sup>18</sup> M. ELIADE: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. KOWALSKI. Warszawa 2011.

W tym sensie, nawiązując do myśli Hastrup, ruchy przyrody (kapryśna i życiodajna woda) i ruchy ludzi (inżynieria wodna) są w istocie tym samym. Baśniowa podmiotowość i świętość wody przechodzi jednak w literaturze podróżniczej, przewodnikach turystycznych i monografiach w zachwyty nad artefaktami, które stanowią ekstensję ludzkiej myśli i pracy rąk panujących nad żywiołem.

Moim celem nie jest ich rekonesans; chcę na wybranych przykładach pokazać, że mamy do czynienia w różnych kontekstach z esencjalizującym i skonwencjonalizowanym inwencyjnie schematem opisu Niderlandów przez pryzmat walki i „współpracy” Holendrów z wodą.

Jeśli chodzi o polską literaturę podróżniczą, skupiam się tylko na dwóch przykładach, pochodzących z różnych epok – *Dzienniku podróży* Franciszka Ksawerego Bohusza<sup>19</sup> (z lat 1777–1778) oraz *Holandii. Presji depresji* Marka Orzechowskiego<sup>20</sup> (z 2014 roku, zbiorze esejów o Niderlandach, gdzie autor spędził wiele lat). Ich refleksje o przyrodzie i krajobrazie holenderskim wydają się styczne, choć dzieli je dystans ponad dwustu lat.

Franciszek Ksawery Bohusz, jako „oświecony podróżnik”<sup>21</sup>, wyruszył z Warszawy 31 lipca 1777 roku. W Niderlandach znalazł się kilka miesięcy później. Pozostawił po sobie opis holenderskiego przemysłu, transportu, życia kulturalnego i naukowego, obyczajów, miast oraz przyrody. Dał także stosowny wyraz zachwytowi nad niderlandzką hydrotechniką:

Dziwić się zaś tej wielkości podatków nie można z racji, że im przy tak wielkich zyskach nie tak się znaczny i wydaje podatek i przez wzgląd nieuchronnych potrzeb do publicznej całości stosowanych. Morze przeciwko, któremu nieustannie prawie walczą Holendrowie, nawzajem na złość prawie ich przemysłowi wojuje Holendrów. Jezioro Harlemskie tak wielkie niczym nie jest mniej jak morzem, które część ziemi pochłonęło już. Zuiderzee teraz morze, dawniej było żyznym i pięknym krajem. Na utrzymanie zakupu kosztownych grobel, które ustawnie falami swemi tłucze morze, na czyszczenie kanałów, na osuszenie coroczne gruntów i wody sztucznie młynami wypompowanie niezmiernych pieniędzy, a tym samym podatków wielkich, potrzeba<sup>22</sup>.

Marek Orzechowski, zafascynowany holenderską inżynierią wodną (sądząc po bogactwie opisów budownictwa hydrotechnicznego), ponad dwieście lat później z jeszcze większą emfazą portretuje niderlandzki krajobraz. Określa wodę odwiecznym wrogiem i przyjacielem Holendrów.

Z jednej strony, popełniając przy tym niewielki grzech mityzacji, podkreśla **wpływ przyrody** (głównie żywiołu wody) na historię, mentalność, obyczajowość, charakter narodowy, tożsamość narodową, kulturę i sztukę niderlandzką. Sięgając

<sup>19</sup> F.K. BOHUSZ: *Dziennik podróży*. Kraków 2014.

<sup>20</sup> M. ORZECHOWSKI: *Holandia. Presja depresji*. Warszawa 2014.

<sup>21</sup> Tak nazywa go Adam Kucharski w krótkim artykule internetowym: A. KUCHARSKI: *Franciszka Ksawerego Bohusza odkrywanie Holandii (1778)*. [http://wilanow-palac.pl/franciszka\\_ksawerego\\_bohusza\\_odkrywanie\\_holandii\\_1778.html](http://wilanow-palac.pl/franciszka_ksawerego_bohusza_odkrywanie_holandii_1778.html) [data dostępu: 11.06.2017].

<sup>22</sup> F.K. BOHUSZ: *Dziennik...*, s. 55.

do słownika Rolanda Barthesa<sup>23</sup> – miesza szyki Kultury i Natury. Upodmiotowia i personifikuje potężną i chimeryczną wodę, lecz także przedstawia silnych, pracowitych i ambitnych Holendrów zmagających się z jej „humorami”:

Wszystko tutaj – cała historia i losy mieszkańców, ich charaktery, życiorysy i doświadczenia, wartości, które ich kształtują, przyzwyczajenia, które nimi kierują, wolności, z których korzystają, i przymus, któremu ulegają – związane jest z morzem i wodą. Głęboką i płytką, słoną i słodką, wolno płynącą i niechętną, utrzymaną w ryzach przez tamy, groble i wały. Jeżeli istnieje jakiś wróg od wieków zagrażający Niderlandom, to jest nim morze. Jeżeli istnieje jakiś odwieczny przyjaciel nieopuszczający ich w potrzebie, jest nim woda. Szmer kropel uderzający w tafelę wody – oto prawdziwie niderlandzka symfonia. [...] Woda od zawsze Holendrów zalewała, drwiła z nich, wystawiała na ciężkie próby, ale i chroniła przed najeźdźcami; odbierała im dobytek, ale ułatwiała przemieszczenie się i handel. Walka z wodą ukształtowała ich narodowy charakter – wytrwałość, pracowitość i cierpliwość, zbiorowy instynkt ochrony i dobry wzrok pozwalający im wypatrzeć w oddali, na zimnym, nizinnym pustkowiu, tego jedyne go człowieka, któremu trzeba otworzyć drzwi. [...] Identyfikacja narodowa Holendrów wyrasta z przekonania, że są wprawdzie małym narodem, ale za to sprawnym i o ponadprzeciętnych możliwościach, że dzięki swym przymiotom, niedostępnym dla innych, osiągnęli więcej niż inni. Zasadnicze elementy tej identyfikacji wykształciły się przez długie lata symbiozy z wodą, ale i w przeciwstawianiu się wodzie. A woda nie zna pardonu. Strumienie wody przelewającej się przez groble wyżłobiły wytrwałość i upór w holenderskich charakterach<sup>24</sup>.

W monografii Leona Żurawickiego także pojawia się motyw symbiozy i walki z żywiołem: „Zarazem pamiętać warto, że wyzwanie rzucone żywiołowi wodnemu [...] od najbardziej zamierzchłych czasów wynikało z konieczności. Morze zalewało bowiem w krótszych lub dłuższych odstępach czasu ląd stały, niszcząc dobytek i podstawy egzystencji ludzi”<sup>25</sup>.

W duchu redukcjonizmu i determinizmu ekologicznego – przeświadczenia o decydującym, nieuchronnym wpływie Natury na Kulturę – Jan Balicki i Maria Bogucka w swojej monografii Holandii spostrzegają:

Klimat umiarkowany, typowo morski, o łagodnych zimach i średnio ciepłych latach, charakteryzuje się dużą ilością opadów deszczu, mgieł i wiatru. Tego rodzaju środowisko naturalne wpłynęło niewątpliwie na charakter zamieszkujących północne Niderlandy ludzi, wyrabiając w nich pracowitość, cierpliwość, umiejętność podejmowania i prowadzenia zespołowych akcji. Woda – największy wróg, był tu jednocześnie największym sprzymierzeńcem człowieka. Niejednokrotnie otwarcie tam ratowało kraj przed wrogami. Rozbudowana sieć brzegowa i wodna ułatwiała wymianę handlową i sprawiła, że właśnie dzięki swemu położeniu Niderlandy przez parę stuleci uchodziły za najbogatszy kraj Europy<sup>26</sup>.

Woda nie tylko wystawia Holendrów na próby, ale i chroni. Walka i współpraca, szkody i pożytki (jak w niderlandzkich bajkach). W konstatacjach

<sup>23</sup> R. BARTHES: *Mitologie*. Przeł. A. DZIADEK. Warszawa 2008.

<sup>24</sup> M. ORZECHOWSKI: *Holandia...*, s. 14, 17, 37.

<sup>25</sup> L. ŻURAWICKI: *Holandia*. Warszawa 1983, s. 62.

<sup>26</sup> J. BALICKI, M. BOGUCKA: *Historia Holandii*. Wrocław 1989, s. 10.



Orzechowskiego woda dla Holendrów jest ambiwalentna; wydaje się, że ich postawa wobec żywiołu przypomina zracjonalizowany refleks kontaktu ze świętością. Holendrzy wydają się darzyć ją wielkim szacunkiem, a „szacunek zwraca się do tego, co święte”<sup>27</sup>. Jednak, według mnie, dzisiaj to nie szacunek, ale panowanie lepiej oddaje postawę Holendrów wobec przyrody; sami ją kształtują i wydzierają morzu ląd w myśl powiedzenia: „Każdy Holender wie, uczy się tego już w kołysce, że wprawdzie Bóg stworzył świat, ale nie Holandię. *Deus mare, Batavus litora fecit.* »Bóg stworzył morze, Holender wybrzeże«<sup>28</sup>.

Z drugiej strony, Orzechowski opisuje **wpływ Holendrów na przyrodę**, podając liczne przykłady. Panowanie nad akwaticznym żywiołem przejawia się w „cudach” niderlandzkiej myśli hydrotechnicznej, która materializuje się między innymi w polderach – ekosystemach skonstruowanych od początku do końca przez człowieka czy w monumentalnych tamach (np. Afsluitdijk, oddzielająca wody morskie od IJsselmeer). Na wpływ człowieka na krajobraz holenderski zwraca uwagę Żurawicki w swojej monografii Niderlandów. Autor poświęcił temu problemowi cały rozdział *Walka z wodą*<sup>29</sup>. Konstatuje on: „Wśród czynników, które ukształtowały krajobraz Holandii, należy wymienić działalność morza, rzek, lodowca, wiatru, wegetacji roślinnej, klimatu i wreszcie czynnik w przypadku Holandii najistotniejszy – świadomą działalność człowieka”<sup>30</sup>. Balicki i Bogucka także twierdzą:

Zaczęto wydzierać morzu znaczne obszary, tworząc z nich tereny zdadne do zamieszkania i uprawy, tzw. poldery. Tak więc dzisiejsze ukształtowanie ziem zwanych Niderlandami jest w dużej mierze rezultatem nie tylko działania sił przyrody, lecz także wielowiekowej, uporczywej, świadomej walki człowieka z morzem<sup>31</sup>.

Podaję dwie najważniejsze, według mnie, egzemplifikacje tej działalności człowieka-demiurga zawiadującego przyrodą.

Pierwsza to wspomniana już tama-autostrada Afsluitdijk, zbudowana w latach 1927–1932, oddzielająca słone wody Morza Północnego od IJsselmeer, o długości 32 km. Budowa tamy pozwoliła częściowo przywrócić mieszkańcom ląd zabrany przez morze w XIII wieku – osuszyć Zuiderzee przez budowę polderów. Orzechowski pisze:

Każdy Holender w ciągu swojego życia prędzej czy później przemierza poprowadzoną na tamie autostradę, a każdy przyjezdny powinien ją zobaczyć, żeby choć trochę zrozumieć, czym jest Holandia. [...] Warto się na niej zatrzymać, samochód zostawić na niewielkim parkingu i wyjść na powietrze. Warto stąd, w poczuciu bezpieczeństwa i przewagi nad żywiołem, spojrzeć morzu prosto w oczy, warto wystawić twarz na podmuchy silnego wiatru. To tu człowiek oddycha z prze-

<sup>27</sup> L. KOŁAKOWSKI: *Mini wykłady o maxi sprawach*. Kraków 2009, s. 123.

<sup>28</sup> M. ORZECHOWSKI: *Holandia...*, s. 49.

<sup>29</sup> L. ŻURAWICKI: *Holandia...*, s. 61–83.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>31</sup> J. BALICKI, M. BOGUCKA: *Historia...*, s. 9.

konaniem, że panuje nad światem. To tu nie musi się wstydzić swojego zarozumiałstwa, bo skoro był w stanie usypać tak potężną groblę pośrodku burzliwego morza, zdolny jest do wszystkiego. Nie widać z niej dalekich polderów, gdzie kwitnie już normalne życie, ale wystarczy spojrzeć w głębinę rozbijających się o nią fal, by zrozumieć, że naród, który jak żaden inny wziął się za bary z morzem i potrafił suchą nogą stanąć na dnie tego morza, zasługuje na wielki respekt. Za każdym razem, kiedy widziałem statki na horyzoncie, kiedy chowałem głowę w ramiona, kuląc się pod przejmującym wiatrem, kiedy docierało do mnie, że tu, gdzie dziewięćdziesiąt lat wcześniej było jedno wielkie morze, woda po jednej stronie tamy jest zimna i słona, a po drugiej, tej od lądu, ciepła i słodka, w podziwie wybaczałem Holendrom ich małostkowość i skąpstwo<sup>32</sup>.

Drugim przykładem są właśnie poldery, czyli:

Obszary nadmorskie, położone poniżej poziomu morza (depresja), zabezpieczone tamami i wałami przed zalaniem, wykorzystywane rolniczo. Początkowo gleba polderów jest mocno zasolona i konieczne są odpowiednie zabiegi agrotechniczne, aby uczynić ją przydatną w rolnictwie. Utrzymanie polderów wiąże się z ciągłym odwadnianiem terenu przez system kanałów i pomp<sup>33</sup>.

„Osuszanie terenów zalanych wodą ma w Holandii bardzo długą tradycję i jest specjalnością tego kraju”<sup>34</sup> – podkreśla Żurawicki. Poldery wymagają jednak zaprojektowania dosłownie wszystkiego, bowiem po osuszeniu słonych wód mamy do czynienia z amorficzną, jałową przestrzenią. Cytując ponownie Orzechowskiego:

Trzeba wybudować drogi, strumyki, kanały, jeziora, akweny, posadzić lasy, usypać małe wzgórza, posiać łąki – jednym słowem, zaprojektować i stworzyć zupełnie nowy krajobraz, wbudować weń to wszystko, bez czego żyć się nie da. Nie tylko trzeba wiedzieć, jak, ale i gdzie, i dlaczego tam, a nie tu. Powstają więc wioski, miasteczka i miasta, linie kolejowe i telefoniczne, wodociągi i kanalizacja. Budowane są zagrody wiejskie, sklepiki, kaplice, plantacje, hodowle, szklarnie, gospodarstwa doświadczalne, a w miastach co najmniej trzy szkoły i trzy kościoły, oddzielne dla każdego wyznania. [...] Na pustej przestrzeni nie było żadnego normalnego życia, żadnych lisów, saren zajęcy, jednym słowem, żadnej biologicznej równowagi. Najpierw pojawiły się olbrzymie kolonie polnych myszy i innych gryzoni. Aby się z nimi uporać, należało sprowadzić ptaki, ale bez drzew, na których mogłyby zakładać gniazda, wcale nie było to proste przedsięwzięcie<sup>35</sup>.

Czesława Frejlich twierdzi, że „jeśli mieszkasz w miejscu, gdzie na kilometr kwadratowy przypada przypuszczalnie największa liczba dizajnerów na świecie, i dookoła ciebie wszystko już zostało zaprojektowane, to musi to być Holandia”<sup>36</sup>. Konstatacja ta przestaje być tylko dowcipna, jeśli wziąć pod uwagę skalę tego, co należy zaprojektować, budując polder.

<sup>32</sup> M. ORZECHOWSKI: *Holandia...*, s. 54–55.

<sup>33</sup> *Poldery*. [http://www.geozone.pl/poldery,s%C5%82ownik\\_geograficzny,s%C5%82owniczek\\_geograficzny,580.html](http://www.geozone.pl/poldery,s%C5%82ownik_geograficzny,s%C5%82owniczek_geograficzny,580.html) [data dostępu: 20.06.2016].

<sup>34</sup> L. ŻURAWICKI: *Holandia...*, s. 64.

<sup>35</sup> M. ORZECHOWSKI: *Holandia...*, s. 64, 67.

<sup>36</sup> C. FREJLICH: *Cywilizowani rewolucjoniści*. „2+3D” 2013, nr 2, s. 54.

Najstarsze poldery w Niderlandach pochodzą z przełomu wieków XVI i XVII (m.in. Beemster, Wieringerwaard, Wijdemomer) i są niewielkie – to osuszone jeziora głównie w prowincji Holandia Północna. W wieku XVIII przysła kolej na jeziora w Holandii Południowej (m.in. Hazerswoude, Hillegersberg, Stolwijk). W XIX wieku osuszono Jezioro Harlemskie (dzisiaj znajduje się tutaj m.in. największe lotnisko w Holandii – Schiphol), co było bezprecedensowym przedsięwzięciem, ze względu na powierzchnię akwenu – 168 km<sup>2</sup>.

W XX wieku, po wybudowaniu tamy Afsluitdijk, częściowo osuszono Zuiderzee (IJsselmeer). Wodzie wydarto ląd i wybudowano cztery wielkie poldeiry: Wieringermeer, Oostelijk Flevoland, Zuidelijk Flevoland i Noordoostpolder<sup>37</sup>.

Ambivalentny obraz relacji Kultury i Natury wyłania się także z lektury popularnych, ogólnodostępnych przewodników turystycznych po Holandii, w których problemy determinizmu ekologicznego, „presji” wód morskich oraz hydrotechnicznego geniuszu Holendrów przedstawia się jako produkt turystyczny „na sprzedaż”. Walka z wodą jawi się w nich jako niepowtarzalne dziedzictwo Niderlandów. Gregory’ego Ashwortha koncepcja dziedzictwa rzuca światło na konstruowanie i zaspokajanie „apetytu turystycznego”<sup>38</sup>. Ashworth spostrzega, że dziedzictwo jest procesem, którego granice wyznaczają granice ludzkiej wyobraźni:

Dziedzictwo tworzone jest w procesie komodyfikacji, wskutek którego z zasobów historycznych powstają produkty służące zaspokojeniu zapotrzebowania na wielu rynkach. W procesie selekcji, „opakowania” i interpretacji korzystamy z takich zasobów przeszłości, jakie są nam potrzebne. To zupełnie inne spojrzenie na istotę problemu [paradygmatowi dziedzictwa przeciwstawia się paradygmat ochrony – S.L.]. Zasoby tworzy się, a nie odkrywa i chroni. [...] Przeszłość nie jest tylko tym, co chcemy zapamiętać, lecz również tym, co chcemy sobie wyobrazić. [...] Jedynym ograniczeniem dla zasobów okazuje się zdolność ludzkiej wyobraźni do ich tworzenia. [...] Przeszłość jest niemal niewyczerpaną kopalnią możliwości i zasobów, z których tylko niewielki ułamek zostanie kiedykolwiek skomodyfikowany jako dziedzictwo<sup>39</sup>.

Kapryśna woda i niderlandzka inżynieria wodna (jako zasoby historyczne) w procesie komodyfikacji stały się także atrakcjami turystycznymi, których to opisami przewodniki dla turystów zachęcają do podróży. W rezultacie – tamy, groble, zapory, wydmy, śluzy, kanały, wiatraki, pompy, pale i depresyjne poldery, choć są budowlami hydrotechnicznymi, pełniącymi przede wszystkim rolę pragmatyczną, jawią się jako nietuzinkowe „przynęty” na turystów. Uwagę zwraca jednak zawsze ambiwalentna ocena wód:

Holandia nie tylko w dużej części została zbudowana na wodzie, ale rozwijała się dzięki położeniu nad morzem. Pierwszymi mieszkańcami byli rybacy, przez wieki kraj słynął z połowu śledzi, a złoty

<sup>37</sup> L. ŻURAWICKI: *Holandia...*, s. 68–73.

<sup>38</sup> Pojęcie to pochodzi z książki A. WIECZORKIEWICZ: *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*. Kraków 2012.

<sup>39</sup> G. ASHWORTH: *Planowanie dziedzictwa*. Przeł. M. DUDA-GRYC et al. Kraków 2015, s. 47.

wiek związany jest z dalekomorskimi wyprawami do Azji. [...] Holenderska stolica i największe miasto w kraju nie bez powodu nazywane jest „Wenecją Północy” – przecina je bowiem sieć ponad 160 kanałów splecionych z rzekami Amstel i IJ. [...] W tym drugim – po Rotterdamie – co do wielkości porcie handlowym Holandii, połączonym kanałami z Morzem Północnym i z Renem, woda ma nie tylko estetyczne znaczenie, bo to właśnie na niebezpiecznych, ale intratnych [jak w baśni *Wdzięczny topielec* – S.L.] wyprawach morskich miasto najbardziej się wzbogaciło, a zmagania z żywiołem wody wpisane są w dzieje tego będącego kolebką liberalizmu miasta. [...] Amsterdam często nawiedzały powodzie niszczące uprawy rolne, dlatego większość mieszkańców żyła z morza – żeglugi i rybołówstwa, a z czasem miasto stało się ważnym portem utrzymującym kontakty handlowe m.in. z bałtyckimi portami Hanzty<sup>40</sup>.

Z tego opisu wynika, że gdyby nie położenie nad morzem i powódzie, które nie sprzyjały rozwojowi rolnictwa, Amsterdam nie stałby się ani kolebką liberalizmu, ani wielkim i bogatym portem czerpiącym korzyści z handlu.

Amsterdam, „tama na Amstel”, został zbudowany w ramach walki przeciwko wodzie. Wodzie, która stanowi zagrożenie, zapewniając jednocześnie bogactwo. [...] Niderlandy aż 33 razy były nękane przez wielkie powodzie. Skutkiem największej z nich, mającej miejsce w 1287 r., było powstanie Zuiderzee, dzisiejszego jeziora IJssmeer<sup>41</sup>.

Po opisie powodzi autor przechodzi do refleksji nad złotym wiekiem w historii Holandii, podbojem świata i Kompanią Wschodnioindyjską, której działalność wspomogła rozwój Niderlandów – ekspansję ekonomiczną i rozkwit sztuki<sup>42</sup>.

Jako arcyciekawe kuriozum ekologiczne przedstawia się poldery, przy okazji egzotyżując je. Dane liczbowe uzmysławiają skalę tych „dziwnych” atrakcji. Dramatyzuje i podtrzymuje się nastrój grozy i admiracji:

Podejście do lądowania na lotnisku Schiphol to prawdziwa przygoda. Za umocnionym grzbietem wydmy, która zatrzymuje wody Morza Północnego, pilot ląduje 3,35 metra poniżej poziomu morza. Teoretycznie teren Niderlandów nie nadaje się do zasiedlenia przez ludzi. Rekord należy do obszaru na północ od Rotterdamu, który położony jest 6,76 metra poniżej poziomu morza. Gdyby nie wytrzymały zapory, jedna trzecia terytorium kraju i znaczna część Amsterdamu zostałyby zalane przez Morze Północne. [...] Wodę, która z jednej strony wywołała katastrofy, ale z drugiej – przyczyniła się do bogactwa Amsterdamu, traktuje się tu z szacunkiem<sup>43</sup>.

I ostatni przykład: „Holendrzy to jeden z najmniejszych narodów Europy, warto jednak pamiętać, że gdyby nie walka z naturą, ich kraj byłby o ponad połowę mniejszy niż obecnie”<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> K. BYRTEK: *Amsterdam*. Gliwice 2016, s. 48–50.

<sup>41</sup> P. SONDEJ: *Amsterdam*. Gliwice 2016, s. 44.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 46–47.

<sup>43</sup> S. CALDER, F. MAWER: *Amsterdam. Perfekcyjne dni*. Przeł. A. LEWANDOWSKI. Warszawa 2015, s. 12, 13.

<sup>44</sup> B. RUDNICKI: *Holandia. Podróże marzeń*. Warszawa 2007, s. 17.

## Wnioski

Według mnie, nie da się rozstrzygnąć naukowo, nie zaprzegając ideologii w charakterze arbitra, w jakich proporcjach występują wzajemne powiązania i oddziaływania żywiołu napierających wód i kultury niderlandzkiej. Z jednej strony, interpretacyjna pokusa ekologicznego redukcjonizmu i determinizmu daje o sobie znać w opisach Holandii pochodzących z różnych kontekstów. Z drugiej strony, niderlandzka walka z wodą bywa mityzowana. Faktem pozostaje jedność ruchów Kultury i Natury, co ilustrują i potwierdzają przedstawione przykłady. W wybranych baśniach, literaturze podróżniczej, przewodnikach turystycznych po Holandii i naukowych monografiach Niderlandów występuje węzłowy, powtarzający się motyw symbiozy Holendrów z wodą, stanowiący inwencyjny szkielet opisów. Akwaticzny żywioł jawi się w nich – co ciekawe z perspektywy antropologicznej – zawsze jako ambiwalentny. W ludowych baśniach niderlandzkich woda wydaje się mieć charakter święty, jest aktywnym podmiotem, który rzuca wyzwania ludziom, a baśniowi bohaterowie żywią do niej szacunek, boją się jej. Fakty z holenderskiej kultury hydrotechnicznej (zawiadywanie przyrodą, budowanie polderów itp.) świadczą o zapanowaniu nad żywiołem, a artefakty holenderskiej inżynierii wodnej – w dyskursie egzotyzujących przewodników turystycznych – stanowią niepowtarzalne dziedzictwo bazujące na ambiwalencji kapryśnej wody, która jest jednocześnie wrogiem i przyjacielem Holendrów.

## Bibliografia

- ASHWORTH G.: *Planowanie dziedzictwa*. Przeł. M. DUDA-GRYC et al. Kraków 2015.
- BALICKI J., BOGUCKA M.: *Historia Holandii*. Wrocław 1989.
- BARTHES R.: *Mitologie*. Przeł. A. DZIADEK. Warszawa 2008.
- Baśnie niderlandzkie*. Wybór, przekład i komentarze A. DĄBRÓWKA. Warszawa 2007.
- BOHUSZ F.K.: *Dziennik podróży*. Kraków 2014.
- BROCKI M.: *Kultura i natura. Uwagi na marginesie badań nad gestami*. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 3–4, s. 19–22.
- BYRTEK K.: *Amsterdam*. Gliwice 2016.
- CALDER S., MAWER F.: *Amsterdam. Perfekcyjne dni*. Przeł. A. LEWANDOWSKI. Warszawa 2015.
- CARRITHERS M.: *Natura i kultura*. W: *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*. Red. A. BARNARD, J. SPENCER. [Przeł. M. BARBARUK-FEREŃSKA et al.]. Warszawa 2008, s. 390–393.
- ELIADE M.: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. KOWALSKI. Warszawa 2011.
- FREJLICH C.: *Cywilizowani rewolucjoniści*. „2+3D” 2013, nr 2, s. 54–61.
- HASTRUP K.: *Natura jako przestrzeń historyczna*. Przeł. S. SIKORA. „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1994, nr 3–4, s. 8–13.
- KOŁAKOWSKI L.: *Mini wykłady o maxi sprawach*. Kraków 2009.
- KUCHARSKI A.: *Franciszka Ksawerego Bohusza odkrywanie Holandii (1778)*. [http://wilanow-palac.pl/franciszka\\_ksawerego\\_bohusza\\_odkrywanie\\_holandii\\_1778.html](http://wilanow-palac.pl/franciszka_ksawerego_bohusza_odkrywanie_holandii_1778.html) [data dostępu: 11.06.2017].
- ORZECZOWSKI M.: *Holandia. Presja depresji*. Warszawa 2014.

---

*Poldery*. [http://www.geozone.pl/poldery,s%C5%82ownik\\_geograficzny,s%C5%82owniczek\\_geograficzny,580.html](http://www.geozone.pl/poldery,s%C5%82ownik_geograficzny,s%C5%82owniczek_geograficzny,580.html) [data dostępu: 20.06.2016].

RUDNICKI B.: *Holandia. Podróże marzeń*. Warszawa 2007.

SONDEJ P.: *Amsterdam*. Gliwice 2016.

WIECZORKIEWICZ A.: *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*. Kraków 2012.

ŻURAWICKI M.: *Holandia*. Warszawa 1983.



## Grzegorz Libor

Instytut Socjologii  
Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
ORCID: 0000-0003-1148-6862

## Dorota Nowalska-Kapuścik

Instytut Socjologii  
Wydział Nauk Społecznych  
Uniwersytet Śląski w Katowicach  
ORCID: 0000-0003-4224-3257

# Rozwój turystyki przemysłowej w koncepcji konsumpcji zrównoważonej\*

The development of post-industrial tourism in the concept of sustainable consumption

**Abstract:** The asymmetrical balance of the forces between socio-economic development and the condition of the environment brings about a real ecological threat both on a local and global scale. The necessity for designing activities compatible with the concept of sustainable development constitutes a real challenge in various areas of consumption, including tourism. The article is an attempt to determine whether in post-industrial tourism, which is embedded in the space of revitalised cities, the two opposite directions are taken into account, i.e. the constantly growing consumer needs and being gradually depleted natural resources of the environment. The article was based on qualitative research conducted using standardized interviews. The respondents were people professionally linked to institutions operating in the objects constituting the Industrial Monuments Route.

**Key words:** tourism, post-industrial region, sustainable consumption, Szlak Zabytków Techniki [the Industrial Monuments Route]

**Słowa kluczowe:** turystyka, region przemysłowy, konsumpcja zrównoważona, Szlak Zabytków Techniki

---

\* Brak źródeł finansowania; artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach pracy własnej.

Najogólniej rzecz ujmując, działania rewitalizacyjne postrzegane są w kategoriach „kompleksowej akcji podejmowanej w obszarach miast, w dzielnicach starych i na obszarach wybranych, wiążącej działania remontowe, modernizacyjne, rewitalizacyjne z działaniem zmierzającym do ożywienia społeczno-gospodarczego”<sup>1</sup>. Warto zasygnalizować, że: „[...] w przeciwieństwie do działań zmierzających do rewitalizacji dzielnic śródmiejskich oraz rehabilitacji dzielnic mieszkaniowych, przekształcenia obszarów poprzemysłowych prowadzą do zupełnej zmiany zarówno ich struktury przestrzennej, jak i funkcjonalnej. Wśród nowych funkcji wprowadzanych na tereny poprzemysłowe są funkcje związane z szeroko rozumianą turystyką i czasem wolnym”<sup>2</sup>. W ostatnich latach jesteśmy świadkami podejmowania licznych działań promujących produkty turystyki fabrycznej, stanowiącej odpowiedź nie tylko na konieczność wypracowania strategii zagospodarowania postindustrialnych obszarów, ale także na rosnące zapotrzebowanie na interesującą ofertę wypełnienia czasu wolnego.

Pomysł na przekształcenie terenów postindustrialnych w obiekty turystyczne narodził się w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku w Wielkiej Brytanii, Niemczech czy Belgii, stanowiących przykłady krajów, których spuściznę kulturową i urbanistyczną ukształtowały fabryki, huty i kopalnie. Powstała na potrzeby sytuacji koncepcja zmiany opuszczonych, często zdewastowanych budynków w obiekty działalności turystycznej spotkała się z pozytywną akceptacją okolicznych mieszkańców, upatrujących w tym procesie rewitalizacji przestrzeni szansy na znalezienie pracy i czerpanie zysków. W Polsce pierwsze przymiarki do wykorzystania dziedzictwa poprzemysłowego<sup>3</sup> pojawiły się wraz z transformacją gospodarczą 1989 roku; żywione wówczas nadzieje na zachowanie dóbr techniki i dóbr przemysłowych w kontekście ich turystycznej użyteczności przegrały z polityką masowych restrukturyzacji i likwidacji obiektów industrialnych. Obecnie popularyzacja trendu na turystykę poprzemysłową na Zachodzie, a także napływ środków europejskich, z których finansowane są krajowe działania w zakresie transmutacji poszczególnych budynków czy zespołów budynków, stwarzają korzystne warunki gospodarcze i społeczne, wzmacniające rozwój rodzimej turystyki produkcyjnej.

Wykorzystaniem sprzyjającej koniunktury na propagowanie turystyki poprzemysłowej najbardziej zainteresowane są oczywiście regiony dysponujące znaczącą podażą terenów postindustrialnych, stanowiących potencjał turystyczny.

<sup>1</sup> K. SKALSKI: *O budowie systemu rewitalizacji dawnych dzielnic miejskich*. Kraków 1996, s. 16.

<sup>2</sup> K. GASIDŁO: *Kierunki przekształceń przestrzeni przemysłu*. Gliwice 2010.

<sup>3</sup> Pojęcie to należy rozumieć następująco „[...] część dziedzictwa kultury obejmująca ślady kultury przemysłowej o wartościach historycznych, społecznych, architektonicznych, urbanistycznych, technologicznych bądź naukowych, ale także wartości estetyczne, artystyczne, unikatowości, autentyczności, integralności i inne. Dziedzictwem przemysłowym może być obiekt produkcyjny, a także obiekty i tereny pełniące funkcje uzupełniające przemysł, także funkcje społeczne”; M. KRONENBERG: *Turystyka dziedzictwa przemysłowego – próba sprecyzowania terminologii*. W: *Dziedzictwo przemysłowe jako strategia rozwoju innowacyjnej gospodarki*. IV Międzynarodowa Konferencja Naukowo-Praktyczna. Zabrze 6–7 września 2007. [Red. T. BURZYŃSKI]. Katowice 2007, s. 39.



W Polsce, zgodnie z danymi prezentowanymi przez Instytut Ochrony Środowiska i Instytut Ekologii Terenów Uprzemysłowionych, powierzchnia takich terenów to w sumie 8000 km<sup>2</sup>, a blisko 39 500 km<sup>2</sup> stanowią obszary zagrożone przemysłową degradacją<sup>4</sup>. Znaczna ich część znajduje się w województwie śląskim. Szacuje się, że region ten posiada 4921 ha gruntów wymagających natychmiastowej rekultywacji, 2932 ha gruntów zdewastowanych oraz 1989 ha zdegradowanych<sup>5</sup>. Tak istotne przeobrażenia wynikające z praktyki gospodarczej ubiegłego stulecia niosą konsekwencje dwojakiego rodzaju: z jednej strony przekłada się to na pokaźną liczbę obiektów mogących pełnić funkcję turystyczną<sup>6</sup>, z drugiej strony eksploatowane przez przemysł ciężki tereny stanowią źródło poważnych problemów środowiskowych, wśród których za szczególnie obciążające należy uznać zanieczyszczenie gleby, wody i powietrza. Pomimo wprowadzonego monitoringu niekorzystnych zjawisk dotyczących środowiska naturalnego, a także stałego nadzoru nad działaniami na rzecz ochrony przyrody, proces regeneracji ekosystemów przebiega powoli. Równie powoli dokonują się zmiany w sferze mentalnej społeczeństwa, przywykłego do traktowania Aglomeracji Górnośląskiej jako obszaru pozbawionego przyrodniczych atrakcji turystycznych. Stereotypowa wizja występującej tu „ekologicznej pustyni” przegrywa jednak w starciu z rzeczywistością, na którą składa się duże zróżnicowanie warunków fizyczno-geograficznych, co przekłada się na możliwość wykorzystywania terenów w zakresie turystyki zarówno weekendowej, jak i pobytowej.

Ten niewielki stosunkowo obszar (stanowiący niespełna 3,9% powierzchni kraju) zaskakuje bogactwem fauny i flory, a jego tereny wyżynne, górskie oraz kotliny podgórskie zachęcają do uprawiania wielu aktywnych form turystyki. Sprzyjają temu liczne piesze i rowerowe szlaki turystyczne, zbiorniki wodne przystosowane do realizowania rekreacji wodnej i żeglarstwa, a także infrastruktura umożliwiająca uprawianie sportów zimowych. Walorem przyciągającym turystów mogą być również parki krajobrazowe, obszary chronionego krajobrazu, a także zespoły przyrodniczo-krajobrazowe, na których terenie znajduje się blisko 1370 pomników przyrody<sup>7</sup>. Całokształt uzupełnia stosunkowo dobra baza gastronomiczna i noclegowa, z ofertą usług dostosowanych do potrzeb turystów o zróżnicowanych zasobach finansowych. Pomimo korzystnego poten-

<sup>4</sup> T. ADAMSKI: *Problematyka zagospodarowania terenów poprzemysłowych, w tym w szczególności pogórnich*. Katowice 2012, s. 4.

<sup>5</sup> *Strategia Rozwoju Województwa Śląskiego „Śląskie 2020+”* [wyd. Urząd Marszałkowski Województwa Śląskiego]. Katowice 2013.

<sup>6</sup> W województwie śląskim znajduje się ponad 1600 obiektów uznawanych formalnie za obiekty dziedzictwa przemysłowego, w tym około 150 wpisanych w rejestr zabytków (A. BARTOSIK: *Rozwój i znaczenie turystyki w regionach przemysłowych i poprzemysłowych*. W: *Bogactwo dziedzictwa przemysłowego jako wyzwanie i atrakcyjny produkt dla turystyki i rekreacji*. I Konferencja Międzynarodowa. Zabrze 10–11.09.2014. Katowice 2004, s. 178).

<sup>7</sup> *Strategia Rozwoju Turystyki w Województwie Śląskim na lata 2004–2013* [wyd. Urząd Marszałkowski Województwa Śląskiego]. Katowice 2004.

cjału turystycznego region województwa śląskiego najczęściej jest utożsamiany z wypoczynkiem codziennym, świątecznym, weekendowym, biznesowym. Taka charakterystyka rynku stanowi dowód na wciąż silne pejoratywne przekonanie o stanie środowiska naturalnego regionu. Dodatkowo usytuowanie województwa na skrzyżowaniu głównych szlaków komunikacyjnych (północ – południe, wschód – zachód), a także to, że atrakcje przyrodnicze są skupione na północnych i południowych obrzeżach województwa, przekłada się na znaczne zróżnicowanie pod względem intensywności użytkowania turystycznego poszczególnych jego obszarów. Centralna część regionu, wraz z przypisanymi jej miastami, jawi się raczej jako epicentrum przemysłu i gospodarki, dalekie od możliwości zaspokajania wypoczynkowych potrzeb turystów.

Sposobem na przełamanie takiego sposobu myślenia może być intensyfikacja rewitalizacji terenów poprzemysłowych, zwłaszcza jeśli działania te będą kompatybilne z koncepcją zrównoważonego rozwoju. Konsolidacja turystyki poprzemysłowej i zrównoważonego rozwoju zdaje się być nie tyle możliwa, ile wręcz pożądana. Trendy te, nacechowane pozytywnymi skojarzeniami, są atrakcyjne medialnie, szczególnie na gruncie mediów lokalnych, których przedstawiciele są skłonni podkreślać możliwość kultywowania dziedzictwa poprzemysłowego, włączania go w proces rozwijania więzi społecznych, tworzenia miejsc pracy, a także ofert sprzyjających racjonalnemu gospodarowaniu budżetem czasu wolnego.

Pytanie, czy odpowiedzialni za funkcjonowanie obiektów stanowiących Szlak Zabytów Techniki mają tego świadomość, można potraktować jako kanwę prowadzonych w ramach niniejszego artykułu rozważań.

## **Turystyka poprzemysłowa w zrównoważonym rozwoju – ramy teoretyczne**

Zgodnie z antropocentryczną etyką środowiskową, przez stulecia traktowaną jako podstawa definiowania relacji pomiędzy człowiekiem a przyrodą, troska o środowisko naturalne wynika zasadniczo z konieczności zapewnienia jak najlepszej jakości życia jednostce ludzkiej. Koncepcje ochrony przyrody formułowano zatem tylko w odniesieniu do działań służących człowiekowi. Oznaczało to przypisanie mu wartości nadrzędnej (autotelicznej); przyrodę, zajmującą w takim układzie drugorzędną pozycję, traktowano jedynie instrumentalnie. Kurczące się zasoby naturalne, zdewastowany krajobraz, efekt cieplarniany, zwiększająca się emisja gazów szkodliwych to tylko niektóre przykłady konsekwencji takiej postawy, która – w dalszej perspektywie czasowej – okazała się zagrożeniem nie tylko dla ekosystemu, ale i dla ładu społecznego. Obawa o dalsze losy człowieka (i świata) zaowocowała koncepcją biocentryczną, niosącą nowe spojrze-

nie na kwestię ochrony przyrody. Podstawowej różnicy pomiędzy wskazanymi, opozycyjnymi względem siebie ideami, upatrywano w odmiennie skonstruowanej sferze wartości; dla antropocentryków największe znaczenie ma człowiek, dla biocentryków – przyroda. Te istotne rozbieżności nie przekreślają jednak możliwości znalezienia wspólnej płaszczyzny działań. Okazało się, że za takąową można uznać program zrównoważonego rozwoju, stanowiący próbę stawienia czoła wspomnianym niepokojącym, stale rosnącym zagrożeniom. Za przyczynę ich powstania uważa się destrukcyjne użytkowanie środowiska. Obecnie mówi się bardziej o całościowo postrzeganej fluktuacji systemów przyrodniczych i społeczno-ekonomicznych.

Globalna skala zjawiska wywołała dyskusję na szczeblach lokalnych, regionalnych oraz ponadnarodowych, która przynosi propozycje dotyczące dalszych działań w imię zrównoważonego rozwoju. Autorzy niniejszego artykułu celowo rezygnują z przybliżania historii kształtowania się koncepcji, uznając, że skrótowy charakter opracowania nie pozwala na tak rozbudowane dywagacje. Założonym celem było nakreślenie ram teoretycznych, które – w pierwszej kolejności – odnoszą się do przestrzeni pojęciowej. W trakcie procesu spolszczenia zwrotu anglojęzycznego *sustainable development* sformułowano wiele propozycji terminologicznych, do których należą: ekorozwój, ciągły rozwój, rozwój ekologiczny, rozwój zintegrowany, rozwój trwały, prorozwój. W obiegowym ujęciu traktowane są one jako pojęcia synonimiczne.

Podobnie wielorako jest określany zakres definicyjny omawianego pojęcia; mnogość propozycji wymusza próbę wskazania pomiędzy nimi zbieżności. Należą do nich:

- koncentracja na działaniach ograniczających dalszą degradację środowiska;
- wprowadzenie polityki świadomego gospodarowania surowcami naturalnymi;
- poprawa operatywności wytwarzania;
- polepszenie jakości życia przy jednoczesnym zagwarantowaniu tejże jakości przyszłym pokoleniom;
- propagowanie wzrostu gospodarczego.

Za klamrę łączącą poszczególne postulaty można uznać prace nad przygotowaniem narzędzi i metod umożliwiających urzeczywistnianie przyjętych założeń.

Te sugestie, skądinąd rozbudowane, zostały scalone w ogólną definicję, stanowiącą jednocześnie jedną z pierwszych przymiarek do uporządkowania zjawiska: „zrównoważony rozwój jest to rozwój mający na celu zaspokojenie aspiracji rozwojowych obecnego pokolenia, w sposób umożliwiający realizację tych samych dążeń następnym pokoleniom”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Koncepcja zrównoważonego rozwoju sformułowana w 1987 roku podczas prac Światowej Komisji Środowiska i Rozwoju przez Gro Brundtland, premier Norwegii w latach 1981, 1986–1989, 1990–1996.

Adaptacja uniwersalnej koncepcji do warunków poszczególnych państw wynika z konieczności doprecyzowania ilości i jakości działań, które będą prowadzone na poziomie lokalnym. W Polsce procedury wdrażania zasad zrównoważonego rozwoju określone są przez zapis w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, regulujący działania w następujących zakresach:

- zachowanie możliwości odtwarzania się zasobów naturalnych;
- racjonalne użytkowanie zasobów nieodnawialnych i zastępowanie ich substytutami;
- ograniczenie uciążliwości dla środowiska i nieprzekraczania granic wyznaczonych jego odpornością;
- zachowania różnorodności biologicznej;
- zapewnienie obywatelom bezpieczeństwa ekologicznego;
- tworzenie podmiotom gospodarczym warunków do uczciwej konkurencji w dostępie do ograniczonych zasobów i możliwości odprowadzania zanieczyszczeń;
- zapewnienie ochrony i racjonalnego kształtowania środowiska stanowiącego dobro ogólnonarodowe oraz tworzenie warunków sprzyjających urzeczywistnieniu prawa obywateli do równoprawnego korzystania z wartości środowiska<sup>9</sup>.

Włączenie turystyki poprzemysłowej w ideę zrównoważonego rozwoju wiąże się nade wszystko z koniecznością zapewnienia, by realizacja tych działań odbywała się z poszanowaniem zasad ochrony przyrody, społecznej integracji i gospodarczej rentowności. W praktyce chodzi zatem o takie gospodarowanie zasobami poprzemysłowymi, aby propagowana na ich bazie turystyka sprzyjała rozwojowi ekonomicznemu, społecznemu, kulturowemu oraz ekologicznemu regionu.

## Nota metodologiczna

Celem przeprowadzonych badań była próba określenia, czy omawiana idea stanowi element projektu rewitalizacji poszczególnych budynków lub kompleksów zabudowań, a jeśli tak, to w jakim zakresie. Narzędziem badawczym był kwestionariusz ankiety, składający się z trzech części: pierwsza dotyczyła podstawowych informacji określających charakter danego obiektu turystyki poprzemysłowej; druga zawierała pytania związane z tematem badań; trzecia była przeznaczona na wnioski z obserwacji poczynionych w trakcie realizacji badań. Badania zostały przeprowadzone w okresie od stycznia do maja 2016 roku i objęły następujące obiekty tworzące Szlak Zabytków Techniki: Starą Fabrykę w Bielsku-Białej,

<sup>9</sup> R. PACZUSKI: *Zrównoważony rozwój jako zadanie współczesnego państwa oraz rola polityki i prawa w jego realizacji*. W: *Planowanie, zarządzanie i ochrona środowiska*. Red. A. KOWALKOWSKI, M. ŻYGAŁO. Kielce 1998. Por. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483, m.in.: art. 5, art. 31 ust. 3, art. 68 ust. 4, art. 78 ust. 232.

Muzeum Browaru w Żywcu, Park Tradycji w Siemianowicach Śląskich, Muzeum Tyskich Browarów Książęcych, Muzeum Historii Kolei w Częstochowie, Muzeum Górnictwa Rud Żelaza w Częstochowie, Hutę Szkła w Zawierciu i Muzeum Produkcji Zapalek w Częstochowie.

Pytania dotyczyły wpływu turystyki na lokalną społeczność i stosunku mieszkańców do rozwoju miejscowej turystyki (poziomu satysfakcji), ekonomicznych i pozaekonomicznych płynących z niej korzyści, charakterystyki grupy odbiorców, istnienia strategii rozwoju danej instytucji, działań promocyjnych podejmowanych przez władze obiektu, a także napotykanych problemów oraz przyszłości lokalnej turystyki. Realizacja badań była możliwa tylko w ograniczonym zakresie. Wydawać by się mogło, że pracownicy instytucji zaliczanych do grupy obiektów lokalnej turystyki poprzemysłowej powinni cechować się sporą otwartością w relacjach z otoczeniem. Owa otwartość stanowi bowiem warunek *sine qua non* tworzenia pozytywnego wizerunku danego obiektu nie tylko wśród społeczności lokalnej, ale także poza nią, a ten jest jednym z ważniejszych czynników decydujących o popularności danej atrakcji turystycznej. Tym bardziej dziwić powinno to, że przedstawiciele znacznej części obiektów nie zechcieli wziąć udziału w badaniu, nie udzielili bowiem odpowiedzi na zadane im pytania.

## Wybrane przypadki

Huta Szkła Zawiercie – powstanie obiektu produkującego wyroby szklane związane było z rozbudowującą się systematycznie Koleją Warszawsko-Wiedeńską. Wyroby zawierciańskiej huty szkła dość szybko zyskały sobie uznanie, stając się szeroko znanymi na przełomie wieków XIX i XX. W roku 1884 firma S. Reich i Spółka przejęła istniejącą już niewielką fabrykę, przekształcając ją w nowoczesny zakład przemysłowy. Wytwarzano szkło oświetleniowe, wyroby gospodarcze (ze szkła kolorowego, malowane), a także szkło kryształowe, które po latach stało się sztandarowym produktem zakładu. W 1986 roku huta przestawiła się na produkcję wyłącznie szkła kryształowego. Obecnie są tu stosowane różne technologie produkcji szkła, między innymi jest kontynuowana wielowiekowa tradycja produkcji ręcznej. Do wyrobów z Zawiercia należy szkło bezbarwne i kolorowe, czasem w rozmaity sposób zdobione. Huta wpisana została na listę obiektów Szlaku Zabytków Techniki województwa śląskiego<sup>10</sup>.

Stara Fabryka – to oddział Muzeum Historycznego w Bielsku-Białej (w latach 1995–2013 działało pod nazwą Muzeum Techniki i Włókiennictwa). Zajmuje część budynków dawnej fabryki sukna, należącej do bielskiego sukiennika Karola

<sup>10</sup> Huta Zawiercie. [www.krysztalowahuta.pl](http://www.krysztalowahuta.pl) [data dostępu: 29.05.2016].

Büttnera, a później do jego synów – Karola Teodora i Gustawa Adolfa. Muzeum funkcjonuje tu od 1983 roku, jednak początkowo pełniło funkcję placówki, w której jedynie gromadzi się, inwentaryzuje oraz zabezpiecza zbiory. Dopiero po 1990 roku opracowano plan ekspozycji i zatrudniono większą liczbę doświadczonych włókienników, co pozwoliło na uruchomienie Muzeum Techniki i Włókiennictwa. Pierwszą część ekspozycji udostępniono dla zwiedzających 2 grudnia 1996 roku. Włączenie Muzeum do grupy obiektów Szlaku Zabytków Techniki Województwa Śląskiego w 2006 roku stało się impulsem do jego gruntownej przebudowy<sup>11</sup>.

Muzeum Produkcji Zapałek – zlokalizowane jest w Częstochowie, otwarto je w 2002 roku. Największa jego atrakcja to linia technologiczna z przełomu lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku. Na ekspozycję muzealną składa się kompletna i wciąż sprawna technicznie historyczna linia produkcyjna, dokumenty oraz kolekcja etykiet zapałczanych. Muzeum Produkcji Zapałek znajduje się na Szlaku Zabytków Techniki<sup>12</sup>.

## Wyniki badań

Analizując odpowiedzi respondentów – przedstawiciele instytucji, którzy uczestniczyli w badaniu – można zaobserwować spore zróżnicowanie, przynajmniej w kilku wybranych przypadkach, jak na przykład pytania dotyczącego oceny wpływu turystyki na lokalną społeczność oraz poziomu satysfakcji okolicznych mieszkańców z turystyki. Z jednej strony bowiem podkreślano znaczenie obiektu dla przestrzeni miejskiej i pełnienia przez nią właściwej sobie funkcji, a także dla kultywowania przemysłowej tradycji danego regionu, o czym świadczyć może chociażby następujący fragment wypowiedzi jednego z uczestników badania: „[...] leży w centrum miasta obok placu z zieleńcami, co sprawia, że mieszkańcy lubią tu przychodzić. [...] włókiennictwo było dla miasta motorem rozwoju i tradycje z nim związane są dalej ważne” [R 1]. Z drugiej strony jednak część ankietowanych zwróciła uwagę na brak jakiegokolwiek więzi z obiektem, miejscem rozwoju lokalnej turystyki. Przyczyn tego stanu rzeczy jest niewątpliwie wiele. Paradoksalnie jedną z nich może być historia danego miejsca, historia, którą tworzyli ludzie, na co zwrócił uwagę jeden z respondentów: „Wśród mieszkańców jest duża grupa byłych pracowników, którym trudności finansowe zakładu przesłaniają poczucie więzi, przez to utrwała się negatywny stosunek do obiektu” [R 2].

<sup>11</sup> Stara Fabryka. [www.muzeum.bielsko.pl](http://www.muzeum.bielsko.pl) [data dostępu: 29.05.2016].

<sup>12</sup> Muzeum Produkcji Zapałek. <http://www.zapalki.pl/> [data dostępu: 29.05.2016].

Z obiektów turystyki poprzemysłowej korzystają z reguły te same grupy społeczne, a zatem uczniowie szkół podstawowych oraz osoby starsze, zainteresowane prezentowaną w obiektach tematyką. Równie ważną grupę odbiorców stanowią turyści z zagranicy, którzy coraz częściej przyjeżdżają do Polski, aby poznawać jej zakątki. „Naszymi głównymi gośćmi są grupy szkolne oraz emeryci. Ta pierwsza grupa korzysta z oferty edukacyjnej – warsztatów oraz oprowadzań. Emeryci są zainteresowani głównie historią oraz procesami technologicznymi produkcji. Odwiedzają nas także fascynaci zabytków techniki, ze względu na specyfikę i rzadkość prezentowanej ekspozycji. W weekendy przychodzą również rodziny z dziećmi. Sporą grupą są także turyści zagraniczni, dla których są przygotowane trójjęzyczne opisy” [R 2].

Zapytani o korzyści zarówno ekonomiczne, jak i pozaekonomiczne płynące z lokalnej turystyki poprzemysłowej ankietowani wskazywali przede wszystkim na tworzone w ten sposób miejsca pracy oraz na korzyści, jakie czerpią z niej inne instytucje czy firmy związane z turystyką, między innymi działające w sektorze usług hotelarskich. Za główne źródło dochodów uznali z kolei przychody z biletów i sklepików. Jeśli chodzi o pozaekonomiczne korzyści wśród badanych dominowało przekonanie, że istnienie obiektów turystyki poprzemysłowej pozwala poszerzyć posiadaną wiedzę oraz zwiększyć wrażliwość społeczną. Jak stwierdził jeden z respondentów: „Osoby, które zwiedziły nasz zakład, lepiej doceniają złożoność całego procesu produkcji. Pozostaje w nich duży szacunek dla zdolności, wkładu pracy, każdego pracownika. Budzi się w nich obawa, że przemysł szklarski może zaginąć, zwłaszcza ręczne szlifowanie oraz formowanie” [R 3]. Ponadto tego typu obiekty „zapewniają rozrywkę na wysokim poziomie intelektualnym” [R 3], stanowiąc w ten sposób alternatywę przykładowo dla kin, parków czy też teatrów.

W przypadku każdego z badanych obiektów turystyki poprzemysłowej zaobserwować można zainteresowanie działaniami dalekoterminowymi, tj. chęć przygotowania strategii oraz planu rozwoju danej instytucji obejmujących wiele lat. Czasem takie wytyczne już określono, zakładając na przykład „rozbudowę i uatrakcyjnienie ekspozycji historycznej oraz technologicznej”, co stanowi często element ogólnej strategii rozwoju miejskiej placówki muzealnej. Czasem jednak tego typu planów brakuje, zwłaszcza gdy obiekt turystyki poprzemysłowej wciąż jest związany z funkcjonowaniem zakładu pracy – „Strategia rozwoju turystyki jest w dalekich planach. Ze względu na ciężką finansową sytuację zakładu, na pierwszy plan wysuwa się istnienie zakładu” [R 3].

W zakresie działań promocyjnych czynności podejmowane przez władze obiektów turystyki poprzemysłowej charakteryzują się sporą różnorodnością, począwszy od przekazywania informacji mediom lokalnym, poprzez wykorzystanie mediów społecznościowych oraz własnych stron internetowych, kończąc na własnej działalności wydawniczej. Często stosowanym sposobem promocji obiektu jest organizowanie wystaw czasowych oraz współtworzenie imprez takich jak na przykład Industriada.

Osoby uczestniczące w badaniu przyznały, że działalności obiektów leżących na Szlaku Zabytków Techniki towarzyszą różne problemy i trudności, które wpływają na atrakcyjność samego obiektu, jak również na możliwości prowadzącego go zespołu. Głównym źródłem są tu kwestie finansowe. Zjawisko można zilustrować przykładową wypowiedzią jednego z respondentów: „[...] sporym problemem jest zły stan techniczny elewacji zewnętrznej, która może odstraszać potencjalnych odwiedzających. Jest to spowodowane brakiem wystarczającej ilości środków finansowych potrzebnych do jej naprawy” [R 3]. Co ciekawe pojawiły się również krytyczne opinie dotyczące współpracy z instytucjami publicznymi: „Instytucje państwowe i samorządowe jak ognia boją się jakiegokolwiek współpracy” [R 3], a także współpracy z sektorem prywatnym – „Trudności pozyskiwania funduszy na rozwój turystyki wynikają z tego, że zakład znajduje się w prywatnych rękach” [R 3].

Na pytanie dotyczące przyszłości lokalnej turystyki przemysłowej w odpowiedziach większości badanych dominowało przekonanie o istnieniu sporych możliwości, jakie nie zostały jeszcze wykorzystane. Znamienitym przykładem jest wypowiedź jednego z ankietowanych, który wskazał: „Sukces i uratowanie rozwijającego się w świecie wykorzystania ponadnarodowych zabytków techniki oraz prezentacja poprzez produkcję pokazową dla celów dydaktycznych i promocyjnych nie są doceniane” [R 2]. Część badanych zwróciła z kolei uwagę na to, że wraz z zagospodarowaniem obiektów przemysłowych miejsca te wracają do życia. Mieszczą się tam siedziby firm, biura, a także obiekty handlowe i usługowe. Ich dalszy rozwój wymaga jednak lepszej reklamy, prób pozyskania pieniędzy na poszerzenie oferty oraz zadbania o komfort zwiedzania w obiektach czynnych przemysłowo.

## Podsumowanie

Ograniczony zakres zrealizowanych badań sprawia, że sformułowanie odpowiedzi na postawione pytanie badawcze, dotyczące funkcji obiektów znajdujących się na Szlaku Zabytków Techniki, nie jest zadaniem łatwym. Z uzyskanych odpowiedzi respondentów wyłania się obraz obiektów lokalnej turystyki przemysłowej, które wpisują się w założenia teorii zrównoważonego rozwoju w dwojaki sposób. Po pierwsze zlokalizowane w nich instytucje pełnią funkcje edukacyjne w odniesieniu do najmłodszych pokoleń, wzbudzając wśród dzieci i młodzieży zainteresowanie historią i tradycją przemysłową danego regionu, a także kształtując odpowiednią, szeroko rozumianą wrażliwość społeczną. Są także miejscami sprzyjającymi tworzeniu i wzmocnieniu więzi międzypokoleniowych i aktywizacji osób starszych. Po drugie, stanowiąc konsekwencję procesów



rewitalizacyjnych obszarów przemysłowych, tworzą zupełnie nową przestrzeń publiczną, pełniącą różnorodne funkcje społeczne, między innymi kulturalne czy gospodarcze. Dzięki wykorzystaniu różnorodnych środków przekazu informacji w promocji takich obiektów cieszą się one niewątpliwie rosnącą popularnością. Wciąż jednak zmagają się z różnymi problemami, których główną przyczyną są ograniczenia finansowe. Proces transformacji obiektów przemysłowych w obiekty atrakcyjne turystycznie nie został jeszcze zakończony i wymaga wsparcia ze strony sektora publicznego i prywatnego.

## Material z badań własnych

R 1, R 2, R 3 – wywiady przeprowadzone w 2016 roku.

Transkrypcja wywiadów znajduje się w archiwum Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

## Akty prawne

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz.U. 1997 nr 78 poz. 483.

## Bibliografia

- ADAMSKI T.: *Problematyka zagospodarowania terenów poprzemysłowych, w tym w szczególności pogórnicznych*. Katowice 2012.
- BARTOSIK A.: *Rozwój i znaczenie turystyki w regionach przemysłowych i poprzemysłowych*. W: *Bogactwo dziedzictwa przemysłowego jako wyzwanie i atrakcyjny produkt dla turystyki i rekreacji. I Konferencja Międzynarodowa. Zabrze 10–11.09.2014*. Katowice 2004.
- GASIDŁO K.: *Kierunki przekształceń przestrzeni przemysłu*. Gliwice 2010.
- Huta Zawiercie. [www.kryształowahuta.pl](http://www.kryształowahuta.pl) [data dostępu: 29.05.2016].
- KRONENBERG M.: *Turystyka dziedzictwa przemysłowego – próba sprecyzowania terminologii*. W: *Dziedzictwo przemysłowe jako strategia rozwoju innowacyjnej gospodarki. IV Międzynarodowa Konferencja Naukowo-Praktyczna. Zabrze 6–7 września 2007*. [Red. T. BURZYŃSKI]. Katowice 2007, s. 33–43.
- Muzeum Produkcji Zapalek. <http://www.zapalki.pl/> [data dostępu: 29.05.2016].
- PACZUSKI R.: *Zrównoważony rozwój jako zadanie współczesnego państwa oraz rola polityki i prawa w jego realizacji*. W: *Planowanie, zarządzanie i ochrona środowiska*. Red. A. KOWALKOWSKI, M. ŻYGAŁO. Kielce 1998.
- SKALSKI K.: *O budowie systemu rewitalizacji dawnych dzielnic miejskich*. Kraków 1996.
- Stara Fabryka. [www.muzeum.bielsko.pl](http://www.muzeum.bielsko.pl) [data dostępu: 29.05.2016].
- Strategia Rozwoju Turystyki w Województwie Śląskim na lata 2004–2013* [wyd. Urząd Marszałkowski Województwa Śląskiego]. Katowice 2004.
- Strategia Rozwoju Województwa Śląskiego „Śląskie 2020+”* [wyd. Urząd Marszałkowski Województwa Śląskiego]. Katowice 2013.



**Reminiscencje tradycji**





## Natalia Zacharek

Stacjonarne Studia Doktoranckie Nauk o Kulturze  
Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych  
Uniwersytet Wrocławski  
ORCID: 0000-0001-9296-0129

# Praktyki apotropeiczne dotyczące owiec w pasterstwie huculskim Tradycja i współczesność\*

### Apotropaic practices regarding sheep in the Hutsul herding. Tradition and modernity

**Abstract:** Until the beginning of the 20th century, animal husbandry in the pastoral community in the vicinity of Werchowyna was one of the main axes of the organization of the year of farm work. Nowadays, the role of animals in this region is still important, and animal farming is one of the main factors of the local economy. Basing on the source materials collected by Polish and Ukrainian researchers, the article presents the most important practices for the old Hutsul community, which were often of magical character and aimed at protecting animals, and socio-economic motives that were the inspiration in the old sheep farming during summer grazing. All these have constituted the historical background for compiling information that enable determining the contemporary image of sheep in the community of Hutsul shepherds.

**Key words:** Hutsuls, traditional society, animals, magical practices, herding

**Słowa kluczowe:** Huculszczyzna, społeczność tradycyjna, zwierzęta, praktyki magiczne, pasterstwo

Huculszczyzna do początku XX wieku nazywana była przez badaczy słowiańską Atlantydą<sup>1</sup>, tradycję obserwowaną na tych ziemiach wiąźali bowiem bezpośrednio z wierzeniami dawnych Słowian. Współcześnie badacze odeszli od

---

\* Badania na Huculszczynie przeprowadzono w lipcu i sierpniu 2016 roku. Zostały sfinansowane w ramach Grantu dla Młodych Uniwersytetu Wrocławskiego.

<sup>1</sup> S. VINCENZ: *Na wysokiej połoninie. Prawda starowieku*. Warszawa 2012, s. 12.

stosowania tego określenia w odniesieniu do regionu, chociaż tradycyjne aspekty kultury huculskiej nadal stanowią źródło niesłabnącego zainteresowania historyków, etnologów i socjologów. Dawniej kultura ta, podobnie jak kultury ludowe europejskich społeczności agrarnych, jawiła się badaczom, jako przepelniona praktykami magicznymi, co dotyczyło między innymi codzienności pasterzy podczas letniego wypasu owiec. Postawy o magicznym podłożu obecne w obrzędowości i świętowaniu dorocznym najpełniej zarejestrowane zostały przez polskich oraz ukraińskich badaczy na przełomie XIX i XX wieku.

Świętom i obrzędom huculskim, którym są wspólne dawne i dzisiejsze praktyki pasterskie, poświęcono pierwszą część artykułu. W drugiej zawarto analizę wypowiedzi gospodarzy i pasterzy, które zebrano podczas badań terenowych w 2016 roku. Rozmowy z pasterzami i gospodarzami trwały po kilka godzin, większość zaś rozmówców życzyła sobie zachowania anonimowości. W artykule, oprócz materiałów pozyskanych w badaniach, wykorzystano literaturę o tematyce pasterskiej, obyczajowej, religijnej oraz rolniczej dotyczącą Ukrainy. Celem autorki było sprawdzenie, czy i jak znane przed drugą wojną światową praktyki magiczne związane z ochroną owiec podczas letniego wypasu są obecne we współczesnej świadomości społecznej Huculów pasterzy i gospodarzy.

Kwerenda dostępnych źródeł dotyczących tradycyjnego wypasu stad w gospodarstwie huculskim oraz na połoninach do początku XX wieku pozwala stwierdzić, że informacje dotyczące dawnej obrzędowości huculskiej zostały zebrane między innymi przez Władysława Szuchewicza, Oskara Kolberga, Franciszka Ossendowskiego, Adama Fischera, Stanisława Vincenza, Jana Falkowskiego, Józefa Schneidera i Sofrona Witwickiego. Dane na ten temat można odnaleźć także w niepublikowanych rękopisach badaczy Huculów, na przykład Dymitra Raniszowskiego<sup>2</sup> czy Ireny Webersfeld-Chruścielowej<sup>3</sup>. Współczesna literatura przedmiotu (jak chociażby opracowania: *Huculi, Bojkowie, Łemkowie – tradycja a współczesność*<sup>4</sup>, *Ukraińskie Beskidy Wschodnie. Monografia krajoznawcza* Janusza Gudowskiego<sup>5</sup>, *Huculi Urszuli Janickiej-Krzywdy*<sup>6</sup>) pozwala stwierdzić, że pamięć o poszczególnych praktykach z zakresu magii ludowej przetrwała w niektórych miejscowościach do dziś.

Materiał empiryczny zgromadzony został w sierpniu 2016 roku w miejscowościach Wierchowina, Il'tsi, Kryworywnia, Worochta, jak również na połoni-

<sup>2</sup> D. RANISZOWSKI: „Stosunek wieśniaka do zwierząt domowych w Horodyszczu pow. Samborski”. Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu. Nr inw. 295 [ze zbiorów Adama Fischera].

<sup>3</sup> I. WEBERSFELD-CHRUŚCIELOWA: „Pies w wierzeniach ludowych”. Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu. Nr inw. 329.

<sup>4</sup> *Huculi, Bojkowie, Łemkowie – tradycja a współczesność*. Red. J. CZĄSTKA-KŁAPYTA. Kraków 2008, s. 33.

<sup>5</sup> J. GUDOWSKI: *Ukraińskie Beskidy Wschodnie. Monografia krajoznawcza*. Warszawa 2001, s. 56.

<sup>6</sup> U. JANICKA-KRZYWDA: *Huculi*. Warszawa 1991, s. 60.

nach wypasowych: Chromała i Kręta. Przeprowadzono w sumie 28 wywiadów z gospodarzami z dolin (15) oraz pasterzami (13). Za podstawę rozmów służył wcześniej przygotowany zestaw pytań, który obejmował zagadnienia współczesnego świętowania dorocznego związanego ze zwierzętami wypasowymi, znajomości dawnych oraz współczesnych praktyk magicznych skoncentrowanych na zwierzętach.

W odniesieniu do przebiegu badań można wyróżnić trzy główne etapy: 1) terenowy wstępny – rozpoznawczy, 2) terenowy dokumentacyjny, 3) analityczno-porównawczy. Rozpoznawcze badania terenowe obejmowały: teoretyczne przygotowanie, polegające na zapoznaniu się z przedmiotem badań na podstawie dostępnych źródeł; rozeznanie stanu zachowania tradycji związanej ze zwierzętami w różnych miejscowościach na terenie wyznaczonego obszaru badań; zaznajomienie się z topografią terenu wybranych miejscowości, szczególnie połonin i gospodarstw w dolinach; obserwację oraz prowadzenie wywiadów, które służyły dookreśleniu obszaru badań i pozyskaniu wiarygodnych informatorów, jak również doprecyzowaniu celów badawczych. Drugi etap to dokumentacyjne badania terenowe, podczas których posługiwano się narzędziami typowymi dla badań etnologicznych, takimi jak wywiad, obserwacja, fotografia, nagranie dźwiękowe. Ostatni etap badań, analityczno-porównawczy, polegał na uporządkowaniu materiałów z wywiadów, dokonaniu transkrypcji materiału źródłowego oraz jego analizie.

W artykule odwołano się do takich pojęć, jak tradycja, rytuał oraz *sacrum*. Pierwsze z nich jest tu rozumiane w dużej mierze zgodnie z definicją sformułowaną przez Jerzego Szackiego. Według tego badacza tradycja to rozumienie licznych i skomplikowanych związków teraźniejszości z przeszłością, określona postawa względem przeszłości, zjawisko, które należy do najbardziej złożonych i najżywiej dyskutowanych problemów w humanistyce i naukach społecznych<sup>7</sup>. Z kolei Justyna Cząstka-Kłapyta zaznacza współczesny kontekst istnienia tradycji:

[...] w polskiej etnologii XX wieku przez długi czas pokutowało lub nawet wciąż pokutuje rozumienie tradycji w sensie niegdysiejszości, czyli nieokreślonej bliżej ramami czasowymi rzeczywistości kulturowej. Konflikt pojawia się tylko wtedy, kiedy przez pryzmat kryteriów XIX-wiecznych próbuje się opisywać tradycję współczesną. Charakterystyczną cechą współczesnej myśli na temat tradycji powinno być niesformalizowane i nieustanne zwracanie się w kierunku przyszłym. Tradycja współczesna w każdym momencie jej teraźniejszości musi po części opierać się czy nawiązywać do dawnych reliktywów kulturowych, przy jednoczesnej otwartości na nieustanną akulturację, czerpanie wpływów z zewnątrz, również przez dopuszczenie ingerowania w jej kształt jednostek z zewnątrz niej lub bardziej zanurzonych w lokalnej twórczości. Wszystkie wymienione cechy są częścią nieuchronnego naturalnego procesu przemian społeczno-cywilizacyjnych, których nie da się powstrzymać<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> J. SZACKI: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971, s. 85.

<sup>8</sup> J. CZĄSTKA-KŁAPYTA: *Kołodowanie na Huculszczyźnie*. Kraków 2014, s. 87.

Rytuał uznaje się w artykule za komunikat, zgodnie z modelem komunikacji religijnej szkoły tartusko-moskiewskiej. Semiotycy, sytuując religię wśród wtórnych systemów modelujących, przypisują im funkcję komunikacyjną. Należy jednak zauważyć, że jest to komunikacja szczególnego rodzaju. Aktywność leży po stronie przedmiotu (*sacrum*), który odsłaniając siebie, objawiając siebie, „uderza” w podmiot (człowieka) i wytrąca go z dotychczasowego stanu. Ponadto w akcie komunikacji z *sacrum* celem nie jest wymiana informacji, lecz zjednoczenie się z przedmiotem komunikacji i przeniknięcie w głąb czegoś, co przekracza rzeczywistość podmiotu<sup>9</sup>. *Sacrum* w niniejszym artykule rozumiane jest natomiast – za Mirceą Eliadem – jako wartość porządkująca chaos, na podstawie której można określić cele w życiu oraz stworzyć własną hierarchię wartości<sup>10</sup>.

Przedstawione tu działania ochronne o charakterze magicznym zostały uystematyzowane według podziału rytuałów ludowych, który zaproponowała Anna Engelking (wykorzystując tę koncepcję w swej publikacji *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*<sup>11</sup>), na rytuały stwarzające, ochronne oraz odczyniające. Choć Engelking skupiała się na rytuałach słownych, to systematykę tę z powodzeniem można przyjąć w przypadku praktyk magicznych opartych dodatkowo na określonych działaniach.

Praktyki magiczne znane na Huculszczyźnie przed II wojną światową były warunkowane czynnikami, które sprzyjały funkcjonowaniu systemu opartego na kulturze tradycyjnej, za którą uważano dawną kulturę chłopską. Był to:

[...] system kulturowy, w którym twórcy byli anonimowi, liczył się autorytet ludzi starych, wielkie znaczenie miały wierzenia, zachowania magiczne i religijne, mit grupowej wartości i silna więź społeczna oparta na wzajemnej współzależności i względnie stabilnej tradycji. Kulturę tradycyjną cechował wolny rytm rozwoju i zmian kulturowych, hamowanych wymienionymi czynnikami<sup>12</sup>.

Do rozpadu tak rozumianej kultury tradycyjnej na Huculszczyźnie doszło między innymi w wyniku rozwoju przemysłu w XIX i XX wieku, czego rezultatem było na przykład powstanie linii kolejowej w latach 1890–1895 na odcinku Rachów–Jaremcze. Przemysł stał się podstawą rozwoju i upowszechniania się niezwykle użytecznych w życiu codziennym wytworów cywilizacji technicznej, spowodował przeobrażenia sposobu i stylu życia, ruchliwość społeczną, tj. migracje w poszukiwaniu nowych, lepszych źródeł dochodu. Niezależnie od punktu widzenia za element wizerunku rzeczywistości huculskiej w publikacjach z przełomu XIX i XX wieku uznawano niezwykle bliski kontakt Hucułów z przyrodą

<sup>9</sup> M. ABASSY: *Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej*. Kraków 2009, s. 57–58.

<sup>10</sup> M. ELIADE: *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 1999, s. 6.

<sup>11</sup> A. ENGELKING: *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Warszawa 2010, s. 90.

<sup>12</sup> I. BUKOWSKA-FLOREŃSKA: *Kultura tradycyjna a tożsamość kulturowa społeczności pogranicza*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1997, nr 1, s. 155.

pod względem wierzeniowo-obyczajowym. Niematerialne dziedzictwo kulturowe Huculszczyzny za czasów Stanisława Vincenza stanowiło w dużej mierze zapis przeszłych praktyk ochronnych o podłożu magicznym, co nie oznaczało całkowitego zaniku podejmowanych czynności ochronnych o podobnym charakterze. Niespotykany już w Karpatach ukraińskich stopień zachowania przedchrześcijańskich wierzeń, obrzędów i związanych z nimi różnych działań oraz postaw o magicznym podłożu określał dawniej wyjątkowość Huculszczyzny. Święta i obrzędy huculskie dotyczące zwierząt hodowlanych, a w szczególności owiec, mimo to zawierają do dziś wiele elementów „niekanonicznych”. Huculska kultura ludowa we współczesnym kontekście jest w artykule rozumiana jako „splot elementów kanonicznych z elementami niekanonicznymi, powstały w wyniku wzajemnej adaptacji nauk Kościoła oraz wierzeń i praktyk wynikających z potrzeb lokalnej społeczności”<sup>13</sup>.

Rytuały stwarzające to praktyki magiczne, podczas których słowa, czynności, jak również określony czas trwania rytuału miały moc kreacyjną. W interesującym nas kontekście zabiegów ochronnych w przypadku zarówno rytuałów stwarzających, jak i odczyniających celem była ochrona stada, a rytuał często przybierał formę wypowiedzeniową. W dawnej kulturze huculskiej, której podstawą był przekaz ustny, słowo traktowane było z największą powagą. Nie tylko miało ono określone znaczenie, ale również było rozumiane jako byt ożywiony. Stąd na przykład śpiew czy gra na instrumentach pierwotnie nie pełniły raczej funkcji ludycznej, ale przede wszystkim magiczną. Poza przekonaniem o kreacyjnej mocy słowa, wypowiedzanego w takim przypadku bez określania adresata, kierowano prośby do Boga, patronów bydła – św. Jerzego, Błażeja, św. Mikołaja czy św. Wojciecha, a także do Ziemi, którzy mieli sprzyjać działaniom pasterzy<sup>14</sup>. Według Borysa Uspieńskiego wspomniani patroni zastąpili przedchrześcijańskie bóstwo kojarzone między innymi z przyrodą, urodzajem, zaświatami oraz płodnością<sup>15</sup>.

W pasterskich rytuałach stwarzających zwracano uwagę na czynności wykonywane po raz pierwszy, ponieważ ich efekty determinowały cały okres wypasowy. Takie praktyki, między innymi mające chronić stado, dotyczyły również przygotowań czynionych przez *wataha*, zanim zwierzęta zostały wyprowadzone na połoninę. Należało bowiem wcześniej odczarować miejsca poprzedniego wy-

<sup>13</sup> M. LUBAŃSKA: *Problemy etnograficznych badań nad religijnością*. W: *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*. Red. M. LUBAŃSKA. Warszawa 2007, s. 10.

<sup>14</sup> Podczas pierwszego wschodu słońca na połoninie *watah* wraz z pasterzami modlił się *za marzynu* (za zwierzęta): „Dziękujemy Panu Bogu i tobie Ziemię za to, że utrzymujesz bydło chrześcijańskie i nasze. Prosimy Boga i Ziemię świętą, ażeby Pan Bóg ochronił bydło chrześcijańskie i nasze od zwierza, od pohanej wiary, od wszystkiego złego, od przypadku ciężkiego. Mikołaju święty, obłubieńcze Boży, proszę cię wstaw się za nami i chroń chrześcijańskie bydło nasze!” (W. SZUCHIEWICZ: *Huculszczyzna*. T. 1. Warszawa 1901, s. 48).

<sup>15</sup> B. USPIEŃSKI: *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Przeł. M. JANUS, M.R. MAYENOWA, Z. KOZŁOWSKA. Lublin 1985, s. 277.



pasu oraz *staję*, czyli drewniany szałas pasterski na połoninie, w którym wyrabia się ser i bryndzę<sup>16</sup>. *Staja* była zamieszkiwana przez *wataha* oraz pasterzy – owczarzy, świniarzy, wolarzy itp. Wspólne modlitwy o świcie, wypowiedane z głową skierowaną ku wschodowi, wzmacniane były dodatkowo czynnościami magicznymi, rozpoczynającymi działania przygotowawcze. Przed pojawianiem się stada *watah* zdejmował z głowy kapelusz, wypowiadając: „Daj Boże szczęście!”, przekraczał próg *stai* i z uniżeniem prosił Boga o spokojny i pomyślny sezon<sup>17</sup>. W obrzędowości pasterskiej wykorzystywano przedmioty, które – na zasadzie podobieństwa – otrzymywały nowe znaczenie, nadane mu w rytuale. Tak działo się z podkową<sup>18</sup>, miotłą<sup>19</sup>, popiołem<sup>20</sup> czy gąsienicą-przodownikiem<sup>21</sup>. Wiele motywów symbolicznie nawiązujących do życia, siły oraz wegetacji znaleźć można w opisie rytuału dokonywanego w dwa tygodnie po przybyciu stad na połoninę:

[*Watah* – N.Z.] wybierał się na wyznaczone miejsce na połoninie, gdzie miano umieszczać sól dla dobytku, wbijał w ziemię siekiere, sypał sól, najpierw na obuch siekiery, a potem kupkami dookoła niej. Na znak *wataha* pasterze wypędzali z koszar owce, a gdy zaczęły lizać sól, *watah* strzelał w powietrze z pistoletu, wypowiadając do spłoszonego stada zakłęcie: „Ażebyś była tak ciekawa i ostra jak ty teraz ostro i ciekawie się rzuciła”. Jeden z pasterzy nago przebiegał stado dookoła z płonącej główką, a *watah* zaklinał następująco: „Tak jak ja teraz was widziałem razem jak was okrążano, tak żebyś was widział wszystkie na jesieni”<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Definicja za: W. KRUKAR: *Nazewnictwo terenowe Czarnohory (Karpaty Ukrainie)*. W: *Czarnohora. Człowiek i przyroda*. Red. M. TROLL. Kraków 2006, s. 166.

<sup>17</sup> U. JANICKA-KRZYWDA: *Magia z huculskich połonin*. W: *Huculszczyzna, jej kultura i badacze. Międzynarodowa konferencja naukowa w ramach Festiwalu Huculskiego 2006 „Za głosem trembity”*. Red. J. STĘSZEWSKI, J. CZĄSTKA-KŁAPYTA. Kraków 2008, s. 100.

<sup>18</sup> Na miejsce paleniska w kolibie, gdzie przygotowywano ser, rzucał podkowę, wypowiadając: „Ty już dość bita byłaś, a mimo to niespalona, teraz musisz palić się tu, a deptać Ciebie nikt nie śmie” (F.A. OSSENDOWSKI: *Huculszczyzna. Gorgany i Czarnohora*. Poznań 1936. Reprint: Łomianki 2015, s. 277).

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Po przybyciu zwierząt i pasterzy na połoninę, przez próg *stai* i zagrody sypano gorący popiół, by zwierzęta przechodząc przezeń były zdrowe, silne i odporne na czary. Jednocześnie *watah* kierował do zwierząt słowa, by miały „gorące serca, tak jak gorący jest popiół”. (O. KOLBERG: *Dziela wszystkie*. T. 54: *Ruś Karpacka*. Cz. 1. Warszawa–Kraków 1970, s. 88).

<sup>21</sup> Chcąc zapewnić sobie czujność, pasterz musiał nazbierać poprzedniego roku tzw. *żyry*, czyli wysuszone gąsienice motyla (*Cnethocampa pinivora*), pamiętając o tym, by tę z białą główką, która pełzła pierwsza w korowodzie gąsienic, schować osobno, a pozostałe z czerwoną główką – razem. Pierwszego dnia wypasu pasterz prosił *wataha*, by ten rozsypał sproszkowany *żyry* wraz z solą w miejscu, gdzie pasły się owce, by te go zjadły. Widząc, że pasą się we wskazanym miejscu, owczarz również spożywa sproszkowaną gąsienicę ze słowami: „Jak się trzymały za tobą twoi towarzysze, któreśdy poszedłeś, czy w las, czy w pole, oni od ciebie nigdy nie odstępowali, ale trzymali się razem, ażeby te owce ode mnie nie odstępowały, ale kupy się trzymały” (S. WITWICKI: *Rys historyczny o Huculach*. Lwów 1863, s. 88).

<sup>22</sup> U. JANICKA-KRZYWDA: *Huculi*. Wrocław 1991, s. 30.

Czynności wykonywane „po raz pierwszy”, które w magiczny sposób zapewnić miały zdrowie zwierzętom, występowały również w kontekście szczególnych dni w roku. Aby owce były zdrowe, należało wydoić je po raz pierwszy w Wielki Piątek, w tym dniu również znaczone je, co zabezpieczać miało przed chorobami. Franciszek Ossendowski<sup>23</sup>, Wincenty Pol<sup>24</sup>, Sofron Witwicki<sup>25</sup> oraz Józef Schneider wspominali o celebrowaniu przez Huculów tych świąt dorocznych, które w sferze magiczno-ochronnej zwierząt stanowiły wyjątkowy okres. Przygotowywano święcone zioła, wodę czy supełki, które potem sprzedawano, w charakterze amuletów, a na przykład o północy wykonywano określone rytuały zabezpieczające zwierzęta. Witwicki podkreśla, że schematy przebiegu kilku najbardziej charakterystycznych świąt huculskich, mimo prawosławnego obrządku, zawierały wiele elementów przedchrześcijańskich, ukształtowanych na gruncie kultu przodków czy sakralnego traktowania zwierząt<sup>26</sup>. Magiczne czynności przygotowawcze dotyczące letniego wypasu owiec podejmowano w okresie całego roku, często wiążąc je z prawosławnymi świętami czy praktykami, na przykład wierzono, że zdobyta hostia czy skradziona z kościoła stula wykorzystana później w czynnościach apotropiecznych podejmowanych już na połoninie wzmacnia ich działanie. Najwięcej czynności o charakterze magicznym przypadało na okres przedwiośnia i wiosny, a zatem czas rytuałów, których celem było pobudzenie wegetacji, jak również przygotowań gospodarzy i pasterzy do dnia wyprowadzenia zwierząt na połoniny – tzw. *poloninskiego chidu*. W całych Karpatach przed wypędzeniem owiec z zagrody na drogę *watah* rozciągał łańcuch, przez który musiało przejść każde ze zwierząt. Owce przeprowadzano również pod kościelną stulą czy przez nożyce do strzyżenia owczego runa. Wszystko to miało sprawić, że stado będzie się trzymało razem, zapewnić mu siłę, zdrowie i odporność na czary<sup>27</sup>.

W rytuałach ochraniających zwierzęta wykorzystywano przedmioty, których moc magiczną wzmacniały na przykład modlitwy czy skropienie święconą wodą. W zależności od sezonu ochronę zwierząt zapewniali gospodarze lub mieszkańcy *stai*, czyli pasterze, i *watah* – ich przywódca. Po sekwencji praktyk magicznych wykonywanych przez gospodarza lub gaźdżinę w dolinie<sup>28</sup>, owce oddawane były pod opiekę *wataha*, który dawniej na połoninie pełnił rolę kapłana<sup>29</sup> i odpowiedzialny był za stado oraz wyrób sera. Kandydat na *wataha* musiał charakteryzować się uczciwością, dającą pewność, że nie będzie oszukiwał na przykład przy podziale mleka owiec, na podstawie czego obliczano zyski dla właścicieli, oraz zamożnością, by między innymi zapewnić sprzęt do wyrobu sera, zagwaranto-

<sup>23</sup> F.A. OSSENDOWSKI: *Huculszczyzna...*, s. 177.

<sup>24</sup> W. POL: *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*. Wrocław 1966, s. 188.

<sup>25</sup> S. WITWICKI: *Rys historyczny...*, s. 99.

<sup>26</sup> S. WITWICKI: *Rys historyczny...*, s. 101–107.

<sup>27</sup> U. JANICKA-KRZYWDA: *Magia hal...*, s. 46.

<sup>28</sup> Por.: S. VINCENZ: *Na wysokiej połoninie...*, s. 23–40; I. WEBERSFELD-CHRUŚCIEŁOWA: „Pies w wierzeniach ludowych”...

<sup>29</sup> W. POL: *Prace z etnografii...*, s. 165.

wać odszkodowanie za stratę owcy<sup>30</sup>. Pełnił również funkcję weterynarza i brał odpowiedzialność za pasterzy oraz trzodę.

Do *wataha* należało też rozpalanie i gaszenie „żywej watry”, która nieustannie paliła się w czasie pobytu pasterzy na połoninie<sup>31</sup>. O wyjątkowej roli ognia pisał Maciej Ząbek: „Ogień, jako odpowiednik słońca, cieszył się tu estymą. Chrześcijaństwo przez wieki oddziaływało na tę kulturę, a z drugiej strony jeszcze starsze tradycje stale kształtowały świadomość ludzi i one w znacznym stopniu decydowały o powolności przemian w kulturze ludowej, zwłaszcza w środowisku górskim”<sup>32</sup>. Również według wierzeń pasterzy ogień posiadał magiczną moc. Przed pierwszym wypasem przeprowadzano zwierzęta przez położoną w bramie *koszaru* płonąca głownię, przy czym odmawiano modlitwę, wierząc, że po tym zabiegu choroby i nieszczęście nie będą miały do nich dostępu, tak jak do ognia. Następnie dawano owcom do zjedzenia poświęconą sól i okadzano je kadzidłem zabranym z cerkwi, które sypano na rozżarzone węgle znajdujące się w nowym, glinianym garnku.

Chcąc wzmocnić działania magiczne, *watah* oraz juhasi starali się zaopatrzyć w elementy garderoby, które miały chronić przed urokami oraz działaniem złych mocy, czyli najczęściej pas (*oposkę*, „pas bacowy”) oraz koszulę. Odzież tę przygotowano w specjalny sposób:

Pasy przeznaczone dla *baców* wykonywali tylko niektórzy szewcy, umiejący nadać im magiczną moc. Rzemieślnik w dniu Matki Bożej Różańcowej (7 października) szedł na nieszpory i po powrocie z nabożeństwa przystępował do pracy. Należało ją rozłożyć na trzy lub dziewięć dni. Niektórzy zaszywali w pasie karteczkę z zapisanym fragmentem Ewangelii św. Jana wraz ze świerkową lub cisową drzazgą. Najlepiej, jeśli pochodziła ona z drzewa zniszczonego przez piorun. Ten, kto taki pas ubrał, był nadzwyczaj silny i odporny na działanie wszelkich złych mocy i czarów<sup>33</sup>.

Podobne właściwości można było nadać koszulom. W dniu Wszystkich Świętych szwaczki ukradkiem kłuły w kościele stułę igłą przeznaczoną do szycia koszuli, odmawiając przy tym w kolejności od końca do początku litanie do wszystkich świętych, szycie koszul natomiast rozpoczynały w Dzień Zaduszny i kontynuowały tak, aby pracę zakończyć w dniu św. Marcina<sup>34</sup>.

Wykorzystanie ciszy, słowa czy hałasu było stałym elementem ochronnych praktyk magicznych. Rytualna cisza towarzyszyła *poloninskiemu chidowi*, który odbywał się z zachowaniem szczególnej powagi. Wychodzącego pochodu nie wolno było odprowadzać, a kobiety obowiązywał zakaz płaczu, gdyż w przeciwnym

<sup>30</sup> O. KOLBERG: *Dzieła wszystkie*. T. 54: *Ruś Karpacka...*, s. 94.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>32</sup> M. ZĄBEK: *Doroczne zwyczaje pasterskie na Huculszczyźnie. Współczesność na tle tradycji*. W: *Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka, kultura, obyczaj*. Oprac. J. GUDOWSKI et al. Warszawa 2001, s. 56.

<sup>33</sup> U. JANICKA-KRZYWDA: *Magia hal...*, s. 41.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

razie przez cały sezon padałby deszcz, a owce i ludzie chorowaliby z zimna i wilgoci<sup>35</sup>. Przekonanie o magicznej mocy słowa było podstawą modlitw i zamówień. Z tego samego powodu w dawnej kulturze huculskiej unikano wypowiedziania na głos nazwy niedźwiedzia lub określano go neutralnymi synonimami (On, Wujko, Mychajło)<sup>36</sup> – skoro słowo miało magiczną moc sprawczą, wypowiedziane mogło spowodować pojawienie się niepożądanego istoty. Opozycyjną parę z rytualnym milczeniem stanowiło głośne zachowanie, czynienie hałasu: by tak odstraszyć od stada drapieżniki, złe moce czy demony, używano instrumentów muzycznych, pistoletów oraz batów. Odgłos strzelania z bata lub dźwięk dzwonek zawieszonych na sztychach wszystkich owiec pełniły także funkcje praktyczną – informowały o miejscu pobytu pasterza i ułatwiały mu zaganianie stada do miejsca udoju.

Poszczono i nie pracowano w dniu świętych Wojciecha i Jerzego (patronów pasterzy), by sezon był udany, w Dniu Podwyższenia Krzyża Świętego, by węże nie kąsały zwierząt, w dniu św. Lupa, by stad nie nękały wilki, i w dniu św. Spirydona, by owiec nie atakował żaden z drapieżników<sup>37</sup>. Dniem postu w intencji dobytku i dobrego sezonu wypasowego był u Huculów również *Rachmański Welykdeń*, świętowany w środę w czwartym tygodniu po Wielkanocy, wstrzymywano się wówczas od pracy, co miało chronić zwierzęta przed ukąszeniem węża i nagłą śmiercią. Rytuały odczyniająco-ochronne w dawnej kulturze huculskiej obecne były w trakcie *Rizdva*. W pamięci współczesnych gospodarzy huculskich przetrwało wierzenie, że zwierzęta podczas Bożego Narodzenia potrafią przemawiać ludzkim głosem, by móc poskarżyć się pojawiającemu się w tym czasie Chrystusowi na swych gospodarzy, dlatego starano się tego wieczoru traktować zwierzęta szczególnie dobrze [R 5–7, R 11, R 18].

Współczesne pasterstwo huculskie to przede wszystkim wypas krów oraz owiec<sup>38</sup>. Podobnie jak dawniej, połonina należy zazwyczaj do tzw. deputata, czyli prawnego właściciela, bądź do jej dzierżawcy<sup>39</sup>. Oddający swoje zwierzęta gospodarze uiszczają deputatowi lub dzierżawcy odpowiednią opłatę, od niego zaś otrzymują określoną ilość produktów mlecznych przygotowywanych w szałasie przez pasterzy w czasie trwania wypasu<sup>40</sup>. Tradycyjne huculskie owczarstwo odgrywa współcześnie w okolicy Wierchowiny największą rolę w zakresie hodowli zwierząt, o czym świadczy dwukrotna przewaga pogłowa owiec nad pogłowiem bydła<sup>41</sup>. Liczebność zwierząt na początku XXI wieku powróciła do poziomu z połowy XX wieku i dotyczy to zarówno owiec, jak i bydła. Na połoninach

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> J. WASIDŁÓW, Ż. KOMAR: *Motyw niedźwiedzia w wyrobach rzemieślniczych Huculów*. W: *Huculszczyzna. Kultura i edukacja*. Red. A. HARATYK. Toruń 2009, s. 155.

<sup>37</sup> U. JANICKA-KRZYWDA: *Huculi...*, s. 45.

<sup>38</sup> R.W. HARASYMCZUK, W. TABOR: *Etnografia połonin huculskich*. „Lud” 1937 (R. 35), s. 155.

<sup>39</sup> M. TROLL, I. SITKO: *Pasterstwo w Zachodniej Czarnohorze (Karpaty Ukrainie) w ujęciu przestrzenno-czasowym*. W: *Czarnohora. Przyroda i człowiek*. Red. M. TROLL. Kraków 2006, s. 112.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 115.

Czarnohory, mimo ogólnego kryzysu w branży chowu, w dalszym ciągu można zobaczyć liczne pasące się stada zwierząt. Mateusz Troll prognozuje jednak, że pasterstwo, choć jest profesją, do której Huculi mają wielkie zamiłowanie, przeżywa regres, między innymi ze względu na rozwój turystyki i rekreacji, a tym samym pojawienie się nowych form zarobkowania, i utrzymanie wypasu na połoninach nie będzie łatwym zadaniem<sup>42</sup>. Obecnie podkreśla się wysoki status społeczny *wataha* i pasterzy. Szacunek, jakim są darzeni, wynika między innymi z tego, że owce wypasa się na piętrze połonin, czyli w trudnych warunkach bytowania<sup>43</sup>. Do dziś przetrwał zwyczaj, zgodnie z którym rozpoczęcie oraz zakończenie okresu wypasowego określają święta patronów pasterzy i jednocześnie zwierząt<sup>44</sup>. Tradycyjny wymiar magicznych praktyk ochronnych wobec owiec we współczesnym pasterstwie huculskim zyskał odmienny charakter. Niematerialne bogactwo kulturowe Huculów, jakim były dawne wierzenia i rytuały pasterskie, w okresie socjalizmu marginalizowano i dążono do jego zniszczenia, czego potwierdzenie można odnaleźć w wypowiedziach respondentów oraz w literaturze<sup>45</sup>. Celem socjalistów było między innymi rozbicie huculskiej tradycji religijnej oraz poczucia ich jedności etnicznej<sup>46</sup>. W połowie XX wieku Huculi, którzy kultywowali swą tradycję, narażali się na represje ze strony władz, dlatego jej część uległa bezpowrotnemu zapomnieniu. Zanik wierzeń magicznych nie jest cechą specyficzną wyłącznie byłych krajów socjalistycznych, jednak w przypadku Huculszczyzny ustrój przyspieszył ten proces.

Spośród gospodarzy, z którymi rozmawiano podczas badań prowadzonych w dolinie, większość nie kojarzyła żadnych współczesnych praktyk o tradycyjnym charakterze związanych z ochroną zwierząt gospodarskich. Około 20% respondentów pamiętało ze swojego dzieciństwa kilka praktyk ochronnych, opartych na wierzeniach magicznych, takich jak zawiązywanie czerwonych wstążek do ogonów cieląt, by uchronić je przed urokiem [R 1–5, R 18, R 25, R 26], czy umieszczanie ikony w kącie lub nad drzwiami stodoły [R 4–7, R 17, R 27]. Obecność w świętowaniu dorocznym praktyk apotropeicznych dotyczących zwierząt odnotowano w przypadku Wigilii Bożego Narodzenia. Podczas wieczoru wigilijnego gospodarz maluje krzyże z ciasta ze święconą wodą nad każdymi drzwiami, a w oborze karmi wszystkie zwierzęta poświęconym chlebem, czyli *proskórką* [R 1, R 3–6, R 13–17, R 22]. Następnie budynki gospodarcze zostają dookoła obsypane makiem, który ma chronić przed złem [R 17–19, R 23, R 25]. Praktykuje się również karmienie zwierząt święconymi ziołami, natomiast podczas Święta Jordanu – pojenie ich święconą wodą [R 1–10, R 23, R 25]. Według

<sup>42</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>43</sup> J. GUDOWSKI: *Ukraińskie Beskidy Wschodnie...*, s. 177.

<sup>44</sup> T. JASTREMSKA: *Traditsijne gutsulskie pastuchowanyje*. Lviv 2008, s. 334.

<sup>45</sup> I. ILUCZYN: *ZSRR wobec ukraińsko-polskiego konfliktu narodowościowego na Ukrainie Zachodniej w latach 1939–1947*. Przeł. M. BUCZYŁO. Warszawa 2017.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 49.

starszych informatorów, zwierzęta karmione święconym pokarmem rzadziej chorują, o czym pisała również Svetlana Snigurska w artykule poświęconym obrzędowości bożonarodzeniowej na Ukrainie<sup>47</sup>. Praktyka karmienia zwierząt gospodarskich potrawami wigilijnymi była wciąż żywa w domostwach sześciu rozmówców [R 1–3, R 13, R 22, R 24]. Zapytani jednak o dawne znaczenie magiczne, informatorzy wskazali jedynie praktykowanie tej czynności ze względu na szacunek do tradycji bożonarodzeniowej. Rozmówcy wspominali także o rytuale polegającym na obfitym posypywaniu ziarnami maku ziemi przed oborą [R 7, R 22], co odnotował między innymi Ołeksa Woropaj<sup>48</sup>. Czynności o podłożu magicznym wpisane są zatem w tradycję świętowania *Rizdva* przez huculskich gospodarzy. Jak pisze Snigurska, „religijność ukraińska, szczególnie na terenach wiejskich, charakteryzuje się zarówno pobożnością, jak i zabobonnością, toteż niektóre motywy związane z dawnymi wierzeniami, zwłaszcza te, które istniały dawniej w pejoratywnym znaczeniu, obecne są do dziś”<sup>49</sup>.

W przypadku pozostałych świąt czy czynności dorocznych wiążących się z tradycyjnymi praktykami magicznymi rozmówcy podkreślali ich „zabobonność” – dawne *sacrum* zostało zastąpione pejoratywnym obrazem działań magicznych. Z dawnych praktyk pasterskich powszechnie przetrwało oznaczanie owiec kolorową farbą oraz świętowanie dnia rozpoczęcia wypasu, *miszenia* (mieszania) i *rozłuczenia* (rozłączenia) stad. Przed wypasem i w okresie jego trwania gospodarze posiadający zwierzęta modlą się podczas mszy w cerkwi o spokojny sezon [R 2–16, R 20, R 22, R 26]. Współcześnie na połoninach nadal stosuje się tradycyjną metodę produkcji sera, wraz z jej zakazami i nakazami obowiązującymi w trakcie warzenia. Dawne zwyczaje pasterskie są widoczne również w przypadku udoju *na miru*<sup>50</sup>, dziś jednak są podczas niego obecni nie tylko gospodarze – towarzyszą im gospodynie, których przebywanie na połoninie było dawniej zakazane. Po pierwszym udoju pasterze zanoszą do cerkwi ofiarę ze słoniny, masła oraz jaj, chociaż zwyczaj ten nie jest już powszechnie kultywowany<sup>51</sup>. Część synkretycznych huculskich rytuałów mających zabezpieczać stado przed złem przetrwała do dziś na połoninach, a niektórzy *watahowie* pamiętają rytuały ochraniające zwierzęta zanotowane niegdyś przez badaczy tradycji huculskiej. Jedne wierzenia u Huculów zmieniają swój pierwotny charakter, inne zaś pozostają względnie stałe. Przykładem trwania w świadomości Huculów dawnych wartości i przekonań jest są wciąż żywe wierzenia dotyczące *mol'fara* – czarow-

<sup>47</sup> S. SNIGURSKA: *Religijność Bożego Narodzenia w regionie gródeckim na Podolu (Ukraina)*. W: *Badania nad religiami Afryki oraz religijnością ludową Polski i Ukrainy*. W: „Studia Religioznawcze”. Nr 10. Red. H. ZIMOŃ, Z. KUPISIŃSKI, S. GRODŹ. Lublin 2009, s. 299.

<sup>48</sup> O. WOROPAJ: *Zwyczaji naszoho narodu*. Kyjiw 1993, s. 47.

<sup>49</sup> Por. S. SNIGURSKA: *Religijność Bożego Narodzenia...*, s. 298.

<sup>50</sup> Udój *na miru* – pierwszy udój mleka, istotny dla określenia mleczności owiec lub krów. Na podstawie pierwszego udoju *watah* określa, ile nabrała otrzyma gospodarz.

<sup>51</sup> M. ZĄBEK: *Doroczne zwyczaje pasterskie na Huculszczyźnie...*, s. 34.

nika. Rozmówcy z połoniny Kręta wspominali o przekonaniu, zgodnie z którym czarownik, rzucając urok, może spowodować zanik mleczności krów i owiec [R 27, R 29–35] czy ich śmierć, *watahowie* często wspominają negatywne skutki jego działania. Czarownik objęty jest tabu językowym, a zaobserwowaną praktyką (zwłaszcza wśród starszych mieszkańców), która ma prowadzić do odwrócenia działania *molfara*, jest modlitwa oraz wykonanie znaku krzyża. Zarówno młodszy, jak i starsi respondenci z połonin i dolin [R 13, R 17, R 21, R 22–27] orientowali się, gdzie w okolicach Wierchowiny znajduje się chata *molfara*, i określali jego funkcję jako jednoznacznie negatywną, przypisywali mu działanie na szkodę społeczności. Z relacji informatorów można wnioskować, że pełnił on funkcję podobną w polskiej kulturze ludowej do funkcji wiedźmy, do której należało między innymi „odbieranie” krowom mleka, powodowanie poronienia, sprzedawanie zamówień, sprowadzanie gradobicia i innych nieszczęść w społeczności. Trudno jednoznacznie określić, czy wiara w sprawczą moc *molfara* jest uwzględniana w wymiarze rzeczywistych wydarzeń. Kwestia ta wymaga podjęcia badań na tle religioznawczo-socjologicznym i w tym artykule nie będzie rozstrzygana.

Oprócz pamięci o dawnej magii zabezpieczającej zwierzęta, troski o trwanie dawnych rytuałów i symboli, na połoninach *watahowie* i pasterze do dziś starają się zachować tradycyjny charakter pasterstwa, w praktycznym kontekście koncentrują się na samowystarczalności, unikając ingerencji weterynarzy z dolin. *Watahowie* uważali, że najlepszą metodą leczenia rany otwartej u zwierzęcia jest nacieranie jej moczem poszkodowanej owcy, a w przypadku dolegliwości wewnętrznych wskazywali „instynktowną znajomość ziół u zwierząt”, której należy zawierzyć [R 26, R 28]. Pasterze przekonani są również, że takie naturalne metody leczenia sprawiają, że obecność weterynarza na połoninie jest zbędna. Profesja *watahów* i pasterzy jest nośnikiem tradycji. Ponieważ znają dawne praktyki i symbole, stali się elementem etnokulturowego biznesu – kilka dni w tygodniu mieszkańcy Wierchowiny organizują wycieczki turystyczne na połoninę, podczas których pasterze i *watah* opowiadają o dawnych praktykach magicznych, grają na drumli i fujarce, a także dzielą się z gośćmi serami – bryndzą i wurdą.

Kontekstem wciąż łączącym współczesne oraz dawne pasterstwo na Huculszczyźnie – i, jak się wydaje, trwałym – jest językowo-kulturowy obraz świata. Nieustanne przebywanie ze zwierzętami w sezonie wypasowym skłania do odnajdywania metaforycznych podobieństw między życiem człowieka a życiem owcy czy całego stada. W warstwie językowej zaznacza się w wielości epitetów, zdrobnień oraz form deminutywnych, co widoczne było podczas rozmów z pasterzami na połoninie<sup>52</sup>. Określenia tego typu – jak przyznawali owczarze – miały duży wpływ na ich ogólny stosunek do stada, którym się opiekowali [R 19–28].

<sup>52</sup> Por. M. RAK: *Językowo-kulturowy obraz świata utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza*. Kraków 2007, s. 232.

Społeczność pasterska do początku XX wieku charakteryzowała się zanurzeniem w rzeczywistości magicznej, w której przeciwdziałanie nieszczęściom i złym mocom poprzez rytuały, magiczne określanie przyszłych wydarzeń oraz przekonanie o rzeczywistej mocy podejmowanych praktyk jawiły się jako oczywistość. Rytuały stwarzające, ochronne oraz odczyniające, które zanotowali dawni badacze, częstokroć trwały już tylko jako wspomnienie dawnych praktyk. Podobnie rzecz ma się dziś – tradycja Huculów przekształca się w inną formę i powstają nowe jej warianty, zgodnie z potrzebami społeczności. We współczesnym pasterstwie huculskim synkretyczne praktyki o magicznym podłożu dotyczące zwierząt gospodarskich koncentrują się w głównych momentach obrzędowości dorocznej, tj. w czasie *Rizdva* oraz dni szczególnych związanych z wypasem stad. Dawne praktyki magiczne zabezpieczające zwierzęta przed nieszczęściem bywają przez Huculów w dolinach bezrefleksyjnie kultywowane, co można zaobserwować na przykładzie praktyk charakterystycznych dla okresu Bożego Narodzenia. Codzienne czynności przy zwierzętach pozbawione zostały w świadomości gospodarzy aspektu magicznego. Natomiast wśród pasterzy na połoninach niektóre elementy ludowego systemu wierzeń i praktyk funkcjonują do dziś, jak na przykład modlitwa o zdrowie zwierząt, dawna forma wypasania stad czy wiara w sprawczą moc *mol'fara*. Niektóre jednak aspekty tradycji huculskiej wydają się istnieć już tylko w pamięci pasterzy, którzy stanowią obecnie ostatnią tej tradycji ostoję, dzieląc się swoją wiedzą z przedstawicielami młodszych pokoleń ich społeczności, a także z turystami, którzy odwiedzają połoninę.

## Wykaz respondentów

- R 1 Iwan P., 57 lat, Wierchowina (gospodarz).
- R 2 Maria P., 55 lat, Wierchowina (gospodyni).
- R 3 Maria P., 12 lat, Wierchowina.
- R 4 Elena P., 10 lat, Wierchowina.
- R 5 Nikolai G., 50 lat, Il'tsi (gospodarz).
- R 6 Milena G., 44 lata, Il'tsi (gospodyni).
- R 7 Ołena G., 88 lat, Il'tsi.
- R 8 Aleksiej J., 35 lat, Il'tsi (gospodarz).
- R 9 Ignacy G., 12 lat, Il'tsi.
- R 10 Iwanka G., 27 lat, Il'tsi (gospodyni).
- R 11 Anna G., 8 lat, Il'tsi.
- R 12 Tatiana R., 45 lat, Il'tsi (gospodyni).
- R 13 Aleksandr W., 67 lat, Wierchowina (gospodarz).
- R 14 Svetlana W., 12 lat, Wierchowina.
- R 15 Jaroslav, 36 lat, Wierchowina.
- R 16 Janka, 10 lat, Wierchowina.
- R 17 Semen A., 40 lat, Kryvoriwnia (gospodarz).
- R 18 Maria A., 78 lat, Krivoryvnia (emerytowany weterynarz).
- R 19 Michajlo, 18 lat, Wierchowina (pasterz, połonina Kręta).



- R 20 Artem B., 22 lata, Il'tsi (pasterz, połonina Kręta).  
R 21 Nikola H., 20 lat, Krasnyk (pasterz, połonina Kręta).  
R 22 Semen H., 68 lat, Krasnyk (emerytowany pasterz).  
R 23 Iwan T., 25 lat, Zamahora (pasterz, połonina Kręta).  
R 24 Elena S., 49 lat, Zamahora.  
R 25 Jewgenij D., 33 lata, Zamahora.  
R 26 Jan, 22 lata, Wierchowina (kandydat na *wataha*, połonina Kręta).  
R 27 Oleksandr, 28 lat, Bystrzec (pasterz, połonina Kręta).  
R 28 Aleksiej, 25 lat, Dzembronia (kandydat na *wataha*, połonina Hromala).  
R 29 Iwan, 34 lata, Dzembronia (pasterz, połonina Hromala).  
R 30 Michail, 30 lat, Dzembronia (pasterz, połonina Hromala).  
R 31 Awgust P., 25 lat, Bystrzec (pasterz, połonina Hromala).  
R 32 Petro, 18 lat, Wierchowina (pasterz, połonina Hromala).  
R 33 Wiktor J., 23 lata, Il'tsi (pasterz, połonina Kręta).  
R 34 Iwan, około 55 lat, Wierchowina (*watah*, połonina Hromala).  
R 35 Sasza, 50 lat (*watah*, połonina Kręta).

Transkrypcja wywiadów znajduje się w archiwum autorki.

## Źródła archiwalne

- RANISZOWSKI D.: „Stosunek wieśniaka do zwierząt domowych w Horodyszczu pow. Samborski”. Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu. Nr inw. 295 [ze zbiorów Adama Fischera].
- WEBERSFELD-CHRUŚCIEŁOWA I.: „Pies w wierzeniach ludowych”. Archiwum Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu. Nr inw. 329.

## Bibliografia

- ABASSY M.: *Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej*. Kraków 2009.
- BUKOWSKA-FLOREŃSKA I.: *Kultura tradycyjna a tożsamość kulturowa społeczności pogranicza*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 1997, nr 1, s. 154–158.
- CZAŚTKA-KŁAPYTA J.: *Kołodowanie na Huculszczyźnie*. Kraków 2014.
- ELIADE M.: *Sacrum i profanum. O istocie religijności*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 1999.
- ENGELKING A.: *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Warszawa 2010.
- GUDOWSKI J.: *Organizacja i ekonomika organizacji pasterskich na Huculszczyźnie. Stan obecny na tle tradycji W: Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka kultura, obyczaj*. Oprac. J. GUDOWSKI et al. Warszawa 2001, s. 21–62.
- GUDOWSKI J.: *Ukraińskie Beskidy Wschodnie. Monografia krajoznawcza*. Warszawa 2001.
- HARASYMCZUK R.W., TABOR W.: *Etnografia połonin huculskich*. „Lud” 1937 (R. 35), s. 76–161.
- Huculi, Bojkowie, Łemkowie – tradycja a współczesność*. Red. J. CZAŚTKA-KŁAPYTA. Kraków 2008, s. 33–65.
- ILUCZYN I.: *ZSRR wobec ukraińsko-polskiego konfliktu narodowościowego na Ukrainie Zachodniej w latach 1939–1947*. Przeł. M. BUCZYŁO. Warszawa 2017.
- JANICKA-KRZYWDA U.: *Huculi*. Warszawa 1991.

- JANICKA-KRZYWDA U.: *Magia z huculskich połonin*. W: *Huculszczyzna, jej kultura i badacze. Międzynarodowa konferencja naukowa w ramach Festiwalu Huculskiego 2006 „Za głosem trem-bity”*. Red. J. STĘSZEWSKI, J. CZĄSTKA-KŁAPYTA. Kraków 2008, s. 87–108.
- JASTREMSKA T.: *Traditsijne gutsulskie pastuchowanyje*. Lwiv 2008.
- KOLBERG O.: *Dzieła wszystkie*. T. 54: *Ruś Karpacka*. Cz. 1. Warszawa–Kraków 1970.
- KRUKAR W.: *Nazewnictwo terenowe Czarnohory (Karpaty Ukraińskie)*. W: *Czarnohora. Człowiek i przyroda*. Red. M. TROLL. Kraków 2006, s. 157–184.
- LUBAŃSKA M.: *Problemy etnograficznych badań nad religijnością*. W: *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*. Red. M. LUBAŃSKA. Warszawa 2007, s. 8–31.
- OSSENDOWSKI F.A.: *Huculszczyzna. Gorgany i Czarnohora*. Poznań 1936. Reprint: Łomianki 2015.
- POL W.: *Prace z etnografii północnych stoków Karpat*. Wrocław 1966.
- RAK M.: *Językowo-kulturowy obraz świata utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza*. Kraków 2007.
- SCHNEIDER J.: *Z kraju Huculów*. „Lud” 1899 (R. 5), s. 376–445.
- SNIGURSKA S.: *Religijność Bożego Narodzenia w regionie gródeckim na Podolu (Ukraina)*. W: *Badania nad religiami Afryki oraz religijnością ludową Polski i Ukrainy*. W: „Studia Religijologiczne”. Nr 10. Red. H. ZIMOŃ, Z. KUPISIŃSKI, S. GRODŹ. Lublin 2009.
- SZACKI J.: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa 1971.
- SZUCHIEWICZ W.: *Huculszczyzna*. T. 1–3. Lwów 1902.
- TROLL M., SITKO I.: *Pasterstwo w Zachodniej Czarnohorze (Karpaty Ukraińskie) w ujęciu przestrzenno-czasowym*. W: *Czarnohora. Przyroda i człowiek*. Red. M. TROLL. Kraków 2006, s. 111–140.
- USPIEŃSKI B.: *Kult św. Mikołaja na Rusi*. Przeł. M. JANUS, M.R. MAYENOWA, Z. KOZŁOWSKA. Lublin 1985.
- VINCENZ S.: *Na wysokiej połoninie. Prawda starowieku*. Warszawa 2012.
- WASIDŁOW J., KOMAR Ź.: *Motyw niedźwiedzia w wyrobach rzemieślniczych Huculów*. W: *Huculszczyzna. Kultura i edukacja*. Red. A. HARATYK. Toruń 2009.
- WITWICKI S.: *Rys historyczny o Huculach*. Lwów 1863.
- WOROPAJ O.: *Zwyczaji naszoho narodu*. Kyiv 1993.
- ZĄBEK M.: *Doroczne zwyczaje pasterskie na Huculszczyźnie. Współczesność na tle tradycji*. W: *Pasterstwo na Huculszczyźnie. Gospodarka, kultura, obyczaj*. Oprac. J. GUDOWSKI et al. Warszawa 2001, s. 135–157.



## Silvia Letavajová

Katedra manažmentu kultúry a turizmu  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
ORCID: 0000-0003-1448-5830

## Marián Žabenský

Katedra manažmentu kultúry a turizmu  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
ORCID: 0000-0003-2786-0628

# Novruz – perzský Nový rok a jeho transformácia v diasporickom prostredí Príklad Afgancov žijúcich na Slovensku\*

**Novruz—Persian New Year and its transformation in diasporic environment.  
Example of Afghans living in Slovakia**

**Abstract:** The study aims to describe a history and original forms of pre-muslim Persian New Year—Novruz, as well as its changes affected by migration experience of the original holders. We are interested in its role in creating community identity in the case of the Afghan diaspora in Slovakia. The findings suggest that in the new environment, there is a number of changes in the formal side—the absence of certain habits, their simplification and rationalization, the incorporation of major culture elements. In a term of significance, this holiday takes a new relevance and reflects the degree of the community integrity.

**Key words:** Afghans in Slovakia, diaspora, feast, identity, Persian New Year, Novruz, migration

**Kľúčové slová:** Afganci na Slovensku, diaspora, sviatok, identita, perzský Nový rok, Novruz, migrácia

---

\* Žiadne zdroje financovania; článok bol založený na výskume uskutočnenom v rámci jeho vlastnej práce.

Sviatky a sviatkovanie sú nepostrádateľnou súčasťou kultúrnej tradície. Sú fenoménom, ktorý sa výrazne podieľa na formovaní osobnej a kolektívnej identity. Viaceré výskumy<sup>1</sup> naznačujú, že význam sviatkov v súčasnosti narastá a spôsoby ich realizácie a prežívania presahujú takmer všetky sféry spoločnosti. Sviatky ako špeciálne modely sociálnej komunikácie však nie je možné vnímať ako nemenné prvky kultúry. Ich udržiavanie a distribúcia, aktualizácia, zrod alebo zánik sú podmienené politickými, ekonomickými, teritoriálnymi, sociálnymi, profesijnými alebo rodinnými vzťahmi a procesmi. Jedným z výrazných faktorov, ktorý sa na ich formovaní v modernej spoločnosti podieľa, je aj migrácia obyvateľstva. Príchod a dlhodobé zotrvanie migrantov v krajine s odlišnými kultúrnymi tradíciami podmieňuje aj v rovine sviatkov a správania súvisiaceho so sviatkami celú škálu reakcií. Zaznamenávať tak môžeme napríklad prienik a preberanie prvkov majoritnej kultúry do tejto oblasti, prílišné lipnutie na normách pôvodnej kultúry, oslabenie či úplné zrušenie zaužívaného vzoru správania sa, alebo prehodnocovanie a zmeny vo významovosti, príležitostiach alebo formách sviatkov.

Príkladom mnohotvárnosti týchto procesov je praktizovanie jedného z najvýznamnejších sviatkov perzského kalendárneho cyklu – Novruz<sup>2</sup> novodobými migrantmi v európskom prostredí a v jeho kontexte aj na Slovensku. Cieľom predkladanej štúdie je popísať pôvod a význam tohto sviatku ako aj jeho formálnych aj významových zmien ovplyvnených migračnou skúsenosťou jeho nositeľov. Zaujímať nás bude najmä úloha sviatku pri kreovaní komunitnej identity migrantov, dlhodobo pobývajúcich v novej krajine. V texte sa zameriavame na komunitu afganských migrantov na Slovensku<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> K. POPELKOVÁ a kol.: *Čo je sviatok v 21. storočí na Slovensku*. In: „Etnologické štúdie“. Č. 21. Bratislava 2014, s. 5–6.

<sup>2</sup> V odbornej literatúre sa pri zápise tohto slova používajú viaceré výrazy, napríklad „Nawruz“, „Nourúz“, vychádzajúce najmä z jeho anglického prepisu. Pre potreby tejto štúdie budeme používať jeho prepis vo fonetickej transkripcii, čiže tak, ako ho vyslovujú afganskí respondenti žijúci na Slovensku (rovnako aj pri prepise ďalších slov, týkajúcich sa afganskej tradičnej kultúry).

<sup>3</sup> Informácie k téme sme získavali terénnym výskumom v prostredí afganskej komunity na Slovensku. Na prelome rokov 2000 a 2001, kedy príchod afganských utečencov na Slovensko kulminoval, sme uskutočnili výskum v utečeneckom tábore Brezová pod Bradlom (afganskí utečenci, pracovníci tábora). V tomto a nasledovnom období sme sa zamerali tiež na výskum akulturačných procesov Afgancov žijúcich mimo táborov. Jednalo sa najmä o bývalých utečencov a študentov, ktorí na Slovensko prišli študovať v 80-tych rokoch 20. storočia. Pozorovania a rozhovory sme uskutočnili so samotnými Afgancami, zúčastnili sme sa ich rodinného života, neformálnych priateľských stretnutí a niekoľkých ročníkov celoslovensky poriadanych osláv Novruz<sup>u</sup>.

## Afganci na Slovensku

Novodobé dejiny Afganistanu sú spájané s množstvom vojenských a civilných konfliktov, založených na politickom, etnickom, náboženskom alebo ekonomickom princípe. Ich výsledkom je okrem iného masový odliv obyvateľstva z krajiny. V súčasnosti žije najväčšia diaspora afganského obyvateľstva v susednom Pakistane a Iráne. Mnohí z nich sú na trvalo alebo dlhodobo usadení aj v európskych krajinách. Najvyššie počty afganských utečencov dlhodobo vykazuje najmä Nemecko, Veľká Británia, Holandsko a Rakúsko. V roku 2015 sa ich v európskych krajinách nachádzalo takmer 200 tisíc, pričom 80% z nich tvorili muži<sup>4</sup>.

Zvýšený príliv Afgancov na územie Slovenska zaznamenávame takisto v súvislosti s vojnovým konfliktom, ktorý kulminoval utečeneckou krízou na prelome tisícročí. Napriek tomu, že počet afganských žiadateľov bol na Slovensku v tomto období v porovnaní s inými „tradičnými azylovými krajinami“ nízky, z hľadiska krajiny pôvodu tvorili Afganci u nás dlhodobo najpočetnejšiu skupinu<sup>5</sup>.

Mimo utečencov na našom území už niekoľko desaťročí žije aj iná skupina Afgancov. Za sovietskej okupácie odchádzalo z tejto krajiny tisíce študentov ročne a to štúdiá do Sovietskeho zväzu, východného Nemecka a Československa<sup>6</sup>. Do Československa prichádzalo na základe bilaterálnych zmlúv v 80. rokoch 20. storočia približne 300 študentov ročne. Mladí Afganci u nás študovali hlavne na vysokých školách so zameraním na stavebníctvo, chémiu, poľnohospodárstvo, strojárstvo, baníctvo ale aj medicínu, veterinárstvo, prírodné vedy, právo a iné. Okrem štúdia na vysokých školách mali Afganci záujem aj o štúdium na stredných školách. Jednou z najnavštevovanejších bola Združená stredná priemyselná škola strojnícka v Trnave, ktorú absolvovali afganskí študenti spolu s inými zahraničnými študentmi v rokoch 1980 až 1994. Počet študentov z tejto krajiny u nás však postupne klesol, a to predovšetkým v dôsledku zostrujúcich sa politických konfliktov<sup>7</sup>. Mnohí z nich u nás zostali natrvalo, vytvorili si tu pracovné

<sup>4</sup> P. CONNOR: *Number of Refugees to Europe Surges to Records 1,3 Million in 2015*. Pew Research Center. Global Attitudes and Trends. August 2, 2016. [www.pewglobal.org/2016/08/02/number-of-refugees-to-europe-surges-to-records-1-3-million-in-2015](http://www.pewglobal.org/2016/08/02/number-of-refugees-to-europe-surges-to-records-1-3-million-in-2015) [dátum prístupu: 15. 5. 2016].

<sup>5</sup> Podľa údajov Migračného úradu MV SR bolo ku koncu roku 2000 u nás zaregistrovaných celkovo 624 žiadostí o azyl od Afgancov a v roku 2001 už 2682 žiadostí. Ich počet neskôr klesol. Za prvé tri mesiace roku 2003 to bolo už len 68 žiadostí. V roku 2015, kedy kulminovala nová migračná kríza, bolo u nás začaté azylové konane s 25 Afgancami. Za celé obdobie od 1. 1. 1992 do 31. 12. 2015 získalo azyl 241 Afgancov a 74 z nich bolo udelené štátne občianstvo SR. *Azyl a migrácia*. Ministerstvo vnútra SR. [www.minv.sk/?statistiky-20](http://www.minv.sk/?statistiky-20) [dátum prístupu: 20. 4. 2016].

<sup>6</sup> J. MAREK: *Dějiny Afgánistánu*. Praha 2006, s. 328–332.

<sup>7</sup> Napríklad v rokoch 1988 až 1992 to bola približne stovka študentov každý rok. Ich počet sa rapídne zmenšil v roku 1993 na polovicu, až napokon v roku 1998 boli oficiálne zaregistrovaní len 4 študenti. *Štatistická ročenka* [1989–1999]. Bratislava.

a rodinné zázemie a vzhľadom na zostovanie situácie v ich domovskej krajine sa nemohli alebo nechceli vrátiť.

Počet Afgancov na Slovensku je dnes nízky. Podľa posledného sčítania obyvateľstva malo v tejto krajine pobyt 34 cudzincov s afganským štátnym občianstvom (z toho 5 žien) a celkovo 123 osôb, ktoré sa v Afganistane narodili (z toho 17 žien). Údaje štatistického úradu SR<sup>8</sup> dokazujú, že aj napriek utečeneckej kríze v posledných rokoch u nás pribudol len mizivý počet Afgancov. Tento fakt poukazuje na skutočnosť, že väčšina afganských migrantov žije na našom území už dlhodobejšie. Afganci na Slovensku sú dnes najmä ekonomicky aktívni muži v mladom alebo strednom veku, vysokoškolsky alebo stredoškolsky vzdelaní. Pomer žien je zanedbateľný. Mnohí z Afgancov už žijú na našom území takmer polovicu svojho života, získali štátne občianstvo SR.

Pocit odlúčenosti od vlastnej krajiny a kultúry a spoločné povedomie vyvolávajú u minoritných etnických spoločenstiev snahu stretávať sa združovať na neformálnej priateľskej alebo rodinnej úrovni, ale i oficiálnej inštitucionálnej rovine, snahu vytvárať komunity a viesť komunitný život<sup>9</sup>. U Afgancov na Slovensku vyústila snaha viesť komunitný život v roku 1997, kedy vzniklo kultúrno-spoločenské združenie pod názvom Zväz Afgancov na Slovensku<sup>10</sup>. Zväz združuje občanov SR afganskej národnosti alebo štátnych príslušníkov Afganistanu s trvalým pobytom na území SR. Cieľom tejto organizácie je predovšetkým vzájomná informovanosť, pomoc pri riešení rôznych administratívnych problémov a upozorňovanie slovenskej a svetovej verejnosti na afganskú katastrofu v posledných desaťročiach. Nemenej dôležitá je aj kultúrna činnosť zväzu, prejavujúca sa najmä v organizovaní podujatí, ktorých účelom je zachovanie afganských národných tradícií a materinského jazyka, ale i vytváranie priestoru pre komunikáciu s majoritným prostredím.

<sup>8</sup> Údaje dostupné na: <https://slovak.statistics.sk> [dátum prístupu: 3. 10. 2015].

<sup>9</sup> Teoretickým aspektom vytvárania komunit pozri Z. BAUMAN: *Komunita. Hľadanie bezpečia vo svete bez istôt*. Bratislava 2006. K téme kolektívnej identity, komunitného života migrantov na Slovensku, kultúrnej integrácie, ale i oficiálnych organizácií migrantov, najmä dlhodobo usadených na Slovensku (napríklad Vietnamcov, Afgancov, moslimov) pozri tiež: A. GALLOVÁ KRIGLEROVÁ, J. KADLEČIKOVÁ, J. LAJČÁKOVÁ: *Migranti. Nový pohľad na staré problémy*. Bratislava 2009; J. FILADELFIOVÁ, M. SEKULOVÁ: *Migrantky medzi nami*. Bratislava 2009; M. HLINČIKOVÁ, M. SEKULOVÁ: *Integrácia ľudí s medzinárodnou ochranou na Slovensku: Hľadanie východísk*. Bratislava 2015; Z. BERGEROVÁ, B. DIVINSKÝ: *Integrácia migrantov v Slovenskej republike. Výzvy a odporúčania pre tvorcov politik*. Bratislava 2008; S. LETAVAJOVÁ: *Fenomén „utečenca“ z hľadiska etno-kultúrnych zmien na Slovensku*. Dizertačná práca. Magdaléna Paríková. Bratislava, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 2001.

<sup>10</sup> Oficiálne informácie o združení sú dostupné na: [www.zans.sk](http://www.zans.sk) [dátum prístupu: 11. 3. 2016].

## Pôvod sviatku Novruz a jeho praktizovanie v Afganistane

Slávenie jarnej rovnodennosti (lat. „ekvinokcium“) ako začiatok nového roka patrí k najuniverzálnejším sviatkom civilizácií, ktoré počítajú dni, mesiace a roky v závislosti od pohybu Slnka. Tento deň, ktorý najčastejšie nastáva 20. alebo 21. marca, sa Slnko nachádza v rovine zemského rovníka a začína sa pohybovať smerom k severnej hemisfére. Podkladom pre vznik kalendára a stanovenie jeho začiatku v tento deň je fakt, že slnečné lúče vtedy dopadajú kolmo k zemskej osi. Tieň ľubovoľného pevného bodu sa tak v priebehu dňa pohybuje po jednej priamke. Ak tri ľubovoľné polohy tieňa počas dňa ležia na jednej priamke, je možné určiť, že je rovnodennosť. Počas jarnej rovnodennosti je deň takmer rovnako dlhý ako noc a deň sa od tohto okamihu postupne predlžuje.

Keďže Slnko sa v tomto období nachádza najbližšie k Zemi, ľudová tradícia preto tento deň vníma ako posvätný a magický. Okrem toho, tradičné vnímanie času veľmi citlivo reflektovalo závislosť človeka a jeho práce od kolobehu prírody. Tento jav bol preto chápaný ako začiatok nového vegetačného a hospodárskeho cyklu. Zatiaľ čo zima bola v predstavách ľudí stelesňovaná ako démon smrti, neúrody, spánku, jar zosobňovala prosperitu, rozkvet, znovuoobnovenie a kontinuitu života. Jarnej rovnodennosti pripisovali neobyčajný význam mnohé kultúry – mezopotámska, germánska, keltská, grécka, rímska, ale i kultúra amerických Mayov. Oslavy znovuzrodenia života počas jarnej rovnodennosti boli a sú dodnes známe aj v našom kultúrnom prostredí. Najmä na Slovensku, Morave a v Poľsku bola zima vo zvykoch personifikovaná do postavy slamenej figuríny Moreny (Mureny, Marmurieny), oblečenej do ženských šiat. Jej odchod bol spájaný a aktívne zabezpečovaný pálením alebo topením v tečúcej vode – potokoch či riekach, ktoré sa obyčajne konali počas Kvetnej alebo Smrtnej nedele. Na základe mágie podobnosti má vnesenie Moreny a v niektorých lokalitách prinesenie letečka (ozdobená zelená halúzka) – ako symbolu jari, ukončiť vládu zimy, odohnať choroby alebo smrť pre jednotlivcov a priniesť prosperitu celej obci<sup>11</sup>.

Na rovnakých paralelách je založený aj sviatok Novruzu, ktorý je jedným z najarchaickejších kalendárnych sviatkov perzskej kultúry. Z etymologického hľadiska je prvú časť slova „novruz“ „nov“, „nav“ (staroperzsky „nava“) možné vysvetliť ako „nový“. Slovo „ruz“, „rose“ alebo „rooz“ označuje v modernej perzštine slovo „deň“. Jeho starší význam je „svetlo“ alebo „lúč“<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Viac o kultúrnych kontextoch tohto zvyku v príspevku M. BOČÁNOVÁ: *Morena, Morena, za kohos umrela? Starobylá obyčaj v súčasnej spoločnosti*. „Etnologické rozpravy“ 2015, roč. 22, č. 1, s. 129–140.

<sup>12</sup> R.K. SADIKOVA: *Nauryz and Kazakh national Tradition – the Basis of Young People Education*. „Internationa Journal of Research in Humanities, Arts and Literature“ Jun 2014, vol. 2, issue 6, s. 54.

Geograficky je sviatok rozšírený najmä v regiónoch centrálnej a západnej Ázie, Kaukazu, Čiernomoria, ale i Balkánu. Poznajú ho napríklad v Kurdskej časti Turecka alebo Iraku, Gruzínsku, Kazachstane, Kirgizstane, Uzbekistane, Afganistane, Albánsku, Číne, Sýrii, Tibete či Indii a Bangladéši. Tento sviatok dnes oslavujú národy mnohých etník a religiozity, ktoré svoje korene odvodzujú od iránskej kultúry a náboženstva zoroastrizmu<sup>13</sup>. Vnímanie času a odvodzovanie kalendára u iránskeho ľudu je založené na kruhovom chode času, začínajúcom a končiacom v jednom bode. Novruz je prvým dňom prvého mesiaca („farvardín“) iránskeho solárneho kalendára. V zoroastrizme je Novruz jedným zo 7 najdôležitejších sviatkov, počas ktorých bola stvorená obloha, zem, rastliny, zvieratá a ľudia. Je chápaný ako deň prechodu od svätého času, ako čas znovuzrodenia a požehnaní. Prvýkrát sa sviatok spomína práve v posvätej knihe zoroastrizmu Aveste, ktorá podrobne opisuje príkazy, ako tento sviatok sláviť<sup>14</sup>.

V Afganistane bol Novruz slávený vo viacerých regiónoch, nebol známy len jednému kmeňu alebo kultúre. Vládcovia, ktorí si chceli územie Afganistanu a jeho ľud podmaniť, sa snažili tento sviatok vykoreniť. V nedávnej minulosti sa o to pokúšalo aj hnutie Taliban (ovládalo väčšinu územia krajiny v rokoch 1996 až 2001), ktoré ho vnímalo ako neislamský pohanský zvyk, sústredený na uctievanie ohňa. Nadšenie a masovosť, s akou sa sviatok v krajine slávil, sa však nepodarilo odstrániť alebo oslabiť, naopak, Novruz sa natrvalo etabloval do afganskej spoločnosti a nabral na význame a rôznorodosti prejavov<sup>15</sup>.

Novruz je v tejto krajine chápaný ako národný sviatok a oficiálne je slávený vždy 21. marca. V Afganistane sú dnes rozoznávané tri typy kalendárov:

1. solárny islamský kalendár, má 365 dní a jeho 12 mesiacov je nazvaných podľa súhvezdí zverokruhu, rok v tomto kalendári začína 21. marca;
2. lunárny islamský kalendár, používa sa na náboženské účely, je o 11 dní kratší ako rok v slnečnom kalendári, jeho mesiace majú striedavo 30 a 29 dní, oba kalendáre začínajú emigráciou proroka Mohameda do Mediny v roku 622<sup>16</sup>;
3. gregoriánsky solárny kalendár (používaný aj v našom geografickom a kultúrnom prostredí), ktorý sa používa najmä na diplomatické účely.

V roku 2017 Afganci oslavujú podľa slnečného kalendára príchod roku 1396, podľa lunárneho kalendára rok 1438 a v súlade s gregoriánskym kalendárom rok 2017.

<sup>13</sup> Zoroastrizmus, ktorého zakladateľ bol perzský prorok Zoroaster, výrazne ovplyvnil judaizmus, kresťanstvo a islám. Toto monoteistické náboženstvo je založené na koncepte dualizmu (boj dobra – boha a zla – diabla), spojitosti človeka s prírodou, princípe slobodnej voľby a existencii posledného súdu.

<sup>14</sup> H. BIGONAH, Y. RASOLI, S.A. MOOSAVINOOR: *Analyzing Norooz in Iran and Afghanistan*. „Journal of American Science“ 2012, 8 (4), s. 1997–1998.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> J. MAREK: *Dějiny Afgánistánu...*, s. 348.



Novruz v Afganistane zasahuje mnohé oblasti verejného aj súkromného života, je výraznou celospoločenskou aj rodinnou udalosťou. V čase jeho osláv sú v krajine zavreté všetky úrady, čas je trávený zábavou v meste alebo trávením času prírode. V Mazar-í-Šarife (hlavné mesto dnešnej provincie Balkh), ale aj iných oblastiach je tento sviatok spojený so vztyčovaním zástavy a so slávnostným príhovorom prezidenta<sup>17</sup>. Podľa výpovedí afganských respondentov prichádzajú počas Novruzu do mesta ľudia, ktorí veria, že sa prostredníctvom modlitieb a želaní uzdravia.

Po celej krajine sa počas Novruzu konajú spoločenské hry, ktoré majú v Afganistane dlhú tradíciu. Jedná sa najmä o „bozkaši“ – najtypickejšiu a najpopulárnejšiu afganskú jazdeckú hru na koňoch, predvádzanú najmä v severných regiónoch<sup>18</sup>, preteky alebo zápasy tiav, zápasy baranov, psov alebo kohútov. Počas osláv sa spievajú špeciálne piesne s motívom príchodu nového roka, tancuje národný tanec „attan“ (kruhový tanec, tancovaný mužmi). V mestách sa tradične konajú sprievody, predvádzajú sa rôzne atrakcie (napríklad chodenie chodcov na choduliach). V niektorých regiónoch krajiny bolo symbolom osláv zapaľovanie ohňov a ich preskakovanie. Kultu ohňa bol venovaný najmä večer poslednej stredy starého roka. Malé vatry preskakovali za sprievodu hudby a tanca muži, niekde dokonca so záťažami kameňov a nezvládnutie tohto úkonu malo opäť magický význam – predurčovalo nezdar a nešťastie<sup>19</sup>. Afganci na Slovensku si však praktizovanie tohto starobylého zvyku zo svojho domova už nepamätajú.

Obdobie predchádzajúce sviatku je v Afganistane zasvätené príprave na nový rok. Predstavuje ho očista príbytku a kupovanie nového šatstva a obuvi. Podobne, ako aj v našom kultúrnom prostredí je Nový rok venovaný návštevám a vzájomnému obdarovávaniu sa, ktoré znamená znovuobnovenie a potvrdenie rodinných a spoločenských pút. V Afganistane sa v tieto dni obdarovávajú aj snúbenci, najčastejšie rybou alebo sladkosťou „dželabi“ (pražené cesto posypané karamelizovaným cukrom).

Svoju symboliku má aj novoročný stôl, na ktorom nesmú chýbať tradičné jedlá: „sabzi“ „čalao“ (ryža so špenátom), ryba, jahňacina, ale aj cukor, jablká, „širini“ (cukríky), sviečky alebo vajička. Zvyklosťou, viažucou sa výsostne k Novému roku je zabezpečenie siedmych ingrediencií alebo predmetov, začínajúcich sa na písmeno „s“ (v perzskej abecede „sin“):

„Samanak“ – sladká pasta (puding), vyrobená z vyklíčenej pšenice, ktorá je symbolom požehnaní;

<sup>17</sup> Prítomnosť prezidenta je podľa výpovedí respondentov výrazne obmedzovaná vzhľadom na konfliktnú situáciu v krajine a vždy spájaná s mimoriadnymi bezpečnostnými opatreniami. Z rovnakého dôvodu dochádza v posledných desaťročiach k obmedzovaniu verejných prejavov a slávenia tohto sviatku.

<sup>18</sup> Viac v práci J.A. SHERZAD a kol.: *Afganistan známy-neznámy*. Bratislava 2002, s. 59.

<sup>19</sup> H. BIGONAH, Y. RASOLI, S.A. MOOSAVINOOR: *Analyzing Norooz in Iran and Afghanistan...*, s. 199.

- „Seka“ – minca alebo peniaz vo všeobecnosti, znamená prosperitu;
- „Sabza“ – zeleň v podobe mladých pšeničných výhonkov, pestovaná niekoľko týždňov pred sviatkom, ktorá symbolizuje znovuzrodenie;
- „Sib“ – jablko, ako symboly zdravia a krásy;
- „Sir“ – cesnak, ktorý má zabezpečiť pre členov rodiny zdravie;
- „Sendžed“ – sušené ovocie, najčastejšie sušené plody olivovníka, ktorého úlohou je zabezpečiť lásku, krásu a zdravie;
- „Serka“ – ocot, ktorého úlohou je symbolizujúci vek a trpezlivosť.

Inou variáciou môže byť príprava sladkého nápoja, pozostávajúceho zo siedmich druhov ovocia. Obdobne, ako jedlá a predmety na kresťanskom vianočnom (med, mak, cesnak, ovocie, peňaženka pod obrusom) alebo veľkonočnom stole, aj tieto predmety a ingrediencie majú symbolicky zabezpečiť hojnosť, prosperitu a ochranu pred zlom po celý ďalší rok. V niektorých oblastiach krajiny sa na stôl zvykne v tomto čase položiť aj zrkadlo, ktoré symbolizuje svetlo a jas, ale i čistotu a česť, svieca ako symbol svetla, miska s vodou, ktorá pripomína čistotu a kvet hyacinty na skráslenie stola. Po príchode islamu sa na stôl dostal aj Korán<sup>20</sup>.

## Novruz na Slovensku

Tradícia oslavovania Nového roka je aj u Afgancov, ktorí sa ocitli na území kultúrne odlišnej krajiny, natoľko silná, že sa stáva jedným z výrazných symbolov návratu k tradičnej kultúre a zvykom krajiny svojho pôvodu. V prostredí afganských migrantov na Slovensku sa jeho úloha najmarkantnejšie prejavuje vo vzťahu ku komunitnej integrite. Komunita a komunitný život v diasporickom prostredí supluje tradičné rodinné alebo spoločenské väzby. Oslavy Novruzu sa hneď po príchode afganských študentov do tejto krajiny realizovali ako súčasť neformálnych priateľských vzťahov, objavujeme ich však aj v prostredí utečeneckých táborov, neskôr sa stáva súčasťou rodinného života Afgancov, ale i oficiálnych aktivít zväzu, ktorý si Afganci na Slovensku založili.

V prostredí utečeneckých táborov sa Novruz oslavoval najmä v prípadoch, že sa v zariadení nachádzal väčší počet Afgancov alebo afganských rodín. Ak bol ich počet nízky, Novruz sa neoslavoval. Ako sa vyjadril jeden z Afgancov: „Tu sa to nedá“. Naopak, situáciu z konca 90. rokov 20. storočia a prelomu storočí, kedy ich počty na Slovensku kulminovali, popísala jedna z učiteliek táborevej škôlky v Brezovej pod Bradlom. Zamestnanci tábora pri tejto príležitosti pripravili spolu s utečencami oslavu. „Pýtali sme sa ich, aké sú u nich zvyky. Je to podobné, ako u nás. Dávajú si darčeky, aj hocijaká maličkosť a majú vždy pohostiť aj ľudí

<sup>20</sup> Ibidem, s. 199; *Nowruz, The Iranian New Year*. 2013. March 20. PAAIA – Public Affairs Alliance of Iranian Americans. [www.paaia.org/CMS/Data/Sites/1/PDFs/nowruz-2013-presentation.pdf](http://www.paaia.org/CMS/Data/Sites/1/PDFs/nowruz-2013-presentation.pdf) [dátum prístupu: 22. 4. 2016].

okolo“. Slávnosť sa konala v miestnosti táborevej škôlky. Pre hodujúcich boli na žiadosť utečencov pripravené tri stoly, zvlášť pre mužov, ženy a deti. „Oni to tak chceli, aby to bolo zvlášť, lebo u nich nesedia spolu ženy a deti“. Slávnosť podľa zvykov otvoril najstarší afganský manželský pár, ktorý privítal hostí a vysvetlil pozvaným z radov zamestnancov podstatu tohto najväčšieho afganského svetského sviatku. Pohostenie tvorilo niekoľko druhov afganských cukrovíniiek a neodmysliteľný čaj. „Keď sme to kupovali, oleja strašne veľa, pána fera. Na čo im to bude? Múku, olej cukor. Robili ako sa u nás na Brezovej hovorí «božie milosti», to sa praží, také ľahké pečivo. Potom zo sušeného mlieka čokoládu a také koláčiky s džemom, orechmi“. Slávnosť bola ukončená spoločnou modlitbou, ktorú viedol starší muž v turbane (nachádzajúci sa v tábore samostatne, bez rodiny). K modlitbe boli vyzvaní iba muži, ženy a deti zotrvali pri svojom stole. Priebeh slávnosti ilustruje neustále pretrvávajúce tradície statusového rozčlenenia afganskej rodiny a spoločnosti v prostredí tábora. Hierarchia a rozdelenie úloh v rodine z hľadiska veku a pohlavia je však viditeľná len v prípade prezencie väčšej komunity Afgancov, starších členov a rodín. Ak to podmienky v tábore dovoľovali (napr. ukončenie karanténnych opatrení), žiadatelia o azyl sa zúčastnili aj celoslovenských osláv, organizovaných zväzom Afgancov.

Afganskí študenti oslavovali Novruz od svojho príchodu na Slovensko ako neformálne priateľské stretnutia krajanov, spočiatku na internátoch alebo na chatách, kam si skupiny Afgancov pri tejto príležitosti vyšli. „Na Nový rok sme sa stretávali na oslave. Potom sme sa stretli v Modre Harmonii, aj 3 dni sme tam boli. Navarilo sa, hralo sa, bavili sme sa o problémoch. Boli tam aj niektorí, čo boli utečencami a ešte nedostali azyl. Na Nový rok sme boli pri Zvolene tam pár razy sme boli, nie diplomaticky oficiálne stretnutie, ale priateľské“ (afganský respondent)

Príprava Novruzu v rodinnom prostredí v Afganistane je výrazne ženskou záležitosťou (príprava príbytku, jedál, odevu). V čase organizovaného príchodu afganských študentov na Slovensko pricestovalo za vzdelaním aj niekoľko afganských mladých žien. Väčšina z nich sa však napokon vrátila do svojej vlasti. Počet rodín, v ktorých je manžel aj manželka afganského pôvodu je v súčasnosti taktiež minimálny (podľa odhadu respondentov je dnes takýchto rodín max 5). Konfliktná situácia v ich domovine, migrácia do viacerých krajín, ale i dlhodobé odlúčenie má za následok, že mnohí afganskí príbuzní respondentov už nežijú, ostali v domovskej krajine alebo žijú v niektorej z iných krajín a pre veľkú vzdialenosť nie je jednoduché, aby sa osláv zúčastnili. Ak je to však možné, oslavy Novruzu sa stávajú príležitosťou rodinných stretnutí v rámci krajiny alebo aj mimo nej. „Ja mám rodinu v Nemecku aj Holandsku. Ak sa dá, vždy sa vtedy stretieme“ (afg. respondent). Prítomnosť starších členov rodín, ktorí oslavy Nového roka zvyčajne otvárajú, je dôležitá aj z hľadiska komunitného života.

Afganci na Slovensku dnes žijú najmä v zmiešanom manželstve alebo partnerstve. Jeho praktizovania teda závisí od oboch partnerov. „Ženy to nie vždy vedia“. Ako sa vyjadril jeden z afg. respondentov: „Chalani, ktorí študujú a manželka nie



Fot. 1. Oslavy Novruz v priateľských kruhoch študentov, Internáty Mlynská dolina (archív respondenta, 90. roky 20. storočia)

Fotografia z archívu SEiA. Autor je neznámy. Ak sa vyskytnú akékoľvek pochybnosti týkajúce sa vlastností autorských práv k tejto fotografii, prosíme, kontaktujte sa s redakciou SEiA.



Fot. 2. Hudobné vystúpenie Afgancov počas osláv (fot. S. Letavajová, 2002)



Fot. 3. Hra na „tablu“, „armoniu“ a „robáb“ ako súčasť programu osláv Novruzú (fot. S. Letavajová, 2004)



Fot. 4. Slovenské partnerky Afgancov v tradičnom afganskom odevu počas osláv (fot. S. Letavajová, 2004)



Fot. 5. Slávnostné pohostenie počas osláv (fot. S. Letavajová, 2007)

je Afganka, tak určite nemá veľký záujem. Radšej spolu oslavujeme“. Prípravu sviatku logicky preberajú afganskí muži a to v rámci komunitného života, ale i v rodinnom prostredí (prípadne to naučia svoje slovenské partnerky). V rodinách Afgancov sa v tento deň pripravujú afganské jedlá. „Na Nový rok nesmie chýbať špenát, sabzi, aby boli zdraví a svieži, a nič im nechýbalo, sú svieži ako zelené listy. Varil sa aj puding – feni, na Nový rok aj bežne“ (slovenská manželka jedného z afg. respondentov). Ak sa pri tejto príležitosti zide viacero Afgancov, súčasťou osláv je aj tradičné stolovanie na zemi. „Keď stretneme Afganci, samozrejme, medzi sebou, tak dáme destarchan, obrus na zem a sedíme. Ženy a muži, to je jedno. Predtým aj sa poumývajú ruky. Nieкто chodí, taký mladší. Najstarší sedí hore (na čestnom mieste) ako kráľ“ (afg. respondent). „Jedávame na zemi, máme obrus destarchan. Kúpili sme plastové. Podľa jedál jeme s príborom alebo bez. Jedávame aj na zemi aj na stole“ (afg. respondent). Tento spôsob stolovania je pri spoločných stretnutiach často praktizovaný aj slovenskými príbuznými afganských respondentov a ich slovenskými priateľmi. Tradičný spôsob pohostenia a konzumovania pokrmov v čisto afganskej viacgeneračnej rodine popisuje manželka jedného z informátorov: „Keď som došla do Nemecka, vždy tu mali niečo z Afganistanu. Ponúkli niečo. Neponúkajú alkohol a ponúknu ti vždy viacej druhov. Po jedle si dáš ovocie, pol hodiny pokoj, čaj a znovu jedlo“<sup>21</sup>.

Neskôr sa oslavy stali súčasťou formálnejších aktivít poriadanych skupinami Afgancov v rámci bývalého Československa, neskôr Slovenska. Jeho oslavy napokon prevzal Zväz Afgancov na Slovensku, ktorý ich verejnosti často prezentuje ako Deň Afganistanu. Cieľom osláv novruzu ako kultúrnej udalosti sa stalo nielen obnovenie zväzkov medzi Afgancami na Slovensku, ale tiež prezentácia afganskej národnej kultúry príbuzným Afgancov, majoritnému spoločenstvu, verejnosti, ale i ľuďom, ktorí sa zaujímajú o afganskú kultúru, alebo sa profesionálne zaoberajú problematikou migrácií a životom minoritných spoločenstiev.

Niekoľko rokov sa Novruz konal v budove Istropolisu v Bratislave<sup>22</sup>, neskôr v reprezentačných priestoroch účelového zariadenia ministerstva zahraničných vecí v Bratislave<sup>23</sup>. Foajé tejto budovy najčastejšie slúžilo ako priestor výstavy fotografií, či materiálnych predmetov dokumentujúcich život v tejto krajine. Dňom jeho osláv je zvyčajne sobota, ktorá najbližšie pripadá k 21. marcu daného roka.

Celoslovenských osláv Novruzu sa mimo samotných Afgancov, ktorí na túto príležitosť pricestujú zo všetkých regiónov Slovenska, ich príbuzných a priateľov zúčastňujú aj zástupcovia vládnych a mimovládnych organizácií a širokej verej-

<sup>21</sup> Viac k otázke stolovania a významu pohostenia v tradičnej afganskej kultúre pozri S. LETAVAJOVÁ: *Pohostenie ako dar: pohostenie cudzinca ako faktor interkultúrnej komunikácie*. In: *Dary a obdarovávaní*. Studie Slovákčého muzea. Zost. L. Tarcalová. Uherské Hradiště 2007, s. 125–133.

<sup>22</sup> M. BARANOVIČOVÁ: *Afganci na Slovensku*. Diplomová práca. Prom. Katarína Podoláková. Trnava, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2002.

<sup>23</sup> Niekoľkokrát sa afganské oslavy Novruzu konali aj v iných mestách, najmä v Košiciach.

nosti. Charakter osláv sa v poslednom období, konaných po viac ako dvadsiatich rokoch politických, občianskych, náboženských nepokojov, ale i konkrétne prejavov zástupcov komunity sa nesú v znamení nádeje na lepšiu budúcnosť a so želaniami, ale aj reálnymi plánmi opäť vybudovať túto vojnu zničenú krajinu. Mimo života v rodinnom prostredí a neoficiálnych stretnutí krajanov sa celoslovenské oslavy Novruzú stali jednou z mála príležitostí, kedy majú Afganci možnosť verejne prezentovať svoju kultúru – najmä gastronomické špeciality, tradičný odev či folklórne tradície. Program osláv má pomerne stálu kompozíciu: Oficiálnu časť programu otvára takmer vždy blok diskusií, besied, prednášok a seminárov zástupcov vládnych organizácií (napr. minister zahraničných vecí, afganský veľvyslanec v Prahe, veľvyslanec USA na Slovensku) a domácich a zahraničných inštitúcií (napr. UNHCR, IOM, Človek v ohrození), predstaviteľov médií, cestovateľov po tejto krajine a samotných Afgancov. Zainteresovaná verejnosť tak má príležitosť konfrontovať, doplniť a spresniť svoje poznatky a názory alebo zaužívané stereotypy v priamom kontakte s obyvateľmi Afganistanu.

Zväz pozýva na túto udalosť viaceré osobnosti afganského kultúrneho života (hudobníci, speváci), ktorí žijú v európskych krajinách, prípadne sa snažia zainteresovať svojich krajanov priamo z Afganistanu. V jednom z ročníkov (rok 2001) prezentovala postavenie afganských žien na príklade svojho osudu herečka a pôvodne azylantka na Slovensku Sáhra Karimi. Známu a populárnu a zároveň stíhanou vo vlastnej krajine sa stala vďaka filmu o afganských ženách pod názvom *Dcéry slnka*<sup>24</sup>. V roku 2002 sa súčasťou podujatia stalo aj nadviazanie telefonického spojenia s predsedom Loja Džirga (Veľká rada, kmeňová rada, skladajúca sa zo zástupcov jednotlivých komunit a kmeňov) z hlavného mesta Kábulu. Tento akt poukázal nielen na neustálu prepojenosť domovskej krajiny s diasporickým prostredím, ale i význam vládnych inštitúcií pri realizácii tohto sviatku.

Ďalšou z aktivít, ktoré dokumentujú význam sviatku a jeho úlohu pri vytváraní majoritno-minoritných vzťahov, bolo brožované spracovanie informácií o Afganistane v publikácii *Afganistan známy – neznámy*, ktorú pri príležitosti osláv Novruzú v roku 2002 vydal Zväz Afgancov na Slovensku. Publikácia podáva základné informácie o afganskej histórii, prírode, kultúre, udalostiach spojených s vývojom v posledných rokoch, udalostiach priamo po septembrových útokoch v roku 2001, ako aj o živote a kultúre Afgancov na Slovensku.

Každoročnou súčasťou osláv je hudobno-tanečné alebo recitačné vystúpenie, dokumentujúce afgansky piesňový repertoár, ukážky tradičného mužského tanca „atan“<sup>25</sup>. Tanec je doprevádzaný spevom a hrou na „tablu“ (bubon), „armoniu“ (nástroj podobný harmonike) a „robáb“ (brnkací nástroj, podobný mandolíne). Tieto, v strednej Ázii rozšírené hudobné nástroje, vlastní a hru na ňom ovládajú podľa vyjadrení respondentov mnohí z Afgancov na Slovensku.

<sup>24</sup> Film získal jednu z hlavných cien na bratislavskom filmovom festivale.

<sup>25</sup> „Atan“ je zvyčajne uvádzaný jedným z tanečníkov, ku ktorému sa postupne pripájajú ďalší. Vystúpenie je zavŕšené kruhovým tancom zúčastnených, do ktorého sú prizvaní aj slovenskí hostia.

Novruz ako významná spoločenská udalosť je príležitosťou obliecť sa do tradičných odevov, ktoré si Afganci, ich deti alebo slovenskí príbuzní privážajú priamo z Afganistanu alebo z okolitých európskych krajín. Typický mužský afganský odev je svetlých farieb a pozostáva zo širokých nohavíc – „tunban“, dlhej širokej košele (často siahajúcej až po kolená) – „perahan“ a tmavej vesty – „voskat“. Niektorí z mužov si na tieto príležitosti prinášajú „lungi“ – turbany, ktorých farba, dĺžka, šírka a spôsob uviazania je v krajine pôvodu závislá od regionálnych zvyklostí, veku a od spoločenského postavenia. Iní sa objavujú v zvláštnej bohato vyšívanej baretke „kla“ alebo perziánovej čiapke „pakol“. Novruz je jednou z mála príležitostí, kedy sa do tradičného odevu odievajú Afganci, Afganky, ich deti, ale i slovenské partnerky.

Oficiálnu časť osláv zvyčajne uzatvára ochutnávka afganských gastronomických špecialít a tanečná zábava. Na stoloch nesmie chýbať tradičný špenát, „kabli palao“ – mrkvou, hrozienkami a mandľami dochucovaná a prifarbovaná ryža, cukrovinka „dželabi“, jahňacina alebo „kabab“ – pečené mäso a iné jedlá. Moslimská viera zakazuje konzumáciu alkoholu. Alkohol sa preto pri tejto príležitosti objavil len v podobe slávnostného prípitku. Podľa slov predsedu zväzu, organizátori týmto ústupkom vyjadrujú akceptáciu slovenských tradícií.

V posledných troch rokoch sa celoslovenské oslavy Novruzou nekonali<sup>26</sup> a ich slávenie sa opäť prenieslo do prostredia menších priateľských skupín alebo rodinných kruhov. Navyše aj v týchto kruhoch dochádza k ich čiastočnej redukcii. Ako sa vyjadril jeden z afg. respondentov: „Tento rok sme ho neoslavovali, keď sme videli, čo sa deje u nás v Afganistane“.

## Záver

V prostredí afganskej diaspory dochádza pri praktizovaní tohto zvyku k viacerým zmenám. Po formálnej stránke ide najmä o redukcii niektorých prvkov alebo ich zjednodušenie. Absentujú napríklad symbolické predmety a ingrediencie na novoročnom stole. Naopak, najstabilnejším prvkom sa v tomto zmysle stala príprava pokrmu zo špenátu. Postupne mizne napríklad aj kupovanie nového šatstva ako darov pre príbuzných, ktoré sa obmedzilo len na nosenie čistého a nového šatstva počas tohto sviatku<sup>27</sup>. V počiatočnom období príchodu Afgancov na Slovensko boli dôvodom zmien predovšetkým obmedzené možnosti praktizovania sviatku (život v utečeneckom tábore, na internáte), nedostatok originálnych ingrediencií, ale tiež neznalosť prípravy jedál (neprítomnosť žien, príchod mužov,

<sup>26</sup> Podľa vyjadrení respondentov najmä z organizačných, finančných dôvodov a pracovnej zaneprázdnenosti jeho organizátorov.

<sup>27</sup> Tento zvyk dodnes bežne zaznamenávame napríklad u Afgancov v Nemecku, kde žije väčšia komunita a mnohí z nich tu žijú so svojimi blízkymi príbuznými.



ktorí v pôvodnom prostredí oslavy a jedlá nepripravovali). „Novruz na Slovensku nedá sa presne oslavovať ako v Afganistane. Nebolo to presne ako naše. Tu sme to nevedeli, ako to spraviť. Tu také ovocie nenájdeš“. Naopak, súčasťou zvykov sa stávajú prvky, ktoré vyplývajú z akulturačných snáh a odrážajú majoritno-minoritné spolužitie v novej krajine. Ide napríklad o spomínanú prítomnosť alkoholu ako slávnostného prípitku, či spoločná zábava a tanec mužov a žien počas osláv, ktoré nie sú v Afganistane bežné. Po významovej stránke sviatkov nadobúda nové relevancie. Jeho úlohou je posilňovanie a budovanie osobnej ale najmä komunitnej identity, upevňovanie a demonštrácia národnej, etnickej, náboženskej či regionálnej príslušnosti v inoetnickom prostredí.

## Bibliografia

- BARANOVIČOVÁ M.: *Afganci na Slovensku*. Diplomová práca. Prom. Katarína Pololáková. Trnava, Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2002.
- BAUMAN Z.: *Komunita. Hľadanie bezpečia vo svete bez istôt*. Bratislava 2006.
- BERGEROVÁ Z., DIVINSKÝ B.: *Integrácia migrantov v Slovenskej republike. Výzvy a odporúčania pre tvorcov politik*. Bratislava 2008.
- BIGONAH H., RASOLI Y., MOOSAVINOOR S.A.: *Analyzing Norooz in Iran and Afghanistan*. „Journal of American Science“ 2012, 8 (4), p. 195–200.
- BOCÁNOVÁ M.: *Morena, Morena, za kohos umrela? Starobylá obyčaj v súčasnej spoločnosti*. „Etnografické rozpravy“ 2015, roč. 22, č. 1, s. 129–140.
- CONNOR P.: *Number of Refugees to Europe Surges to Records 1,3 Million in 2015*. Pew Research Center. Global Attitudes and Trends. August 2, 2016. [www.pewglobal.org/2016/08/02/number-of-refugees-to-europe-surges-to-records-1-3-million-in-2015](http://www.pewglobal.org/2016/08/02/number-of-refugees-to-europe-surges-to-records-1-3-million-in-2015) [dátum prístupu: 15. 5. 2016].
- FILADELFIOVÁ J., SEKULOVÁ M.: *Migrantky medzi nami*. Bratislava 2009.
- GALLOVÁ KRIGLEROVÁ A., KADLEČÍKOVÁ J., LAJČÁKOVÁ J.: *Migranti. Nový pohľad na staré problémy*. Bratislava 2009.
- HLINČÍKOVÁ M., SEKULOVÁ M.: *Integrácia ľudí s medzinárodnou ochranou na Slovensku: Hľadanie východísk*. Bratislava 2015.
- LETAVAJOVÁ S.: *Fenomén „utečenca“ z hľadiska etno-kultúrnych zmien na Slovensku*. Dizertačná práca. Magdaléna Paríková. Bratislava, Filozofická fakulta Univerzity Komenského, 2001.
- LETAVAJOVÁ S.: *Pohostenie ako dar: pohostenie cudzinca ako faktor interkultúrnej komunikácie*. In: *Dary a obdarováni*. Studie Slovákckého muzea. Zost. L. Tarcalová. Uherské Hradiště 2007, s. 125–133.
- MAREK J.: *Dějiny Afgánistánu*. Praha 2006.
- Ministerstvo vnútra Slovenskej republiky*: [www.minv.sk/?statistiky](http://www.minv.sk/?statistiky) [dátum prístupu: 20. 4. 2016].
- Nowruz, The Iranian New Year*. 2013. March 20, PAAIA – Public Affairs Alliance of Iranian Americans. [www.paaia.org/CMS/Data/Sites/1/PDFs/nowruz-2013-presentation.pdf](http://www.paaia.org/CMS/Data/Sites/1/PDFs/nowruz-2013-presentation.pdf) [dátum prístupu: 22. 4. 2016].
- POPELKOVÁ K. a kol.: *Čo je sviatok v 21. storočí na Slovensku*. In: „Etnologické štúdie“. Č. 21. Bratislava 2014.
- SADIKOVA R.K.: *Nauryz and Kazakh national Tradition – the Basis of Young People Education*. „International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature“ Jun 2014, vol. 2, issue 6, p. 53–56.
- SHERZAD J.A. a kol.: *Afganistan známy-neznámy*. Bratislava 2002.

---

Štatistická ročenka Slovenskej republiky 1989, 1990, 19991, 1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1996, 1997, 1998, 1999. Bratislava.

Štatistický úrad Slovenskej republiky: <https://slovak.statistics.sk> [dátum prístupu: 3. 10. 2015].

Zväz Afgancov na Slovensku: *Afganskí utečenci na Slovensku*. UNHCR bulletin. December 2001, č. 3.

Zväz Afgancov na Slovensku: [www.zans.sk](http://www.zans.sk) [dátum prístupu: 11. 3. 2016].



## **Dominik Orłowski**

Katedra Turystyki  
Wydział Turystyki i Rekreacji  
Wyższa Szkoła Turystyki i Języków Obcych w Warszawie  
ORCID: 0000-0001-7859-285X

## **Magdalena Woźniczko**

Kierunek: Zarządzanie  
Wydział Inżynierii i Zarządzania  
Wyższa Szkoła Ekologii i Zarządzania w Warszawie  
ORCID: 0000-0002-2846-4240

# **Gastronomiczne unikaty na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości – inspiracją dla turystyki kulinarniej\***

### **Gastronomic rarities on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity as an inspiration for culinary tourism**

**Abstract:** This article aims at browsing through items of gastronomic rarities in UNESCO World List of Intangible Cultural Heritage, which might be the reason and the motif to visit particular places in the world. At the same time, it reflects a new trend in topic-related trips, which is obviously culinary tourism. Gastronomic rarities items placed in UNESCO World List of Intangible Cultural Heritage are the examples of world's culinary cultural heritage. According to the international community, food regarded as gastronomic rarities in UNESCO World List of Intangible Cultural Heritage has a historical value nowadays. It is due to preserving customs and ceremonies which coincide with national culture of nutrition and food consumption.

**Key words:** culinary traditions, Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity, UNESCO, culinary tourism

**Słowa kluczowe:** tradycje kulinarne, Lista reprezentatywna niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości, UNESCO, turystyka kulinarna

---

\* Brak źródeł finansowania; artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach pracy własnej.

Światowa gastronomia jest dla każdego smakosza fascynującą mozaiką różnorodnych tradycji i obyczajów kulinarnych. Specyficzne cechy każdego narodu odzwierciedlają się w specjalnościach narodowej kuchni, w charakterystycznych potrawach oraz napojach, gdyż stanowią istotny element kultury żywieniowej. Rozwój i fuzje gastronomii etnicznych ciągle się dokonują, między innymi za sprawą niezwykle zintensyfikowanych od XX wieku migracji ludności na całym świecie. Przyczynia się do tego również postępująca globalizacja, która zapewnia dostęp do nieosiągalnych wcześniej surowców czy produktów żywnościowych, a także informacji na temat kuchni każdego zakątka kuli ziemskiej<sup>1</sup>.

Mieszkaniec „globalnej wioski”, po nasyceniu się ogólnodostępnymi nowinkami światowych technologii, ma coraz silniejszą potrzebę zatrzymania się, konstatowania zglobalizowanej rzeczywistości i powrotu do odkrywania mikroświatów<sup>2</sup>. Współcześnie atrakcyjne stały się tematyczne podróże śladami gastronomii narodowej, regionalnej, a często wręcz lokalnej, które umożliwiają nie tylko poznawanie specjałów kulinarnych charakterystycznych dla danego miejsca, ale także rozwijanie pasji i nabycie umiejętności praktycznych związanych z ich przygotowaniem po powrocie do miejsca swojego zamieszkania<sup>3</sup>.

Żywność pochodzenia roślinnego i zwierzęcego oraz napoje alkoholowe i bezalkoholowe stały się popularnym tematem we wszelkiego typu mediach (telewizja, radio, prasa, portale internetowe, blogi itp.) oraz ważną częścią aktywności turystycznej coraz liczniejszej grupy ludzi, tzw. *foodies*<sup>4</sup>. Miejscowe tradycje kulinarne tworzą dopełniającą się relację z wizerunkiem turystyki danego państwa czy regionu i jego kulinarnym dziedzictwem, co można zaobserwować chociażby na przykładzie Francji, Japonii i Meksyku<sup>5</sup>.

Miejscowe tradycje kulinarne znalazły swoje miejsce na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości, prowadzonej przez UNESCO, którą stworzono między innymi dla zapewnienia dziedzictwu niematerialnemu lepszej ochrony, a także promocji, która pozwała ukazać społeczeństwu bogatą różnorodność i twórczą ekspresję kultury, w tym również żywieniowej. Gastronomiczne unikatki znajdujące się na Liście świadczą o tym,

<sup>1</sup> M. BERNARDES-RUSIN: *Kuchnie świata. Kulinarna podróż przez 35 krajów*. Warszawa 2013, s. 4–5.

<sup>2</sup> M. PISAREK et al.: *Żywność tradycyjna i regionalna jako motyw przewodni plenerowych imprez kulinarnych na Podkarpaciu*. W: *Przestrzeń turystyki kulturowej*. Red. D. ORŁOWSKI. Warszawa 2017, s. 374.

<sup>3</sup> Zob. D. ORŁOWSKI, M. WOŹNICZKO: *Turystyka kulinarna w Polsce – wstępne badania nad fenomenem zjawiska*. „Turystyka Kulturowa” 2016, nr 5, s. 60–100.

<sup>4</sup> Zob. K. BUCZKOWSKA-GOŁĄBEK: *Foodies w podróży*. W: *Kultura i turystyka – wokół wspólnego stołu*. Red. B. KRAKOWIAK, A. STASIAK. Łódź 2015, s. 173–190; M. DUDA-SEIFERT, M. DROZDOWSKA, M. ROGOWSKI: *Produkty turystyki kulinarnej Wrocławia i Poznania – analiza porównawcza*. „Turystyka Kulturowa” 2016, nr 5, s. 101.

<sup>5</sup> J.S. HORNG, C.T. TSAI: *Culinary Tourism Strategic Development: an Asia-Pacific Perspective*. „International Journal of Tourism Research” 2016, vol. 14, issue 1, s. 40–55.

że dziedzictwo kulturowe sfery kulinarnej jest równie istotne jak pozostałe jego formy<sup>6</sup>.

Szeroko rozumiane tradycje żywieniowe, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie, zapewniają poczucie przynależności społecznej mieszkańcom danego kraju lub regionu. Lista UNESCO ma służyć także promocji zwyczajów, praktyk oraz rzemiosła i metod przyrządzania posiłków, co stanowi duży potencjał i spotyka się z coraz większym uznaniem turystów różnych kategorii, a szczególnie tych „kulinarnych”<sup>7</sup>.

Celem w niniejszym artykule jest scharakteryzowanie „gastronomicznych” wpisów, które znajdują się na światowej Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości, a tym samym mogą zachęcać do odwiedzenia danego miejsca, w ramach istniejącego nowego trendu podróży tematycznych, jakim jest turystyka kulinarna.

Z przeprowadzonej kwerendy wynika, że w przypadku polskiej literatury naukowej, i to z zakresu zarówno antropologii jedzenia, jak i turystyki kulturowej, do tej pory nie powstało żadne opracowanie, które przedstawiałoby analizę światowych tradycji kulinarnych w kontekście Listy niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Dlatego też autorzy postanowili podjąć tę tematykę, przedstawiając artykuł, który choć w części wypełni istniejącą lukę.

## Turystyka kulinarna, czyli podróże inspirowane kuchniami regionalnymi<sup>8</sup>

Kuchnia jako rezerwuar i określona forma tradycji kulinarnej, zdaniem Kazimierza Kondrata<sup>9</sup>, ma co najmniej dwa oblicza – klasyczne i współczesne:

W czasach globalizacji na międzynarodowym rynku gastronomicznym mają miejsce procesy wzajemnego przenikania się tradycji z nowoczesnością. Zachodzą one w wielu wymiarach: ekonomicznym, ideologicznym, społecznym i turystycznym. Kuchnie tradycyjne pielęgnują historycznie ukształtowane wartości stanowiące podstawę ich funkcjonowania i oryginalności. Natomiast kuchnie powstałe w czasach współczesnych stworzyły własną ideologię nastawioną na komercję i globalną ekspansję<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> J. GOŁĘBIEWSKA: *Socjologia jedzenia – niezbędne uzupełnienie badań nad turystyką kulinarną*. W: *Kultura i turystyka – wokół wspólnego stołu*. Red. B. KRAKOWIAK, A. STASIAK. Łódź 2015, s. 45.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Szerzej na temat turystyki kulinarnej (pojęcia, formy, motywy, atrakcje itp. w Polsce i na świecie) zob.: M. WOŹNICZKO, T. JĘDRYSIAK, D. ORŁOWSKI. *Turystyka kulinarna*. Warszawa 2015.

<sup>9</sup> K. KONDRAT: *Kuchnia jako sztuka przekazywania tradycji kulturowej. Idee, wartości, rozwiązania praktyczne*. „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Turystyki i Języków Obcych w Warszawie. Turystyka i Rekreacja” 2015, nr 15 (1), s. 13.

<sup>10</sup> Ibidem.

Autentyczne dziedzictwo kulinarne jest odzwierciedleniem charakterystyki oraz tradycji kulturowej danego regionu. Dla turysty stanowi źródło wielu informacji o specyfice życia i codzienności mieszkańców, na przykład w zakresie zróżnicowania posiłków spożywanych w dzień powszedni i potraw przygotowywanych z okazji świąt obchodzonych w danej społeczności. Jest swego rodzaju prostą opowieścią o życiu powszechnym, przybliżając minione czasy i ludzi znacznie lepiej niż historia przedstawiająca wielkie wydarzenia, idee i dzieła. Coraz częściej tymże „smacznym” dziedzictwem i produktami turystycznymi mającymi związek z gastronomią (wydarzenia, szlaki, muzea, lokale gastronomiczne, zakłady spożywcze, gospodarstwa agroturystyczne itp.) interesują się turyści<sup>11</sup>.

*Foodie*, czyli turysta, który poszukuje atrakcji kulinarnych, pozwalających zaangażować zmysły smaku i węchu, nie tylko degustuje, ale także pragnie poszerzyć już posiadaną wiedzę, zgłębić tajniki sporządzania potraw, ich genezę, modyfikację czy nazewnictwo określonych dań. Zależy mu przede wszystkim na poznaniu różnorodności danej kuchni i jej odmienności czy, wręcz przeciwnie, zbieżności w odniesieniu do kuchni właściwej miejscu, w którym żyje na co dzień<sup>12</sup>.

Turystyka kulinarna jest „tematycznym podróżowaniem w celu poznawania lokalnych, regionalnych i narodowych surowców, produktów żywnościowych, a także tradycyjnych potraw w przestrzeni turystycznej zarówno obszarów wiejskich, jak i miejskich”<sup>13</sup>. Ponadto należy wskazać:

Ten rodzaj turystyki przynosi satysfakcję jej uczestnikom poprzez czerpanie przyjemności z możliwości osobistego doświadczania nowych smaków i zapachów oraz wracania do tych już wcześniej poznanych. Czynią to poprzez udział w wydarzeniach kulinarnych, przemierzając szlaki kulinarne, odwiedzając lokale gastronomiczne, zwiedzając muzea ukierunkowane na sztukę kulinarną, podpatrując procesy technologiczne w zakładach przetwórstwa spożywczego, jak i w trakcie nauki sporządzania konkretnych specjałów kulinarnych<sup>14</sup>.

Badania z ostatnich lat dowodzą, że turystyka kulinarna zdobywa na świecie coraz większą popularność wśród osób zainteresowanych poznawaniem różnych aspektów dziedzictwa kulturowego, wśród których szczególne miejsce zajmują codzienne i świąteczne tradycje kulinarne. Związane jest to, podobnie jak sam

<sup>11</sup> B. ŽUROMSKAITĖ, N. LEIŠIENĖ: *Możliwości rozwoju turystyki kulinarnej na Żmudzi*. „Turystyka i Rozwój Regionalny” 2014, nr 1, s. 155; D. ORŁOWSKI, M. WOŹNICZKO: *Polish Cuisine and its Importance in Culinary Tourism*. W: *Tourism in Poland*. Ed. E. PUCHNAREWICZ. Warsaw 2015, s. 118.

<sup>12</sup> W. BANASIK, D. FISZER: *Kulinarne produkty turystyczne Polski*. W: *Trendy żywieniowe w turystyce. Tradycje i dziedzictwo kulinarne*. Red. H. MAKAŁA. Warszawa 2016, s. 31–54.

<sup>13</sup> D. ORŁOWSKI, M. WOŹNICZKO: *Turystyka kulinarna w Polsce...*, s. 65.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

rozwój i przeobrażenia tradycji kulinarnych, z ruchami migracyjnymi, szczególnie w skali międzynarodowej, oraz z coraz większą skalą przemieszczeń ściśle turystycznych<sup>15</sup>.

Zdarza się, że stykając się z różnymi grupami narodowościowymi jeszcze w swoim miejscu zamieszkania, potencjalni turyści zaczynają interesować się nawykami i tradycjami kulinarnymi innych nacji lub grup etnicznych zamieszkujących dany kraj. To z kolei skłania ich do odbywania wyjazdów turystycznych do innych państw czy też konkretnych regionów w celu zasmakowania „u źródła” potraw charakterystycznych dla określonej kuchni, zaznajomienia się z nową tradycją kulinarną, co, jak już wspomniano, pozwala także na poznawanie kultury, w ramach której te funkcjonują<sup>16</sup>.

Należy pamiętać, że turystyka kulinarna ma dwojakie znaczenie. Z jednej strony turysta zapamiętuje walory smakowo-zapachowe oraz receptury kulinarne, które stają się dla niego dodatkowym wspomnieniem z podróży. Z drugiej strony poznawanie odmiennych kuchni motywuje do kultywowania tego, co „swoje i nasze”, przyczyniając się do ocalenia dziedzictwa kulinarnego miejscowości, regionu czy państwa<sup>17</sup>.

## **Wpisy dotyczące kulinariów na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości**

W 2003 roku oprócz dobrze znanej Listy światowego dziedzictwa, obejmującej kulturowe i przyrodnicze dziedzictwo materialne, UNESCO tworzy Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości, która ma stanowić katalog oraz służyć ochronie wszelkich niezwykłych i kontynuowanych nieprzerwanie od dziesięcioleci czy wieków zwyczajów i tradycji ludzi z całego świata, ze szczególnym uwzględnieniem kultur ginących<sup>18</sup>. Ogółem na trzech listach międzynarodowych – Liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego wymagającego pilnej ochrony, Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości oraz w Rejestrze dobrych praktyk ochronnych – jest

---

<sup>15</sup> A. KOWALCZYK: *Turystyka kulinarna jako potencjalny czynnik rozwoju lokalnego i regionalnego*. „Turystyka i Rekreacja” 2011, t. 7, s. 14–15.

<sup>16</sup> D. ORŁOWSKI, M. WOŹNICZKO: *Polish cuisine...*, s. 118.

<sup>17</sup> B. DEC, J. KRUPA: *Determinanty rozwoju turystyki kulinarnej w województwie podkarpackim*. W: *Nowa ekonomia turystyki kulturowej*. Red. M. LENIARTEK, K. WIDAWSKI. Wrocław 2012, s. 347.

<sup>18</sup> J. UGLIS, A. SPYCHAŁA: *Obiekty światowego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego UNESCO jako zasób dla turystyki kulturowej*. W: *Dziedzictwo kulturowe regionów świata i jego znaczenie w turystyce*. Red. E. PUCHNAREWICZ. Warszawa 2011, s. 49.

obecnie wpisanych 470 elementów niematerialnego dziedzictwa kulturowego ze 117 krajów (stan z 15 stycznia 2018)<sup>19</sup>.

Lista reprezentatywna niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości obejmuje 399 wpisów, co w poszczególnych latach wygląda następująco: 2008 – 90 w., 2009 – 72 w., 2010 – 44 w., 2011 – 18 w., 2012 – 26 w., 2013 – 25 w., 2014 – 34 w., 2015 – 23 w., 2016 – w. 33, 2017 – 34 w. Jeśli chodzi o kategorię wpisów dotyczących potrzeby pilnego zabezpieczenia, obejmuje ona 52 pozycje, a w poszczególnych latach przedstawia się w liczbach: 2008 – bez wpisu, 2009 – 12 w., 2010 – 4 w., 2011 – 10 w., 2012 – 4 w., 2013 – 4 w., 2014 – 3 w., 2015 – 5 w., 2016 – 4 w., 2017 – 6 w. Natomiast rejestr dobrych praktyk ochronnych obejmuje 19 pozycji i w poszczególnych latach składa się z wpisów: 2008 – bez wpisu, 2009 – 3 w., 2010 – bez wpisu, 2011 – 5 w., 2012 – 2 w., 2013 – 1 w., 2014 – 1 w., 2015 – bez wpisu, 2016 – 5 w., 2017 – 2 w.<sup>20</sup>.

Na dziedzictwo niematerialne, w rozumieniu Konwencji UNESCO z 2003 roku<sup>21</sup>, składają się: przekazy ustne, tradycje muzyczne, zwyczaje, rytuały i obrzędy świąteczne (np. obrzędy doroczne, rodzinne, folklor dziecięcy), wiedza i praktyki dotyczące przyrody i wszechświata (np. tradycyjne sposoby gospodarowania) oraz wiedza i umiejętności związane z rzemiosłem artystycznym (w tym kulinaria)<sup>22</sup>. Można stwierdzić, że tradycja kulinarna przejawia się we wszystkich tych dziedzinach, co słusznie zauważa Katarzyna Smyk<sup>23</sup> w swoich rozważaniach dotyczących polskiej kuchni regionalnej, a dokładniej kuchni południowego Podlasia ze szczególnym uwzględnieniem powiatu radzyńskiego:

[...] przepisy kulinarne są tekstem werbalnym budowanym według ustalonego kulturowo wzorca, potrawy mają swoje nazwy i występują też w innych tekstach werbalnych, np. w pieśniach czy poezji – więc dziedzictwo kulinarne wiąże się z językiem. Pokarm pojawia się w tradycyjnych widowiskach obrzędowych, jak np. *szczodraki*, czyli pieczywo pszenne rozdawane kolędnikom chodzącym w przeddzień Trzech Króli po domach z życzeniami w obrzędzie zwanym *szczodrakami*. Bez potraw nie obędzie się żadna Wigilia, wielkanocne śniadanie, wesele czy inne obrzędy świąteczne ani rytuały codzienne. Z pokarmami wiążą się też rytuały magiczne, z przygotowaniem składników zaś – wiedza i praktyki dotyczące przyrody, tak hodowli zwierząt, jak i uprawy zbóż.

<sup>19</sup> UNESCO – Intangible Cultural Heritage. <https://ich.unesco.org/en/lists> [data dostępu: 15.01.2018].

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018.

<sup>22</sup> M. MACHOWSKA: *Turystyka i niematerialne dziedzictwo kulturowe: przegląd szans i zagrożeń. Na przykładzie rzemiosła i rękodzieła tradycyjnego*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 2016, t. 5, s. 168; J. ADAMOWSKI: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny jako walor i potencjał turystyczny*. W: *Niematerialne i materialne dziedzictwo Lubelszczyzny jako podstawa rozwoju turystyki kulturowej*. Red. G. GODLEWSKI, J. ROSZAK. Warszawa 2016, s. 16–17.

<sup>23</sup> K. SMYK: *Tradycje kulinarne a Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku*. W: *Pamięć smaków. Tradycje kulinarne w powiecie radzyńskim*. Red. J. BILSKA. Radzyń Podlaski 2016, s. 10.



I na koniec przeglądu konwencyjnych przejawów manifestowania się niematerialnego dziedzictwa kulturowego, przywołuje umiejętności, które przecież są niezbędne, by przyrządzić jakąkolwiek potrawę. Pokarmy zatem, ze względu na to, że pełnią wiele różnorodnych i doniosłych funkcji społecznych i kulturowych, przenikają i spajają całość niematerialnego dziedzictwa kulturowego<sup>24</sup>.

Na świecie tradycje kulinarne zajęły należne im miejsce na rynku gastronomii turystycznej. Produkty spożywcze wytwarzane według tradycyjnych metod oraz receptur, pielęgnowanych przez lokalne społeczności (szczególnie na obszarach wiejskich), uznawane są nie tylko za smaczne i zdrowe, ale także za nieodłączną część dziedzictwa kulturowo-historycznego regionu. Dla ich wytwórców kultywowanie tradycji to powód do dumy oraz źródło uznania wśród konsumentów, w tym szczególnie *foodies*, którzy są żywo zainteresowani wszelkimi specjałami kulinarnymi wywodzącymi się z danej kuchni narodowej, regionalnej czy lokalnej<sup>25</sup>.

Lista reprezentatywna niematerialnego dziedzictwa kulturowego jest tworzona na podstawie wspomnianej Konwencji UNESCO. Zgodnie z nią, za dziedzictwo kulturowe wymagające ochrony można uznać te zjawiska, które istnieją dzięki transmisji pokoleniowej, są do dziś żywe, mają znaczenie tożsamościowe dla danej wspólnoty, przyczyniają się do wzrostu poszanowania dla różnorodności kulturowej oraz ludzkiej kreatywności. W konwencji zaznaczono ponadto, że zostaje w niej uwzględnione wyłącznie „takie niematerialne dziedzictwo kulturowe, które jest zgodne z istniejącymi instrumentami międzynarodowymi w dziedzinie praw człowieka, jak również odpowiada wymogom wzajemnego poszanowania między wspólnotami, grupami i jednostkami oraz zasadom zrównoważonego rozwoju”<sup>26</sup>.

Proces składania wniosków o dokonanie wpisu na Listę wymaga podjęcia wielu starań, obejmujących wybór elementu tradycji kulinarnej, przeprowadzenie odpowiednich badań, ustanowienie programów ochrony i dopełnienie procedur składania wniosków. Mimo to, jeśli wziąć pod uwagę wspomniane dane liczbowe dotyczące wpisów dokonanych w poszczególnych latach, można przypuszczać, że Lista będzie systematycznie poszerzana. Dotychczasowe wpisy dotyczące kuchni narodowych czy regionalnych, konkretnych potraw i sposobów ich przygotowywania oraz innych artefaktów i zjawisk kulturowych składających się na tradycję kulinarną zaprezentowano w tabeli.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> D. ORŁOWSKI, M. WOŹNICZKO: *Inicjatywy Lokalnych Grup Działania w Polsce promujące dziedzictwo kulinarne w turystyce wiejskiej*. W: *Turystyka wiejska bez granic*. Red. C. JASTRZĘBSKI. Kielce 2015, s. 75.

<sup>26</sup> Konwencja UNESCO..., art. 2 pkt 1.

Tabela 1. Elementy tradycji kulinarnych wpisane na Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości<sup>27</sup>

| Nazwa, rok wpisania na Listę, kraj, którego wpis dotyczy | Charakterystyka   |
|--|---|
| Francuska tradycja biesiadna<br>2010<br>Francja          | <p>„Uroczyste spotkania przy stole są we Francji tradycją związaną z obchodami ważnych momentów w życiu człowieka i wspólnoty – narodzin, ślubów, rocznic, sukcesów czy powrotów po długiej nieobecności. W czasie okolicznościowego przyjęcia współbiednicy cieszą się »dobrym jedzeniem« i »dobrym pićem« w rozumieniu sztuki kulinarnej. Do ważnych elementów tego zwyczaju należy staranny dobór dań, wyszukane przepisy, zakup produktów wysokiej jakości, najlepiej miejscowych o dobrze zharmonizowanych smakach, dobór odpowiednich win do różnych dań, udekorowanie stołu oraz zachowanie przy stole właściwe dla degustacji potraw i napitków. Przyjęcie powinno odbywać się według stałego schematu – <i>apéritif</i>, kolejno co najmniej cztery dania: przystawka, ryby lub mięso z warzywami, sery i deser, a na koniec <i>digestif</i> [...]. Osoby uznawane za znawców sztuki kulinarnej pielęgnują tę tradycję i czuwają nad jej przekazywaniem, zwłaszcza młodemu pokoleniu, drogą ustną lub na piśmie. Spotkania wokół stołu sprzyjają zacieśnianiu więzi rodzinnych i przyjacielskich, a w szerszej perspektywie umacniają więzi społeczne” [a].</p> <p>* fr. <i>apéritif</i>, pl. aperitif – napój alkoholowy o zawartości alkoholu 18–35%, mieszanina różnych nalewów na zioła i korzenie z dodatkiem destylatów. Pije się go na stojąco. Nazwą <i>apéritif</i>, zwłaszcza we Francji, określa się także takiż napój alkoholowy wraz z towarzyszącymi mu drobnymi przekąskami. Jako aperitif serwowane są różne trunki, we Francji na przykład jest to zazwyczaj <i>pastis</i>, we Włoszech – <i>wermut</i>, w Hiszpanii – <i>fino</i>, w Grecji – <i>ouzo</i>, a w Polsce piwo.</p> <p>** fr. <i>digestif</i>, pl. digestif – trunek ziołowy wspomagający trawienie, spożywany w małej ilości po posiłku. Jako <i>digestif</i> podaje się czyste, niez mieszane wódki, wódki gorzkie, a także nalewki ziołowe.</p> |
| Dieta śródziemnomorska<br>2010                           | <p>„Pod pojęciem diety śródziemnomorskiej rozumie się umiejętność, wiedzę, praktyki i tradycje, a więc wszystko, co mieści się w przestrzeni pomiędzy krajobrazem a stołem: uprawa roślin, zbiór plonów, rybołówstwo, przechowywanie i przetwarzanie żywności, przygotowywanie, a przede wszystkim spożywanie posiłków. Dieta śródziemnomorska jest sposobem odżywiania się, który nie zmienił się w czasie i przestrzeni. Jej podstawowe składniki to oliwa z oliwek, zboża, owoce</p>   |

<sup>27</sup> Po cytatach zamieszczono oznaczenie (litera w nawiasie kwadratowym) odsyłające do opisu bibliograficznego zamieszczonego w wykazie źródeł pod tabelą.

cd. tabeli 1

|   |  |
|---|--|
| <p>Hiszpania,<br/>Grecja,<br/>Włochy,<br/>Maroko,<br/>od 2013<br/>dodatkowo:<br/>Chorwacja,<br/>Cypr,<br/>Portugalia</p>  | <p>świeże lub suszone, ryby, nabiał i mięso w ograniczonych ilościach oraz wiele ziół i przypraw, a wszystko popijane winem lub naparami ziołowymi, zależnie od tradycji związanej z religią. Ale dieta (z greckiego <i>diaita</i>, czyli sposób życia) znaczy o wiele więcej niż tylko jedzenie. Sprzyja kontaktom społecznym, ponieważ wspólne posiłki stanowią podstawę obyczajowości i obrzędów świątecznych. Dzięki niej powstał ogromny zbiór wiedzy, pieśni, przysłów, opowiadań i legend. Opiera się na poszanowaniu ziemi i różnorodności biologicznej. Zapewnia zachowanie i rozwój tradycyjnej działalności i rzemiosła związanego z rybołówstwem i rolnictwem” [a].</p>  |
| <p>Tradycyjna<br/>kuchnia<br/>meksykańska<br/>jako<br/>pradawna,<br/>żywa kultura<br/>wspólnotowa,<br/>według wzoru<br/>z Michoacán</p> <p>2010</p> <p>Meksyk</p> | <p>„Tradycyjna kuchnia meksykańska stanowi całościowy model, obejmujący metody uprawy roli, obrzędy, przekazywane od wieków umiejętności, sposoby przyrządzania potraw, zwyczaje i pradawne działania wspólnotowe. Jego funkcjonowanie możliwe jest dzięki zbiorowemu uczestnictwu społeczności w całym tradycyjnym łańcuchu żywieniowym, od siewów po zbiory, poprzez przygotowywanie potraw i degustację. Podstawę systemu stanowią kukurydza, fasola i papryczki chili, a także unikalne metody uprawy roli, takie jak <i>milpa</i> (kukurydza i inne rośliny są uprawiane rotacyjnie na spalenisku) i <i>chinampa</i> (sztuczne wyspowe uprawy w strefie jezior), procesy przyrządzania potraw, takie jak łuskanie kukurydzy w wodzie wapiennej w celu podniesienia jej wartości odżywczych, oraz narzędzia, takie jak kamień młyński i kamienny moździerz. Dodatkami do podstawowych produktów spożywczych są składniki rodzime: różne odmiany pomidorów, roślin z rodziny dyniowatych, awokado, kakao i wanilia. Kuchnia meksykańska jest bardzo wypracowana i pełna symboliki. Spożywane na co dzień <i>tortille</i>* i <i>tamales</i>** , sporządzane na bazie kukurydzy, są nieodłączną częścią obrzędów ofiarnych w Dniu Zmarłych. W stanie Michoacán i całym Meksyku kobiety – kucharki i inne osoby zajmujące się rozwojem upraw i tradycjami kulinarnymi zrzeszają się we wspólnoty zawodowe. Ich wiedza i umiejętności są wyrazem tożsamości wspólnoty, umacniają więzy społeczne i tożsamość – narodową, regionalną i lokalną. Działalność na tym polu w stanie Michoacán podkreśla również znaczenie tradycyjnej kuchni dla zrównoważonego rozwoju” [a].</p> <p>* Rodzaj płaskiego, okrągłego placka o średnicy od 6 cm do 30 cm, wykonanego z mąki kukurydzianej lub pszennej. Stanowi dodatek do posiłku lub podstawę innych potraw (np. <i>quesadilla</i>, <i>tacos</i>, <i>enchiladas</i>). Powstaje po zagnieceniu mąki z wodą, uformowaniu cienkich placków i upieczeniu ich na specjalnych patelniach.</p> <p>** „Typowe danie pochodzenia przedkolumbijskiego, składające się z nadziewanego ciasta z mąki kukurydzianej, gotowane w wodzie po uprzednim owinięciu liściem bananowym albo łupiną kolby kukurydzy. Istnieje wiele różnych wersji smakowych – na ostro, na słodko, z nadzieniem mięsny lub serowym. <i>Tamales</i> podgrzane na parze rozwija się z liści, polewa salsą i od razu zjada” [b, s. 40].</p> |

|   |  |
|---|--|
| <p>Sztuka<br/>wyrobu<br/>pierników<br/>z północnej<br/>Chorwacji</p> <p>2010</p> <p>Chorwacja</p> | <p>„Tradycja wyrobu pierników narodziła się w niektórych zakonach w średniowiecznej Europie. Na obszarze dzisiejszej Chorwacji piernikarstwo stało się sztuką. Piernikarze, którzy wytwarzali również miód i świece, działali w północnej części kraju. Wykonywanie tego zawodu wymaga zręczności i szybkości. Wszyscy piernikarze stosują taki sam przepis, w którym wykorzystuje się: mąkę, cukier, wodę i sodę spożywczą oraz niezbędne przyprawy. Odlane w foremkach pierniki piecze się, suszy, a następnie zdbi barwnikami spożywczymi. Każdy wykonawca dekoruje je na swój sposób – obrazkami, małymi lusterkami czy też tekstem wiersza lub przesłania. Wśród bogatego wzornictwa kształtów najpopularniejszy jest motyw serca, często stosowany z okazji wesela, dekorowany imionami nowożeńców i datą ślubu. Sztuka wypiekania pierników od wieków jest przekazywana z pokolenia na pokolenie, najpierw tylko mężczyznom, a obecnie również kobietom” [c]. „Współcześnie ich producenci są ważnymi uczestnikami lokalnych spotkań kulturalnych, festynów i zgromadzeń. Takie wydarzenia sprzyjają tworzeniu i pielęgnowaniu poczucia tożsamości i trwania” [b, s. 41].</p>   |
| <p>Świąteczna<br/>potrawa<br/><i>keşkek</i></p> <p>2011</p> <p>Turcja</p>                         | <p>„<i>Keşkek</i> to tradycyjne tureckie danie przyrządzane z okazji wesel, obrzędu obrzezania i świąt religijnych [jest serwowane w środkowej Anatolii i regionie Morza Egejskiego – D.O., M.W.]. Mężczyźni i kobiety wspólnie gotują w wielkich kotłach, a następnie podają gościom potrawę świąteczną, której głównymi składnikami są pszenica i mięso. Płukaniu pszenicy w przeddzień uroczystości towarzyszą modły. Oplukane ziarna uroczystość przynosi się do wielkiego kamiennego moździerza przy akompaniamencie bębna <i>davul</i> i fletu <i>zurna</i>. W moździerzu zboże jest młócone w stałym rytmie przy użyciu tłuczków przez dwie do czterech osób. Gotowanie odbywa się zwykle na zewnątrz: do kotła dodaje się kolejno pszenicę, mięso, cebulę, przyprawy, wodę i oliwę i gotuje przez całą noc. Następnego dnia w południe wzywa się najsilniejszych młodych mieszkańców do ubijania potrawy drewnianymi ubijakami. Ceremonii kibicuje tłum, a grający na flecie <i>zurna</i> oznajmniają zągęszczanie się gulaszu. Wiele słów związanych z <i>keşkek</i>, używanych podczas doboru ziaren pszenicy, udzielania błogosławieństwa, modlitw i ceremonii przenoszenia zboża, jak również podczas przygotowań i gotowania potrawy, weszło do języka codziennego. Ponadto tradycja obejmuje zabawę, przedstawienia teatralne i muzykę. Mieszkańcy sąsiadujących ze sobą wiosek i miast wspólnie obchodzą rytuał <i>keşkek</i>. Tradycja przyrządzania potrawy jest ściśle przestrzegana i przekazywana przez mistrzów kucharskich swoim uczniom” [a].</p> |
|   | <p>„Organizowane jest ono co roku w czerwcu. Przez trzy dni mieszkańcy Sefrou obchodzą uroczystości poświęcone bogactwu przyrodniczemu i kulturowemu regionu, którego symbolem jest wiśnia. W drodze do-<br/>rocznego konkursu organizowanego wcześniej regionalnie, a od kilku</p>  |

cd. tabeli 1

|  |  |
|--|--|
| <p>Święto Wiśni<br/>w Sefrou</p> <p>2012</p> <p>Maroko</p>   | <p>lat w całym kraju, jest wybierana Królowa Wiśni. Momentem kulminacyjnym święta jest paradny pochód, któremu towarzyszy muzyka wiejska i miejska. W pochodzie uczestniczą trupy teatralne, <i>majorettes*</i> i kapele, a także wozy miejscowych sadowników. Pośrodku jedzie Królowa Wiśni w tradycyjnym odświętnym stroju (w otoczeniu współtowarzyszek), rzucając w tłum garście wiśni. Wszyscy mają swój udział w celebrowaniu tego święta. Kobiety wykonują jedwabne guziki do tradycyjnych strojów, sadownicy dostarczają wiśnie, a lokalni restauratorzy oferują potrawy i napoje na bazie wiśni w różnej postaci. Święto to jest okazją do prezentowania własnych osiągnięć, w tym także kulinarnych. W przygotowania jest zaangażowane młode pokolenie, co zapewnia dalsze trwanie tego zwyczaju. Święto jest źródłem dumy mieszkańców Sefrou, dając im poczucie przynależności i dowartościowania, przyczyniając się tym samym w dużym stopniu do budowy tożsamości lokalnej” [a].</p> <p>* Czyli mażoretki – dziewczyny dające pokazy na paradach ulicznych, które prezentują choreograficzne układy taneczno-marszowe do muzyki orkiestr dętych, zonglując przy tym pałeczkami mażoretkowymi (tzw. batonami).</p>   |
| <p>Starożytna<br/>gruzińska<br/>tradycyjna<br/>technika<br/>produkcji<br/>wina <i>kvervi</i></p> <p>2013</p> <p>Gruzja</p> | <p>„Wyrób wina w naczyniach <i>kvervi</i> praktykowany jest w całej Gruzji, zwłaszcza przez mieszkańców wsi, w których uprawia się unikalne gatunki winorośli. <i>Kvervi</i> to gliniane naczynie o owalnym kształcie i objętości 800–3500 litrów, którego używa się do fermentacji, dojrzewania i składowania wina. Umiejętności i doświadczenia związane w wyrobem glinianych naczyń i produkcją wina przekazuje się w rodzinie, wśród sąsiadów, przyjaciół i krewnych, którzy gremialnie uczestniczą w zbiorach i wytwarzaniu wina. Dzieci uczą się od starszych pielęgnowania winorośli, wyciskania soku z winogron, fermentacji, a także wybierania odpowiedniej gliny, wyrobu i wypalania naczyń. Proces produkcji rozpoczyna się od wyciskania soku i przelewania go do naczyń wraz z wytloczynami i pestkami winogron. W celu fermentacji soku naczynia plombuje się i zakopuje w ziemi na 5 do 6 miesięcy. Większość rolników, ale także mieszkańców miast produkuje wino tą metodą. Wino odgrywa ważną rolę w życiu codziennym Gruzinów oraz w świętowaniu wydarzeń religijnych i świeckich. Piwniczka na wino uważana jest za najważniejsze miejsce w domu. Tradycja wyrobu wina w <i>kvervi</i> określa styl życia społeczności lokalnych, stanowiąc nieodłączną część ich tożsamości kulturowej i dziedzictwa, a winnice i wino są często przywoływane w gruzińskich przekazach ustnych i pieśniach” [a]. „Wino z takiego naczynia, bogate w taninę i klarowne, stało się symbolem powrotu do bardziej naturalnych metod winifikacji. Zwyczaj fermentacji win w glinianych amforach jest szczególnie kulturowany w miejscowości Sighnaghi, położonej we wschodniej Gruzji. To właśnie przedstawiciele winiarni z tego regionu postanowili ubiegać się o wpisanie ich tradycyjnego procesu produkcji wina na Listę UNESCO” [b, s. 42].</p> |

|  |   |
|--|---|
| <p>Konne połowy krewetek w Oostduinkerke</p> <p>2013</p> <p>Belgia</p>   | <p>„Płytkie wody w okolicach Koksijde, na lekko nachylonym płaskim wybrzeżu, obfitują w krewetki gatunku <i>Crangon crangon</i>. Takie ukształtowanie terenu umożliwia połowy przy użyciu koni. Połowy odbywają się kilka dni w tygodniu, z wyjątkiem miesięcy zimowych. Połów trwa trzy godziny – rozpoczyna się 90 minut przed odpływem i kończy 90 minut po odpływie. Rybacy ubrani w charakterystyczne żółte stroje, siedząc na grzbiecie końskim, ciągną za sobą wzdłuż wybrzeża wydłużone sieci (7 na 10 metrów) i jednocześnie łańcuchy, które wzbudzają wodę i napędzają krewetki do sieci. Do połowu są używane konie belgijskie ze względu na ich siłę i wytrzymałość. Połów jest przerywany co pół godziny, by opróżnić sieci. Krewetki trafiają do koszy, które konie transportują do domów rybaków. Potem są sortowane, przemywane kilkakrotnie przez członków rodziny, a następnie gotowane. Po ugotowaniu krewetki są oferowane do sprzedaży. W 2013 roku, w tradycyjny konny połów krewetek było zaangażowanych dwanaście rodzin. Rodziny wspierane są przez władze administracyjne Koksijde, towarzystwa kulturalne i biuro turystyki. Opracowano m.in. specjalny plan przestrzennego zagospodarowania terenu, tak aby umożliwić kontynuację tego rodzaju połowów. Stowarzyszenia d’Oostduinkerke Paardenvissers i Orde van de Paardenvisser zajmują się propagowaniem informacji na temat połowów, a NAVIGO – Narodowe Muzeum Rybołówstwa – dokumentuje tradycje i zwyczaje z nimi związane. Od roku 1950 miejscowe biuro turystyczne, przy udziale lokalnej społeczności, organizuje wczesnym latem coroczne dwudniowe Święto Krewetek. Punktem kulminacyjnym imprezy jest pochód rybaków, który przyciąga około 10 000 turystów” [d].</p> |
| <p><i>Washoku</i> – japońskie tradycje żywieniowe, związane szczególnie z obchodami Nowego Roku</p> <p>2013</p> <p>Japonia</p> | <p>„<i>Washoku</i> jest praktyką społeczną, opartą na umiejętnościach, wiedzy, ćwiczeniach i tradycjach związanych z produkcją, przetwarzaniem, przyrządzaniem i spożywaniem żywności. Łączy się z zasadą szacunku dla przyrody i zrównoważonego wykorzystywania zasobów naturalnych. Wiedza oraz aspekty społeczne i kulturowe <i>Washoku</i> znajdują odzwierciedlenie w obchodach Nowego Roku. [...] Japończycy wykonują wtedy różne czynności z myślą o przyjęciu bóstwa nadchodzącego roku: pieką ciastka ryżowe oraz przygotowują specjalne dania i potrawy, dekorowane świeżymi składnikami o symbolicznym znaczeniu. Potrawy podawane są na specjalnej zastawie stołowej i spożywane w gronie rodzinnym lub w szerszym kręgu lokalnej społeczności. Ta praktyka sprzyja spożywaniu naturalnych, miejscowych produktów, takich jak ryż, ryby, warzywa oraz dziko rosnące rośliny jadalne. Podstawowa wiedza i umiejętności związane z <i>Washoku</i>, takie jak prawidłowe przyprawianie domowych potraw, jest przekazywana w domu podczas wspólnych posiłków. Lokalne stowarzyszenia,</p>   |

cd. tabeli 1

|  |  |
|--|--|
|  | <p>nauczyciele i instruktorzy sztuki kulinarnej także odgrywają rolę w przekazywaniu wiedzy i umiejętności poprzez edukację formalną i nieformalną lub praktykę” [a]. „Japoński rząd ma nadzieję, że międzynarodowe uznanie dla japońskiej kuchni wywoła wśród młodych Japończyków większe zainteresowanie rodzimą tradycją kulinarną w czasach, gdy jej przetrwaniu zagrażają globalizacja nawyków żywieniowych oraz przyspieszenie trybu życia. <i>Washoku</i>, dosyć czasochłonne w przygotowaniu i charakteryzujące się pewną ceremonialnością, często przegrywa rywalizację z daniami kuchni europejskiej i fast foodami” [e].</p>  |
| <p><i>Kimjang</i> – tradycja przygotowywania i dzielenia się <i>kimchi</i> w Korei Południowej</p> <p>2013</p> <p>Korea Południowa</p> | <p>„Tradycja ta odnosi się do przygotowywania wielkich kadzi ostrej, sfermentowanej kapusty podczas specjalnie w tym celu zorganizowanego spotkania pokażnej grupy członków rodziny, przyjaciół czy znajomych przed rozpoczęciem zimy. Kadzie są składowane pod ziemią, zachodzi w nich proces fermentacji” [b, s. 43]. „<i>Kimchi</i> to koreańska nazwa marynowanych warzyw z przyprawami i sfermentowanymi owocami morza. Stanowi istotny składnik koreańskich posiłków, obecny w nich niezależnie od pozycji społecznej czy różnic regionalnych. Wspólne praktykowanie tradycji <i>kimjang</i> sprzyja umacnianiu tożsamości narodowej i pielęgnowaniu więzi rodzinnych. Dla wielu Koreańczyków <i>kimjang</i> to także przypomnienie o potrzebie życia w harmonii z przyrodą. Przygotowanie <i>kimchi</i> odbywa się w cyklu rocznym. Na wiosnę gospodarstwa domowe zaopatrują się w krewetki, anchois i inne owoce morza, potrzebne do marynowania i fermentacji. W lecie kupuje się sól morską do zalewy, a pod koniec lata suszy się i mieli na proszek czerwone ostre papryczki. Porą sporządzania <i>kimjang</i> jest późna jesień. W tym czasie społeczności przygotowują i dzielą się dużymi ilościami <i>kimchi</i>, aby mieć pewność, że każde gospodarstwo jest dostatecznie zaopatrzone do przetrwania długiej i mroźnej zimy. Gospodynie śledzą prognozę pogody, żeby wyznaczyć najbardziej odpowiedni termin przygotowania <i>kimchi</i>. Podczas tradycyjnego zwyczaju wymieniania się <i>kimchi</i>, gospodarstwa domowe gromadzą się i dzielą nowatorskimi umiejętnościami i twórczymi pomysłami. Występują różnice regionalne, a specyficzne metody i dobór składników są traktowane jako ważne dziedzictwo rodzinne, zazwyczaj przekazywane przez teściową młodej synowej” [a]. <i>Kimchi</i>, jako najbardziej reprezentatywna potrawa koreańska, ma długą historię, jednak ta wiekowa tradycja powoli zanika we współczesnej Korei. Jednym z powodów, dla których wpisano <i>kimjang</i> na Listę, jest to, że pozostaje ono ważną częścią koreańskiej kultury, oraz chęć utrzymania tej żywej tradycji kulinarnej.</p> |

|   |   |
|---|---|
| <p>Kultura i tradycja przyrządzania oraz picia kawy po turecku</p> <p>2013</p> <p>Turcja</p>                      | <p>„Od czasów imperium otomańskiego po dziś dzień kawa odgrywa znaczącą rolę dla tureckiego stylu życia i została na stałe wpisana jako integralna część kultury Turcji. Ten czarny napój zasłużył sobie na miejsce na Liście UNESCO dzięki specyficznym sposobom przygotowania, które są kultywowane od pokoleń” [b, s. 44]. „Kawa po turecku oznacza specjalny sposób parzenia kawy, który łączy się z kulturą o bogatych tradycjach. Świeżo palone ziarna kawy są mielone na drobny proszek, gotowany z zimną wodą i cukrem w tygielku na wolnym ogniu, aż do chwili pojawienia się piany na powierzchni płynu. Kawę serwuje się w małych filiżankach wraz ze szklanką wody. Pije się ją przede wszystkim w kawiarniach, gdzie przychodzi się porozmawiać, wymienić nowinami i czytać książki. Ta tradycja, mocno zakorzeniona w tureckim społeczeństwie, łączy się z pojęciem gościnności, przyjaźni, wyrafinowania i upodobaniem do określonego sposobu spędzania czasu wolnego. Zaproszenie na kawę jest okazją do rozmowy na tematy osobiste lub ogólne. Kawa po turecku odgrywa ważną rolę w wydarzeniach towarzyskich, takich jak zaręczyny i święta. Wiedza i zwyczaje związane z przyrządzaniem i podawaniem kawy, są przekazywane w rodzinie drogą obserwacji i uczestnictwa. Fusy z kawy na dnie filiżanki często stają się okazją do stawiania wróżb. Wzmianki o kawie po turecku są obecne w literaturze i pieśniach. Kawa po turecku jest napojem nieodzownym w czasie wszelkich uroczystości i jest uznawana za część dziedzictwa kulturowego Turcji” [a].</p> |
| <p>Przygotowanie, forma i znaczenie tradycyjnego ormiańskiego chleba <i>lavash</i></p> <p>2014</p> <p>Armenia</p> | <p>„<i>Lavash</i> to tradycyjny chleb w formie placka nieodłącznie związany z ormiańską kuchnią. Jego przygotowaniem i wypiekiem zajmuje się kilka kobiet, a jest to przedsięwzięcie wymagające dużego wysiłku, dobrej koordynacji, doświadczenia i specjalnych umiejętności. Ciasto składające się z mąki i wody mięsi się, formuje w kule, które są rozwałkowane na cienkie placki, a następnie nakładane na specjalną owalną formę w kształcie wałka. Wałek z ciastem przykładają do ścianki glinianego pieca o stożkowatym kształcie. Pieczenie trwa od 30 sekund do najwyżej jednej minuty, po czym placek jest odklejany od ścianki pieca. Tak upieczony chleb można przechowywać do 6 miesięcy. W placek można zawijać ser, warzywa lub mięso. Chleb pełni funkcję obrzędową w czasie wesel, kiedy to nakłada się go na ramiona młodej parze, by życzyć jej pomyślności i udanego potomstwa. Wspólne przygotowania umacniają więzi rodzinne, wspólnotowe i społeczne. Uczestniczą w nich młode dziewczęta, które w miarę nabywania doświadczenia przejmują coraz ważniejsze role. Zadaniem mężczyzn jest wytwarzanie wałków i konstruowanie pieców. Przekazują oni swoje umiejętności uczniom i pomocnikom, co jest niezbędnym warunkiem zachowania żywotności tradycji wypieku chleba <i>lavash</i>” [a].</p>   |



cd. tabeli 1

|   |  |
|---|--|
| <p>Tradycja uprawiania winorośli na wyspie Pantelleria</p> <p>2014</p> <p>Włochy</p>          | <p>„Tradycja uprawiania niskopiennej winorośli (<i>vite ad alberello</i>) jest przekazywana z pokolenia na pokolenie w rodzinach winiarzy i rolników na leżącej na Morzu Śródziemnym wyspie Pantelleria. Około 5 tysięcy mieszkańców ma tam swoje poletka, uprawiane tradycyjnymi metodami. Uprawa winorośli obejmuje kilka etapów. Winorośl sadi się w głębokim dołku wydrążonym w ziemi, po starannym przygotowaniu gruntu. Główny pęd przycina się w taki sposób, by wyrosło sześć gałęzi, a krzew rozrastał się promieniście. Zagłębienie, w którym została osadzona winorośl, jest następnie wielokrotnie poprawiane i kształtowane na nowo, by zapewnić roślinie wzrastanie w odpowiednim mikroklimacie. Zbieranie winogron odbywa się ręcznie w czasie tradycyjnego winobrania pod koniec lipca. Winiarze i rolnicy z wyspy Pantelleria uprawiają winorośl w trudnych warunkach klimatycznych. Ich wiedza i umiejętności są przekazywane w ramach rodziny – ustnie, w miejscowym dialekcie, albo drogą praktyki. Obrzędy i święta organizowane od lipca do września angażują całą lokalną społeczność. Mieszkańcy Pantellerii nadal utożsamiają się z uprawą winorośli i czynią wszystko, aby zachować tę tradycję” [a].</p>  |
| <p>Argan – praktyki i umiejętności związane z drzewem arganowym</p> <p>2014</p> <p>Maroko</p> | <p>„Drzewo arganowe jest gatunkiem endemicznym i licznie występuje w Rezerwacie biosfery Arganeraie w południowo-zachodnim Maroku. Kobiety oraz – w mniejszym stopniu – mężczyźni z obszarów wiejskich na terenie rezerwatu tradycyjnymi metodami pozyskują olej z owoców drzewa arganowego. Niezbędne do tego umiejętności opanowują drogą naśladownictwa i nieformalnej nauki. Olej ma wiele zastosowań w kuchni, leczeniu i kosmetyce. Kolejno wykonywane prace to zbiór owoców, suszenie ich, ucieranie, wytlaczenie nasion, sortowanie, mielenie i mieszanie. Używane w procesie produkcji ręczne młynki wytwarzane są przez miejscowych rzemieślników. Podczas mieszania stopniowo dodaje się ciepłej wody w ściśle określonych ilościach. Wszelkie aspekty kulturowe związane z uprawą drzewa arganowego, tłoczeniem oleju, sporządzaniem receptur, wytwarzaniem wyrobów pochodnych i ręcznym wykonywaniem potrzebnych narzędzi przyczyniają się do spójności społecznej, zacieśniania więzi międzyludzkich i wzajemnego poszanowania w relacjach między społecznościami. Olej arganowy jest ofiarowywany jako prezent ślubny i często używany przy sporządzaniu odświętnych dań. Tradycyjne umiejętności związane z tłoczeniem oleju i jego zastosowaniami przekazywane są przez kobiety, które uczą córki od najmłodszych lat, jak stosować je w praktyce” [a].</p> |

|   |   |
|---|---|
| <p>Tradycja przyrządzania <i>kimchi</i> w Koreańskiej Republice Ludowo-Demokratycznej</p> <p>2015</p> <p>Korea Północna</p> | <p>„<i>Kimchi</i> to danie z warzyw lub dziko rosnących jadalnych roślin z dodatkiem przypraw, owoców, mięsa, ryb lub owoców morza, poddawanych fermentacji jeszcze przed fermentacją mlekową. Istnieje wiele sposobów przyrządzania <i>kimchi</i>. <i>Kimchi</i> podaje się jako dodatek do każdego posiłku, ale także z okazji takich jak wesela, dni wolne od pracy, urodziny, rocznice, przyjęcia państwowe. Chociaż z lokalnych warunków klimatycznych oraz z upodobań i zwyczajów rodzinnych wynikają różnice w stosowaniu składników i w przepisach, przyrządzanie <i>kimchi</i> jest zwyczajem pielęgnowanym w całym kraju. Przepisy przekazywane są córce przez matkę lub synowej przez teściową albo w rodzinie między kobietami. Sąsiedzi i znajomi wymieniają się produktami, a także dzielą doświadczeniami przy przyrządzaniu dużych ilości kiszonek na zimę. Wspólne przygotowywanie zapasów zwane <i>kimjang</i> integruje całe rodziny, wioski i społeczności, umacniając więzi społeczne. Wspólnie wykonywane zajęcia są źródłem radości i dumy, sprzyjają poszanowaniu przyrody i skłaniają do życia w harmonii z przyrodą” [a].</p>   |
| <p><i>Oshituthi shomagongo</i> – Święto Owoców Maruli</p> <p>2015</p> <p>Namibia</p>  | <p>„Święto [...] <i>Oshituthi shomagongo</i> jest obchodzone w ciągu 2–3 dni na przełomie marca i kwietnia. Obchody gromadzą przedstawicieli ośmiu społeczności Aawambo z północy Namibii. W czasie święta spożywany jest napój z owoców maruli zwany <i>omagongo</i>. Do mężczyzn należy wyrób małych drewnianych czarek i bukłaków oraz szpiculców z rogu do nakłuwania owoców, a do kobiet wyplatanie koszyków i wyrób glinianych naczyń. Po zebraniu dojrzałych owoców i wyciśnięciu soku kobiety nastawiają sok w glinianych naczyniach, w których fermentuje on od dwóch do siedmiu dni. Dzieci pomagają przy wykonywaniu tych czynności. W czasie zajęć kobiety prowadzą rozmowy o sprawach, które ich dotyczą, na przykład o problemach rodzinnych, śpiewają tradycyjne pieśni, recytują poezję, wymieniają się doświadczeniami związanymi z wyplataniem koszyków czy wyrobem glinianych naczyń. Święto gromadzi starszych i młodszych członków wspólnot, sprzyjając dzieleniu się wiedzą i umiejętnościami, przekazywanymi nieformalnie za pomocą obserwacji, aktywnego uczestnictwa i współzawodnictwa. Kiedy napój jest gotowy, podaje się go uczestnikom święta i gościom wraz z tradycyjnymi daniami. Bawią się oni w swobodnej atmosferze, sprzyjającej nawiązywaniu kontaktów, którą tworzą tańce, śpiewanie pieśni i opowiadanie historii” [a].</p> |

cd. tabeli 1

|  |  |
|--|--|
| <p>Zwyczaje związane z przyrządaniem kawy po arabsku jako symbolu gościnności</p> <p>2015</p> <p>Arabia Saudyjska, Katar, Oman, Zjednoczone Emiraty Arabskie</p> | <p>„Podawanie kawy jest ważnym zwyczajem przy przyjmowaniu gości i stanowi symbol arabskiej gościnności. Kawę zazwyczaj przyrządza się w obecności gości. Starannie dobrane ziarna lekko praży się na żeliwnej płaskiej patelni, na ogniu podsycanym węglem drzewnym. Uprażone ziarna rozdrobnione tłuczkiem w mosiężnym moździerzu zalewa się wrzątkiem w mosiężnym naczyniu. Tak zaparzoną kawę przelewa się do mniejszego imbryka, z którego rozlewa się ją do małych filiżanek. Filiżanki napełniane są tylko do jednej czwartej objętości. Podawanie kawy rozpoczyna się od gościa najwyższego rangą lub najstarszego. Filiżanki mogą być ponownie napełniane, zawsze tylko do jednej czwartej objętości. Zwyczaj każe, by gość wypił co najmniej jedną filiżankę kawy, ale nigdy więcej niż trzy. We wszystkich warstwach społecznych kawę przyrządzają zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Za głównych depozytariuszy tradycji uważani są szejkwowie, wodzowie plemienni, starszyzna plemion beduińskich i właściciele sklepików z kawą. Znajomości zwyczajów związanych z przyrządzaniem i podawaniem kawy nabywa się w rodzinie. Młodzi często towarzyszą starszym przy zakupach na targu, aby nauczyć się wybierać najlepsze ziarna” [a].</p>  |
| <p>Kultura związana z warzeniem i piciem piwa w Belgii</p> <p>2016</p> <p>Belgia</p>   | <p>„Warzenie i degustacja piwa należy do żywego dziedzictwa niektórych społeczności w Belgii. Piwo odgrywa ważną rolę w życiu codziennym i podczas świąt. Niemal 1500 gatunków piwa wytwarza się w całym kraju z użyciem różnych metod fermentacji. Od lat 80. XX wieku popularne stały się piwa kraftowe (rzemieślnicze). Specjalnymi gatunkami piwa szczyci się kilka regionów. Piwo warzy się w niektórych klasztorach trapistów*, a zyski z produkcji są przekazywane na cele charytatywne. Piwa używa się do celów kulinarnych – przy produkcji specjalnych serów czy, podobnie jak wina, do uzyskiwania nowych smaków potraw. Kilka organizacji piwowskich współpracuje z lokalną społecznością, by promować odpowiedzialne spożycie piwa. Do kultury związanej z piwem należy postępowanie zgodnie z zasadami trwałego i zrównoważonego rozwoju – używanie opakowań zwrotnych czy ograniczanie zużycia wody dzięki stosowaniu nowoczesnych technologii. Wiedza i umiejętności są przekazywane w domu i w środowisku społecznym. Mistrzowie piwowskcy prowadzą szkolenia w browarach, kursy dla uczniów przygotowujących się do zawodu piwowara i do zawodów związanych z hotelarstwem. Organizowane są publiczne kursy dla przedsiębiorców, a małe eksperymentalne browary szkolą amatorów-piwowarów” [a].</p> <p>* Trapiści – właściwie Zakon Cystersów Ścisłej Obserwacji (OCSO, <i>Ordo Cisterciensis Strictioris Observantiae</i>). Zakon katolicki istniejący pod tą nazwą od 1903 roku, wywodzący swoje początki z opactwa cysterskiego Notre-Dame de la Trappe we Francji. Niektóre klasztory trapistów (np. L'Abbaye de Saint-Sixte) słyną z wyrabiania mocnego piwa (6–10% zawartości alkoholu), o charakterystycznym smaku, szczególnie popularnego w Belgii. Znakiem rozpoznawczym tego piwa jest charakterystyczne logo oraz informacja, że część dochodu uzyskanego z jego sprzedaży będzie przeznaczona na wspieranie biednych.</p> |

|   |   |
|---|---|
| <p>Kultura związana z wypiekaniem i dzieleniem się chlebem zwanym <i>lavash</i>, <i>katyrma</i>, <i>jupka</i>, <i>yufka</i></p> <p>2016</p> <p>Azerbejdżan, Iran, Kazachstan, Kirgistan, Turcja</p> | <p>„Wypiekanie i dzielenie się chlebem w społecznościach Azerbejdżanu, Iranu, Kazachstanu, Kirgistanu i Turcji pełni funkcje społeczne, dzięki czemu tradycja jest podtrzymywana przez wiele osób. Wypiek chleba w formie placków zwanego <i>lavash</i>, <i>katyrma</i>, <i>jupka</i>, <i>yufka</i> angażuje co najmniej trzy osoby, często z tej samej rodziny. Każda z nich ma określone zadania. Na wsi chleb jest wypiekany wspólnie przez sąsiadów. Można go również nabyć w tradycyjnych piekarniach. Chleb jest wypiekany w wydrążonych w ziemi glinianych lub kamiennych piecach (<i>tandyr/s/tanürs</i>) na metalowych płytach (<i>sâjs</i>) lub w kotłach (<i>kazans</i>). Chleb towarzyszy codziennym posiłkom, ale też spożywany jest z okazji ślubów, narodzin dziecka, pogrzebów, wypoczynku czy podczas modlitw. W Azerbejdżanie i w Iranie chleb kładzie się na ramionach panny młodej albo, po rozkruszeniu, na jej głowie, co ma wyrażać życzenia pomyślności. W Turcji chleb rozdaje się sąsiadom nowożeńców. W Kazachstanie, zgodnie z tradycją, chleb wypieka się w czasie pogrzebu, by chronić zmarłego oczekującego na boski werdykt. W Kirgistanie dzielenie się chlebem w czasie pogrzebu ma zapewnić zmarłemu lepsze życie w zaświatach. Wszystkie te zwyczaje, czynnie pielęgnowane i przekazywane w rodzinie oraz w relacji mistrz–uczeń, odzwierciedlają gościnnność, solidarność i wierzenia symbolizujące wspólne korzenie kulturowe. Wzmacnia to poczucie przynależności do wspólnoty” [a].</p> |
| <p><i>Oshi palav</i> – tradycyjna potrawa i jej kontekst społeczno-kulturowy w Tadżykistanie</p> <p>2016</p> <p>Tadżykistan</p>   | <p>„<i>Oshi palav</i> to tradycyjna potrawa uważana przez społeczności Tadżykistanu za część ich dziedzictwa kulturowego. Potrawa, nazywana »królem dań«, składa się z warzyw, ryżu, mięsa i przypraw. Istnieje ponad 200 przepisów na przyrządzenie pilawu, a proces jego przygotowywania ma za zadanie łączyć ludzi z różnych środowisk. Potrawa jest spożywana na co dzień, ale odgrywa ważną rolę w czasie spotkań, świąt i obrzędów. Jej znaczenie podkreślają popularne powiedzenia, takie jak »Bez <i>oshi</i> nie ma znajomości«, czy »Jeśli jadłeś u kogoś <i>oshi</i>, musisz go szanować przez następne 40 lat«. Mężczyźni i kobiety przygotowują posiłek w domach lub w herbaciarniach. Towarzyszą temu rozmowy, śpiew i muzyka. Wiedza i umiejętności związane z przygotowaniem potrawy są przekazywane w rodzinie, ale również w szkołach gastronomicznych. Po opanowaniu przez ucznia umiejętności przyrządzenia pilawu organizuje się kolację dla nauczyciela i zaproszonych gości. Podczas uroczystości, jako podziękowanie, nauczyciel otrzymuje nakrycie głowy oraz tradycyjny strój, a uczeń – specjalne naczynie używane do przyrządzania pilawu, co jest znakiem uzyskania przez niego samodzielności” [a].</p>   |

cd. tabeli 1

|   |  |
|---|--|
| <p>Tradycja i kultura związana z potrawą <i>palov</i></p> <p>2016</p> <p>Uzbekistan</p> | <p>„Według powiedzenia uzbeckiego, goście nie mogą się pożegnać, zanim nie spróbują potrawy <i>palov</i>. Kultura związana z tą potrawą stanowi praktykę społeczną, towarzyszącą jej sporządzaniu i jedzeniu, wspólną dla wszystkich społeczności wiejskich i miejskich Uzbekistanu. Składniki potrawy to ryż, mięso, przyprawy i warzywa. <i>Palov</i> może być podawany w dzień powszedni, ale służy również jako symbol gościnności, forma pomocy potrzebującym, element uroczystości z okazji ślubu lub Nowego Roku czy sposób upamiętniania zmarłego. <i>Palov</i> jest serwowany w czasie różnych wydarzeń, takich jak modlitwy i koncerty muzyki tradycyjnej. Potrawę przyrządzają mężczyźni i kobiety, bez względu na wiek czy status społeczny. Wiedza i umiejętności są przekazywane młodszemu pokoleniu przez osoby starsze, w sposób formalny i nieformalny, uczniom przez mistrzów, podczas pokazów, w czasie wspólnego gotowania w gronie rodziny, rówieśników czy członków lokalnej społeczności, w organizacji religijnej czy w placówce kształcenia zawodowego. Przygotowywanie i wspólne spożywanie tradycyjnej potrawy wzmacnia więzi społeczne, upowszechnia wartości, takie jak solidarność i poczucie jedności, a także zapewnia ciągłość lokalnej tradycji, która jest częścią tożsamości kulturowej danej wspólnoty” [a].</p>  |
| <p>Święto Winobrania w Vevey</p> <p>2016</p> <p>Szwajcaria</p>                          | <p>„Tradycja związana z winobraniami w szwajcarskim mieście Vevey dotyczy nie tylko społeczności winiarzy, ale także publiczności i miejscowych artystów. Pierwotnie w czasie święta był organizowany jednorazowy pochód. Obecnie święto trwa trzy tygodnie i odbywa się 15 pochodów. Bierze w nim czynny udział 5000 osób. Każde święto nawiązuje do tematów tradycyjnych, takich jak praca na roli, uprawa winogron, cykl pór roku czy braterstwo. W czasie obchodów są przyznawane nagrody dla producentów wina. Obchodom towarzyszy muzyka i śpiewanie pieśni, takich jak <i>Ranz des Vaches</i> (pieśń alpejskich pasterzy krów). Święteczne pochody, w których można także zobaczyć osoby przebrane w historyczne kostiumy lub niosące <i>marmousets</i> – drewniane figurki na kiju, udają się do sąsiedniej miejscowości, La Tour-de-Peilz. Święto jest organizowane co 20 lat. Bierze w nim udział wielu ochotników, którzy przygotowują je przez kilka lat. Przekazywanie wiedzy o święcie odbywa się w rodzinie lub przez Bractwo Winiarzy z Vevey, organizację non-profit. Do Bractwa należą producenci wina i większość mieszkańców. Odpowiada ono za koordynowanie wszystkich działań związanych z obchodami święta. Pielęgnowanie tradycji umacnia ducha wspólnoty, podtrzymuje artystyczne życie w regionie oraz zapewnia poczucie kontynuacji kulturowej wśród mieszkańców. Wzbogaca również wiedzę o produkcji wina. Następnym festiwal odbędzie się w 2019 roku” [a].</p> |

|   |   |
|---|---|
| <p>Sztuka wypiekania pizzy neapolitańskie – <i>pizzaiuolo</i></p> <p>2017</p> <p>Włochy</p>                                   | <p>Sztuka przygotowania neapolitańskich <i>pizzaiuolo</i> jest praktyką kulinarną obejmującą cztery różne fazy związane z przygotowaniem ciasta i jego pieczeniem w piecu opalonym drewnem, w tym kręcenie ciastem przez piekarza. Tradycja ta pochodzi z Neapolu, stolicy regionu Kampania, gdzie obecnie mieszka i działa około 3000 specjalistów od pizzy określanych terminem <i>pizzaiuoli</i>. <i>Pizzaiuoli</i> są żywym ogniwem łączącym lokalną społeczność. Istnieją trzy główne grupy propagatorów tej tradycji – mistrzowie <i>pizzaiuoli</i>, <i>pizzaiuoli</i> i piekarze. Ponadto <i>pizzaiuolo</i> praktykują neapolitańczycy we własnych domach. Sprzyja to spotkaniom towarzyskim i międzypokoleniowej wymianie doświadczeń, czasem przyjmując formę spektakularnych pokazów. Co roku Stowarzyszenie Neapolitańskich <i>Pizzaiuoli</i> organizuje kursy poświęcone historii, narzędziom i technikom związanym z wykonywaniem tej sztuki, aby zapewniać jej kontynuację, ponadto chętni mogą się szkolić na specjalistycznych akademiach w Neapolu czy, po prostu, w swoich domach rodzinnych. Jednak wiedza i umiejętności są przede wszystkim przekazywane w małych sklepikach (tzw. <i>bottega</i>), gdzie młodzi uczniowie obserwują mistrzów przy pracy, ucząc się wszystkich kluczowych faz i elementów rzemiosła.</p> |
| <p>Tradycja przyrządzania i dzielenia się <i>dolma</i>, jako element tożsamości kulturowej</p> <p>2017</p> <p>Azerbejdżan</p> | <p>Tradycja <i>dolmy</i> to połączenie wiedzy i umiejętności związanych z przygotowaniem tradycyjnego posiłku <i>dolma</i> – małą porcją farszu (składającego się z mięsa, cebuli, ryżu, grochu i przypraw) zawija się w świeże lub wstępnie ugotowane liście winogron albo nadziewa się nim owoce i warzywa. Nazwa tradycji wywodzi się od skróconego tureckiego słowa <i>doldurma</i>, co oznacza „nadziewane”. Danie tym dzielą się członkowie rodzin lub społeczności mieszkańców. W sposobie przygotowania tego posiłku występują lokalne różnice dotyczące metody, techniki i składników. Tradycja ta jest obecna w całym Azerbejdżanie i postrzegana jako główną praktykę kulinarną we wszystkich regionach. Cieszy się popularnością podczas specjalnych okazji i spotkań, będąc wyrazem solidarności, szacunku i gościnności. Jest przekazywana z pokolenia na pokolenie i przekracza granice etniczne i religijne. <i>Dolma</i> jest praktykowana głównie wśród kobiet oraz wśród szerszej społeczności podczas różnych wydarzeń kulturalnych i społecznych. Do żywotności tej tradycji przyczyniają się liczne poświęcone jej inicjatywy, takie jak organizowanie festiwali, prowadzenie szkół zawodowych czy działalność publikacyjna.</p>  |
| <p><i>Nsima</i> – tradycja kulinarna w Malawi</p> <p>2017</p> <p>Malawi</p>   | <p><i>Nsima</i> jest nazwą tradycji kulinarniej i dietetycznej mieszkańców Malawi, a także nazwą produktu związanego z tą tradycją, który ma formę gęstej owsianki sporządzonej z mąki kukurydzianej. <i>Nsima</i> jest przygotowywana poprzez skomplikowany proces wymagający szczególnej wiedzy, polegający na pozyskaniu mąki z kukurydzy, dobraniu do dania towarzyszących mu składników, a następnie odpowiednim przygotowaniu i zaserwowaniu potrawy. Proces uprawy, przechowywania, przetwarzania oraz</p>   |

cd. tabeli 1

|  |   |
|--|---|
|  | <p>przygotowywania kukurydzy na <i>nsimę</i> wiąże się ze sposobem życia Malawian, a jedzenie <i>nsimy</i> jest tradycją wspólnotową w rodzinach i okazją do wzmocnienia więzi. W młodym wieku dziewczęta uczą się tłuczenia kukurydzy oraz przesiewania mąki, aby przygotować <i>nsimę</i>, podczas gdy młodzi chłopcy ćwiczą się w polowaniu na zwierzęta, których mięso stanowi dodatek do posiłku. Lokalne społeczności zapewniają przetrwanie tradycji poprzez jej ciągłe kultuwanie, ponadto ukazują się podręczniki i książki z przepisami na <i>nsimę</i>, organizuje się festiwale i prowadzi inne działania na rzecz rewitalizacji tej praktyki kulinarnej. Większość restauracji w Malawi oferuje <i>nsimę</i> w swoim menu. Wiedza dotycząca <i>nsimy</i> przekazywana jest nieformalnie między dorosłymi i dziećmi, a także poprzez formalne działania edukacyjne.</p> |
|--|---|

Źródło: [a] Polski Komitet ds. UNESCO. Zakładka: Kultura > Dziedzictwo kulturowe > Dziedzictwo niematerialne > Listy Dziedzictwa Niematerialnego. <http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/listy-dziedzictwa-niematerialnego/> [data dostępu: 15.01.2018]; [b] M. WOŹNICZKO, T. JĘDRYSIAK, D. ORŁOWSKI: *Turystyka kulinarna*. Warszawa 2015; [c] *Sztuka wyrobu pierników z północnej Chorwacji*. <http://dziedzictwounesco.blogspot.com/2016/02/sztuka-wyrobu-piernikow-z-ponocnej.html> [data dostępu: 15.01.2018]; [d] *Konny połów krewetek w Oostduinkerke*. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Konny\\_po%C5%82%C3%B3w\\_krewetek\\_w\\_Oostduinkerke](https://pl.wikipedia.org/wiki/Konny_po%C5%82%C3%B3w_krewetek_w_Oostduinkerke) [data dostępu: 15.01.2018]; [e] W. WOJTAŁA: *Japońska kuchnia washoku na liście dziedzictwa kultury UNESCO*. <http://jaap.pjwstk.edu.pl/japoska-kuchnia-washoku-wpisana-na-list-niematerialnego-dziedzictwa-unesco-2/> [data dostępu: 15.01.2018]; oraz na podstawie: <https://ich.unesco.org/en/lists> [data dostępu: 15.01.2018]; *Tortilla*. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Tortilla> [data dostępu: 15.01.2018]; *Trapiści*. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Trapi%C5%9Bci> [data dostępu: 15.01.2018].

W tabeli przedstawiono w sumie 25 elementów tradycji kulinarnych, które znajdują się na światowej Liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO. Liczba wpisów w poszczególnych latach przedstawia się następująco: 2010 – 4 w., 2011 – 1 w., 2012 – 1 w., 2013 – 5 w., 2014 – 3 w., 2015 – 3 w., 2016 – 5 w., 2017 – 3 w. Wśród wpisanych na Listę elementów dziedzictwa kultury kulinarnej znalazły się: zarówno **ceremoniały spożywania posiłków i napojów** – „Francuska tradycja biesiadna” we Francji, „Kultura i tradycja przyrządzania oraz picia kawy po turecku” w Turcji oraz „Zwyczaje związane z przyrządzaniem kawy po arabsku jako symbolu gościnności” w czterech krajach: Arabia Saudyjska, Katar, Oman i Zjednoczone Emiraty Arabskie; **narodowe tradycje kulinarne** – „Tradycyjna kuchnia meksykańska jako pradawna, żywa kultura wspólnotowa, według wzoru z Michoacán”, „*Washoku* – japońskie tradycje żywieniowe, związane szczególnie z obchodami Nowego Roku” czy „*Nsima* – tradycja kulinarna w Malawi”; **święta dotyczące żywności** – „Święto Wiśni” w Sefrou” (Maroko), „*Oshituthi shomagongo* – Święto Owoców Maruli” (Namibia), „Święto Winobrania w Vevey” (Szwajcaria); praktykowany od wieków

sposób odżywiania się – „Dieta śródziemnomorska” (Hiszpania, Grecja, Włochy, Maroko, Chorwacja, Cypr i Portugalia).

Uznania doczekało się również **pozyskiwanie tradycyjnymi metodami surowców żywnościowych** – „Konne połowy krewetek w Oostduinkerke” (Belgia), „Argan – praktyki i umiejętności związane z drzewem arganowym” (Maroko) czy **uprawa ziemi w celu pozyskiwania surowców żywnościowych** – „Tradycja uprawiania winorośli na wyspie Pantelleria” (Włochy).

Ważne miejsce na Liście zajmują także **praktyczne umiejętności kulinarne i metody wytwarzania produktów żywnościowych lub potraw wraz z kontekstem kulturowym dotyczącym ich spożywania** – „Świąteczna potrawa *keşkek*” w Turcji, „*Kimjang* – tradycja przygotowywania i dzielenia się *kimchi*” w Korei Południowej, „Tradycja przyrządzania *kimchi*” w Korei Północnej, „*Oshi palav* – tradycyjna potrawa i jej kontekst społeczno-kulturowy” w Tadżykistanie, „Tradycja i kultura związana z potrawą *palov*” w Uzbekistanie, „Sztuka wyrobu pierników z północnej Chorwacji”, „Starożytna gruzińska tradycyjna technika produkcji wina *kvevri*” w Gruzji, „Przygotowanie, forma i znaczenie tradycyjnego ormiańskiego chleba *lavash*” w Armenii, „Kultura związana z wypiekaniem i dzieleniem się chlebem zwanym – *lavash, katyrma, jupka, yufka*” w pięciu krajach: Azerbejdżan, Iran, Kazachstan, Kirgistan i Turcja, „Kultura związana z warzeniem i piciem piwa” w Belgii, „Sztuka wypiekania pizzy neapolitańskiej – *pizzaiuolo*” we Włoszech, a także „Tradycja przyrządzania i dzielenia się *dolma*, jako element tożsamości kulturowej” w Azerbejdżanie.

Na koniec należy wspomnieć jeszcze o czterech innych elementach dziedzictwa kulturowego, które dotyczą tematyki kulinarnej, a znajdują się na Liście światowego dziedzictwa.

W 2000 roku wpisano na nią „Krajobraz archeologiczny pierwszych plantacji kawy na południowym wschodzie Kuby”. Na stronie Polskiego Komitetu ds. UNESCO czytamy: „Pozostałości XIX-wiecznych plantacji kawy, u stóp Sierra Maestra, stanowią jedyne świadectwo nowatorskiej formy rolnictwa w tym trudnym terenie. Przyczyniają się one do lepszego zrozumienia historii gospodarczej, społecznej i technologicznej regionu Karaibów – Ameryki Środkowej”<sup>28</sup>.

„Krajobraz kulturowy związany z uprawą kawy” w Kolumbii figuruje na Liście od 2011 roku, jako unikatowy przykład „zrównoważonego oraz urodzajnego krajobrazu kulturowego”<sup>29</sup>. „Jest on reprezentatywny dla tradycji uprawy kawy w Kolumbii i w innych regionach. [...] odzwierciedla trwającą od wieków tradycję uprawiania kawy na małych skrawkach ziemi w wysoko położonych lasach oraz sposób, w jaki rolnicy przystosowali uprawę do trudnych warunków górskich”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Polski Komitet ds. UNESCO. Zakładka: Kultura > Dziedzictwo kulturowe > Światowe Dziedzictwo > Lista Światowego Dziedzictwa. <http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/swiatowe-dziedzictwo/lista-swiatowego-dziedzictwa/> [data dostępu: 15.01.2018].

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem.



Pozostałych dwóch z omawianych wpisów dokonano w 2015 roku, po raz pierwszy w ten sposób doceniając miejsce związane z produkcją alkoholi cieszących się popularnością na całym świecie. „Parcele winiarskie w Burgundii (*climats*)” oraz „Wzgórza z winnicami i wytwórnie szampana w Szampanii” to ponad 1200 winnic oraz piwnice, w których składowane są wina i szampany, czy XV-wieczne hospicjum w Beaune, gdzie rokrocznie odbywają się charytatywne aukcje luksusowych win. Ochroną objęto zatem obiekty, które pozostają w namacalnym związku z żywą tradycją, a w przypadku Burgundii istotne są również walory przyrodnicze, szczególnie specyficzna gleba, która umożliwia uprawę winorośli. Pod ochroną znalazły się też pałace książąt burgundzkich oraz stare posiadłości w Szampanii<sup>31</sup>.

## Podsumowanie

W ostatnich latach można było obserwować, jak w coraz większej liczbie państw na różnych kontynentach upowszechnia się uznanie dla narodowej kultury żywieniowej. Świadczy to o rosnącej świadomości niezwyklej wartości rodzimych tradycji kulinarnych, kształtowanych i rozwijanych czasem przez całe stulecia, oraz potrzeby ich pielęgnowania i ochrony z myślą o przyszłych pokoleniach.

Na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO wpisy dotyczące kulinariów znalazły się po raz pierwszy w 2010 roku, za sprawą tradycyjnej kuchni francuskiej i meksykańskiej, a także – w dalszej kolejności – diety śródziemnomorskiej oraz sztuki wyrobu pierników z północnej Chorwacji. Od tej pory już każdego roku Lista uzupełniana jest o nowe „gastronomiczne unikatki”. Działa to bezsprzecznie na rzecz ich zachowania w coraz to bardziej zglobalizowanym świecie; sprzyja także rozwijaniu wzajemnego szacunku oraz tolerancji – przez ukazywanie i propagowanie różnorodności w zakresie ceremoniału spożywania posiłków, wykorzystania w kuchni określonych surowców i produktów żywnościowych, metod sporządzania charakterystycznych potraw lub napojów, tradycji żywieniowych towarzyszących uroczystościom rodzinnym lub dorocznym świętom.

Oznaczenie na mapie świata najbardziej wartościowych przejawów kultury niematerialnej w postaci wytworów i zjawisk kulturowych związanych z żywnością ma niezwykle znaczenie dla tworzenia globalnego skarbcza dziedzictwa kulinarnego – stawia słupy milowe w sieci powiązań wyznaczanych przez turystykę kulinarną. Turystyka tego typu jest szczególnym nośnikiem przekazu kulturowego – *foodies* poznają bliskie i odległe, a mało im dotąd znane tradycje kulinarne, ucząc się, przeżywając emocje, zbierając nowe doświadczenia. Jednocześnie sami, świadomie lub nie, wpływają na życie mieszkańców odwiedzanego regionu,

<sup>31</sup> Ibidem.

przyczyniając się między innymi do zmiany ich wyobrażeń o obserwowanych przybyszach.

„Gastronomiczne” wpisy z Listy niematerialnego dziedzictwa UNESCO wyznaczają charakterystyczne tradycje i miejsca, które pretendują do pozytywnego przywłaszczenia sobie dorobku kulinarnego przez społeczność globalną. Tworzenie tego rodzaju rankingów z pewnością przyczynia się do podniesienia atrakcyjności turystycznej i kulinarnej każdego kraju, w którym znajdują się wyróżnione przejawy narodowej kultury żywieniowej.

Analizując Listę reprezentatywną niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości, łatwo dostrzec pewną dysproporcję – pod względem liczby wpisów przodują kraje Azji i Europy, znacznie wyprzedzając w tym rankingu kraje z pozostałych kontynentów. Zadziwiające jest natomiast to, że na Liście nie ma jeszcze ani jednego wpisu dotyczącego Polski. Zdumiewa to tym bardziej, że poszczególne jej regiony mogą się poszczycić różnymi i wyjątkowymi tradycjami kulinarnymi, które z pewnością zasługują na docenienie wśród kuchni innych narodów.

W Polsce do dziś żywe jest przywiązanie do tradycyjnej kultury ludowej, w tym tradycyjnego pożywienia. W tym kontekście warto podkreślić znaczenie kół gospodyń wiejskich. Koła takie funkcjonują na obszarze całego kraju, a jednym z głównych celów ich działalności jest pielęgnowanie dziedzictwa kulinarnego w zakresie przygotowywania regionalnych potraw, sporządzania przetworów czy też wyrobu tradycyjnych napojów. Członkinie kół często biorą udział w różnego typu wydarzeniach, których motywem przewodnim są kulinarne (np. festiwale kulinarne, święta produktu tradycyjnego, jarmarki żywności regionalnej czy targi gastronomiczne), organizując warsztaty czy pokazy. W trakcie imprez kulinarnych przekazują uczestnikom swoją wielopokoleniową wiedzę praktyczną lub przedstawiają inscenizację obrzędów ludowych związanych z przygotowaniem tradycyjnej żywności, jak na przykład wypiek korowaja czy kiszenie kapusty przy użyciu sprzętów i narzędzi będących niegdyś na wyposażeniu kuchni gospodarstwa chłopskiego lub szlacheckiego dworu.

Na wpis na Listę niematerialnego dziedzictwa kulturowego UNESCO już czekają kolejne państwa, na przykład Niemcy chcą, by na Liście znalazła się ich wiekowa tradycja warzenia piwa, wraz z precyzyjnie określonymi przepisami sprzed pięciuset lat dotyczącymi piwa, czyli historyczną normą prawną *Reinheitsgebot* (Bawarskie prawo czystości), która zezwala na użycie w procesie produkcji jedynie czterech składników: wody, słodu, chmielu i drożdży. Natomiast Ministerstwo Kultury Peru planuje przygotować propozycję wpisu, tak by peruwiańska kuchnia narodowa także została uznana za część niematerialnego dziedzictwa kulturowego ludzkości, ze względu na bogatą historię kuchni peruwiańskiej, na którą składają się tradycje kulinarne prekolumbijskie, śródziemnomorskie (kolonialne) oraz dalekowschodnie.

Konkludując dotychczasowe rozważania i spoglądając na poczynania innych krajów w zakresie dostrzegania wartości, kultywowania i promocji narodowe-

go dziedzictwa kulinarnego, należy podkreślić potrzebę podjęcia stosownych działań, dzięki którym na Listę dziedzictwa niematerialnego UNESCO zostałyby wpisane elementy rodzimej, ogólnopolskiej i regionalnej kultury kulinarnej. Zdaniem autorów niniejszej pracy w pierwszej kolejności można by założyć ogólny wpis „Kuchnia polska i jej regionalne dziedzictwo kulinarne”, który ukazywałby bogactwo i różnorodność zarówno kuchni staropolskiej, jak i tradycyjnych, różnorodnych kuchni regionów kraju. Kuchnię polską kształtowały przez wieki bogate dzieje i wielokulturowe wpływy, jak również specyfika jej lokalnych odmian. Współcześnie polska żywność cieszy się dużym zainteresowaniem wśród obcokrajowców, między innymi ze względu na możliwość degustowania produktów w miejscach ich wytwarzania, stanowiących element tzw. małej ojczyzny, z dala od tego, co masowe i standardowe. Sprzyja temu niepowtarzalna sceneria zabytkowych dworów, pałaców, zamków, kamienic, a także staropolskich karczm, folwarków, młynów, browarów czy gorzelni zaadaptowanych na cele gastronomiczno-turystyczne. Ponadto kulturze jedzenia towarzyszy tradycyjna polska gościnność, która jest mocnym atutem i w najbliższej przyszłości może ubarwić polską ofertę gastronomiczną, stać się rozpoznawalnym i markowym produktem, przyczyniając się między innymi do rozwoju turystyki kulinarnej.

Kolejnym wpisem wyróżniającym nasz kraj mogłaby być „Szlachecka i chłopska tradycja sporządzania nalewek w Polsce”. Wyjątkowość polegałaby na niezwykle bogactwie i różnorodności w zakresie wytwarzania nalewek, zarówno owocowych, kwiatowych, jak i ziołowych. Nalewki są typowo polską specjalnością, co potwierdza także brak tłumaczenia tego słowa w słownikach języka angielskiego. Termin „nalewka” jako dobro narodowe powinien być prawnie chroniony, jak nazwa „szampan” we Francji – trunk ten już od 2015 roku znajduje się na Liście reprezentatywnej niematerialnego dziedzictwa kulturowego.

W nadchodzących latach Polska mogłaby wystąpić z propozycją zamieszczenia na Liście wpisów dotyczących jeszcze innych „unikatów gastronomicznych” lub – po przeanalizowaniu wśród fachowców (żywieniowców, etnografów, kulturoznawców, regionalistów, geografów) i dokonaniu wyboru – jednego specjału kulinarnego, który będzie charakterystyczny już tylko dla konkretnego regionu, jak na przykład: „Tradycja wypieku toruńskich pierników”, „Smażenie powideł w miedzianych kotłach na terenie Doliny Dolnej Wisły”, „Tradycyjny wypiek kołocza śląskiego i jego kulturowy kontekst w obrzędowości ludowej”, „Wypiek sękacza podlaskiego na wolnym ogniu”, „Rybackie tradycje kulinarne na Kaszubach”, „Gęsina na św. Marcina w regionalnej kuchni Kujaw i Pomorza”, „Serowarstwo górali podhalańskich”, „Tradycje uprawiania winorośli i wytwarzania wina na ziemi lubuskiej”, „Miodosytnictwo na Kurpiach” czy „Bimbrownictwo na Podlasiu”. Czy tak się stanie w ciągu najbliższych lat? Czy na Liście UNESCO pojawi się pierwszy polski „kulinarny” wpis? Czy wreszcie polskie dziedzictwo kulinarne w Polsce zostanie zauważone oraz uznane przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego? To już pokaże nam nieodległa przyszłość.

## Akty prawne

Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, sporządzona w Paryżu dnia 17 października 2003 r. Dz.U. 2011 nr 172 poz. 1018.

## Bibliografia

- ADAMOWSKI J.: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny jako walor i potencjał turystyczny*. W: *Niematerialne i materialne dziedzictwo Lubelszczyzny jako podstawa rozwoju turystyki kulturowej*. Red. G. GODLEWSKI, J. ROSZAK. Warszawa 2016, s. 16–17.
- BANASIK W., FISZER D.: *Kulinarne produkty turystyczne Polski*. W: *Trendy żywieniowe w turystyce. Tradycje i dziedzictwo kulinarne*. Red. H. MAKALA. Warszawa 2016, s. 31–54.
- BERNARDES-RUSIN M.: *Kuchnie świata. Kulinarne podróże przez 35 krajów*. Warszawa 2013.
- BUCZKOWSKA-GOŁĄBEK K.: *Foodies w podróży*. W: *Kultura i turystyka – wokół wspólnego stołu*. Red. B. KRAKOWIAK, A. STASIAK. Łódź 2015, s. 173–190.
- DEC B., KRUPA J.: *Determinanty rozwoju turystyki kulinarnej w województwie podkarpackim*. W: *Nowa ekonomia turystyki kulturowej*. Red. M. LENIARTEK, K. WIDAWSKI. Wrocław 2012, s. 347–363.
- DUDA-SEIFERT M., DROZDOWSKA M., ROGOWSKI M.: *Produkty turystyki kulinarnej Wrocławia i Poznania – analiza porównawcza*. „Turystyka Kulturowa” 2016, nr 5, s. 101–114.
- Dziedzictwo UNESCO. <http://dziedzictwounesco.blogspot.com/> [data dostępu: 15.01.2018].
- GOŁĘBIOWSKA J.: *Socjologia jedzenia – niezbędne uzupełnienie badań nad turystyką kulinarną*. W: *Kultura i turystyka – wokół wspólnego stołu*. Red. B. KRAKOWIAK, A. STASIAK. Łódź 2015, s. 43–54.
- HORNG J.S., TSAI C.T.: *Culinary Tourism Strategic Development: an Asia-Pacific Perspective*. „International Journal of Tourism Research” 2012, vol. 14, issue 1, s. 40–55.
- KONDRAT K.: *Kuchnia jako sztuka przekazywania tradycji kulturowej. Idee, wartości, rozwiązania praktyczne*. „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Turystyki i Języków Obcych w Warszawie. Turystyka i Rekreacja” 2015, nr 15 (1), s. 5–15.
- Konny połów krewetek w Oostduinkerke. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Konny\\_po%C5%82%C3%B3w\\_krewetek\\_w\\_Oostduinkerke](https://pl.wikipedia.org/wiki/Konny_po%C5%82%C3%B3w_krewetek_w_Oostduinkerke) [data dostępu: 15.01.2018].
- KOWALCZYK A.: *Turystyka kulinarna jako potencjalny czynnik rozwoju lokalnego i regionalnego*. „Turystyka i Rekreacja” 2011, t. 7, s. 14–15.
- MACHOWSKA M.: *Turystyka i niematerialne dziedzictwo kulturowe: przegląd szans i zagrożeń. Na przykładzie rzemiosła i rękodziela tradycyjnego*. „Łódzkie Studia Etnograficzne” 2016, t. 5, s. 161–192.
- ORŁOWSKI D., WOŹNICZKO M.: *Inicjatywy Lokalnych Grup Działania w Polsce promujące dziedzictwo kulinarne w turystyce wiejskiej*. W: *Turystyka wiejska bez granic*. Red. C. JASTRZĘBSKI. Kielce 2015, s. 71–85.
- ORŁOWSKI D., WOŹNICZKO M.: *Polish Cuisine and its Importance in Culinary Tourism*. W: *Tourism in Poland*. Ed. E. PUCHNAREWICZ. Warsaw 2015, s. 117–129.
- ORŁOWSKI D., WOŹNICZKO M.: *Turystyka kulinarna w Polsce – wstępne badania nad fenomenem zjawiska*. „Turystyka Kulturowa” 2016, nr 5, s. 60–100.
- PISAREK M. et al.: *Żywność tradycyjna i regionalna jako motyw przewodni plenerowych imprez kulinarnych na Podkarpaciu*. W: *Przestrzeń turystyki kulturowej*. Red. D. ORŁOWSKI. Warszawa 2017, s. 373–390.
- Polski Komitet ds. UNESCO. Zakładka: Kultura > Dziedzictwo kulturowe > Dziedzictwo niematerialne > Listy Dziedzictwa Niematerialnego. <http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/dziedzictwo-niematerialne/listy-dziedzictwa-niematerialnego/> [data dostępu: 15.01.2018].

- Polski Komitet ds. UNESCO. Zakładka: Kultura > Dziedzictwo kulturowe > Światowe Dziedzictwo > Lista Światowego Dziedzictwa. <http://www.unesco.pl/kultura/dziedzictwo-kulturowe/swiatowe-dziedzictwo/lista-swiatowego-dziedzictwa/> [data dostępu: 15.01.2018]
- SMYK K.: *Tradycje kulinarne a Konwencja UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego z 2003 roku*. W: *Pamięć smaków. Tradycje kulinarne w powiecie radzyńskim*. Red. J. BILSKA. Radzyń Podlaski 2016, s. 7–10.
- Tortilla*. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Tortilla> [data dostępu: 15.01.2018].
- Trapiści*. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Trapi%C5%9Bci> [data dostępu: 15.01.2018].
- UGLIS J, SPYCHAŁA A.: *Obiekty światowego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego UNESCO jako zasób dla turystyki kulturowej*. W: *Dziedzictwo kulturowe regionów świata i jego znaczenie w turystyce*. Red. E. PUCHNAREWICZ. Warszawa 2011, s. 43–65.
- WOJTALA W.: *Japońska kuchnia washoku na liście dziedzictwa kultury UNESCO*. <http://jaap.pjwstk.edu.pl/japoska-kuchnia-washoku-wpisana-na-list-niematerialnego-dziedzictwa-unesco-2/> [data dostępu: 15.01.2018].
- WOŹNICZKO M., JĘDRYSIAK T., ORŁOWSKI D.: *Turystyka kulinarna*. Warszawa 2015.
- ŽUROMSKAITĖ B., LEIŠIENĖ N.: *Możliwości rozwoju turystyki kulinarnej na Żmudzi*. „Turystyka i Rozwój Regionalny” 2014, nr 1, s. 155–166.



## Lidia Przymuszała

Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa  
Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Opolski  
ORCID: 0000-0002-9925-251X

## Dorota Świtała-Trybek

Instytut Polonistyki i Kulturoznawstwa  
Wydział Filologiczny  
Uniwersytet Opolski  
ORCID: 0000-0001-8525-5800

# O niedomówieniach i nadinterpretacjach, czyli dziedzictwo kulinarne Śląska w kontekście Listy produktów tradycyjnych\*

**About understatements and overinterpretations, that is the culinary heritage of Silesia in the context of the document Lista produktów tradycyjnych [List of traditional products]**

**Abstract:** The issue in question is the culinary heritage of Silesia, represented in the List of traditional products of the Ministry of Agriculture and Rural Development (created in 2004). Basing on the example of *wodzionka* and other soups made of water and bread, the authors bring emphasis to some important issues associated with the description of selected traditional foods and kitchen products that lead to understatements and overinterpretations. The article proposes also a new definition of traditional dish, which takes into account two elements of a recipe (fixed and variable).

**Key words:** culinary heritage, Silesia, Lista produktów tradycyjnych [List of traditional products], traditional dish, recipe, *wodzionka*

**Słowa kluczowe:** dziedzictwo kulinarne, Śląsk, Lista produktów tradycyjnych, tradycyjne danie, przepis, *wodzionka*

---

\* Artykuł powstał na podstawie badań statutowych Instytutu Polonistyki i Kulturoznawstwa Uniwersytetu Opolskiego „Śląsk w kulturze i języku” (2017 rok).

Asumptem do podjęcia tytułowego zagadnienia była dyskusja, która wiązała się na jednej z konferencji poświęconej kulinariom na temat tego, czy tradycyjna *wodzianka* (w gwarze śląskiej *wodzionka*) zawiera maggi czy nie. Część uczestników dyskusji kategorycznie twierdziła, że nie zawiera, uzasadniając swoje stanowisko tym, że na Liście produktów tradycyjnych (dalej LPT) w recepturze zupy nie wymienia się tej przyprawy. Tymczasem po dokładnej lekturze informacji zawartych w opisie *wodzionki* okazało się, że dodatek ów figuruje w komentarzu dotyczącym smaku tego specjału: „Pachnie czosnkiem, pieprzem i przyprawą maggi (jeżeli ktoś dodaje ją do potrawy). Podczas spożywania wyczuwa się wyraźnie smak chleba, czosnku, soli i pieprzu”<sup>1</sup>. Faktem niezaprzeczalnym jest również to, że przyprawa ta występuje zarówno w recepturach *wodzionki* zamieszczonych w większości śląskich powojennych poradników kucharskich, jak i w składzie tejże zupy serwowanej w restauracjach znajdujących się na dwóch szlakach kulinarnych – „Śląskie smaki” i „Opolski bifyj”.

## Lista produktów tradycyjnych – „strażnik” tradycyjności potraw

Czym zatem jest przywołana LPT, która w opisanej sytuacji stała się argumentem nie do odparcia, przemawiającym na rzecz braku maggi w klasycznej *wodzionce*? Zgodnie z Ustawą z dnia 17 grudnia 2004 r. o rejestracji i ochronie nazw i oznaczeń produktów rolnych i środków spożywczych oraz o produktach tradycyjnych<sup>2</sup> od 2005 roku minister rolnictwa i rozwoju wsi prowadzi Listę produktów tradycyjnych na szczeblu krajowym. Na LPT mogą zostać umieszczone produkty rolne, środki spożywcze oraz napoje spirytusowe, których „jakość lub wyjątkowe cechy i właściwości wynikają ze stosowania tradycyjnych metod produkcji, stanowiące element dziedzictwa kulturowego regionu, w którym są wytwarzane, oraz będące elementem tożsamości społeczności lokalnej, zwane dalej »produktami tradycyjnymi«” (art. 47 ust. 1).

Celem prowadzenia LPT jest identyfikacja dostępnych na rynku krajowym produktów o niepowtarzalnej jakości uzyskanej dzięki zastosowaniu tradycyjnych przepisów, metod produkcji i przetwarzania, a także przygotowanie producentów do rejestracji ich wyrobów na szczeblu unijnym oraz stworzenie możliwości ubiegania się o odstępstwa weterynaryjne lub sanitarne<sup>3</sup>. Do innych ważnych za-

<sup>1</sup> *Wodzianka*. <http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-opolskie/Wodzianka> [data dostępu: 18.08.2017].

<sup>2</sup> Ustawa z dnia 17 grudnia 2004 r. o rejestracji i ochronie nazw i oznaczeń produktów rolnych i środków spożywczych oraz o produktach tradycyjnych. Dz.U. 2005, nr 10, poz. 68.

<sup>3</sup> M. HALAGARDA, W. KĘDZIOR, E. PYRZYŃSKA: *Ochrona i zasady rejestracji produktów regionalnych i tradycyjnych*. „Zeszyty Naukowe. Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie” 2013, nr 918, s. 26.

łożonych celów należą: zwiększenie świadomości konsumentów w zakresie istoty produktów tradycyjnych, dywersyfikacja zatrudnienia na obszarach wiejskich, rozwój regionalny oraz propagowanie kultury polskiej<sup>4</sup>.

Odwołując się do materiału dotyczącego Śląska, chcemy zwrócić uwagę na to, że na LPT znajdują się jedynie pewne modelowe, wzorcowe receptury, które w rzeczywistości nie są jedynymi możliwymi, co sprawia, że Listy nie należy traktować jako podstawowego źródła informacji w orzekaniu o tym, które receptury uznać należy za tradycyjne, a które nie. Jest to niezwykle istotne w kontekście toczącej się dyskusji nad tym, co rozumie się przez określenie „produkt, towar tradycyjny”<sup>5</sup>, „potrawa tradycyjna”<sup>6</sup> i jakie są kryteria owej „tradycyjności”<sup>7</sup>. Do tej pory były to: po pierwsze, określane jako tradycyjne **metody produkcji** stosowane do wytwarzania różnych produktów (w przypadku potraw należy to odnieść do receptur); po drugie, udokumentowany **wiek**, tj. czas, od jakiego metody te są wykorzystywane (na podstawie przekazów książkowych, fotograficznych czy nagraniowych). Inaczej rzecz ujmując, wiek, dystans czasowy jako kryterium tradycyjności to wskaźnik tego, ile musi upłynąć czasu, by produkt wytwarzany w określony, stały sposób mógł być uznany za tradycyjny. W przywołanej ustawie zaznaczono, że „za tradycyjne metody produkcji uważa się metody wykorzystywane co najmniej od 25 lat” (art. 47 ust. 1a). W świetle tego **za tradycyjną można uznać potrawę przyrządzaną zgodnie z metodami/recepturami przekazywanymi z pokolenia na pokolenie przynajmniej od ćwierćwiecza**.

Tu jednak rodzi się pytanie, jak traktować kryterium wieku? Przykładowo przywołana na wstępie *wodzionka* znana i spożywana jest na Śląsku od stuleci. Oczywiście jest zatem, że sposób jej przyrządzania zmieniał się w czasie – inny był pod koniec XIX wieku, inny po II wojnie światowej. Wpływ na to miały wielorakie czynniki, takie jak: dostęp do produktów, z których była przygotowywana, zamożność danej rodziny, region oraz grupa społeczna, w której była

<sup>4</sup> B. GULBICKA: *Żywność tradycyjna i regionalna w Polsce*. Warszawa 2014, s. 38.

<sup>5</sup> Zofia Winawer i Henryk Wujec proponują następującą definicję produktu tradycyjnego: „[...] produkty tradycyjne to takie produkty, których jakość wynika ze specjalnego składu i sposobu wytwarzania. Często pochodzą z konkretnego kraju czy regionu, ale ich upowszechnienie i renoma sprawia, że produkowane są także w innych krajach” (Z. WINAWER, H. WUJEC: *Tradycyjne i regionalne produkty wysokiej jakości we wspólnej polityce rolnej*. Warszawa 2010, s. 32).

<sup>6</sup> Na problem ten zwróciła uwagę między innymi Ewa Grażyna Karpińska: „[...] nawet jeśli poglądy na kulinaria – i one same – nie są w rzeczywistości identyczne z tymi, które wyznawano – i które praktykowano – w przeszłości, to jednak za tradycyjne są uważane i jako tradycyjne są postrzegane, i to właśnie (i tylko) dlatego, że z przeszłości pochodzą” (E.G. KARPIŃSKA: *Tradycje kulinarne na „Szlaku łaknienia”*. W: *Nie tylko o wsi... Szkice humanistyczne dedykowane Profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk*. Red. D. KASPRZYK. Łódź 2013, s. 326–327).

<sup>7</sup> Według *Uniwersalnego słownika języka polskiego*, przymiotnik „tradycyjny” funkcjonuje w następujących znaczeniach: 1) dotyczący tradycji – zwyczaju, przekazywany z pokolenia na pokolenie, oparty na tradycji, zgodny z nią; 2) przestrzegający tradycji – zwyczaju; 3) niewnoszący nic nowego, odbywający się, przebiegający według utartych, ustalonych schematów, szablonów; schematyczny, szablonowy. Zob. *Uniwersalny słownik języka polskiego*. T. 4. Red. S. DUBISZ. Warszawa 2003, s. 98.



spożywana, czy wreszcie ogólne przemiany modelu odżywiania. Jak zatem spojrzeć na ten kilkuwiekowy odcinek czasu i którą *wodzionkę* uznać za tradycyjną? Tę przygotowywaną według dziewiętnastowiecznej receptury czy może tę z końca ubiegłego stulecia? Wreszcie, czym jest „tradycyjna receptura” i, co za tym idzie, „potrawa tradycyjna”?

## Kulinaria śląskie na Liście produktów tradycyjnych

Już przy wstępnym oglądzie Listy mało fortunne wydaje się jej opracowanie według województw. Widać to na przykładzie interesującej nas kuchni śląskiej<sup>8</sup>, której tradycyjne produkty i potrawy reprezentowane są na LPT w dwóch różnych częściach – województw śląskiego i opolskiego. Lista „śląska” zawiera 143 egzemplifikacje różnych potraw i produktów, ujętych w dziesięć kategorii uwzględniających ich rodzaj i charakter, natomiast „opolska” – 62 przykłady<sup>9</sup>. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że nie wszystkie figurujące tam artykuły żywnościowe odnoszą się do kulinariów śląskich, ze względu bowiem na obowiązujący dziś podział administracyjny kraju obszar województwa śląskiego obejmuje, oprócz wschodniej części historycznego Górnego Śląska, część geograficzno-historyczną zachodniej Małopolski (w tym Zagłębie Dąbrowskie, Zagłębie Krakowskie, Żywiecczyznę) i Częstochowę, stąd na liście znalazły się również specjały kulinarne tych regionów. Z kolei na liście „opolskiej” znajdują się produkty i potrawy kuchni kresowej, których tradycję przygotowywania przyniosła z sobą ludność przybyła na Śląsk po II wojnie światowej (w ramach akcji przesiedleńczych) z terenów wschodnich II Rzeczypospolitej.

I choć tradycyjna kuchnia śląska nie była jednolita, wyróżniała się bogactwem składników i sposobów przyrządzania potraw, na co wpływ miały różne czynniki<sup>10</sup>, to jej podział według klucza administracyjnego przynosi zafałszowany, nie do końca zgodny z rzeczywistością obraz kulinariów tego regionu. Podział taki skutkuje także dalszymi konsekwencjami, jak chociażby tym, że

<sup>8</sup> Kuchnię śląską terytorialnie odnosimy do historycznego obszaru Górnego Śląska. Zob. R. PYSIEWICZ-JĘDRUSIK, A. PUSTELNIK, B. KONOPSKA: *Granice Śląska*. Wrocław 1998.

<sup>9</sup> LPT zawiera dziesięć następujących kategorii uwzględniających rodzaj i charakter produktów: produkty mleczne (12 na liście „śląskiej” i 3 na liście „opolskiej”), produkty mięsne (odpowiednio na omawianych listach: 12 i 9), produkty rybołówstwa (5 i 2), warzywa i owoce (12 i 9), wyroby piekarnicze i cukiernicze (32 i 12), oleje i tłuszcze (2 i 2), miody (4 i 3), gotowe dania i potrawy (56 i 15), napoje (7 i 2), inne produkty (1 i 4).

<sup>10</sup> Były to zarówno warunki środowiskowe (tereny nizinne, wyżynne, górskie), zmieniająca się przez stulecia przynależność państwowa tego obszaru pogranicza (wpływy niemieckie, austriackie, czeskie), urbanizacja z industrializacją (intensywne od połowy XIX wieku, zmieniające w dużej części charakter regionu – z rolniczego, słabo rozwiniętego na przemysłowy), jak i obecne przeobrażenia w zakresie obowiązujących trendów kulinarnych.

te same dania i potrawy charakterystyczne dla całego regionu, których tradycje spożywania dokumentują te same źródła<sup>11</sup>, funkcjonują na dwóch listach, „opolskiej” i „śląskiej”, czasem ponadto zakwalifikowane do różnych kategorii (na przykład opolska rolada wołowa znajduje się w kategorii „produkty mięsne”, zaś rolada śląska – w kategorii „gotowe dania i potrawy”). Sztuczne rozgraniczenie tradycyjnych specjałów kuchni śląskiej na dwa województwa powoduje także to, że na użytek LPT **potrawom nadaje się dodatkowe określenie w postaci przydawki** określającej region, na przykład „opolska rolada wołowa”, „ścierka opolska”, „makówka opolska”, gdy tymczasem w materiałach źródłowych takie nazwy nie funkcjonują.

Założeniem, które przyświecało pomysłodawcom LPT, było to, aby służyła ona promowaniu i popularyzowaniu polskich produktów tradycyjnych nie tylko w kraju, ale i za granicą: „Jednym z głównych celów powstania tej listy jest promocja i rozpowszechnianie informacji o produktach wytwarzanych tradycyjnymi, historycznie ugruntowanymi metodami na terenie kraju, po to, aby następnie móc je skuteczniej promować także za granicą”<sup>12</sup>. To niezwykle ważne zadanie, jakie spełnia Lista, upoważnia do podjęcia merytorycznej dyskusji na temat jej obecnego charakteru i kształtu.

## Kilka wątpliwości

Nie kwestionując oczywiście wartości LPT, chcemy jednak zwrócić uwagę na pewne jej niedostatki (zwłaszcza materiałowe) oraz zasygnalizować wybrane kwestie dotyczące interpretacji i sposobu opisu zawartego w niej materiału, co uczynimy na przykładzie wybranych śląskich zup.

Jedną z nich jest uznana za śląski specjał *wodzionka*. Jak wspomniano na wstępie, znana jest ona od co najmniej dwóch stuleci. Najstarsze, udokumentowane potwierdzenie nazwy tejże zupy zawierają materiały słownikowe z drugiej połowy XIX wieku<sup>13</sup>. Najprostszą definicją *wodzionki*, jaką można sformułować na podstawie zgromadzonych licznych materiałów etnograficznych i językowych, jest: „zupa z wody i chleba”. Tę treść oddają liczne funkcjonujące na Śląsku nazwy zupy, jak właśnie *wodzionka*, *wodzionecka*, *brotka*, *brotzupa*<sup>14</sup>, *chlebian-*

<sup>11</sup> Źródła te można podzielić na kilka zasadniczych grup: opracowania etnograficzne i folklorystyczne; prace popularyzujące dziedzictwo kulturowe Śląska; poradniki kulinarne; materiały archiwalne znajdujące się w instytucjach naukowych i muzealnych; wywiady z rodowitymi Ślązakami.

<sup>12</sup> *Lista Produktów Tradycyjnych MRiRW*. <http://www.produkty-tradycyjne.pl/lista-produktow-tradycyjnych-mrirw> [data dostępu: 13.08.2017].

<sup>13</sup> Zob. *Słownik języka polskiego*. T. 7. Red. J. KARŁOWICZ, A.A. KRYŃSKI, W. NIEDŹWIECKI. Warszawa 1919, s. 678; *Słownik języka polskiego*. T. 2. Oprac. A. ZDANOWICZ et al. Wilno 1861, s. 1884.

<sup>14</sup> *brotzupa* (podobnie jak skrócona i zaadaptowana do śląszczyzny *brotka*) – z niem. *Brotsuppe*.

ka, chlebówka, chleb z wodą, waserzupa<sup>15</sup>. Niektóre jej określenia wskazują na inny składnik użyty do wykonania potrawy (czoskula, czosnówka), brak jakiegoś składnika (chuda zupa, chuda jewa – zupa pozbawiona tłuszczu) bądź sposób jej przyrządzania (bystrzonka, snelka/sznelka<sup>16</sup>). Jeszcze inne nazwy zupy to chuglaczka, germuszka/giermuszka, kura górnicza, stara kura górnicza:

Brotzupa to pokrojony chlyb, masło, cosnek zalodne wodom<sup>17</sup>. (Dziadowa Kłoda, pow. oleśnicki)

Wodzionka to je zupa z chleba i z wody, z czoskym i łojym<sup>18</sup>. (Żory)

Chlebówka – woda z chleby<sup>19</sup>. (Zabrzeg, pow. bielski)

Chudo jewa to mówióm w Pruchnej na czosnówke, wodziunke<sup>20</sup>. (Zabrzeg, pow. bielski)

Tako prawdziwo wodzionka to robiyli z suchego, czerstwego, chleba, a dzisiaj już niekoniecznie. Chlyb sie pokrajało, drobniutko posiekało czosnek, do tego łyżka tustego i trocha soli. Wszystko to trza zalać gorącą wodą i gotowe<sup>21</sup>. (Katowice-Ligota)

Na krajową LPT *wodzionka* została wpisana w roku 2007 i figuruje nań w części zarówno „śląskiej”, jak i „opolskiej”, jako gęsta zupa sporządzona z pokrojonego w kostkę chleba<sup>22</sup>, drobno pokrojonego lub przeciśniętego przez praskę czosnku, z dodatkiem smalcu lub masła zalanego wrzątkiem<sup>23</sup>. Dodatkowo na liście „opolskiej” w komentarzu dotyczącym smaku zupy znaleźć można informacje o wzbogacających ją przyprawach, jak sól, pieprz czy owo wzbudzające kontrowersje maggi.

Zaprezentowaną recepturę<sup>24</sup> uznać można za podstawową wersję *wodzionki*. Nie jest to jednak jedyny możliwy sposób jej wykonania. Jak pokazuje zgromadzony materiał etnograficzny i językowy (gwarowy), zupa ta występuje jeszcze w wielu innych, nie uwzględnionych na Liście wersjach.

Wśród podstawowych składników zupy, jakim był ogólnie tłuszcz, oprócz wspomnianego na Liście smalcu czy masła (*nota bene* używanego częściej dopiero

<sup>15</sup> Z niem. *Wassersuppe*.

<sup>16</sup> Z niem. *schnell* – szybko.

<sup>17</sup> Przykład za: *Brotzupa*. W: *Słownik gwar śląskich*. T. 3. Red. B. WYDERKA. Opole 2002.

<sup>18</sup> Przykład pochodzi z kartoteki *Słownika gwar śląskich*.

<sup>19</sup> Przykład za: *Chlebówka*. W: *Słownik gwar śląskich*. T. 4. Red. B. WYDERKA. Opole 2004.

<sup>20</sup> Przykład za: *Ewa*. W: *Słownik gwar śląskich*. T. 8. Red. B. WYDERKA. Opole 2006.

<sup>21</sup> Inf. kobieta, l. 78, Katowice-Ligota, zapis w 2017 r.

<sup>22</sup> W podstawowym opisie potrawy brak informacji, że chleb używany do przygotowania zupy był zwykle czerstwy. Informację taką można dopiero odnaleźć, wczytując się w materiały źródłowe zamieszczone na LPT, na podstawie których stworzono charakterystykę zupy.

<sup>23</sup> Należy zauważyć, że informacje o *wodzionce* podane na liście „śląskiej” i „opolskiej” zostały opracowane na podstawie tych samych źródeł (zob. Aneks) i zasadniczo niczym się nie różnią.

<sup>24</sup> W niniejszym artykule skupiamy się przede wszystkim na analizie receptur omawianych potraw, pomijając tradycję ich funkcjonowania.

od lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku; wcześniej masło jako produkt luksusowy wykorzystywano sporadycznie, tylko na szczególne okazje) w materiałach wymienia się także skwarki (*szpyrki/spyrki*), łój, tłuszcz gęsi i wołowy<sup>25</sup>, zaś z dodatków podkreślających smak, prócz obowiązkowego czosnku i soli, źródła mówią jeszcze o kminie, cebuli, słodkiej papryce, a nawet vegecie<sup>26</sup>.

*Wodzionka* w swej klasycznej postaci – w zależności od regionu i kulinarnych zwyczajów danej rodziny – podlegała różnym modyfikacjom. W Raciborskiem na przykład *brotzupę* spożywano nie tylko tradycyjnie „na słono”<sup>27</sup>, ale także w wersji „na słodko”<sup>28</sup> – w tym wariacie chleb, zamiast wrzątkiem, zalewa się mlekiem i dodaje cukru do smaku.

Niekiedy zupę wzbogacano jeszcze zasmażką z mąki i tłuszczu. Treściwym i smakowitym uzupełnieniem *wodzionki* były też świeżo gotowane lub opiekane na patelni ziemniaki, tzw. *bratkartofle*:

Dzisiaj na łobiod zrobią wodziunka z kartofluma. (Januszkowice, pow. krapkowicki)

Do wrzątku dodano szczyptę kminu, pieprzu, słodkiej papryki i soli do smaku. Zupę doprawiono zoproszką, czyli łyżką mąki przyrumienionej na smalcu lub słoninie. Podawano ją ze świeżo ugotowanymi ziemniakami<sup>29</sup>. (Śląsk Cieszyński)

Na Śląsku Cieszyńskim do *wodzionki*, zwanej tam *czoskulą* czy *bystrzonką*, oprócz ziemniaków dodawano także wodę, w której je uprzednio osobno ugotowano:

Bardzo popularna była kiedyś *czoskula*. Ugotowano wodę z dodatkiem czosnku, kminu i soli. Do wrzącej zupy wlewo razem z wodą osobno ugotowane ziemniaki i potłuszczone wędzoną słoniną. Obecnie *czoskulę* przyrządza się w sposób następujący: na miskę kroi się chleb w drobną kostkę, dodaje odpowiednią ilość skwarek, szczyptę kminu oraz drobniutko posiekany spory ząbek czosnku. To wszystko zalewa się wrzątkiem. Podczas jedzenia można przybierać do zupy przysmażone na tłuszczu plasterki ziemniaków. Powyższa zupa jest gdzieś znana jako *chlyb z wodą*<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Zob.: M. ŻYWIŃSKA: *Pożywienie*. W: J. LIGĘZA, M. ŻYWIŃSKA: *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice 1964, s. 108; J. ŚWITAŁA-MASTALERZ, D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Śląska spizarnia*. Koszęcin 2014, s. 44.

<sup>26</sup> Informacje o takich właśnie dodatkowych składnikach zupy znaleźć można w różnych pracach, w wypowiedziach informatorów i na stronach internetowych; zob. np.: J. ONDRUSZ: *Pożywienie ludu cieszyńskiego*. W: *Płyniesz Olzo... Zarys kultury materialnej ludu cieszyńskiego*. Red. K.D. KADŁUBIEC. Ostrawa 1972, s. 186; G. WAWOCZNY: *Kuchnia raciborska. Podróże kulinarne po dawnej i obecnej ziemi raciborskiej*. Racibórz 2005, s. 559; J. ŚWITAŁA-MASTALERZ, D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Śląska spizarnia...*, s. 47; *Śląskie smaki*. <http://www.slaskiesmaki.pl/Potrawy/Pokaz/512126/wodzionka-brotzupa> [data dostępu: 5.04.2017].

<sup>27</sup> G. WAWOCZNY: *Kuchnia raciborska...*, s. 559.

<sup>28</sup> Inf. Marcela Szymańska, l. 37, Racibórz, zapis. w 2017 r.

<sup>29</sup> J. ONDRUSZ: *Pożywienie ludu...*, s. 186.

<sup>30</sup> Ibidem.

Bardzo podobna [do czoskuli] jest *bystrzónka*. Wodę ugotowano z kminem, pieprzem i solą, potłuszczono skwarkami. Do zupy można było odcedzić wodę z ugotowanych ziemniaków. Zupę podawano z ziemniakami lub chlebem<sup>31</sup>.

W tym miejscu wspomnieć również należy, że pierwotnie w okolicach Cieszyna, zwłaszcza w rodzinach górniczych, do przyrządzania *wodzionki* zamiast chleba, jako podstawowego składnika zupy, używano ziemniaków, co wynikało z wysokiej ceny chleba w stosunku do dziennych zarobków<sup>32</sup>. Ten rodzaj *wodzionki*, zwanej tam *wodzionką ziemniaczaną* lub *kobzalową wodzionką*<sup>33</sup>, stanowił alternatywę dla zupy chlebowej.

Jeszcze inną modyfikacją *wodzionki*, popularną zwłaszcza na Śląsku Cieszyńskim, jest przygotowywana na kilka sposobów *chuda jewa*. Pierwotnie była to pozbawiona tłuszczu, wodna zupa bez zasmażki (temu właśnie zawdzięcza swoją ironiczną nazwę): „Chudo jewa – taka wodziunka, co ni ma w ni zaproszki” (Kozakowice Górne, powiat cieszyński), ale przygotowywano ją także (i nadal się przygotowuje) tak, jak na całym Śląsku, na bazie osolonej wody, którą zalewano pokrojony na talerzu czerstwy chleb, dodając doń czosnku, kminku i tłuszczu:

Ja znam chudą jewę z dzieciństwa, mój tato robił tak: woda, stopiona słonina, dużo czosnku i kminku i do tego chleb w tym moczony, a pochodził z Dzięgielowa<sup>34</sup>.

[...] nadal gotuję tę czoskulę [tj. chudą jewę], jak mnie matka nauczyła. Woda osolona, nakroty czosnek, kapkę kminku, może być pieprz, chwilka pogotować. Szpyrkę wędzoną stopić, wlać do wrzątku – syknie – gotowe. Na talerz nakroć starszego chleba w kostkę, zalać zupą. Jest to bardzo zdrowo zupa, rozgrzywo organizm, a jak kto chce, może dać tam nakrotej kielbasy i kilka kropli maggi, ale to, jak mówią, objonalnie. Najlepiej zimą na śniodani<sup>35</sup>.

Znana jest też *chuda jewa* jako polewka z kwaśnego mleka lub maślanki okraszana boczkiem, wzbogacana przyprawami, takimi jak czosnek, cebula, koperek, kminek, sól i pieprz, nadającymi jej wyrazisty zapach i smak, spożywana z ziemniakami lub chlebem:

Chuda jewa była bardzo prosta i tania w przygotowaniu. Wystarczyło roztopić smalec lub słoninę, dodać czosnek i kminek, a następnie dolać wody. Sposobów przygotowania tej polewki było jednak kilka. Według najpopularniejszego z nich chuda jewa to polewka na kwaśnym mleku lub maślance podawana z ziemniakami lub z chlebem. Do jej przyrządzenia potrzeba półtora litra kwaśnego mleka, maślanki lub serwatki, ugotowanych ziemniaków, boczku wędzonego, cebuli,

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> M. ŻYWIŃSKA: *Pożywienie...*, s. 104.

<sup>33</sup> Przymiotnik *kobzalowy* pochodzi od rzeczownika *kobzal*, który znaczy: kartofel, ziemniak.

<sup>34</sup> Cyt. za: *Chuda jewa i kwaki/brukiew/karpień z Podbeskidzia ocalone od zapomnienia*. <http://gazetacodzienna.pl/article/wydarzenia/chuda-jewa-i-kwaki/brukiew/karpień-z-podbeskidzia-ocalone-od-zapomnienia> [data dostępu: 22.03.2017].

<sup>35</sup> Ibidem. Tekst został częściowo zmieniony pod względem zapisu ortograficznego i interpunkcji.

kminku, czosnku i innych przypraw, jak sól i pieprz. Dodawane też jest jedno jajko, mąka zwykła i ziemniaczana oraz koperek zielony<sup>36</sup>.

Zupa przyrządzana według takiej właśnie receptury, stanowiąca kulinarną osobliwość Śląska Cieszyńskiego, w 2011 roku została wpisana na LPT województwa śląskiego. Szkoda tylko, że w informacjach dodatkowych zabrakło chociażby wzmianki o tym, że pod nazwą *chuda jewa* kryje się także klasyczna wodna zupa z chleba, co z pewnością dałoby pełniejszy, bardziej całościowy i wiarygodny obraz funkcjonowania tejże potrawy w kulinarnej tradycji regionu.

Do odmian *wodzionki*, o których nie sposób nie wspomnieć, należą zupy na bazie rozgotowanego chleba, jak *warmuszka*, *snelka/sznelka*, *biermuszka*<sup>37</sup>, czy – przyrządzana według różnych receptur – *germuszka*.

*Warmuszka* była to prosta potrawa z ugotowanego w wodzie chleba wzbogacona omastą<sup>38</sup>. Podstawę *snelki/sznelki* stanowił pokrojony chleb gotowany w wodzie z dodatkiem cebuli, pietruszki, czosnku i tłuszczu<sup>39</sup>. *Gerמושkę* przygotowywano jako zupę z rozgotowanego chleba z dodatkiem kminku, masła i roztrzepanych jajek bądź jako potrawę z chleba namoczonego i zagotowanego w wodzie z solą, skwarkami, zarumienioną na blasze cebulą i zasmażką z tłuszczu i mąki<sup>40</sup>. Chleb gotowany w wodzie, a nie zalewany wrzątkiem na talerzu, jak w przypadku klasycznej *wodzionki*, był też bazą *biermuszki*.

Wymienione powyżej zupy na LPT omówione zostały pod wspólnym hasłem *germuszka* (zupa wpisana na listę województwa opolskiego w 2007 roku w kategorii „gotowe dania i potrawy”), gdzie przeczytać można:

*Gerמושka* jako zupa z chleba znana jest w kuchni śląskiej także pod nazwami *berמושka* oraz *warmuszka*. [...] *Gerמושka* należy do zup bardziej dietetycznych, lekkostrawnych i niedrażniących żołądka, podawanych dzieciom, kobietom w połogu, osobom starszym i chorym. Sporządza się ją na masle, chleb rozgotowuje, czasami przeciera przez sito, zaciąga rozmąconym jajkiem lub żółtkiem, doprawia kminkiem i solą. Można ją przyrządzać z dodatkiem suszonych lub świeżych jabłek, sliwek i gruszek, a także gotować na mleku. [...] Można ją przygotować jako danie bardziej wykwintne, przecierając rozgotowany chleb, dodając już na talerzu łyżkę śmietany, trochę wina lub zmienić smak przez dodanie suszonych lub świeżych owoców. *Gerמושka* jest potrawą prostą i dość oszczędną, przygotowywaną najczęściej na wodzie. [...] Maria Wziątkowa, ur. 1896 – informatorka badań etnograficznych przeprowadzonych na Opolszczyźnie pod kierunkiem prof. Gładysza w 1963 r. podkreśla także, iż: jeszcze w okresie międzywojennym dawano codziennie położnicy lub chorym [...]. Odwiedziny położnicy, czyli nowiedziny, określano też jako *ić z biermuszką*,

<sup>36</sup> Cyt. za: *Chuda jewa ze Śląska Cieszyńskiego ocalona*. <http://www.dziennikzachodni.pl/artykul/381757,chuda-jewa-z-slaska-cieszynskiego-ocalona,id,t.html> [data dostępu: 21.03.2017].

<sup>37</sup> Z niem. *Biermuss*.

<sup>38</sup> A. CINCIAŁA: *Słownik dialektyczny Księstwa Cieszyńskiego*. Reprodukacja techniką offsetową z oryginału znajdującego się w zbiorach rękopisów Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Wisła 1998, s. 467.

<sup>39</sup> Z. SZROMBA: *Pożywienie ludności wiejskiej w Starych Siolkowicach z końcem XIX i w XX wieku*. W: *Stare i Nowe Siolkowice*. Cz. 1. Red. M. GŁADYSZ. Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 156.

<sup>40</sup> J. ŚWITAŁA-MASTALERZ, D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Śląska spiżarnia...*, s. 47.

czyli słodką polewką, co było związane z ofiarowaniem jej czegoś lepszego. [...] Nazwy tych zup znajdują się także w kartotece *Słownika gwar śląskich* zgromadzonej w Instytucie Śląskim w Opolu. Zarówno *biermuszka*, *germuszka*, jak i *warmuszka* oznaczają „polewkę z rozgotowanego chleba z dodatkiem masła, kminku lub suszonych owoców”. Nazw tych używano zamiennie, chociaż ich budowa słowotwórcza i pochodzenie wskazują na pierwotne różnice<sup>41</sup>.

Przytoczony, obszerny fragment zmusza do poczynienia kilku krytycznych uwag. W opisie tym, jak łatwo dostrzec, przeplatają się informacje dotyczące zarówno *germuszki*, jak i *biermuszki*, podane tak, jakby odnosiły się do jednej, tej samej zupy. Tymczasem zgromadzony przez nas materiał pokazuje, że *germuszka*, *biermuszka* i *warmuszka* to różne potrawy. *Germuszka* była zupą „biedną”, codzienną, prostą i szybką w przygotowaniu, zaś *biermuszkę* uznawano za bardziej wykwintną, lepszą i treściwą. Należała do grupy zup wigilijnych<sup>42</sup> i od *germuszki* znacząco różniła się użytymi składnikami. Przyrządzano ją z suchego rozgotowanego chleba i gotowanych suszonych owoców (śliwek, jabłek lub gruszek) z dodatkiem cukru i piernika (czasami piwa<sup>43</sup>) oraz zasmażki z masła i mąki:

Nazwą tą określano również pożywną, przyprawioną piernikiem słodką zupę piwną, zwyczajowo zanoszoną przez sąsiadki położnicy<sup>44</sup>.

U nołs muter czansto w post robili biermuska. Namoczyli dwa krajce chleba w garcu z zimną wodą, dali suszone gruszki, jabłka, śliwy, ździebko kminku i warzyli to tak poleku. Tyn chleb tak napankną i zrobiła se ta zupa takół zejnich, bestóž jyno na boku pieca ją warzyli, bo by se przypoliła, potyj dali masła rajn i cukru<sup>45</sup>.

W nowembrze niechtorzi se warzyli zirop z cukerryby. U nołs doma to bez wojna dwa bunclótky tego ziropu nom do pieczynioł pierników i do biermusky stykły. Ta biermuska to boła takół słodkoł zupa. Dołwało se do nijj suszone śliwki, gruszki, skórky łod chleba, piernik i tyn zirop z ćwikły<sup>46</sup>.

*Biermuszka* ze względu na użyte składniki (rozgotowane suszone owoce, piernik, cukier, masło) bardziej aniżeli *germuszkę* przypomina *moczękę*, inną popularną na Śląsku potrawę wigilijną.

Interpretacyjnym nadużyciem jest też twierdzenie, że „zarówno *biermuszka*, *germuszka* jak i *warmuszka* oznaczają »polewkę z rozgotowanego chleba z dodat-

<sup>41</sup> *Germuszka* (zwana też *warmuszką*, *biermuszką*). <http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-opolskie/Germuszka-zwana-tez-warmuszka-biermuszka> [data dostępu: 21.08.2017]; dodano kursywę – L.P., D.Ś.-T.

<sup>42</sup> Por.: *Biermuszka*. W: *Słownik gwar śląskich*. T. 2. Red. B. WYDERKA. Opole 2001, s. 61.

<sup>43</sup> W znanych nam materiałach brak jakichkolwiek informacji o tym, aby do zupy tej dodawano wina, jak to wzmiankuje się na Liście.

<sup>44</sup> H. WESOŁOWSKA: *Osadnictwo, budownictwo, mieszkanie, żywienie*. W: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*. Red. D. SIMONIDES. Wrocław–Warszawa 1991, s. 65.

<sup>45</sup> A. MYSZYŃSKA: *Śląskie rozprawianie z okolic Białej, Głogówka i Krapkowic*. Biała Prudnicka 2006, s. 65.

<sup>46</sup> A. MYSZYŃSKA: *Śląskie rozprawianie*. Biała Prudnicka 1999, s. 104.

kiem masła, kminku lub suszonych owoców»<sup>47</sup>, a nazwy tych zup znaleźć można w kartotece *Słownika gwar śląskich*, będącej w dyspozycji Państwowego Instytutu Naukowego – Instytutu Śląskiego w Opolu. Na temat *warmuszki* wiadomo bowiem bardzo niewiele, a we wspomnianej kartotece znajduje się zaledwie jedna fiszka poświęcona tejże zupie, rozpisana na podstawie historycznego materiału, jakim jest *Słownik dialektyczny Księstwa Cieszyńskiego* Andrzeja Cinciały wydany pod koniec XIX wieku<sup>48</sup>, która w żadnej mierze nie pozwala na sformułowanie takich informacji, jakie na temat *warmuszki* umieszczono na Liście. Oto, co o tej zupie odnotował Cinciała: „[...] potrawa, nakraja się chleba do garnka, naleje wody, ugotuje, pomaści i *warmuszka* gotowa; jada się często na śniadanie”<sup>49</sup>.

W materiałach gwarowych brak też jakichkolwiek potwierdzeń o synonimicznym użyciu nazw *germuszka*, *biermuszka* i *warmuszka*, z jakim mamy do czynienia w przypadku LPT.

W związku z przedstawionymi uwagami nasuwa się jeszcze jedna istotna kwestia wymagająca zasygnalizowania, a mianowicie, sposób podawania na Liście niektórych informacji. Czasami na podstawie skromnych, niekiedy wręcz jednostkowych materiałów (jak w przypadku *warmuszki*) formułowane są zbyt daleko idące uogólnienia, przedstawiane tak, że przez czytelnika mogą być odbierane jako w pełni wiarygodne, dobrze udokumentowane, nie budzące wątpliwości, gdy tymczasem – ze względu na zbyt ubogą dokumentację źródłową – takimi nie są. Dotyczy to również sposobu informowania o pochodzeniu nazw potraw (jak np. *warmuszka* czy *germuszka*), których etymologii w rzeczywistości nie można jednoznacznie określić.

## Refleksje podsumowujące

Wskazane uchybienia dotyczące Listy to głównie wynik niedostatków materiałowych, niekiedy zbyt ubogich źródeł, które posłużyły do charakterystyki poszczególnych potraw i były podstawą odtwarzania tradycyjnych receptur. Świadomość owych braków stawia w nieco innym świetle informacje zamieszczone na Liście; skłania do większej ostrożności względem prezentowanych tam materiałów, niekiedy zmusza do ich weryfikacji czy reinterpretacji. W merytorycznej zatem dyskusji LPT, mimo swej ważnej funkcji polegającej na promowaniu regionalnych potraw oraz ochronie od zapomnienia wspólnego dobra, jakim jest kulinarne dziedzictwo poszczególnych regionów, nie może być traktowana jako „wyrocznia” w orzekaniu o tym, co tradycyjne, a co nie. Kulinaria bowiem, jak chyba żaden inny produkt, podatne są na wpływy z zewnątrz, innowacje, różno-

<sup>47</sup> *Germuszka...*

<sup>48</sup> A. CINCIAŁA: *Słownik dialektyczny...*

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 467.



rodne transpozycje. Sama zaś tradycja – jak podkreśla Anthony Giddens – wrażliwa jest na zmiany, ponieważ: „[...] każde nowe pokolenie musi ją wymyślać na nowo, kiedy przejmuje kulturowe dziedzictwo od swoich poprzedników. Tradycja nie tyle opiera się na zmianie, ile należy do kontekstu, w którym niewiele jest odrębnych od niej znaczników czasowych i przestrzennych, pozwalających mu nadać zmianie formę znaczącą”<sup>50</sup>.

Na zakończenie, wracając do postawionego na początku pytania, jak należałoby patrzeć na tradycyjną recepturę, a co za tym idzie, czym jest tradycyjna potrawa rejestrowana na LPT, można się pokusić o sformułowanie pewnych uogólnień.

Z przeprowadzonej analizy wynika, że odnotowaną na LPT recepturę traktować należy jako wyabstrahowany (na podstawie wielu przepisów) **konstrukt**, pewien **przepis wzorcowy**, który – jak pokazują zebrane przez nas materiały – podlegał wielu modyfikacjom, czego doskonałym przykładem jest *wodzionka*. Zarejestrowany na Liście sposób przygotowania danej potrawy to pewien stały, utrwalony wielowiekowym zwyczajem schemat, który daje jednak (nie wychodząc poza ramy tego, co uznane za tradycyjne) pewien margines swobody, dowolności – zmienny i zależny od różnych czynników. W kryterium czasu, wieku już z definicji wpisana jest dynamika i pewna zmienność. **Nie ma więc jednego uniwersalnego przepisu** na daną potrawę. Receptura – zwłaszcza potrawy znanej i spożywanej od stuleci – nie jest czymś *constans*. Można przyjąć, że składa się nań względnie **stały schemat**, tworzony przez konkretne składniki i określone procedury, będący uniwersum tego, co tradycyjne, oraz jego **modyfikacje i uzupełnienia** (warunkowane różnorodnymi czynnikami), czasem liczne, dotyczące składników i sposobów przygotowania potrawy. Dopiero te dwa elementy (to, co stałe, i to, co zmienne) składają się na recepturę, z którą zgodność może stanowić kryterium uznania danej wykonanej potrawy za tradycyjną.

<sup>50</sup> A. GIDDENS: *Konsekwencje nowoczesności*. Przeł. E. KLEKOT. Kraków 2008, s. 27.

## Aneks

### Potrawy kuchni śląskiej na Liście produktów tradycyjnych (w wyborze)

| LPT województwa śląskiego                                     |  | LPT województwa opolskiego  |   |  |   |
|---|--|---|---|--|---|
| nazwa potrawy,<br>rok wpisania<br>na LPT, kategoria           | opis   | dokumentacja<br>stanowiąca podstawę<br>opisu  | nazwa potrawy,<br>rok wpisania<br>na LPT, kategoria | opis   | dokumentacja<br>stanowiąca podstawę<br>opisu  |
| I   | 2  | 3   | 4   | 5  | 6   |
| wodzionka /<br>wodzianka<br>2007<br>gotowe dania<br>i potrawy | „Potrawa – zupa<br>sporządzona<br>z pokrojonego<br>w kostkę<br>chleba, drobno<br>pokrojonego lub<br>przeciśniętego przez<br>praskę czosnku,<br>z dodatkiem smalcu<br>lub masła zalanego<br>wrzątkiem”. | Z. Szromba,<br><i>Pożywienie ludności<br/>wiejskiej w Starych<br/>Siołkowicach z końcem<br/>XIX i początkiem<br/>XX w.</i> (1963);<br>Z. Szromba-Rysowa,<br><i>Pożywienie ludności<br/>wiejskiej na Śląsku<br/>(1978)</i> ; M. Szołtysek,<br><i>Kuchnia śląska<br/>(2003)</i> ; W. Sztabowa,<br><i>Krupnioki i moczka,<br/>czyli gawędy o kuchni<br/>śląskiej</i> (1985, 1990);<br><i>Śląska kucharka<br/>doskonata</i> (1990). | wodzionka<br>2007<br>gotowe dania<br>i potrawy      | „Szara, dość gęsta<br>zupa, z widocznymi<br>rozmiękczonymi<br>kawałkami chleba<br>i okami tłuszczu<br>(masła lub łożu)<br>albo świeżymi<br>skwarkami”. | Z. Szromba-Rysowa,<br><i>Pożywienie ludności<br/>wiejskiej na Śląsku<br/>(1978)</i> ; <i>Kuchnia<br/>wzorowa</i> („brak<br>strony z rokiem<br>i miejscem wydania”). |

cd. aneksu *Potrawy kuchni śląskiej...*

| 1  | 2   | 3  | 4   | 5   | 6   |
|--|---|--|---|---|---|
| rolada wołowa śląska<br>2006<br>gotowe dania i potrawy | „Rolada wołowa to płat mięsa wołowego zwinięty w rulon, na przekroju widać nadzienie: boczek wędzony lub słoninka wędzona, cebulka, ogórek kiszony, na zewnątrz rolady widoczne są ślady po nitce, którą okręca się mięso”. | Z. Szromba-Rysowa, <i>Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku</i> (1978); H. Gerlich, <i>Narodziny, zaślubiny, śmierć</i> (1986); W. Sztabowa, <i>Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej</i> (1985). | opolska rolada wołowa<br>2007<br>produkty mięsne                    | „Płat mięsa zwinięty w roladkę i upieczony na jasnobrązowy kolor. Po przekrojeniu widoczny zwinięty w »ślimak« cienki jasnobrązowy pasek mięsa z wyróżniającymi się w środku kawałeczkami zielonkawego ogórka kiszzonego, różowego boczku oraz jaśniejszego tłuszczu z boczku”. | D. Simonides, <i>Wstęp, w: Śląska kucharka doskonała</i> (1990); materiały archiwalne dotyczące spraw żywienia ludności miejscowej i napływowej na Śląsku Opolskim, Instytut Śląski w Opolu.          |
| kluski białe śląskie<br>2006<br>gotowe dania i potrawy | „Kluski śląskie mają średnicę 4 cm. Wyglądem przypominają małego, obranego ziemniaka. Są koloru kremowego, o gładkiej i lśniącej fakturze”.   | „Z wywiadu przeprowadzonego z mieszkańcami powiatu rybnickiego, raciborskiego i wodzisławskiego wynika, iż potrawa znana była już od dawna [materiały z badań].  | kluski śląskie, tzw. białe kluski<br>2007<br>gotowe dania i potrawy | „Biało-kremowe (w zależności od gatunku użytych do nich ziemniaków mogą przechodzić nawet w kolor żółty), splaszczone kulki z widocznym z jednej strony wgłębieniem (dziurką)”.   | „O tym, że jest to potrawa bardzo popularna na Śląsku, świadczą liczne jej poświadczenia w materiałach archiwalnych Instytutu Śląskiego w Opolu: [...] jak przyszyły święta lub wesela robiono kluski |

|  |   |   |  |   |   |
|--|---|---|--|---|---|
| <p>modro kapusta<br/>– sałatka<br/>z czerwonej<br/>kapusty<br/>2006<br/>gotowe dania<br/>i potrawy</p> | <p>„Zabarwienie<br/>czerwone<br/>z odcieniem<br/>fioletu, cebulka<br/>i jabłko kremowe,<br/>skwarki z boczku<br/>jasnobrązowe”.</p> | <p>W. Sztabowa,<br/><i>Krupniki i moczka,<br/>czyli gawędy o kuchni<br/>śląskiej</i> (1985, 1990);<br/><i>Śląska kucharka<br/>doskonala</i> (1990).</p> | <p>modro kapusta<br/>(tj. czerwona<br/>kapusta)<br/>2007<br/>warzywa<br/>i owoce</p> | <p>„Sałatka jest<br/>koloru fioletowo-<br/>niebieskiego.<br/>Widoczne są w niej<br/>drobne złocisto-<br/>brązowe kawałeczki<br/>stopionego boczku”.</p> | <p>z dodatkiem goto-<br/>wanych ziemniaków,<br/>jajka i mąki<br/>kartoflanej” [materiały<br/>z badań]. Z. Szromba,<br/><i>Pożywienie ludności<br/>wiejskiej w Starych<br/>Siolkowicach z końcem<br/>XIX i początkiem<br/>XX w.</i> (1963).</p> <p>„Modro kapusta<br/>(tak określa się<br/>w naszych stronach<br/>kapustę czerwona;<br/>od gwarowego<br/>wyrazu modra<br/>– niebieska,<br/>wpadająca nawet<br/>w kolor fioletowo-<br/>czerwony) podawana<br/>jest do wielu dań<br/>mięsnych, ale<br/>najczęściej do rolad<br/>wołowych i klusek<br/>śląskich” [materiały<br/>z badań].</p> |
|--|---|---|--|---|---|

cd. aneksu *Potrawy kuchni śląskiej...*

| 1   | 2  | 3   | 4  | 5   | 6   |
|---|--|---|--|---|---|
| <p>żytniak śląski / zemiak / zemiak / bułczanka 2007</p> <p>produkty mięsne</p> | <p>„Batony w osłonce naturalnej, na przekroju wyraźnie widoczna pokrojona w drobną kostkę bułka?”</p>  | <p>M. Szoltysek, <i>Kuchnia śląska</i> (2003); W. Sztabowa, <i>Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej</i> (1985, 1990); Z. Szromba-Rysowa, <i>Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku</i> (1978); Z. Szromba, <i>Pożywienie ludności wiejskiej w Starych Siótkowicach z końcem XIX i początkiem XX w.</i> (1963).</p> | <p>żytniak opolski biały 2007</p> <p>produkty mięsne</p> | <p>„Wyglądem przypomina kielbasę o brązowym kolorze. W przekroju widać wymieszane składniki, z których jest wykonany?”</p>  | <p>Z. Szromba, <i>Pożywienie ludności wiejskiej w Starych Siótkowicach z końcem XIX i początkiem XX w.</i> (1963); Z. Szromba-Rysowa, <i>Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku</i> (1978); W. Sztabowa, <i>Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej</i> (1985, 1990).</p> |
| <p>krupniak śląski 2006</p> <p>produkty mięsne</p>                              | <p>„Batony w osłonce naturalnej, na przekroju wyraźnie widoczna kasza gryczana. Zapach i smak charakterystyczne dla wędliny podrobowej parzonej z dodatkiem krwi i kaszy gryczanej; wyczuwalne przyprawy?”</p> | <p>Z. Szromba-Rysowa <i>Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku</i> (1978); W. Sztabowa, <i>Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej</i> (1985); materiały etnograficzne Muzeum Górnośląskiego w Bytomiu.</p>   | <p>krupniak śląski 2014</p> <p>produkty mięsne</p>       | <p>„Wyroby w jelitach (batonach) zakończone sznurkiem lub szpilką. Smak: Właściwy dla podrobów, kaszy jęczmiennie-gryczanej, tłuszczu i skór parzonych, lekko słony z wyraźnie wyczuwalnymi przyprawami?”</p> | <p><i>Nowa kuchnia śląska</i> (1983); W. Sztabowa, <i>Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej</i> (1985, 1990); <i>Śląska kucharka doskonała</i> (1990).</p>   |

|  |   |   |  |  |   |
|--|---|---|--|--|---|
| <p>kołocz weselny<br/>śląski<br/>2006<br/>wyroby<br/>cukiernicze<br/>i piekarnicze</p> | <p>„Kołocz jest koloru<br/>złocistego. Spód<br/>i górę kołocza<br/>stanowi wypieczone<br/>ciasto drożdżowe,<br/>wewnątrz znajduje<br/>się nadzienie<br/>makowe lub serowe<br/>(może być mieszane<br/>makowo-serowe),<br/>górną kołocza zdobi<br/>złocista kruszonka<br/>(posypka).<br/>Zwyczajowo<br/>kruszonkę posypuje<br/>się cukrem pudrem.<br/>[...] Zwyczajem,<br/>który utrzymuje<br/>się do dzisiaj [...],<br/>jest chodzenie<br/>z kołoczem. Polega<br/>on na tym, że<br/>młodzi chodzą<br/>do zaproszonych<br/>i niezaproszonych<br/>na weselną<br/>uroczystość osób,<br/>obdarowując je<br/>kołoczem”.</p> | <p>K. Lach, <i>Wierzenia,<br/>zwyczaję,<br/>obrzędy. Folklor<br/>pogranicza polsko-<br/>czeskiego</i> (2000);<br/>materiały Muzeum<br/>w Raciborzu.</p> | <p>kołocz śląski<br/>2007<br/>wyroby<br/>cukiernicze<br/>i piekarnicze</p> | <p>„Spód to pulchne<br/>ciasto drożdżowe,<br/>w środku masa<br/>makowa, serowa<br/>lub inna, na samej<br/>górze posypka. [...] W<br/>tym regionie<br/>ciasto to jest przede<br/>wszystkim ciastem<br/>obrzędownym.<br/>Bardzo duże<br/>znaczenie ma jako<br/>kołocz weselny.<br/>Młoda para<br/>piecze go zawsze<br/>przed weselem<br/>i obdarowuje nim<br/>sąsiadów, gości<br/>weselnych, księdza<br/>i inne osoby nie<br/>zaproszone na<br/>wesele, ale o których<br/>młoda para pamięta<br/>i jest im wdzięczna”.</p> | <p><i>Nowa kuchnia śląska</i><br/>(1983).</p> |
|--|---|---|--|--|---|

cd. aneksu *Potrawy kuchni śląskiej...*

| 1   | 2   | 3  | 4   | 5   | 6   |
|---|---|--|---|---|---|
| <p>makówki / makielki<br/>2006<br/>gotowe dania i potrawy</p>           | <p>„Makówki przypominają z wyglądu rozdrobnione ciasto drożdżowe z makiem.<br/>Powierzchnia porowata posypana rodzynkami i migdałami”.</p>  | <p>M. Szoltysek, <i>Kuchnia śląska</i> (2003); W. Sztabowa, <i>Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej</i> (1986); <i>Śląska kucharka doskonała</i> (1989).</p> | <p>makówka opolska<br/>2011<br/>gotowe dania i potrawy</p>                                    | <p>„Masa makowa z widocznymi bakaliami”.</p>                      | <p>M. Szoltysek, <i>Kuchnia Śląska</i> (2003); W. Sztabowa, <i>Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej</i> (1986).</p> |
| <p>ciastka ze szpyrek<br/>2006<br/>wyroby cukiernicze i piekarnicze</p> | <p>„Ciasteczka w zależności od przyłożonej formy i pomysowości gospodyni mają różne kształty; podobne do ciasteczek z ciasta kruchego; w przekroju jednolite (nie mają warstw), ale chropowate, góra ciasteczek jest lekko zarumieniona, również chropowata”.</p> | <p><i>Śląska kucharka doskonała</i> (1989); <i>Potrawy regionalne Wisły i Śląska Cieszyńskiego</i> (1996).</p>   | <p>opolskie ciasteczka ze skwarek (szpyrek)<br/>2007<br/>wyroby cukiernicze i piekarnicze</p> | <p>„Okrągłe ciasteczka, kruche, upieczone na kolor złocisty”.</p> | <p>W. Sztabowa, <i>Krupnioki i moczka, czyli gawędy o kuchni śląskiej</i> (1985); <i>Kuchnia śląska</i> (1967).</p>               |

|  |   |   |  |   |   |
|--|---|---|--|---|---|
| śląski chrustek / chrust / faworki<br>2011<br>wyroby<br>cukiernicze<br>i piekarnicze | »Podłużne skręcone paski posypane cukrem pudrem». | W. Fójcikowa, <i>Nasza kuchnia</i> (1937);<br>E. Kołder, <i>Kuchnia śląska</i> (1972); <i>Śląska kucharka doskonała</i> (1989). | chrust / chrustek / chrustki / faworki<br>2014<br>wyroby<br>cukiernicze<br>i piekarnicze | »Paski ciasta przekrojone wzdłuż przez środek i przewinięte, posypane cukrem pudrem». | M. Szoltysek, <i>Żywot Ślązoka pocztowego</i> , (2003); <i>Nowa kuchnia śląska</i> (1983); <i>Śląska kucharka doskonała</i> (1989). |
|--|---|---|--|---|---|



## Bibliografia

- Chuda jewa i kwaki/brukiew/karpień z Podbeskidzia ocalone od zapomnienia*. <http://gazetacodzienna.pl/article/wydarzenia/chuda-jewa-i-kwaki/brukiew/karpień-z-podbeskidzia-ocalone-od-zapomnienia> [data dostępu: 22.03.2017].
- Chuda jewa ze Śląska Cieszyńskiego ocalona*. <http://www.dziennikzachodni.pl/artykul/381757,chuda-jewa-z-slaska-cieszynskiego-ocalona,id,t.html> [data dostępu: 21.03.2017].
- CINCIAŁA A.: *Słownik dialektyczny Księstwa Cieszyńskiego*. Reprodukacja techniką offsetową z oryginału znajdującego się w zbiorach rękopisów Biblioteki Polskiej Akademii Nauk w Krakowie. Wisła 1998.
- Germuszka (zwana też warmuszką, biermuszką)*. <http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-opolskie/Germuszka-zwana-tez-warmuszka-biermuszka> [data dostępu: 21.08.2017].
- GIDDENS A.: *Konsekwencje nowoczesności*. Przeł. E. KLEKOT. Kraków 2008.
- GULBICKA B.: *Żywność tradycyjna i regionalna w Polsce*. Warszawa 2014.
- HALAGARDA M., KĘDZIOR W., PYRZYŃSKA E.: *Ochrona i zasady rejestracji produktów regionalnych i tradycyjnych*. „Zeszyty Naukowe. Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie” 2013, nr 918, s. 15–31.
- KARPIŃSKA E.G.: *Tradycje kulinarne na „Szłaku łaknienia”*. W: *Nie tylko o wsi... Szkice humanistyczne dedykowane Profesor Marii Wieruszewskiej-Adamczyk*. Red. D. KASPRZYK. Łódź 2013, s. 315–332.
- Lista Produktów Tradycyjnych MRiRW*. <http://www.produkty-tradycyjne.pl/lista-produktow-tradycyjnych-mrirw> [data dostępu: 13.08.2017].
- MYSZYŃSKA A.: *Śląskie rozprawianie*. Biała Prudnicka 1999.
- MYSZYŃSKA A.: *Śląskie rozprawianie z okolic Białej, Głogówka i Krapkowic*. Biała Prudnicka 2006.
- ONDRUSZ J.: *Pożywienie ludu cieszyńskiego*. W: *Płyniesz Olzo... Zarys kultury materialnej ludu cieszyńskiego*. Red. K.D. KADŁUBIEC. Ostrava 1972, s. 175–201.
- Słownik gwar śląskich*. Red. B. WYDERKA. T. 2: Opole 2001. T. 3: Opole 2002. T. 4: Opole 2004. T. 8: Opole 2006.
- SZROMBA Z.: *Pożywienie ludności wiejskiej w Starych Siólkowicach z końcem XIX i w XX wieku*. W: *Stare i Nowe Siólkowice*. Cz. 1. Red. M. GŁADYSZ. Wrocław–Warszawa–Kraków 1963, s. 131–175.
- SZROMBA-RYSOWA Z.: *Pożywienie ludności wiejskiej na Śląsku*. Wrocław 1978.
- ŚWITAŁA-MASTALERZ J., ŚWITAŁA-TRYBEK D.: *Śląska spiżarnia*. Koszęcin 2014.
- Uniwersalny słownik języka polskiego*. T. 4. Red. S. DUBISZ. Warszawa 2003.
- WAWOZNY G.: *Kuchnia raciborska. Podróże kulinarne po dawnej i obecnej ziemi raciborskiej*. Racibórz 2005.
- WESOŁOWSKA H.: *Osadnictwo, budownictwo, mieszkanie, żywienie*. W: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*. Red. D. SIMONIDES. Wrocław–Warszawa 1991, s. 27–70.
- WINAWER Z., WUJEC H.: *Tradycyjne i regionalne produkty wysokiej jakości we wspólnej polityce rolnej*. Warszawa 2010.
- Wodzionka*. <http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-opolskie/Wodzionka> [data dostępu: 18.08.2017].
- ŻYWIRSKA M.: *Pożywienie*. W: J. LIGĘZA, M. ŻYWIRSKA: *Zarys kultury górniczej. Górny Śląsk, Zagłębie Dąbrowskie*. Katowice 1964, s. 100–111.



## Karolina Kania

Centre d'étude des mouvements sociaux

Paris Sciences et Lettres – L'école des hautes études en sciences sociales

ORCID: 0000-0003-4437-8139

# Les enjeux du tourisme de croisière dans le Pacifique Sud Le cas de l'Île des Pins (Nouvelle-Calédonie)\*

**Challenges in the cruise tourism in the South Pacific. The case of l'Île des Pins (New Caledonia)**

**Abstract:** The large cruise ships and their passengers, present on the coasts of the Isle of Pines more than a hundred days per year, have become an important component of the tourist landscape of this Melanesian island. Today, the reception of cruise ships' tourists is a very important activity for the tourism industry, as well as for the members of the local community. However, they have a desire to strike a balance between their traditions and the development of tourist activities. What is the state of the development of this activity on the island? What are the consequences of the development of cruise ship tourism on the Isle of Pines and what are the challenges related to the development of this activity?

**Key words:** New Caledonia, Pacific, tourism, cruise ships, social and cultural relations

**Mots-clés :** Nouvelle-Calédonie, Pacifique, tourisme, bateaux de croisière, relations socio-culturelles

Les grands bateaux de croisière, qui atteignent les côtes de l'Île des Pins, occupent une grande partie d'entrée dans la baie de Kuto – le point d'accostage des navires arrivant aux bords de cette île mélanésienne. Étant présents à cet

---

\* Le travail de recherche présenté dans cet article a été financé par les aides au terrain attribuées par la commission de la scolarité de l'EHESS et par le labex TEPISIS, ainsi que par le contrat doctoral de l'auteure attribué par l'Université PSL (Paris Sciences & Lettres).

endroit plus de cents jours dans l'année, les paquebots et leurs passagers sont devenus une composante importante du paysage touristique de l'île. Leur présence ne passe pas inaperçue, puisque les touristes qui descendent du paquebot sont souvent plus nombreux que les habitants de l'Île des Pins<sup>1</sup>. Devant les yeux des touristes s'étend une vue magnifique, « paradisiaque » : les eaux limpides de la mer de Corail, une plage de sable fin, des montagnes. Les Pins Colonnaires (*Araucarias Columnaris*), auxquels l'île doit son nom, se dressent fièrement, et sont visibles pour tous ceux qui se rapprochent de ses bords.

Le tourisme de croisière est un secteur d'activité en pleine expansion<sup>2</sup>. Selon les données statistiques publiées par l'Association Internationale des Compagnies de Croisières, 24,7 millions de touristes ont voyagé au bord des bateaux de croisière en 2016. En 2017, ce nombre augmentera probablement de plus d'un million<sup>3</sup>. Parmi les îles de l'Asie, des Caraïbes ou de la Méditerranée, celles de l'océan Pacifique attirent aussi des nombreux croisiéristes. En Nouvelle-Calédonie également l'accueil des bateaux de croisière est une activité florissante (au total 235 paquebots et 509 463 croisiéristes ont été reçus en 2016<sup>4</sup>). Les paquebots accostent à Nouméa (la capitale calédonienne), aux Îles Loyauté (Lifou et Maré), ainsi qu'à l'Île des Pins. Cette dernière, qui était un des premiers pôles de réception de grands bateaux de croisière, a servi d'exemple à suivre pour d'autres îles calédoniennes.

L'Île des Pins, dont le fort potentiel touristique a été remarqué au début du XX<sup>e</sup> siècle, est devenue depuis les années 1950 l'une des premières « destinations touristiques » de la Nouvelle-Calédonie et fait aujourd'hui figure de « lieu touristique » par excellence, disposant d'une histoire déjà relativement ancienne de développement touristique, et donc de rapports spécifiques noués par les habitants de l'île à ce type d'activités. Les relations entre le tourisme et la société locale de l'Île des Pins ne peuvent pas être réduites à une soumission post ou néocoloniale au capital mondial, ni à la volonté d'adaptation aux exigences des touristes-consommateurs occidentaux. Aujourd'hui l'accueil de croisiéristes est une activité très importante pour l'industrie du tourisme, ainsi que pour les

<sup>1</sup> Sur l'Île des Pins elle-même résident environ 2000 habitants tandis que les paquebots accueillent entre 1200 et 3200 passagers avec à bord plus de 1000 hommes et femmes d'équipage. Cf. *Rapport de synthèse sur les enjeux maritimes de la Nouvelle-Calédonie*. [Préparé par Cluster Maritime Nouvelle-Calédonie. Secteur d'activité 7 : Croisière]. [s.l.] 2016. <http://clustermaritime.nc/croisi%C3%A8re.html> [consulté : 10.06.2017].

<sup>2</sup> Cf. A.A. GRENIER: *Le tourisme de croisière*. « Téoros » 2008, n° 27-2, p. 36-48; O. DEHOORNE, N. PETIT-CHARLES, S. THENG : *Le tourisme de croisière dans le monde : permanences et recompositions*. « Études caribéennes » 2011, no 18. <http://etudescaribeennes.revues.org/5629> ; DOI : 10.4000/etudescaribeennes.5629 [consulté : 30.08.2016].

<sup>3</sup> 2017 *Cruise Industry Outlook*. 2016. Cruise Lines International Association (CLIA). <https://www.cruising.org/docs/default-source/research/clia-2017-state-of-the-industry.pdf?sfvrsn=0> [consulté : 10.06.2017].

<sup>4</sup> Institut de la statistique et des études économiques (ISEE): *Tourisme. Résultats de l'enquête passagers: novembre 2018*. <http://www.isee.nc/economie-entreprises/entreprises-secteurs-d-activites/tourisme> [consulté : 10.06.2017].

habitants de l'Île des Pins. Cette activité nécessite peu d'investissements initiaux pour des gains significatifs<sup>5</sup>. Toutefois, les membres de la communauté locale ont une volonté de trouver un équilibre entre leurs traditions et le développement des activités touristiques. Afin de cerner les questions concernant les enjeux du tourisme de croisière à l'Île des Pins – en lien avec la situation socioculturelle de cet endroit – il convient d'abord d'examiner de plus près l'état du développement de cette activité sur l'île. Ensuite, nous nous interrogerons sur les implications du développement du tourisme de croisière à l'Île des Pins et les enjeux que cette activité soulève.

## Comme une grande kermesse

L'essor du tourisme à l'Île des Pins est étroitement lié avec les tendances générales de cette activité en Nouvelle-Calédonie. Le secteur du tourisme calédonien est structurellement handicapé par le coût de la vie et du voyage élevé, ce qui rend cette destination plus chère que les autres archipels du Pacifique Sud et par conséquent moins attractive dans les yeux des touristes qui s'y rendent. Le tourisme de croisière apparaît alors comme une alternative au tourisme hôtelier. Les croisières arrivant aux îles calédoniennes proviennent surtout de l'Australie, où le taux de croissance de cette industrie est le plus fort au monde. Le coût du voyage sur le bateau-ville flottante varie selon la durée des croisières (adaptée à la durée moyenne des congés en Australie), ce qui les rend plus accessible aux clients. Les croisières attirent les clients grâce au bon rapport qualité-prix (les voyages sont vendus dans la formule *all inclusive*). De plus, ce mode de voyage permet de visiter plusieurs destinations en quelques jours sans perdre de temps pour les déplacements en avion<sup>6</sup>. Lors des croisières, les paquebots australiens font escale sur les îles de plusieurs archipels, telles que la Nouvelle-Calédonie (la Grande Terre, les Îles Loyauté, l'Île des Pins), Vanuatu ou Fidji. Comme l'a remarqué Vincent Than Trong, gérant de l'agence maritime Kenua :

Dans une croisière, le temps est optimisé. À partir du moment que tu es dans le bateau, vous voyagez, vous vous déplacez. Pendant que vous êtes à bord, vous n'êtes pas juste assis à contempler. Il y a des spectacles, il y a plein de choses, en fait tout est fait à bord pour que les gens consomment, dépensent, etc. Donc chaque jour vous découvrez des destinations différentes. Vous débarquez, vous passez la journée, et puis c'est normal, vous arrivez aux destinations puisque le bateau voyage le soir. C'est pour ça que nous, on est bien situé en Calédonie parce qu'on a plein de destinations tout autour de la Calédonie qui se font... le trajet entre les destinations se fait de nuit.

Vincent Than Trong, extrait d'entretien

<sup>5</sup> P. MAZURIER : *Le tourisme en milieu tribal mélanésien. Les exemples de Lifou et de l'Île des Pins, Nouvelle-Calédonie*. Bordeaux 1996, p. 142.

<sup>6</sup> Cf. *Rapport de synthèse...*

Même si des croisières accostent en Nouvelle-Calédonie depuis les années 1920, c'est seulement en mai 1984, que Fairstar, le premier paquebot australien, fait escale à l'Île des Pins. En juillet 2014, quelques semaines avant mon premier séjour en Nouvelle-Calédonie, les Kunié<sup>7</sup> venaient tout juste de fêter les trente ans d'accueil de paquebots. Pendant vingt ans ce sont Albert Toma, venu de Suisse, et Hilary Roots (appelée Cléo), venue de Nouvelle-Zélande, installés sur l'île depuis les années 1970, qui ont été chargés de la coordination et l'organisation de la réception des visiteurs. Grâce à leurs nombreuses connaissances, ils ont pu inviter le Fairstar à l'Île des Pins, et surtout mener les négociations avec les autorités coutumières, afin qu'ils acceptent de recevoir le paquebot et ses passagers.

C'est ainsi que l'arrivée des premiers paquebots a été présentée dans « Les Nouvelles Calédoniennes » de 1984 : « Le Fairstar à l'Île des Pins, c'est une grande kermesse, qui dure tout juste six heures, mais qui conditionne dans ce laps de temps toute la vie de l'île »<sup>8</sup>. Les souvenirs d'accueil des bateaux de croisière sont toujours présents dans la mémoire des habitants de l'île :

C'est moi qui a reçu le premier bateau de touristes à Kuto. Le paquebot. Il y a trente ans. J'arrivais et je faisais mes beignets, le café, les cocos verts, et des cocos secs, tout ça. J'avais le petit stand. Les garçons ils venaient avec moi pour m'aider.

Vivianne Vendégou, extrait d'entretien

Avec Albert nous étions presque les seules personnes sur l'île qui parlaient anglais et c'est pour ça que nous avons médié entre le bateau et la Chefferie. Au début il y avait quatre bateaux par an. Les Kunié étaient contents de ces contacts avec les touristes australiens. Ça n'avait rien de commercial. C'était la fête pour les Kunié, comme s'ils faisaient un mariage, sauf que ça durait un jour.

Hilary Roots, extrait d'entretien

Depuis 1984 de nombreux changements ont été apportés afin d'améliorer l'accueil des touristes étrangers. En 2004, après vingt ans de travail, Albert et Cléo ont décidé de passer la coordination de la réception des touristes aux membres de la communauté locale, ce qui a permis de les impliquer davantage sur ce type d'accueil. En 2006, le comité Kunié croisière a été fondé sous la tutelle du Grand Chef. Le premier président du comité, Maurice Kaateu, a passé la main en 2008 à un duo constitué de Sylvie Neoere et de Gabriella Kaateu<sup>9</sup>. L'association coopère

<sup>7</sup> Les Kunié (les habitants de l'Île des Pins) sont divisés en huit tribus (Gadji, Kéré, Komagna, Touété, Ouatchia, Vao, Wapan et Youati), à la tête de chacune est placé un « petit chef », et le district est sous l'autorité d'un Grand Chef. Cf. G. PISIER : *Kounie, ou, l'Île des Pins. Essai de monographie historique*. Nouméa 1985, p. 281.

<sup>8</sup> Le « Fairstar » à l'Île des Pins comme une grande kermesse. « Les Nouvelles Calédoniennes » 1984, le 4 mai, p. 30.

<sup>9</sup> Le comité Kunié croisière change de capitaine. « Les Nouvelles Calédoniennes ». <http://www.lnc.nc/article/sud/le-comite-kunie-croisiere-change-de-capitaine> [consulté: 10.06.2017].

avec l'agence maritime Kenua de Nouméa, qui est consignataire en Nouvelle-Calédonie des compagnies maritimes Carnival Australia et P&O Australia.

Un autre changement est survenu concernant l'organisation de la réception des croisiéristes. Auparavant, les huit tribus étaient engagées à l'arrivée de chaque paquebot. Aujourd'hui elles ne travaillent plus en même temps. Le comité est responsable de préparer le planning de la rotation, pour que quatre de huit tribus, à tour de rôle, soient engagées à chaque arrivée du bateau. Ainsi, plusieurs clans et familles peuvent être engagés dans les préparations.

Ça tourne dans les familles... Et même dans une tribu, il y a plusieurs clans, et dans le clan, il y a plusieurs familles. Donc aujourd'hui par exemple, c'est la tribu de Vao, mais dans la tribu de Vao il y a plusieurs clans. Il y a deux clans qui sont venus aujourd'hui. Et la prochaine fois, le prochain bateau pour Vao, ça ne sera pas les mêmes... Ça sera le même clan, mais ça ne sera pas la même famille.

Sylvie Neoere, extrait d'entretien

Dans le tableau 1 nous pouvons voir comment le nombre des escales et de croisiéristes a augmenté pendant les sept dernières années. Les bateaux de croisière sont les plus nombreux entre les mois d'octobre et avril. Ensuite, entre mai et septembre c'est la période creuse. Nous pouvons voir également qu'en 2013, 2014 et 2016 le nombre de paquebots qui ont fait l'escale à l'Île des Pins a dépassé cent. Pourtant, en 2015, le nombre de bateaux de croisière reçus est inférieur à cent, mais le nombre de touristes est similaire à d'autres années. Ceci est dû au fait que, face à la croissance du marché, les compagnies de croisière mettent en service des navires de plus en plus grands.

Aujourd'hui, avec plus de cent touchers sur l'année, l'arrivée des croisiéristes fait partie de la vie quotidienne des Kunié et apporte des revenus importants pour la communauté engagée dans l'accueil des étrangers. Le Père Bernard Gidrol, curé de Kunié qui est arrivé à l'Île des Pins pour la première fois en 1961, ainsi évoque l'impact du tourisme de croisière sur la vie économique de la société kunié :

Avant, les paquebots ne venaient pas au rythme d'aujourd'hui. Les Kunié, ils se sont bien débrouillés. Ils ont acheté des voitures pour faire du tourisme. D'ailleurs je vais vous dire, je remarque au niveau des quêtes, ils sont très généreux. Entre le moment où je suis arrivé et maintenant, leur offrande au niveau des quêtes est bien supérieure.

Bernard Gidrol, extrait d'entretien

Chaque bateau qui accoste à l'Île des Pins paye les frais d'accueil par le biais de l'agence Kenua. Ensuite, les membres du comité divisent l'argent et payent le jour même les membres des tribus pour le travail effectué lors de l'accueil des croisiéristes. Ainsi l'argent va directement aux Kunié ayant travaillé lors des escales, sans être touché par des non-Kanak.

Tableau 1. Les données historiques sur les croisiéristes à l'île des Pins

| Mois  | 2010 |        | 2011 |         | 2012 |         | 2013 |         | 2014 |         | 2015 |         | 2016 |         |
|-------|------|--------|------|---------|------|---------|------|---------|------|---------|------|---------|------|---------|
|       | NdP* | NdC**  | NdP  | NdC     | NdP  | NdC     | NdP  | NdC     | NdP  | NdC     | NdP  | NdC     | NdP  | NdC     |
| Janv. | 4    | 5 838  | 8    | 15 185  | 11   | 19 400  | 10   | 22 076  | 11   | 22 123  | 17   | 38 561  | 13   | 28 676  |
| Fév.  | 3    | 3 966  | 3    | 5 756   | 8    | 10 823  | 10   | 17 006  | 13   | 23 411  | 9    | 15 840  | 14   | 25 128  |
| Mars  | 5    | 5 140  | 7    | 7 991   | 8    | 13 301  | 9    | 14 749  | 7    | 13 402  | 10   | 21 065  | 11   | 30 341  |
| Avril | 3    | 5 114  | 8    | 15 185  | 5    | 8 671   | 8    | 17 104  | 12   | 25 844  | 10   | 22 441  | 10   | 24 504  |
| Mai   | 2    | 3 747  | 3    | 5 571   | 6    | 10 701  | 6    | 12 156  | 4    | 8 222   | 4    | 9 252   | 7    | 12 643  |
| Juin  | 5    | 9 195  | 3    | 5 432   | 5    | 8 862   | 2    | 4 299   | 5    | 9 143   | 3    | 6 799   | 4    | 8 924   |
| Juil. | 3    | 5 564  | 8    | 14 635  | 4    | 7 583   | 10   | 20 833  | 7    | 14 197  | 7    | 15 862  | 6    | 12 325  |
| Août  | 5    | 9 057  | 4    | 7 062   | 3    | 5 542   | 5    | 11 058  | 2    | 4 837   | 2    | 3 592   | 5    | 9 702   |
| Sept. | 4    | 7 290  | 8    | 14 348  | 7    | 12 899  | 8    | 16 500  | 5    | 10 654  | 4    | 8 227   | 6    | 13 110  |
| Oct.  | 8    | 15 161 | 5    | 9 530   | 7    | 13 909  | 15   | 30 087  | 16   | 33 666  | 12   | 29 262  | 7    | 15 994  |
| Nov.  | 6    | 10 000 | 7    | 11 917  | 11   | 21 552  | 10   | 21 846  | 11   | 21 140  | 7    | 15 475  | 11   | 27 425  |
| Dec.  | 7    | 13 586 | 10   | 18 426  | 9    | 19 357  | 17   | 35 208  | 15   | 32 677  | 13   | 34 016  | 15   | 34 153  |
| Total | 55   | 93 658 | 74   | 131 038 | 84   | 152 600 | 110  | 222 994 | 108  | 219 316 | 98   | 220 392 | 109  | 242 925 |

\* NdP – nombre de paquebots; \*\* NdC – nombre de croisiéristes.

Source: Institut de la statistique et des études économiques (ISEE): Les données historiques sur les croisiéristes, <http://www.isee.nc/economie-entreprises/entreprises-secteurs-d-activites/tourisme> [consulté : 10/06/2017]; avec des changements – K.K.

En analysant la situation de l'industrie du tourisme de croisière à l'Île des Pins, nous pouvons nous référer à deux termes : *linkage* (lien), relatif à la situation où l'industrie du tourisme intègre la communauté locale dans le processus de développement touristique, et *leakage* (fuite), qui signifie la fuite de l'argent qui retourne au pays d'origine des touristes. Bien que les membres de la communauté kunié soient fortement impliqués dans l'accueil des croisiéristes visitant leur île, les acteurs majeurs de cette industrie – les armateurs de navires de croisière et les agences maritimes – échappent en partie à leur contrôle, puisqu'ils sont sans exception entre les mains de propriétaires étrangers, à qui les profits reviennent<sup>10</sup>.

Tableau 2. Données sur les revenus de l'accueil des paquebots

| Frais d'accueil | Montant                               |
|-----------------|---------------------------------------|
| Bougnas         | 80 000 XPF (4 000 XPF × 20 bougnas)   |
| Couronnes       | 40 000 XPF (10 000 XPF × 4 femmes)    |
| Danses          | 60 000 XPF                            |
| Décoration      | 35 000 XPF                            |
| Maintenance     | 12 000 XPF (1 personne)               |
| Coordination    | 28 000 XPF (14 000 XPF × 2 personnes) |
| Sécurité        | 30 000 XPF (15 000 × 2 personnes)     |
| Tressage        | 35 000 XPF                            |
| <i>Total</i>    | 320 000 XPF*                          |

\* 1 EUR = 119,33 XPF; 320 000 XPF = 2681,60 EUR

Source : communication personnelle avec Sylvie Neoere.

Le tourisme de croisière, en expansion depuis trente ans, donne aux Kunié des possibilités d'exploiter le potentiel de leur île ainsi que la capacité d'accueil. Comme l'a remarqué Hilarion Vendégou, le Grand Chef-maire de l'Île des Pins, la courte durée de séjour des croisiéristes est un avantage pour la société locale.

C'est un touriste qui ne passe que la journée sur l'île. Il arrive le matin, et ensuite le soir il repart. C'est un avantage pour nous. Ça fait trente ans maintenant qu'on a les paquebots, donc si c'était pas un avantage il y a longtemps qu'on aurait mis la fin à cette activité.

Hilarion Vendégou, extrait d'entretien

<sup>10</sup> J. DIELEMANS: *Välkommen till paradiset / Welcome to Paradise – Report from the Tourist Industry*. Stockholm 2008, p. 90.



Néanmoins, comme le remarquaient mes interlocuteurs, il manque des structures, qui, en respectant les usages coutumiers, pourraient permettre de mieux encadrer cette activité très répandue sur l'île. Or, comment se déroule la réception des croisiéristes et quels enjeux cette activité soulève ?

## **L'aire d'accueil et de partage ou le parc d'attractions ?**

La presqu'île de Kuto, située dans la partie sud-ouest de l'île, par la surconcentration des activités touristiques qui y sont menées, est un lieu « supratouristique » de l'Île des Pins. La baie de Kuto est considérée comme le meilleur endroit de l'île pour les baigneurs, puisque le sable est très fin et il descend très loin dans l'eau, ce qui facilite la baignade des plus petits. La plage de Kuto, par sa beauté, figure parmi la liste des plus belles plages du monde. De l'autre côté de la presqu'île s'étend la baie de Kanuméra, reliée à Kuto par un isthme étroit, couvert dans sa plus large partie par une forêt de Bugnys (arbres séculaires aux formes étranges). Au bord de la plage de Kanuméra est situé le Rocher de Kanuméra, relié à la terre durant les grandes marées basses. Les baies de Kuto et de Kanuméra non seulement accueillent aujourd'hui la majorité des offres de logement sur l'Île des Pins (plusieurs campings, des chambres « chez l'habitant », ainsi que des gîtes et des hôtels), mais sont également l'endroit majeur où s'effectue l'accueil des touristes étrangers voyageant en paquebots.

Chaque fois que des croisiéristes débarquent, cette partie de l'île est animée par de nombreux acteurs locaux du tourisme. Après avoir observé de nombreuses escales de paquebots à l'Île des Pins, je constate qu'il y a un certain schéma de déroulement de réception et de séjour des croisiéristes sur l'île<sup>11</sup>. Les préparations commencent vers huit heures du matin, lorsque les membres du comité s'installent devant le petit wharf où vont accoster les chaloupes. Les autres personnes commencent à préparer des stands de vêtements, de bijoux et de souvenirs (la plupart des objets est importée d'Asie) et de nourriture (essentiellement des produits de l'île). Il y a cinq personnes qui tiennent les petites boutiques de plein air avec des souvenirs, et tous sont étrangers (quatre métropolitains : un professeur du collège, un infirmier, l'épouse d'un gendarme, un kinésithérapeute, et une femme wallisienne). Le navire s'approche de la baie de Kuto, puis les premières chaloupes du bord débarquent les employés du bateau, qui préparent la côte, pour qu'ensuite, en moins de deux heures, entre deux et quatre mille personnes y arrivent.

<sup>11</sup> Cf. T.A. LEFEVRE: *Tourism and Indigenous Curation of Culture in Lifou, New Caledonia*. In: *The Future of Indigenous Museums: Perspectives from the Southwest Pacific*. Ed. N. STANLEY. New York 2007, p. 78.

Les touristes descendent à Kuto en shorts et bikinis, équipés de caméras et d'appareils photo. Ils traversent « l'Arc de Triomphe », tressé par les femmes Kunié avec les fleurs de la brousse. Les deux cents premières personnes qui sont reçues le matin obtiennent des couronnes en feuilles de cocotier. Une fois sur l'île, avant d'aller explorer les environs, les touristes s'arrêtent pour regarder la danse de bienvenue, préparée par une troupe habillée en costumes traditionnels (à onze heures et demie le même groupe présente les danses traditionnelles sur l'isthme entre les baies de Kuto et de Kanuméra). Après avoir pris des photos, les visiteurs avancent vers les plages où ils trouvent les petits commerces et les activités proposées par les locaux.

Les femmes Kunié offrent aux touristes les objets tressés avec les feuilles de cocotier (chapeaux, petits animaux). On peut également goûter du bou-gna – une spécialité traditionnelle kanak. Ces deux « attractions » locales sont gratuites et les femmes sont payées par le comité Kunié croisière (cf. tableau 2). Les visiteurs se promènent de stand en stand, choisissent les souvenirs, font des achats. Néanmoins, comme le remarque Jean-Christophe Gay, les touristes de paquebots dépensent peu sur place<sup>12</sup>. Mes interlocuteurs affirment également que les croisiéristes achètent plus à la dernière escale. En outre, ils dépensent peu sur la nourriture, puisqu'ils ont des repas sur le bateau (compris dans le prix du voyage). Comme le remarque Alain A. Grenier, qui décrit les spécificités du tourisme de croisière :

Les escales, première raison d'être des croisières, jouent un rôle beaucoup moins essentiel. La congestion pourrait en être une des raisons. Du mode de transport océanique qu'il était, le navire est devenu une destination en soi. Le croisiériste achète aussi bien le navire-infrastructure que le programme de divertissement lui-même<sup>13</sup>.

Les escales de découverte sur les îles tropicales sont alors seulement une de nombreuses attractions de ce voyage maritime. La journée des croisiéristes à l'Île des Pins est occupée par le repos à la plage et les promenades dans les alentours des baies, les achats et la participation aux activités proposés par les Kunié, telles que les excursions autour de l'île. Les seules vendues sur le bateau sont celles proposées par le tour-opérateur Kumaia tours. Les touristes qui n'ont pas acheté leur excursion sur le bateau peuvent choisir d'autres tours proposés par les prestataires présents ce jour-là à Kuto. Comme l'a remarqué Aaron, employé du bateau, responsable de déroulement de séjour des croisiéristes sur l'île, « A l'Île des Pins il y a un accès facile aux plages et un accueil agréable, mais les touristes aimeraient plus de shopping ». Dans l'après-midi, après une courte découverte de cette destination tropicale, prouvée par un tampon mis dans leur passeport,

<sup>12</sup> J.-Ch. GAY : *Les cocotiers de la France : tourisms en outre-mer*. Paris 2009, p. 27.

<sup>13</sup> A.A. GRENIER : *Le tourisme de croisière...*, p. 41.

les touristes retournent dans les chaloupes sur le paquebot, et la vie des Kunié reprend son rythme tranquille.

L'accueil des croisiéristes à l'Île des Pins, grâce à la courte durée des escales, d'un côté permet aux membres de la communauté locale de générer des revenus importants pour de nombreuses familles. De l'autre côté, il laisse suffisamment de temps libre pour pratiquer les activités traditionnelles (cultures vivrières, pêche, travaux coutumiers). En outre, lorsqu'il y a un décès, et les habitants de l'île participent au deuil, souvent ce jour-là il n'y a pas de présentation des danses et les prestataires présents à Kuto sont moins nombreux. Ainsi, l'accueil des croisiéristes donne la possibilité de maintenir le mode de vie traditionnel, tout en permettant de promouvoir des activités culturelles partagées avec les touristes (danses, artisanat). Sarah Vendégou, l'ancienne maire de l'Île des Pins<sup>14</sup>, valorise ainsi les rencontres avec les touristes :

Le tourisme nous fait préserver des objets ou des pratiques culturelles qui seraient perdus s'il n'y avait pas de touristes. Parce que du fait que le touriste arrive et il est intéressé par notre spécificité, notre art de vivre, grâce à ça on garde notre façon de manger, la façon de cultiver, les pirogues, les danses. Ça permet de conserver beaucoup de choses.

Sarah Vendégou, extrait d'entretien

Comme le soulignait dès les années 1980 Jean-Marie Tjibaou<sup>15</sup>, un programme politique de décolonisation véritable implique l'obligation de repenser les statuts des personnes et de leurs biens en Nouvelle-Calédonie, le statut et le droit des cultures à la promotion auxquels se réfère chaque groupe, et enfin le statut et les modalités de mise en valeur de la richesse du Territoire<sup>16</sup>. La question du tourisme dans le développement économique et social, et de son articulation avec l'identité kanak se pose alors. Or, nous pouvons nous demander si la présentation de la danse traditionnelle devant les croisiéristes, sans en donner aucune explication, ne revient pas à commercialiser et à dénaturer « les pans les plus *ludiques* auxquels on a réduit la culture locale »<sup>17</sup> ? Est-ce que les locaux, comme les croisiéristes, profitent pleinement de la possibilité de partage donnée par cette rencontre inter-culturelle ? Pourtant, comme l'a remarqué Tate LeFevre<sup>18</sup>, qui a décrit les enjeux liés à l'accueil des croisiéristes sur Lifou – une autre île calédonienne :

<sup>14</sup> Sarah Vendégou a été élue maire sur la liste de FLNKS-UC en mars 2014. Après la mésentente entre les deux parties indépendantistes (UC et Palika) et la démission de plus d'un tiers des membres du conseil municipal de l'Île des Pins, une élection municipale partielle a été organisée le 6 et 13 décembre 2015. Hilarion Vendégou (candidat de la liste Les Républicains), Grand Chef de l'Île des Pins, battu en 2014 après 25 ans comme maire de la commune, a gagné des nouvelles élections municipales.

<sup>15</sup> Jean-Marie Tjibaou était le leader du mouvement indépendantiste kanak des années 1980, dirigeant du Front de libération nationale kanak et socialiste (FLNKS).

<sup>16</sup> J.-M. TJIBAOU: *La présence Kanak*. Paris 1996, p. 89-90.

<sup>17</sup> J.-P. LOUBES: *Tourisme. Arme de destruction massive*. Paris 2015, p. 63.

<sup>18</sup> T.A. LEFEVRE: *Tourism and Indigenous Curation of Culture in Lifou...*, p. 78.



Photo 1. L'échange coutumière entre le capitaine du bateau et le Grand Chef de l'Île des Pins lors de la première escale du paquebot Pacific Explorer (photo K. Kania, juin 2017)



Photo 2. Présentation de la danse traditionnelle – l'une des activités culturelles partagées avec les touristes (photo K. Kania, septembre 2014)

En regardant des Kanak à travers la lentille fournie par la plupart de la littérature scientifique sur le tourisme, il est facile de les considérer comme encore emprunts d'une culture indigène « modifiée et détruite par son traitement comme une attraction touristique [...] [une culture] faite sans signification pour les gens qui y croyaient autre fois »<sup>19</sup>.

LeFevre souligne que compte tenu de l'héritage culturel destructif du tourisme dans le Pacifique et dans le monde, il est souvent trop facile de voir les populations locales comme les pions impuissants de forces mondiales<sup>20</sup>. Il ne faut pas oublier que les communautés locales sont capables de présenter leurs intérêts pour être activement impliquées dans les transformations et changements dont elles sont les actrices.

Les habitants de Lifou [...] ont géré le tourisme d'une manière kanak unique, forçant le développement à se produire dans les limites traditionnelles et utilisant ses produits pour affirmer la tradition au sein de la communauté de Lifou<sup>21</sup>.

La situation est du même ordre sur l'Île des Pins. Les modalités de l'accueil des bateaux de croisière depuis le début restent entre les mains des insulaires et sont réglées avec la Grande Chefferie. Comme l'a remarqué Vincent Than Trong, gérant de l'agence maritime Kenua, l'organisation de l'accueil de bateaux de croisière ne peut pas se passer sans l'approbation du Grand Chef :

Ça concerne vraiment très peu la commune parce que c'est vraiment plus l'autorité du Grand Chef qu'on recherche, ses décisions, son approbation. [...] Une mairie, ça change tous les six ans, tout ça. Un Grand Chef, ça reste. [...] Le problème c'est qu'il est autoritaire et il ne discute pas beaucoup. Mais d'un autre côté, il a vraiment une vision, puis un sens commun pour son île. Et il essaie de faire pour le mieux pour ses habitants.

Vincent Than Trong, extrait d'entretien

Mes interlocuteurs, à plusieurs reprises, soulignaient l'importance du rôle du Grand Chef, ainsi que du respect de la coutume<sup>22</sup>. Chaque fois, lorsqu'il y a un nouveau paquebot qui fait escale à l'Île des Pins pour la première fois, le capitaine

<sup>19</sup> « Viewing the Kanak through the lens provided by most scholarly literature on tourism, it is easy to interpret them as one more indigenous culture 'altered and destroyed by the treatment of it as a tourist attraction [...] [a culture] made meaningless to the people who once believed it' » (ibidem).

<sup>20</sup> Ibidem, p. 78–79.

<sup>21</sup> « The people of Lifou [...] have handled tourism in a uniquely Kanak way, forcing development to occur within traditional boundaries and using its proceeds to affirm tradition within the Lifou community » (ibidem, p. 79).

<sup>22</sup> La vie de la société kanak est régie par la coutume, qui est à la fois le code oral (ensemble de règles, de pratiques et de rituels), l'art de vivre mélanésien dans son ensemble et le geste de l'échange coutumier (échange de paroles et de dons). Le terme « coutume » s'applique aussi bien à des pratiques villageoises qu'à des symboles nationaux, et désigne plusieurs réalités distinctes : tout ce qui s'oppose au colonialisme et à l'Occident, l'ordre social et politique traditionnel, les pratiques locales dans leurs diversités, etc. cf. Ch. HAMELIN, E. WITTERSHEIM : *Au-delà de la tra-*

du bateau descend sur l'île avec son équipage afin de présenter le geste coutumier devant les autorités coutumières locales. « On ne peut pas faire le tourisme sans passer par la coutume » – remarque Rika, Néo-Zélandais, tour-opérateur, cofondateur (avec Nouka de la tribu Gadji) de Kumaia tours, et ajoute que « les habitants de l'Île des Pins veulent quand même garder leur vie "normale" ». Sylvie Neoere, qui depuis 2008 copréside le comité Kunié croisière, a souligné :

La Chefferie a un droit de regard sur ce qu'on fait. Depuis le début on garde notre méthode d'accueil, de partage de la culture. Ce que les tribus proposent, les danses ou le bougna ça fait partie de notre culture de l'île. On tient à garder notre esprit culturel de l'île et à montrer notre culture aux touristes. Nous, à l'Île des Pins on ne peut pas se plaindre. On a tout ce qu'il faut, on est heureux.

Sylvie Neoere, extrait d'entretien

Le partage de la culture locale par les Kunié est une partie importante de cette rencontre entre la communauté locale et les touristes. Les habitants de l'île, comme ceux de Lifou, semblent avoir réussi à maintenir un équilibre entre le partage de la culture avec le monde extérieur et son maintien en sécurité pour et par leur communauté<sup>23</sup>. Est-ce de même pour l'environnement ?

## Les défis environnementaux de la croisière

Depuis trente ans l'accueil de paquebots est une possibilité pour les habitants de l'Île des Pins de s'investir dans les différentes activités. C'est une motivation même pour les jeunes qui voient la nécessité d'apprendre des langues étrangères. Néanmoins, mes interlocuteurs m'ont régulièrement fait part de plusieurs problèmes qui continuent de se poser, tels que le non-respect des zones privées et de l'environnement.

Les paquebots là, on se fait chier [*sic!*] avec les paquebots. C'est toujours pareil. Le touriste, il est maître. C'est lui qui ramène d'argent. Donc il faut respecter le touriste. Mais eux ils ne respectent pas, parce qu'ils ne comprennent pas le français. Par exemple il n'y a pas de toilettes. Aux toilettes au wharf les fosses septiques vont dans la mer. Ils vont partout ici, même ici dans le jardin pour pisser. C'est envahissant. On met des signes «privé », mais ils ne respectent pas. Quand il y a des paquebots qui arrivent, on ne peut pas aller au champ. C'est le temps perdu. S'ils veulent faire du tourisme, ils doivent faire le nécessaire. On est pas contre les touristes, on est pour un truc qui est propre. C'est un sacre problème.

Didyme Konhu, extrait d'entretien

dition. In : *La tradition et l'état : églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*. « Cahiers du Pacifique Sud Contemporain », n° 2. Red. Ch. HAMELIN, E. WITTERSHEIM. Paris 2002, p. 12.

<sup>23</sup> Cf. T.A. LEFEVRE: *Tourism and Indigenous Curation of Culture in Lifou...*, p. 86.

Les paquebots, c'est bon et pas bon à la fois. Ça donne l'emploi aux gens, c'est bon pour l'économie, mais c'est pas bon, parce que ça abîme la nature, par exemple la Piscine Naturelle.

Le vendeur de tribu de Kéré, installé en face  
du Rocher de Kanuméra, extrait d'entretien

C'est une bonne chose pour l'économie de l'Île des Pins, mais on doit rester vigilants pour préserver l'environnement. À long terme il faut faire attention.

Sylvie Neore, extrait d'entretien

Puisque les bateaux de croisière ont tendance à concentrer leurs activités dans une zone côtière spécifique et visiter les mêmes ports à plusieurs reprises, leur impact à l'échelle locale peut être significatif<sup>24</sup>. Depuis que le nombre d'escales de paquebots a augmenté, l'impact négatif de cette activité sur l'environnement est devenu plus visible (les déchets, la graisse des crèmes solaires qui reste dans les eaux de la mer, les coraux abîmés, le manque de bloc sanitaire). « L'environnement dans ses dimensions écologiques paie aussi un lourd tribut à la *mise en valeur touristique* » – remarque Jean-Paul Loubes<sup>25</sup>, en décrivant les enjeux du tourisme de masse sur les lieux classés au patrimoine mondial UNESCO. Pourtant, l'espoir d'une protection qu'entraînerait un classement UNESCO est un malentendu, puisqu'il n'y a de protections que celles en vigueur dans la législation du pays. Comme le souligne Loubes, « L'UNESCO n'en confère aucune, l'organisation n'a pas compétence pour légiférer dans les États membres »<sup>26</sup>. À l'Île des Pins, les dégradations sont visibles surtout au nord-est de l'île où se trouve la Piscine Naturelle<sup>27</sup>, visitée par des nombreux croisiéristes. Elles entraînent des mesures entreprises par les habitants de cet endroit qui veulent faire face à ces problèmes. Les membres de la tribu de Touété, afin d'éviter une dégradation supplémentaire de l'environnement, ont décidé de rendre l'entrée à la Piscine payante. En 2014, ils ont créé un GDPL (Groupement de Droit Particulier Local), nommé KOVETETENE (à la langue kunié cela veut dire « là où il faut s'arrêter »). Felix Cagnewa, le premier président du GDPL KOVETETENE, ainsi qu'un des gardiens de la Piscine Naturelle, expliquent cette décision comme suit:

Il y a un moment, les gens se sont intéressés, parce qu'on a un joyau là. Beaucoup d'investisseurs, comme le Méridien, se sont intéressés pour venir faire de l'argent ici. Et bah on s'est dit oui au Méridien. Après par la suite, les croisiéristes ils sont venus. Quand le nombre de paquebots a aug-

<sup>24</sup> Cf. C. COPELAND: *Cruise Ship Pollution: Background, Laws and Regulations, and Key Issues*. [https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc87283/m1/1/high\\_res\\_d/RL32450\\_2008Jul01.pdf](https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc87283/m1/1/high_res_d/RL32450_2008Jul01.pdf) [consulté : 10.06.2017].

<sup>25</sup> J.-P. LOUBES : *Tourisme. Arme de destruction massive*. Paris 2015, p. 10.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>27</sup> C'une dépression occupée par la mer, et séparée d'elle par un récif soulevé. Piscine Naturelle fait partie des Lagons de Nouvelle-Calédonie inscrites depuis 2008 sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco. *Lagons de Nouvelle-Calédonie : diversité récifale et écosystèmes associés*. <http://whc.unesco.org/fr/list/1115/> [consulté : 10.06.2017].

menté, ils ont commencé à les emmener ici sur le lieu, et nous aussi on s'est dit d'arrêter parce que ça a commencé à créer des conflits. Ils n'ont même pas demandé l'autorisation à la tribu de faire passer les touristes ici. C'est pour ça qu'on est là aujourd'hui. Le comité croisiériste de l'Île des Pins n'a pas demandé l'autorisation. Ils ont vu l'argent, le dollar, ils sont venus faire exploser cet endroit pour qu'ils en bénéficient. Mais les gens de la tribu, non, il n'y a rien. On n'a pas été informés que ces gens-là viennent ici. On a fêté les trente ans de paquebots la dernière fois. Nous on s'est dit non, il faut que ça cesse ces choses-là. On est quand même les propriétaires terriens. On doit nous faire part de ce qu'ils veulent faire ici. Et pour qu'il y ait une retombée pour la tribu. Au mois de février [2014 – K.K.] on s'est mis là pour faire un péage et pour justement régulariser les gens à la piscine, quoi. C'était un peu ça, notre objectif. Pour protéger ce joyau-là.

Felix Cagnewa, extrait d'entretien

Il y avait jusqu'à six cents personnes qui entraient à la Piscine Naturelle par jour. À l'époque où c'était gratuit. Tous les jours. Ils laissaient les déchets dans la forêt, dans l'eau, tout ça. Depuis que c'est payant il y a moins de gens qui visitent. Parce qu'en fait avec la différence des prix, c'est-à-dire 200 XPF pour nos clients locaux et 1000 XPF de tête pour les croisiéristes. Pourquoi 1000 francs en fait ? Parce que nous on avait dans le but de protéger la piscine, aussi de diminuer le quota de croisiéristes à la piscine pour le bénéfice de nos clients locaux d'ici qui sont déjà dans les hôtels et tout. Pourquoi 200 francs ? Parce que nos clients locaux ils font tourner l'économie de l'île. Puis voilà pourquoi la différence des prix.

Le gardien de la Piscine Naturelle, extrait d'entretien

Les membres de la tribu de Touété après l'ouverture de la borne de péage ont commencé la construction d'un bloc sanitaire. Ils voulaient également faire des toilettes sèches à la Piscine, ainsi que des panneaux d'information, et des indications. Pourtant, jusqu'en juin 2017 le projet n'a toujours pas été mis au point.

La décision des membres de la tribu de Touété n'est pas passée sans controverses. Mes interlocuteurs reprochaient que les sanitaires n'aient pas été prêts avant l'ouverture du péage et que l'objectif principal du projet ait été de faire de l'argent. De plus, il n'a pas été consulté avec le comité Kunié croisières, ni avec les autorités coutumières. L'action entreprise par les membres de la tribu de Touété dévoile le mécontentement des personnes qui n'étaient pas directement impliquées dans les activités proposées aux croisiéristes. Or, ils ne tiraient aucun profit financier de leur présence sur l'île.

Il y a un souci pour préserver la Piscine Naturelle, ce lieu. Mais la tribu n'a pas constitué son projet de péage avec le comité. Les sites sur l'Île des Pins sont ouverts au public, la Piscine Naturelle en fait partie. Depuis que c'est payant, les tours étaient annulés.

Sylvie Neore, extrait d'entretien

Demandez au comité Kunié croisières : est-ce qu'ils reçoivent de l'argent et combien ? Il faut qu'ils soient clairs. C'est pas comme nous 200 francs. Demandez un exemple type. Qu'est-ce que vous avez fait avec l'argent ? Montrez-nous la preuve comme quoi les gens ils payent quand ils viennent chez nous. Ça fait trente ans qu'il y a les paquebots. Et ils ont même pas été fichus de faire les toilettes. Les toilettes qui sont à côté du wharf, c'est fait par la commune. Le comité n'a rien fait. Et nous, en six mois, on a fait, il y a quatre toilettes, deux douches.

Felix Cagnewa, extrait d'entretien



Ils ont mis dix-quinze ans à réagir, alors que ça fait des années déjà. Donc c'est pas d'aujourd'hui qu'il faut le faire. Il fallait le faire depuis le début, mettre ça en place pour justement limiter le nombre. Et il fallait structurer, mettre en place des panneaux, dire aux gens ne pas marcher là. Alors que là, les Australiens, ils vont partout où ils veulent, ils marchent. Après voilà, ils réagissent, mais c'est un peu tard. C'est pas structuré complètement, c'est un peu à la sauvage. Parce qu'il y a pas forcément d'association. C'est quelques personnes, quelques familles de Touété qui ont voulu mettre ça en place parce qu'ils ont vu que ça se dégradait, mais ça, il fallait le faire depuis le début.

Pascal Bafica, extrait d'entretien

Le fait qu'à la Piscine ils ont mis dix mois pour faire leur truc, c'est un miracle qu'ils ont réussi. La Piscine Naturelle c'est encore une fois le Domaine Public Maritime, donc mes collègues de la Direction d'environnement de la province Sud ont essayé d'accompagner ce GDPL de mettre les choses en place, pour ne pas faire n'importe quoi. Les terres où est installé l'accueil, ce sont les terres coutumières, mais juste derrière, la Piscine est sur le Domaine Public Maritime donc ça devrait être accessible à tout le monde gratuitement.

Claire Lasnier, extrait d'entretien

Le Grand Chef n'est pas satisfait non plus de ce projet. Il est contre le fait de faire payer les visiteurs. Selon lui :

Ce projet a été fait un peu maladroitement. Parce que ce n'est pas en accord avec la tribu, c'est un noyau comme ça qui a voulu faire, et c'est pas bon parce que c'est un désavantage pour la clientèle. Déjà, quand ils viennent ils payent l'avion, ils payent l'hôtel, les bus, il faut quand même leur laisser quelque chose. Donc on leur a laissé la Piscine. Mais c'est en début d'année qu'il y a un comité qui s'est formé et ça correspondait aussi avec les élections municipales. Alors vous voyez, tout ça, il y a un peu de politique là-dedans. Mais je sais pas si vous avez vu ça, il y a presque personne. Les touristes ils vont plus là-haut. On a interdit, on a mis un arrêt pour les bus pour ne plus emmener les touristes là-haut. C'est pas la tribu qui a décidé, c'est un petit groupe. Mais la tribu est contre le fait de s'installer là-haut et de faire payer. Il faut pas trop faire payer parce qu'après les touristes vont dire « ici c'est trop cher, bah on part ailleurs ». La Nouvelle-Calédonie est trop chère. Déjà très éloignée. On est dépendant de l'extérieur.

Hilarion Vendégou, extrait d'entretien

Effectivement, comme l'a remarqué Hilarion Vendégou, « il y a un peu de politique là-dedans ». Aujourd'hui, le nouveau président du GDPL KOVETETENE est Johannes Vakie, membre de partie indépendantiste FLNKS-Palika, et de l'équipe municipale qui a gagné les élections de 2014 (pour ensuite perdre la mairie en décembre 2015). Comme c'était mentionné par mes interlocuteurs, la limitation d'entrées à la Piscine Naturelle fait surgir les désaccords parmi les acteurs différents, même au sein de la tribu de Touété. En mars 2017, les membres de la tribu ont décidé de fermer la Piscine Naturelle aux croisiéristes, jusqu'à ce que le problème soit résolu avec les autorités coutumières.

Tous ces problèmes résultant de la contamination de l'environnement ont influencé la décision de la Chefferie et du comité de mettre le quota de cent paquebots par an. En outre, la réception des paquebots ne se fait plus les dimanches

et les jours des fêtes religieuses et coutumières importantes (le 18 et le 19 mars – Fête de l’Ignose, jeudi de l’Ascension, le 15 août, et pendant les fêtes de Noël).

Tous les ans, à l’époque, avec le Fairstair on avait —deux—trois escales par an. Ça ne dépassait pas cinq touchers. Et après il y avait de plus en plus. Aujourd’hui avec les media et le développement des agences à Nouméa ça commençait à monter. Et on est arrivés à cent quinze. On a dit que c’est trop. Donc on a limité. Il faut que ça soit raisonnable. Parce que quand il y a trop de monde, ça peut poser des problèmes. On veut que le tourisme soit à l’échelle de l’île. Il faut pas que ça soit trop étouffant. Il faut que ça soit normal. Les touristes, ils débarquent, ils sont contents, ils sont à la plage, mais pour nous aussi il faut que ça soit gagnant. On va quand même pas aller là-bas pour perdre, quoi. Il faut que ça soit gagnant pour le touriste et pour la population.

Hilarion Vendégou, extrait d’entretien

L’accueil de croisiéristes à l’Île des Pins est un outil de développement collectif pour les Kunié qui sont engagés dans cette activité. Néanmoins, de nombreux problèmes résultant de ce tourisme de masse nécessitent la mobilisation du comité et des membres de la communauté locale, ce qui permettrait de mieux cadrer et réorganiser la réception des bateaux étrangers à Kuto, mais aussi dans les autres sites naturels de l’île.

## Conclusion

L’Île des Pins constitue une destination touristique importante à l’échelle de la Nouvelle-Calédonie. Cependant, le tourisme hôtelier n’est pas le seul vecteur d’économie locale, puisque les bateaux de croisières sont devenus une composante importante du paysage touristique de l’île. Le développement des activités destinées aux croisiéristes à l’Île des Pins a des effets importants sur la vie de la communauté kunié. L’accueil des touristes de paquebots et l’augmentation de l’offre proposée aux visiteurs ont permis aux Kunié de participer activement à la dynamisation du tourisme jusqu’à en faire la première ressource financière locale. Ainsi, cette industrie est devenue un outil de développement collectif pour les membres de la société insulaire qui sont engagés dans cette activité. Néanmoins, le respect de la coutume et des règles déterminées par les autorités coutumières est le préalable nécessaire pour le développement de projets économiques.

Comme l’a remarqué Daniel Merelle, responsable du secteur hôtelier de PromoSud : « L’Île se développe lentement. C’est l’avenir qui le dira. Il reste des choses à faire. L’autre chose de l’Île des Pins, c’est que c’est une île qui veut se préserver de tourisme de masse, il n’y aura pas de nouvelles constructions. Par contre il y a des paquebots envoyés par milliers. C’est pas très cohérent tout ça, mais bon ». De plus, l’accueil des touristes de croisière, ayant des conséquences visibles sur la vie de la communauté locale – au niveau tant économique

qu'environnemental et social – devient ainsi un prétexte pour des négociations et des rivalités continues entre les différents acteurs engagés dans cette industrie. D'ailleurs, l'analyse des enjeux liés au développement du tourisme de croisière à l'Île des Pins souligne la complexité des problèmes qui apparaissent lorsque nous pénétrons dans les coulisses des activités touristiques qu'y sont entreprises. Ces enjeux sociaux, culturels, économiques, politiques et environnementaux sont étroitement liés et ne peuvent être appréhendés que dans leur ensemble.

## Bibliographie

- 2017 *Cruise Industry Outlook*. 2016. Cruise Lines International Association (CLIA). <https://www.cruising.org/docs/default-source/research/clia-2017-state-of-the-industry.pdf?sfvrsn=0> [consulté : 10.06.2017].
- Le comité kunié croisière *change de capitaine*. « Les Nouvelles Calédoniennes ». <http://www.lnc.nc/article/sud/le-comite-kunie-croisiere-change-de-capitaine> [consulté : 10.06.2017].
- COPELAND C. : *Cruise Ship Pollution: Background, Laws and Regulations, and Key Issues*. [https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc87283/m1/1/high\\_res\\_d/RL32450\\_2008Jul01.pdf](https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc87283/m1/1/high_res_d/RL32450_2008Jul01.pdf) [consulté : 10.06.2017].
- DEHOORNE O., PETIT-CHARLES N., THENG S. : *Le tourisme de croisière dans le monde : permanences et recompositions*. « Études caribéennes » 2011, n° 18. <http://etudescaribeennes.revues.org/5629> ; DOI : 10.4000/etudescaribeennes.5629 [consulté : 30.08.2016].
- DIELEMANS J. : *Välkommen till paradiset / Welcome to Paradise – Report from the Tourist Industry*. Stockholm 2008.
- Le « Fairstar » à l'Île des Pins *comme une grande kermesse*. « Les Nouvelles Calédoniennes » 1984, n° 4/5, p. 30.
- GAY J.-Ch. : *Les cocotiers de la France : tourisimes en outre-mer*. Paris 2009.
- GRENIER A.A. : *Le tourisme de croisière*. « Téoros » 2008, n° 27-2, s. 36–48.
- HAMELIN Ch., WITTERSHEIM E. : *Au-delà de la tradition*. In : *La tradition et l'état : églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique*. « Cahiers du Pacifique Sud Contemporain », n° 2. Éd. Ch. HAMELIN, E. WITTERSHEIM. Paris 2002.
- Institut de la statistique et des études économiques (ISEE): <http://www.isee.nc/economie-entreprises/entreprises-secteurs-d-activites/tourisme> [consulté : 10.06.2017].
- Lagons de Nouvelle-Calédonie : diversité récifale et écosystèmes associés*. <http://whc.unesco.org/fr/list/1115/> [consulté : 10.06.2017].
- LEFEVRE T.A. : *Tourism and Indigenous Curation of Culture in Lifou, New Caledonia*. In: *The Future of Indigenous Museums: Perspectives from the Southwest Pacific*. Ed. N. STANLEY. New York 2007.
- LOUBES J.-P. : *Tourisme. Arme de destruction massive*. Paris 2015.
- MAZURIER P. : *Le tourisme en milieu tribal mélanésien : les exemples de Lifou et de l'Île des Pins, Nouvelle-Calédonie*. Bordeaux 1996.
- PISIER G. : *Kounie, ou, l'Île des Pins : essai de monographie historique*. Nouméa 1985.
- Rapport de synthèse sur les enjeux maritimes de la Nouvelle-Calédonie*. [Préparé par Cluster Maritime Nouvelle-Calédonie, Secteur d'activité 7 : Croisière]. [s.l.] 2016. <http://clustermaritime.nc/croisi%C3%A8re.html> [consulté : 10.06.2017].
- TJIBAOU G. : *La présence Kanak*. Paris 1996.

The background of the page is a complex, abstract composition. It features several overlapping circles in various shades of gray, some solid and some with a stippled or textured appearance. A network of thin, dark lines crisscrosses the entire page, some following the paths of the circles and others creating a chaotic, web-like pattern. The overall effect is one of layered complexity and interconnectedness.

**Symboliczno-aksjologiczne  
interpretacje świata**





## Elżbieta Binczycka-Gacek

Instytut Religioznawstwa  
Wydział Filozoficzny  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
ORCID: 0000-0003-1443-2907

# Metafory pojęciowe związane z domeną „czary” w studiach nad afroamerykańskim folklorem oralnym wybrzeża Georgii lat trzydziestych XX wieku\*

**Conceptual metaphors related to the domain ‘conjuring’ in the studies into Afro-American oral folklore of the coast of Georgia in the 1930s**

**Abstract:** The author became interested in the body of the texts analyzed in this article during her research on variants and versions of the Flying Africans myth in 20th century culture and literature. In the US the main folkloric source of this narrative is an account of oral folklore collected in Georgia from African-Americans, published in 1940 as a part of Federal’s Writer’s Project. The book, entitled *Drums and Shadows. Survival Studies Among the Georgia Coastal Negroes* directed by Mary Granger, contains interviews with people many of whom had been born in slavery. African Americans interviewed in the project speak widely about talismans, spirits, lucky and unlucky omens and actions, as well as other aspects of their culture and folklore, including a significant amount of flight-related narratives. The dialect in the interviews is transcribed phonetically and difficult for a non-English native speaker, nevertheless the concept of ‘conjuring’ grabs the attention of the reader. This short study is an introduction to a broader analysis of the conceptual domain of ‘conjuring’ in the GWP interviews. The author uses the conceptual metaphor theory in order to establish how magic and witchcraft are conceptualized by the Georgia Writer’s Project speakers.

**Key words:** Flying Africans myth, folklore, African Americans, domain of ‘conjuring’

**Słowa kluczowe:** mit *Flying Africans*, folklor, Afroamerykanie, domena „czary”

---

\* Brak źródeł finansowania; artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach pracy własnej.

## Krótką charakterystyka korpusu tekstów

Na korpus tekstów, które są przedmiotem analizy w niniejszym artykule, natrafiłam przy okazji moich badań nad wariantami i rozprzestrzenianiem się mitu *Flying Africans* we współczesnej kulturze i literaturze. Wydany tom *Drums and Shadows. Survival Studies among the Georgia Coastal Negroes*<sup>1</sup> zawiera studia nad afroamerykańskim folklorem oralnym zgromadzone w latach trzydziestych XX wieku pod nadzorem Mary Granger w ramach Georgia Writers' Project (GWP)<sup>2</sup>. Zasadniczą część tomu stanowią wywiady przeprowadzone z członkami lokalnej społeczności, z których duża część to ludzie starsi mający za sobą realne doświadczenie niewolnictwa lub pamiętający niewolników urodzonych jeszcze w Afryce. Jak pisze John Bruno Hare we wprowadzeniu do książki z 2007 roku:

Tematyka niniejszej książki skoncentrowana jest wokół wierzeń i praktyk magicznych (z których część znana jest dzisiaj pod nazwą *hoodoo*) takich jak ziołolecznictwo, wiara w duchy, talizmany, złe i dobre omeny oraz działania mogące przynieść szczęście lub sprowadzić nieszczęście. Przeprowadzający wywiady zainteresowani są również użyciem bębnow i tańca podczas świąt, pogrzebów i chrztów, tabu dotyczącymi jedzenia oraz innymi aspektami lokalnego folkloru. Niniejsze studia rozwiewają resztki wątpliwości dotyczące afrykańskiego pochodzenia tych zwyczajów dzięki, zawartym w apendyksie, wyczerpującym odniesieniom do prac afrykańskich etnografów, folklorystów i podróżników<sup>3</sup>.

Pomimo że sposób zbierania materiału folklorystycznego i metody badawcze w GWP nie były pozbawione pewnych niedociągnięć<sup>4</sup>, wypowiedzi uczestników badania nie tylko dostarczają wartościowych danych na temat wierzeń, obrzędów i życia tamtej społeczności, ale także mogą stać się podstawą formułowania wnio-

<sup>1</sup> *Drums and Shadows. Survival Studies among the Georgia Coastal Negroes*. Ed. M. GRANGER. Athens-London 1986.

<sup>2</sup> Należy dodać, że kontynuacją Georgia Writers Project stały się późniejsze badania nad afroamerykańską kulturą wybrzeża Georgii i Karoliny Południowej Gullah Geechee, w tym praca Charlesa Joynera *Remember Me. Slave Life in Coastal Georgia*, który był również jednym z redaktorów drugiego wydania *Drums and Shadows* w latach siedemdziesiątych.

<sup>3</sup> J.B. HARE: [wprowadzenie do książki *Drums and Shadows. Survival Studies among the Georgia Coastal Negroes*], 23 marca 2007. <http://www.sacred-texts.com/afr/das/index.htm> [data dostępu: 18.12.2018]. Wszystkie cytaty z publikacji anglojęzycznych podaję w tłumaczeniu własnym – E.B.-G.

<sup>4</sup> Nie wszyscy biorący udział w GWP posiadali odpowiednie przygotowanie do przeprowadzania tego typu badań; w książce widać więc pewne drobne błędy metodologiczne, niektóre wypowiedzi (zarówno pytania, jak i odpowiedzi) nie są przytoczone w całości, ale streszczone przez osobę prowadzącą wywiad etc., miejscami dostrzega się także daleki od neutralnego stosunek badaczy do interlokutorów. Więcej na ten temat zob. T. POWELL: *Summoning the Ancestors. The Flying Africans' Story and Its Enduring Legacy*. W: *Race in the Atlantic World, 1700–1900. African American Life in the Georgia Lowcountry. The Atlantic World and the Gullah Geechee*. Ed. P. MORGAN. Athens USA 2010, s. 253–280.

sków na temat charakterystycznego dla jej przedstawicieli sposobu pojmowania świata, wyrażonego w stosowanych metaforyzacjach i formach ich konceptualizacji, zgodnie z zasadą, według której wyrażenia języka naturalnego odzwierciedlają ogląd świata właściwy mówiącemu<sup>5</sup>.

To, że wypowiedzi badanych są z dużą skrupulatnością zanotowane w fonetycznym brzmieniu, z jednej strony stanowi sporą trudność w lekturze i interpretacji wyników badań GWP, ale z drugiej niesie korzyść dla badacza, bo język i sposób wyrażania się członków tej społeczności zostały oddane najwierniej, jak to tylko możliwe. Jak czytamy w części poprzedzającej główny tekst *Drums and Shadows*:

Wymowa poszczególnych słów, akcent, opuszczanie sylab i głosek grają niemalże równorzędne role w mowie Murzynów zaprezentowanej w tekście. Dialekt, którym się posługują, z wyjątkiem zapisu nazwisk, został tu wiernie przetranskrybowany. Wymowę poszczególnych wyrazów starano się oddać jak najdokładniej, dbając przy tym, aby tekst pozostał zrozumiały dla przeciętnego czytelnika. Z tego powodu zdecydowano się na ograniczenie elizji i pozostawienie akcentów w gestii odbiorcy tekstu. Redaktorzy nie wprowadzili dodatkowych znaków diakrytycznych, nie chcąc nadawać tekstowi zbyt obcego wyglądu. Typowe dla dialektu apostrofy pominięto w celu uproszczenia zapisu. W przypadku badanej społeczności już na niewielkim obszarze występują różne warianty wymowy: język młodych członków społeczności różni się od języka starszych, podobnie jak język lepiej wykształconych od języka tych, którzy otrzymali gorszą edukację. W trakcie przeprowadzania wywiadów emocje mówiących także powodować mogą zmiany w wymowie i powrót do języka, którego mówiący nie używa na co dzień<sup>6</sup>.

W większości przypadków w zapisie fonetycznym przyjętym przez GWP *er* zastąpione jest przez *uh*, *d* przez *th*, *re* przez *ah* (stąd na przykład angielskie „tutaj” – *here* będzie miało formę *heah*). Poszczególni rozmówcy artykułowali niektóre wyrazy na różne sposoby, czasem zgodnie z prawidłową wymową angielską. Przy odczytywaniu niektórych partii tekstu musiałam posłużyć się metodą komparatystyczną, porównując użycie słów w różnych kontekstach w kolejnych miejscach tekstu.

W niniejszym artykule zajmę się analizą wyłącznie wypowiedzi członków badanej społeczności, zaś w celu zwiększenia przystępności tekstu cytowanego z *Drums and Shadows* obok cytatów umieszczam sporządzone przeze mnie transkrypcje na język angielski, które podaję bez wprowadzania zmian gramatycznych.

<sup>5</sup> Por. A. GOMOLA: *Założenia i propozycje językoznawstwa kognitywnego*. W: IDEM: *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*. Tarnów 2010, s. 11.

<sup>6</sup> *Notes to the Reader*. W: *Drums and Shadows...*, s. xix [numery stron podane według pierwszego wydania książki].



## Problem wyboru abstrakcyjnych domen docelowych

Według zasady ucieleśnienia doświadczanie rzeczywistości fizycznej stanowi bazę strukturyzującą myślenie – cielesność użytkownika języka zapośrednicza, a nawet determinuje ludzkie poznanie. Myśląc i mówiąc o kategoriach abstrakcyjnych, opieramy się na schematach wyobrazeniowych (*image schemas*), stanowiących rodzaj siatki, za pomocą której konceptualizujemy rzeczywistość, przez odwołanie się do pojęć bliższych naszemu bezpośredniemu doświadczeniu. Społeczność, którą objęto badaniami GWP, to społeczność żyjąca poza miastem, hermetyczna i w bardzo niewielkim stopniu posiadająca dostęp do edukacji szkolnej. Można byłoby więc się spodziewać, że wypowiedzi jej członków będą odznaczały się wysokim stopniem ucieleśnienia i częstymi odwołaniami do potocznego doświadczenia użytkowników języka, tymczasem wybór abstrakcyjnych domen docelowych w korpusie *Drums and Shadows* nastęrcza dość dużych problemów. Przyczyn takiego stanu rzeczy może być kilka; wymieńmy najważniejsze z nich:

1. Specyfika tekstów. Pytania zadawane były w języku angielskim, zaś respondenci wypowiadali się w języku kreolskim rozwiniętym na bazie angielskiego i osoba nie będąca jego użytkownikiem na co dzień może napotkać pewne problemy w wyodrębnianiu metafor, które będą bardziej czytelne dla native speaker'a.

2. Niskie kompetencje językowe respondentów. Prowadzący wywiady rozmawiali ze swoimi interlokutorami w języku angielskim, ale przypuszczać można, że nie był to język codziennego porozumiewania się tych ostatnich. Nadzorująca projekt Granger wprawdzie nie wspomniała o tym w swojej przedmowie, ale późniejsze badania afroamerykańskiej kultury Gullah Geechee wybrzeża Georgii potwierdzają występowanie tam specyficznego języka angielsko-kreolskiego (*English Creole*)<sup>7</sup>, co wiąże się z kolejnym, odrębnym problemem (zob. następny punkt).

3. Błędne wyobrażenia badaczy na temat języka, w jakim wypowiadają się respondenci. Jak zaznacza Timothy Powell w swoim artykule *Summoning the Ancestors. The Flying Africans' Story and Its Enduring Legacy*, komentując badania GWP:

Tak samo problematyczna pozostaje, moim zdaniem, transliteracja języka czarnych mieszkańców wybrzeża Georgii na niegramatyczne formy, uważane w latach trzydziestych za wierną reprezentację tego, co nazywano wówczas murzyńskim dialektem: „Den one by one dey riz up an take wing lak a bud”. Oddając jednak sprawiedliwość twórcom projektu, należy przyznać, że nad edycją tekstu czuwali znani afroamerykańscy myśliciele: lingwista Lorenzo Dow Turner i poeta Sterling

<sup>7</sup> Więcej na ten temat zob. L.D. TURNER: *Africanisms in the Gullah Dialect*. Columbia 2002.

Brown, którzy akceptowali wybory dotyczące transkrypcji tekstu. W swojej przedmowie do edycji *Drums and Shadows* z 1986 roku, wydanej przez University Georgia Press, znanej jako Brown Trasher Edition, Charles Joyner broni owej transkrypcji, mówiąc: „[...] współcześni badacze wybrzeża kultur afroamerykańskich wybrzeża Georgii i Karoliny Południowej rozwinęli swój własny język kreolski, który stał się podstawą ich kultury. W Savannah pracujący w terenie przypadkowo zaklasyfikowali swoich informatorów jako porozumiewających się »dialektem«, ale równocześnie oddali w swoich transkrypcjach ich mowę tak dokładnie, że badacze byli w stanie zrekonstruować reguły gramatyczne języka kreolskiego, którym posługiwano się na wybrzeżu Georgii”<sup>8</sup>.

Nie można odmówić słuszności wątpliwościom Powella dotyczącym kompetencji językowych badaczy biorących udział w GWP, ale, w moim przekonaniu, zgromadzone teksty pozostają wartościowym dokumentem dotyczącym ówczesnego życia społeczności reprezentowanej przez respondentów, sama zaś skłaniałabym się ku wskazaniu innej przyczyny zmetaforyzowania zanotowanych wypowiedzi, co przedstawiam w kolejnym punkcie.

4. Specyficzne zainteresowania samych badaczy. Tematyka rozmów nakierowana jest na życie codzienne, ze szczególnym naciskiem na jego stronę praktyczną, wspomnienia niewolnictwa, treść „przesądów” i legend. W przedmowie do wydania z lat czterdziestych czytamy, że przedstawione wyniki badań nie pozwalają stworzyć kompletnego i całościowego obrazu życia i kultury badanych wówczas ludzi, dają jednak pewien wgląd w ich zwyczaje i praktyki, stanowiąc przy tym studium na tamte czasy przełomowe, razem z jego założeniem o ciągłości kulturowej pomiędzy Afryką a afroamerykańską społecznością wybrzeża Georgii. W trakcie prowadzonych wywiadów nie pytano w zasadzie w ogóle o wierzenia czy symbole, a abstrakcyjne kwestie poruszano bardzo rzadko i niejako mimochodem, niemal wyłącznie wtedy, gdy rozmowa schodziła na tematy związane z praktykami magicznymi.

Ze względu na ostatni fakt, który nie uszedł mojej uwadze już podczas pierwszej lektury *Drums and Shadows*, abstrakcyjna domena docelowa, którą chciałabym zająć się w niniejszym artykule, została przeze mnie określona mianem domeny „czary” („conjure”).

## Metaforyzacja domeny docelowej „czary”

Podstawę układu materiału etnograficznego w *Drums and Shadows*, jak już wspominałam, stanowią tematy poruszane przez badaczy GWP, którzy pytali swoich interlokutorów przede wszystkim o praktyczną (nie zaś symboliczną) stronę wierzeń, stąd otrzymane odpowiedzi dotyczą głównie mechaniki działań magicznych, ich przejawiania się i skutków, a także ludzi powiązanych z praktykami takimi, jak rzucanie (i podnoszenie) zaklęć i uroków.

<sup>8</sup> T. POWELL: *Summoning the Ancestors...*, s. 322.

W trakcie prowadzonych przeze mnie badań przeszedłam wszystkie użycia i warianty domeny docelowej „czary” i postarałam się o wskazanie odpowiednich dla danych konceptualizacji domen źródłowych, które stosunkowo często okazały się mieć oparcie w schematach wyobrażeniowych, tworząc (jak je określa Zoltán Kövecses) *image schema metaphors* – metafory oparte na schematach wyobrażeniowych.

Same schematy wyobrażeniowe wyróżniam na podstawie charakterystyki podanej przez Beate Hampe w jej artykule *Image schemas in Cognitive Linguistics. Introduction*, która przedstawia się następująco:

– Schematy wyobrażeniowe są bezpośrednio znaczącymi („eksperymentalnymi”/„ucieleśnionymi”) strukturami przed-pojęciowymi, które są zakorzenione w ludzkich sposobach poruszania się w przestrzeni i manipulowania przedmiotami.

– Schematy wyobrażeniowe to wysoko uschematyzowane gestalty, które ujmują strukturalne kontury doświadczenia sensoryczno-motorycznego, integrując informacje płynące z różnych modalności.

– Schematy wyobrażeniowe są ciągłymi, analogowymi wzorcami funkcjonującymi poza ludzką świadomością. Poprzedzają inne wyobrażenia i są od nich niezależne<sup>9</sup>.

Wybrane, najważniejsze rezultaty przyporządkowania wyrażeniom odpowiednich domen źródłowych wraz z próbą rekonstrukcji metafor pojęciowych zostały zebrane w tabeli 1.

Tabela 1. Domeny źródłowe i metafory pojęciowe

| Lp. | Cytat z <i>Drums and Shadows</i>  | Tłumaczenie na język angielski*   | Metafora pojęciowa |
|-----|---|---|--------------------|
| 1   | I membuh wen deze folks cross duh way wuz conjuhin us, an strikin roun.                                 | I remember when these folks across the way was <b>conjuring us</b> , and sticking around.                               | CZARY TO PROCES    |
| 2   | I carry it in muh pocketbook an duh nex day it tun black an I know fuh sho dey wuz tryin tuh cunjuh us. | I carry it in my pocketbook and the next day it turned black and I know for sure they was trying to <b>conjure us</b> . | CZARY TO DZIAŁANIE |
| 3   | Cunjuh is magic some folks is bawn wid.   | Conjure is magic some folks is born with.   | CZARY TO „PLUS”    |
| 4   | Nobody can cunjuh me now because of that bush.  | Nobody can <b>conjure me</b> now because of that bush.  | CZARY TO DZIAŁANIE |

<sup>9</sup> B. HAMPE: *Image Schemas in Cognitive Linguistics: Introduction*. [http://www2.uni-erfurt.de/sprachwissenschaft/personal/hampe/Image\\_Schema\\_Introduction.pdf](http://www2.uni-erfurt.de/sprachwissenschaft/personal/hampe/Image_Schema_Introduction.pdf) [data dostępu: 18.12.2018].

|    |  |   |   |
|----|--|---|---|
| 5  | A witch is a cunjuh man dat somebody paid tuh tawment yuh.   | A witch is a conjure man that somebody paid to <b>torment</b> you.  | CZARY TO „MINUS”  |
| 6  | Cunjuh? [...] That’s what is wrong with this ahm of mine. As I sit heah, I know that my enemy brought about this affliction.                 | Conjure? [...] That’s what is <b>wrong</b> with this arm of mine. As I sit here, I know that my enemy brought about this <b>affliction</b> .                | CZARY TO CIERPIENIE/<br>CHOROBA   |
| 7  | An cunjuh must be fought with cunjuh.  | A conjure must be fought with conjure.  | CZARY TO BROŃ<br>(rzecz)  |
| 8  | He say ef we kin git any money he kin lif duh spell.   | He say if we can get any money he can <b>lift the spell</b> .   | CZARY TO RZECZ  |
| 9  | I had pains runnin up an down muh whole body, an I knowed I wuz cunjuhed but uh wouldn gib in.   | I had pains running up and down my whole body and I knowed I was conjured but I wouldn’t <b>give in</b> .   | CZARY TO ATAK   |
| 10 | I hab monuh dozen root doctuh tuh uh but dey dohn do uh no good. I keep on tryin an maybe some day I fine duh right un tuh reach duh cunjuh. | I have many dozen root doctors to her but they don’t do her no good. I keep on trying and maybe some day I find the right one to <b>reach the conjure</b> . | CZARY TO „WYSOKO” +<br>CZARY TO RZECZ   |
| 11 | He say somebody cunjuh his wife.   | He say somebody <b>conjured</b> his wife.   | CZARY TO DZIAŁANIE  |
| 12 | He sprinkle dis all roun duh place an say I need nebuh be fraid cuz dis would kill any cunjuh put down fuh me.                               | He sprinkle this all around the place and say I need never be afraid because this would <b>kill any conjure put down</b> for me.                            | CZARY TO ZWIERZĘ (coś ożywionego – <i>to kill a conjure</i> ) + czary to rzecz ( <i>to put down a conjure</i> ) |
| 13 | Deah’s plenty cunjuh in dis neighbuhhood.  | There is <b>plenty of conjure</b> in this neighborhood.   | CZARY TO RZECZ  |
| 14 | Duh root doctuh moob duh cunjuh [...].   | The root doctor to <b>move the conjure</b> [...]  | CZARY TO RZECZ  |
| 15 | I heahd ub a few cases weah dey say one uh duh neighbuhs cunjuh anudduh, but fuh duh mos paht dey all gits long all right.                   | I heard of a few cases where they say one of the neighbors <b>conjure another</b> but for the most part they all get along all right.                       | CZARY TO DZIAŁANIE  |

cd. tabeli 1

|    |   |  |   |
|----|---|--|---|
| 16 | Dey say dat a powuhful chahm kin be made frum grabeyahd dut fuh cunjuhin puhposes [...].        | They say that a powerful <b>charm can be made</b> from graveyard dust (?) for conjuring purposes [...].      | CZARY TO RZECZ<br>+ CZARY TO<br>DZIAŁANIE   |
| 17 | [...] Uncle John he git so mad he git right up an fix duh cunjuh right now.                     | [...] Uncle John he got so mad he get right up and <b>fix the conjure</b> right now.                         | CZARY TO RZECZ  |
| 18 | He call in eight ub um altuhgedduh, but dey dohn seem able tuh countuhrack dat cunjuh.          | He call in eight of them altogether, but they don't seem able to <b>counteract that conjure</b> .            | CZARY TO<br>DZIAŁANIE   |
| 19 | Muh ma tell me many times bout a man an his wife wut could wuk cunjuh.                          | My mother tell me many times about a man and his wife that could <b>work conjure</b> .                       | CZARY TO RZECZ<br>( <i>to work sth – to make a material into a particular shape or form</i> ) |
| 20 | One ub duh daughtuhs wanted tuh lun tuh fly an wuk cunjuh.                                      | One of the daughters wanted to <b>learn to fly and work conjure</b> .  | CZARY TO RZECZ<br>( <i>to work conjure</i> )  |
| 21 | Yuh heah all the time of folks havin spells put on em an findin cunjuh bags buried in the yahd. | You hear all the time of folks having <b>spells put on</b> them and finding conjure bags buried in the yard. | CZARY TO RZECZ  |
| 22 | He tell im bout all sawts uh magic dat he wukd on udduh folks in duh neibuhhood.                | He tell them about all sorts of <b>magic that the worked on</b> other folks in the neighborhood.             | CZARY TO RZECZ  |
| 23 | Everything that happen is cause by cunjuh an magic. They jis dohn leave nuthin tuh Gawd.        | Everything that happen <b>is caused by conjure</b> and magic. They just <b>don't leave nothing</b> to God.   | CZARY TO<br>ZWIERZĘ<br>( <i>coś ożywionego – conjure doesn't leave nothing to God</i> )       |
| 24 | [...] doze spirits put spells on yuh, fix yuh.  | [...] those spirits <b>put spell on</b> you, fix you.  | CZARY TO RZECZ  |
| 25 | Folks kin wuk wid cunjuh too.   | Folks can <b>work with</b> conjure too.  | CZARY TO<br>NARZĘDZIE<br>( <i>rzecz</i> )   |

|    |  |  |  |
|----|--|--|--|
| 26 | Muh gran say deah wuz lots uh cunjuh in Africa.  | My grandmother say there was <b>lots of conjure</b> in Africa.   | CZARY TO RZECZ   |
| 27 | Then ef somebody put down cunjuh fuh em it tun black.  | Than if somebody <b>put down a conjure</b> for them it turn black.   | CZARY TO RZECZ   |
| 28 | Dey dig up cunjuh wut is laid down fuh yuh an let yuh know wen somebody is aftuh yuh.  | They dig up conjure that was <b>laid down for you**</b> and let you know when somebody is after you.   | CZARY TO RZECZ   |
| 29 | Dey make cunjuh gense yuh.   | They <b>make conjure against</b> you.  | CZARY TO WY-<br>TWÓR ( <i>conjure is made</i> ) + CZARY<br>TO PRZECIWS-<br>TA-<br>WIENIE |
| 30 | He wuz African an he say he kin do any kine uh cunjuh wut kin be done an he kin cuo any kine uh disease.                     | He was African and he say he can <b>do any conjure</b> that can be done and he can cure any kind of disease.                                       | CZARY TO<br>WYTWÓR (rzecz)   |
| 31 | An ef any body cunjuh yuh aw wuk gense yuh, duh money tun black an yuh know yuh hab tuh do sumpm bout it fo duh cunjuh wuks. | And if anybody conjure you or work against you, the money turn black and you know you have to do something about it for the <b>conjure works</b> . | CZARY TO<br>ZWIERZĘ<br>(coś ożywionego)  |
| 32 | Dey's mosly all crippled up an caahn moob bout. Ef dey dohn do nuttn, duh cunjuh gits wus, an dey dies.                      | They mostly all crippled up and can't move about. If they don't do nothing, the <b>conjure gets worse</b> , and they die.                          | CZARY TO<br>CHOROBA (stan)   |
| 33 | I tell yuh, ma'am, they's mo doin of cunjuh up roun Savannah than theah is in these pahts.                                   | I tell you, madam, there's <b>more doing of conjure up</b> around Savannah than there is in these parts.   | CZARY TO<br>WYTWÓR (rzecz)   |
| 34 | He put a spell on duh hawse. It's put deah by a enemy an ef yuh walks cross it, duh ebil spell will cause yuh hahm.          | He put a spell on the house. It's <b>put there</b> by an enemy and if you walk cross it, the <b>evil spell will cause you harm</b> .               | CZARY TO<br>RZECZ + CZARY<br>TO „MINUS”<br>+ CZARY TO<br>ZWIERZĘ (coś<br>ożywionego)     |

cd. tabeli 1

|    |   |   |  |
|----|---|---|--|
| 35 | Dey kin put spells on yuh<br>an lif duh spell some udduh<br>root wukuh hab put on yuh.                        | They can <b>put spells on you</b><br>and <b>lift the spell</b> some other<br>root worker has put on you.  | CZARY TO RZECZ<br>+ RZUCAĆ CZAR<br>TO „W DÓŁ” +<br>PODNOŚĆ CZAR<br>TO „W GÓRĘ” +<br>CZARY TO „PLUS”<br>+ CZARY TO<br>„MINUS” |
| 36 | Deah's magic wut gahd<br>yuh frum hahm an deah's<br>ebil magic wut kin put yuh<br>down sick aw eben kill yuh. | There's <b>magic that guard</b> you<br>from harm and there's an<br>evil <b>magic that can put you</b><br><b>down sick</b> and even <b>kill</b> you. | CZARY TO<br>ZWIERZĘ<br>(coś ożywionego)  |

\* Z zachowaniem oryginalnej struktury gramatycznej.

\*\* Wydaje się, że chodzi tu o sens zarówno dosłowny, jak i metaforyczny.

Źródło: Opracowanie własne.

Jak wynika z przykładów zamieszczonych w tabeli, domena docelowa stosunkowo często jest konceptualizowana za pomocą metafor bazujących na schematach wyobrażeniowych (*image schema metaphors*). Występują ponadto: metafory orientacyjne (RZUCAĆ CZAR TO „W DÓŁ” – PODNOŚĆ CZAR TO „W GÓRĘ”), które można za Krzeszowskim uzupełnić odpowiednio schematami wyobrażeniowymi o wymiarze aksjologicznym: CZARY TO „PLUS”, CZARY TO „MINUS”, metafory ontologiczne – personifikacja/animizacja (CZARY TO ZWIERZĘ) i reifikacja (CZARY TO RZECZ), a także, podlegające tej ostatniej, coraz bardziej wyspecjalizowane subdomeny: CZARY TO WYTWÓR > CZARY TO NARZĘDZIE > CZARY TO BROŃ oraz CZARY TO DZIAŁANIE (> CZARY TO PROCES) > CZARY TO ATAK oraz CZARY TO STAN > CZARY TO CIERPIENIE/CHOROBA.

Takie grupowanie narzuca się samo ze względu na to, że poszczególne metafory są ze sobą koherentne, układając się – według terminologii George'a Lakoffa) – w wyidealizowany model kognitywny (*idealised cognitive model* – ICM) lub – jak chcą tego inni badacze – kulturowy model kognitywny<sup>10</sup>. Widzimy tu układ elementów interpretowanych w kategoriach struktur abstrakcyjnych wskutek nakładania na nie przestrzennych schematów wyobrażeniowych, którego kluczową wiązkę stanowi taksonomia będąca zespołem cech ustrukturyzowanych w kategoriach schematów wyobrażeniowych STANU–PROCESU oraz za pomocą schematu GÓRA–DÓŁ.

Zespoły treści, które w wyobraźni rozmówców (oraz być może także w umysłach badaczy) nakładają się na siebie, tworzą niejako jeden kompleks, określany najchętniej przez jednych i drugich słowem *conjure* – czary. Kompleks ten

<sup>10</sup> Co wydaje się być jeszcze trafniejszym określeniem w stosunku do omawianych w niniejszej pracy zjawisk.

zaprezentowałam w charakterze domeny docelowej, jednak analizując przykłady zamieszczone w tabeli, widzimy wyraźnie, że składają się na nią również inne wyrażenia, nie będące pochodnymi słowa *conjure*, ale stworzone z użyciem jego częściowych ekwiwalentów, takich jak *spell* czy *magic*.

Czarownicy, określane przez rozmówców GWP jako *witches*, *root men* bądź *root doctors*, mogą mieć wiele innych magicznych umiejętności – potrafią zmieniać się w rozmaite zwierzęta i owady, zrzucać skórę etc. Taki układ materiału etnograficznego skłania mnie do założenia, że mamy tu do czynienia z przenikającymi się zespołami treści, które w wyobraźni rozmówców (oraz być może także w umysłach badaczy) nakładają się na siebie, tworząc niejako jeden kompleks, określany najchętniej przez jednych i drugich słowem *conjure* – czarować. Słowo to, oprócz „rzucenia zaklęcia/uroku”, ma w angielszczyźnie w swoim polu semantycznym takie znaczenia, jak „wzywanie demonicznych/diabelskich mocy” bądź „praktykowanie czarnej magii”, stąd wywołuje ono u badanych różne typy skojarzeń i sprzyja mieszanii się sensów.

W społecznościach tradycyjnych pojęcie czarownictwa obejmuje wiele różnych figur autorytetu, które pełnią odmienne funkcje: mogą uzdrawiać lub leczyć albo – przeciwnie – działać na czyjąś szkodę. Obok zielarzy i uzdrowicieli, w afrykańskich językach Bantu określanymi czasem mianem *nganga*<sup>11</sup>, którym przypada także charyzmatyczna rola proroka i których działanie dotyczy bardziej sfery publicznej niż prywatnej, istnieją jeszcze inni członkowie społeczności praktykujący magię lub zielarstwo. Pierwsi z nich to *wichdoctors*, czarownicy-uzdrowiciele – jak określa ich Edward Evans-Pritchard w swojej klasycznej pracy *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, drudzy to *witches* – czarownicy (wiedźmy). W sferze publicznej decyzje dotyczące dalszych losów jakiejś osoby albo grupy podejmuje wódz bądź rada starszych (obie te instytucje mogą na przykład skazać kogoś na śmierć, na wygnanie), w sferze prywatnej manipulować w ten sposób rzeczywistością może właśnie *witch* – czarownik.

Czarownik nikogo nie słucha, działa w pojedynkę, nie jest podporządkowany niczyim rozkazom, motywem jego działań jest na przykład zazdrość i chęć wprowadzenia dysharmonii, destrukcji, dekonstrukcji – zaburzenia balansu. Manipuluje związkami między ludźmi. Jego klientami są osoby, które chcą zaszkodzić osobie, która na przykład za bardzo się wzbogaciła i jej status wzrósł, a siła oddziaływania w lineażu stała się większa. Jeśli komuś się to nie spodobało, może zapłacić czarownikowi, sugerując interwencję, jak na przykład sporządzenie odpowiedniego amuletu, w którym będzie się znajdował duch szkodzący osobie pozostającej z nim w kontakcie. Czarownik potrafi manipulować duchami, blokować przepływ sił witalnych bądź nawet zredukować go,

<sup>11</sup> Jest to termin rozpowszechniony nie tylko w Afryce, ale także w różnych miejscach zamieszkania diaspory afrykańskiej, takich jak Brazylia czy wyspy Morza Karaibskiego, kojarzony także z figurami autorytetu religijnego – w dzisiejszym Kongo słowem *nganga* określane jest na przykład Jezus Chrystus.



w rezultacie czego dana osoba umiera. Jego usługi nie są darmowe – czarownik zawsze żąda zapłaty, a człowiek, który poprosił go o interwencję, staje się jego dłużnikiem bądź nawet niewolnikiem i może zostać zobligowany przez czarownika do wykonania określonego zadania, w tym nawet zabicia kogoś. Z kolei *witch-doctor* ma przeciwdziałać oddziaływaniu czarownika – przychodzi się do niego w czasie zachwiania równowagi sił czy choroby, rozumianej w społecznościach tradycyjnych jako utrata harmonii i sił witalnych, efekt działania zaklęć, złych duchów itd. *Conjurers*, o których opowiadali rozmówcy GWP, to w większości właśnie czarownicy-uzdrowiciele, wyraźnie odróżniani od działających szkodliwie *witches*. Podział ten ulega zaburzeniu, gdy nakładają się na niego wierzenia chrześcijańskie, demonizujące magię i praktyki magiczne.

Niejednoznaczność pola semantycznego czasownika „czarować” – *conjure* oraz odmienne wartościowanie działań magicznych wykonywanych przez „dobrych” i „złych” czarowników znajdują swoje odbicie w konceptualizacji obecnych w analizowanym tekście metafor RZUCAĆ CZAR TO „W DÓŁ” – PODNOSIĆ CZAR TO „W GÓRĘ” oraz CZARY TO „MINUS” i CZARY TO „PLUS”, w zależności od tego, czy mówimy o kimś, kto został wybrany jako *born with magic*, czy o kimś, kto na przykład zachorował, ponieważ został czarami dotknięty jako ich ofiara. Brak rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma typami działania magicznego ze strony prowadzących wywiady utrudnia głębszą analizę problemu na podstawie jednego tekstu źródłowego. Mimo tych trudności, w przypadku analizowanego materiału z całą pewnością możemy mówić o kulturowym modelu kognitywnym pojęcia „czarów jako praktyki”. Przy tym „czary” rozumiane są tutaj jako mocno zakorzenione w zastanej rzeczywistości działania mogące nieść ambiwalentne skutki i równocześnie są konceptualizowane jako sam wytwór tych praktyk, silnie powiązany ze sferą pragmatyczną, nakierowaną na wykorzystywanie ich jako narzędzia lub broni.

## Bibliografia

- ANDERSON J.: *Conjure in African American Society*. Baton Rouge 2007.
- Drums and Shadows. Survival Studies among the Georgia Coastal Negroes*. Ed. M. GRANGER. Athens– London 1986.
- GOMOLA A.: *Bóg kobiet. Studium językoznawczo-teologiczne*. Tarnów 2010.
- HAMPE B.: *Image Schemas in Cognitive Linguistics: Introduction*. [http://www2.uni-erfurt.de/sprachwissenschaft/personal/hampe/Image\\_Schema\\_Introduction.pdf](http://www2.uni-erfurt.de/sprachwissenschaft/personal/hampe/Image_Schema_Introduction.pdf) [data dostępu: 18.12.2018].
- HARE J.B.: [komentarz do książki *Drums and Shadows. Survival Studies among the Georgia Coastal Negroes*], 23 marca 2007. <http://www.sacred-texts.com/afr/das/index.htm> [data dostępu: 18.12.2018].
- LAKOFF G., JOHNSON M.: *Philosophy in the flesh*. New York 1999.
- POWELL T.: *Summoning the Ancestors. The Flying Africans' Story and Its Enduring Legacy*. W: *Race in the Atlantic World, 1700–1900. African American Life in the Georgia Lowcountry. The Atlantic World and the Gullah Geechee*. Ed. P. MORGAN. Athens USA 2010.
- TURNER L.D.: *Africanisms in the Gullah Dialect*. Columbia 2002.



## Tomasz Szymoszyn

Studium Doktoranckie  
Instytut Archeologii i Etnologii  
Polska Akademia Nauk w Warszawie  
ORCID: 0000-0001-6958-4209

# Leczyć, uzdrawiać, kurować Rozumienie zdrowia i choroby w buddyjskiej tradycji tybetańskiej a nauka zachodnia\*

**Treatment, healing, curing. The understanding of health and illness  
in the Tibetan Buddhist tradition versus Western science**

**Abstract:** In this article I present illness and health as a cultural phenomenon, and not an objectively defined medical category. I analyze the concepts of healing, curing and medical treatment in relation to the systems of meanings created in the cultural contexts of the West and Tibet and in the anthropological sciences.

**Key words:** disease, healing, treatment, systems of meaning, medicalization of society

**Słowa kluczowe:** choroba, uzdrawianie, leczenie, systemy znaczeń, medykalizacja społeczeństwa

[...] poznasz lekarstwa na choroby i obronę przed starością [...].  
Powstrzymasz siłę nieznużonych wichrów pędzących po ziemi  
niszczących pola powiewami. A później, jeśli zechcesz, po-  
nownie wznecisz wynagradzające wiatry. Po czarnym deszczu  
sprowadzisz ludziom suszę w stosownym czasie, po letniej suszy  
wywołasz żyjące w powietrzu strumienie odżywiającej drzewa.

*Empedokles*<sup>1</sup>

---

\* Brak źródeł finansowania; artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach pracy własnej.

<sup>1</sup> Cyt. za: J. GAJDA-KRYNICKA: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa 2007, s. 128.

To, czego lekarstwa nie uleczą, uleczy żelazo; to, czego nie uleczy żelazo, uleczy ogień; a to czego nie uleczy ogień, uznać trzeba za nieuleczalne.

*Hippokrates*<sup>2</sup>

Prowadząc w ramach studiów doktoranckich antropologiczne badania nad religią i medycyną tybetańską na Zachodzie, głównie w Polsce, zauważyłem, że zakresy pojęciowe słów takich, jak „zdrowie” czy „choroba”, w kręgu kultury tybetańskiej i kultury Zachodu są istotnie odmienne. Jednocześnie zainteresowało mnie, jakie są odniesienia **ontologiczne** tych znaczeń, mówiąc inaczej, jak wygląda struktura bytów, do których odnoszą się owe pojęcia. O ile truizmem jest stwierdzenie, że mówiąc o zdrowiu czy chorobie, co innego ma na myśli Tybetańczyk, a co innego człowiek z kręgu transatlantyckiego (to prawdopodobnie zbyt szerokie ujęcie, dlatego w swoich badaniach odnoszę się do Polski), o tyle nie jest tak banalne określenie **systemów znaczeniowych**, które pokazują konkretną, kulturowo uwarunkowaną, ontologiczną strukturę bytu. Dodatkowo, w wyniku procesu **globalizacji**, pojęcia te silnie ewoluują, wraz z przeobrażeniami historyczno-społecznymi.

Dokonujące się **zmiany semantyczne** wpływają na transformacje w systemach znaczeniowych właściwych kulturze polskiej i tybetańskiej, co jest niewątpliwie rezultatem zetknięcia się Zachodu ze Wschodem. Obserwując ewolucję znaczeń pojęć choroby i zdrowia, jak i innych, obserwujemy pulsowanie i oddziaływanie kultur na różnorodnych płaszczyznach, pod wpływem wydarzeń historycznych. Przyjeżdżając do Polski, tybetańscy lamowie i osoby ze szkoły *jungdrung bön*<sup>3</sup>, zaczęli upowszechniać wiedzę dotyczącą tybetańskich rytuałów uzdrawiających, a co za tym idzie: implementować system znaczeniowy wynikający z **horyzontu ontologicznego** kultury tybetańskiej<sup>4</sup>. Połączenie rytualizmu, samouzdrawiania, religii i medycyny, funkcjonujących na Zachodzie rozłącznie, związanych po części z instytucją księdza i lekarza, spowodowało, że pojęcia takie, jak choroba, zdrowie, leczenie, nabrały zupełnie innego znaczenia. Zostały ułożone w innej przestrzeni ontologicznej, a zetknięcie się dwóch odmiennych horyzontów ontologicznych doprowadziło do wytworzenia się różnych znaczeń semantycznych oraz do zmiany horyzontu ontologicznego kultury zastanej.

<sup>2</sup> HIPPOKRATES: *Wybór pism*. Przeł. M. WESOŁY. W: „Biblioteka Antyczna”. T. 41. Warszawa 2008, s. 111.

<sup>3</sup> Czyli posiadające oficjalnie uznane w ramach tej szkoły uprawnienia, pozwalające nauczać zasad medytacji i uzdrawiania. W ramach struktur buddyjskich takiej „licencji” udzielają mistrzowie, zwani po tybetańsku *Rinpoce*, co oznacza w tłumaczeniu na język polski Drogocenny.

<sup>4</sup> Interesujący opis procesu przenoszenia nauk buddyjskich i elementów kultury tybetańskiej zob. w: A. URBAŃSKA-SZYMOSZYN: *Globalizacja i globalizacja religii bon na przykładzie społeczności Ligmincha w Stanach Zjednoczonych i Polsce*. „Lud” 2011, t. 95, s. 177–202.

W artykule dokonuję analizy pojęcia choroby i zdrowia w odniesieniu do niektórych fragmentów tybetańskiego i zachodniego systemu znaczeniowego, obserwując jednocześnie wzajemny wpływ tych systemów i ewolucję składających się na nie znaczeń.

## Systemy znaczeniowe

Używając określenia „systemy znaczeniowe”, odwołuję się do sensu, które nadał mu Thomas Luckmann w *Niewidzialnej religii*<sup>5</sup>. Wybór takiego zdefiniowania systemu znaczeniowego został dokonany z kilku względów. Otóż Luckmann ujmuje to, co nazywa systemami znaczeniowymi, procesualnie<sup>6</sup> – traktuje je jako dynamicznie istniejące struktury. Ponadto wskazuje, że systemy te, w postaci światopoglądów, jako odniesione historycznie do jednostki, poprzedzają indywidualizację świadomości, ale też odniesione do niej w procesie internalizacji stają się świadomością subiektywną, napotykającą ów światopogląd w formie obiektywnych instytucji społecznych w procesie eksterioryzacji<sup>7</sup>. Tym samym zarówno religia, jak i medycyna są wypadkową pewnych procesów światopoglądowych, a pojęcia takie, jak zdrowie czy choroba, stanowią część systemu znaczeń, kształtując go, a też podlegając, pod wpływem różnych czynników, zmianie. Oznacza to, że człowiek ukształtowany (uspołeczniony) w jednej kulturze przejmuje jej system znaczeniowy, a wchodząc do innego obszaru kulturowego, wnosi ów system, wpływając na charakter zastanego systemu znaczeń. Współcześnie takim procesem – o szerokim zasięgu i dużej sile spotykania się kultur w różnym czasie i przestrzeni – jest globalizacja. W artykule przedstawiam ten proces i kształtowanie się nowego systemu znaczeń.

---

<sup>5</sup> T. LUCKMANN: *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Przeł. L. BŁUSZCZ. Wstęp H. KNOBALUCH. Wstęp przeł. D. MOTAK. Kraków 1996.

<sup>6</sup> Luckmann pisze: „Historyczne istnienie systemów znaczeniowych jest wynikiem działań mających na celu konstruowanie uniwersów podejmowanych przez następujące po sobie pokolenia” (ibidem, s. 86).

<sup>7</sup> „Światopogląd transcenduje jednostkę na kilka sposobów. Jest to rzeczywistość historyczna, która poprzedza indywidualizację świadomości i sumienia każdego organizmu. Po internalizacji staje się subiektywną rzeczywistością dla jednostki i wyznacza dla niej zakres znaczącego i potencjalnie znaczącego doświadczenia. [...] Dodatkowo światopogląd wywiera pośredni i »zewnętrzny« wpływ na zachowanie jednostki poprzez instytucjonalne i nieinstytucjonalne środki kontroli społecznej, które odzwierciedlają porządek społeczny i tworzącą go konfigurację znaczeniową. Co za tym idzie, światopogląd jest obiektywną i historyczną (transcendentną, jak również subiektywną, immanentną) rzeczywistością dla jednostki” (ibidem, s. 87).

## Analiza pojęć: leczyć, uzdrawiać, kurować

Zapobieganie chorobom i ich leczenie zawsze było i jest przedmiotem ludzkiego zainteresowania we wszystkich kulturach świata. Powszechnym zjawiskiem jest również łączenie religii i uzdrawiania.

Tradycyjnie i intuicyjnie używa się pojęcia leczenia jako zarezerwowanego tylko i wyłącznie dla lekarzy biomedycyny, czyli medycyny zwanej naukową, mającej swoje podstawy w biologii. W powszechnym użyciu funkcjonują także słowa takie, jak „uzdrawiać”, rzadziej „kurować”. Ich znaczenie, ustalone w ciągu ostatnich stu lat, nie jest jednak oczywiste i łatwe do precyzyjnego określenia. Słowo „lek” i, co za tym idzie, „leczyć” są pochodzenia indoeuropejskiego, a ich rdzeń jest wspólny dla różnych języków europejskich. Jeszcze w XVI wieku „leczyć” oznaczało „wyciągnąć”, w znaczeniu „chorobę z człowieka”. Rozumienie tego pojęcia było jednak szersze.

Niektóre słowiańskie znaczenia wyrazów lek i leczyć wskazują ponadto na powiązania tych słów (lek i leczyć) z magią (która zawsze medycynie towarzyszyła, a nawet ją współtworzyła): staroczeskie znaczenie wyrazu lek to: „czarodziejski środek leczniczy”, a słoweńskie – m.in. „talisman”. [...] Również badania porównawcze wśród języków pozasłowiańskich definiują magiczne znaczenie słowa leczyć jako „zamawianie, zaklinanie choroby przez lekarza-czarownika”. Jest to istotne uzupełnienie etymologii słowa leczyć, wiążące pierwotne znaczenie tego słowa (wyciągać) z zaklinaniem choroby przez lekarza-czarownika, który na wypowiedzianiu czy wykrzykiwaniu zaklęć raczej nie poprzestawał i wykonywał też gesty imitujące wyciągnięcie choroby z człowieka, w którego ta choroba weszła<sup>8</sup>.

Analiza pojęć takich, jak uzdrawianie, leczenie, kurowanie, pozwoli głębiej zrozumieć sam fenomen medycyny jako dziedziny życia osadzonej w konkretnym kontekście kulturowym. Chcąc się dowiedzieć, co ludzie mieszkający w Polsce w XXI wieku, a korzystający z metod pochodzących z Tybetu, rozumieją przez pojęcia leczenia, uzdrawiania i kurowania należy uwzględnić czynniki kulturowe. Jednym z nich jest język tybetański oraz system tybetańskich pojęć religijno-filozoficznych. Ponadto należałoby poznać pojęcia starogreckie, na których między innymi oparty jest współczesny język polski, a także łacińskie i angielskie, są to bowiem języki pośredniczące dla starogreckiego. To pozwoliłoby spojrzeć głębiej na analizowane fenomeny kulturowe, co wymaga jednak odrębnej pracy. W przedstawionej w tym artykule analizie odniosę w interesującym zakresie język tybetański do angielskiego. Najpierw jednak należy uściślić, o jakiej medycynie tybetańskiej tutaj mowa.

<sup>8</sup> Z. BELA: *Etymologia i pierwotne znaczenia wyrazów „lek” i „leczyć”*. „Gazeta Farmaceutyczna” 2011, nr 3, s. 28 ([http://www.kwadryga.pl/upload/Dokumenty/Artykuly\\_naukowe/GF\\_3\\_2011\\_naukowy.pdf](http://www.kwadryga.pl/upload/Dokumenty/Artykuly_naukowe/GF_3_2011_naukowy.pdf) [dostęp: 17.01.2016]).

## Tradycyjna medycyna tybetańska a medycyna rytualna

Medycyna tybetańska jest kulturowo osadzona w buddyzmie, głównie tybetańskim, jednak z wieloma innymi kulturowymi naleciałościami, sięgającymi czasów przed wprowadzeniem w Tybecie buddyzmu (pochodzenia indyjskiego). Jednym z ważniejszych elementów przedbuddyjskich zachowanych w medycynie tybetańskiej jest tradycja *jungdrung bön* (w skrócie: JB), która z kolei sięga historycznie czasów królestwa Szang Szung w Tybecie<sup>9</sup>. Zjawisko jest więc złożone i trudne w interpretacji.

Rozbieżność stanowisk w tym względzie można dostrzec w tybetańskich tekstach poświęconych rodzimej medycynie. Zwolennicy JB mówią o czysto tybetańskim (czyli przedbuddyjskim) pochodzeniu tekstów medycznych i, co za tym idzie, praktyk medycznych. Wyznawcy buddyzmu doszukują się źródeł medycyny tybetańskiej w naukach Buddy Siddhārthy Gautamy. Różnice występujące między tekstami medycznymi, którymi posługują się wyznawcy JB, a tekstami używanymi przez wyznawców buddyzmu tybetańskiego, są niewielkie. Wyjątek stanowią fragmenty zawierające słowa pochodzące z języka szang-szung w tekstach JB<sup>10</sup>. Sytuacja i tutaj nie jest prosta, ponieważ język szang-szung nie przetrwał. W pracach rekonstrukcyjnych niezwykle pomocne okazały się teksty odkryte w Dunhuang. Analizy językoznawcze i historyczne nie pozwoliły jednak

---

<sup>9</sup> Wielu naukowców, powołując się na źródła JB, podaje położenie i wielkość tego królestwa. Na przykład Dimitry Ermakov w książce *BÖ&BON. Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in Their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha* pisze o Szang Szung jako królestwie składającym się z osiemnastu plemion czy podkrólestw. Na zachodzie graniczyło z królestwem Tazig, na północnym zachodzie – z krajem Thogar (dzisiejszy Turkiestan), na północnym wschodzie – z wieloma księstwami Protomongołów i Turków, z kolei na południowym zachodzie obejmowało Ladakh i graniczyło z Uddijaną i Kaszmiem, na południu w granicach Szang Szung znajdowały się północne terytoria Nepalu, takie jak Dolpo i Mustang, a na południowym wschodzie – terytoria dzisiejszego Bhutanu, Sikkimu i stanu indyjskiego Arunachal Pradesh (D. ERMAKOV: *BÖ&BON. Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibet in Their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha*. Kathmandu 2008, s. 8–9).

<sup>10</sup> „Kraj Szang Szung uważa się za główne źródło dla tej tradycji bon, która przywędrowała do Tybetu. Jest tak dlatego, gdyż większość nauk bon, jakie dotarły do Tybetu, pochodzi właśnie stamtąd. W owych czasach [przed VIII w. n.e. – przyp. T.S.] nauki te były szeroko rozpowszechnione w Szang Szung i istniały jako zorganizowany system. Gdzieś około VII/VIII w. przetłumaczono je na język tybetański, po czym były one nauczane w Tybecie. Do dzisiaj wiele ustępów tekstów bon, a czasami nawet całe rozdziały, zachowały pozostałości języka szang-szung. Dlatego też trzeba mieć na uwadze, że jeśli współcześni nauczyciele bon stosują czasami sanskryckie słownictwo, to robią tak tylko dlatego, że jest ono powszechnie bardziej znane i częściej stosowane. Jeśli jednak zajrzemy do tekstów bon, to nie znajdziemy tam terminologii sanskryckiej, a jedynie słowa w języku tybetańskim i szang-szung” (N. DAKPA LATRI: *Bon jako źródło kultury tybetańskiej*. Trikaja 12. Przeł. A. KOŁODZIEJCZYK. Warszawa 2003, s. 5–6).

na odtworzenie jego struktury, udało się jedynie odszyfrować niektóre znaki i przetłumaczyć część słownictwa<sup>11</sup>.

W medycynie tybetańskiej można wyróżnić trzy nurty:

1) medycyna tybetańska oparta na źródłach pisanych (tantry medyczne), nazywana skrótowo tradycyjną medycyną tybetańską, na wzór tradycyjnej medycyny chińskiej;

2) medycyna tybetańska oparta na tekstach z czterech ścieżek podstawy JB<sup>12</sup>, nazywana tybetańską medycyną rytualną, gdyż zarówno w diagnozie, jak i w leczeniu rytuał stanowi podstawowe narzędzie diagnostyczne i lecznicze;

3) ludowa medycyna tybetańska.

W tym artykule zajmę się dwoma pierwszymi nurtami (medycyna ludowa wymaga odrębnego omówienia). Tradycyjną medycyną tybetańską cechuje wyraźna metodologia, w zakresie diagnozy i leczenia, która jest bliska metodologii biomedycyny. Jedną ze stosowanych metod, sięgającą czasów starożytnych, jest tzw. badanie z pulsu. Zasadniczo różni się ona od inwazyjnych metod diagnostycznych. Badanie z pulsu umożliwia określenie stanu organizmu pacjenta, ocenę pracy narządów wewnętrznych oraz – w połączeniu z wywiadem – zakłóceń oddziałujących w tym zakresie.

W tybetańskiej medycynie rytualnej, odmiennie, czynniki fizyczno-biochemiczne choroby są mało istotne, uwagę zwraca się przede wszystkim na jej podłoże psychologiczne i kulturowe. Warto nadmienić, że oba rodzaje medycyn nie wykluczają się, a w praktyce często są stosowane jednocześnie, komplementarnie, co udało mi się zaobserwować także w Polsce<sup>13</sup>. Jeden z pacjentów, mający problem z kurczawkami, udał się do oficjalnie przyjmującej w Polsce Mongołki.

<sup>11</sup> Z rozmów przeprowadzonych przeze mnie z głównymi nauczycielami bonu wynika, że są oni przekonani, iż najstarsze teksty religijne bonu zawierają frazy pochodzące z języka szang-szung, zapisane w alfabecie szang-szung. Pracują nad tłumaczeniem i rozszyfrowaniem całego alfabetu. Naukowcy zachodni jednak nie potwierdzają istnienia odrębnego alfabetu tego języka, aczkolwiek źródła JB podają odmiany takiegoż. Wiele tytułów i nazw istniejących w teksach kanonicznych JB są pochodzenia Szang Szung. Ponadto odkrycia w Dunhuang potwierdzają istnienie nieznanego języka, w przypadku którego używano liter tybetańskich. Dodatkowo teksty rytualne JB przekazywane na Zachód zawierają wiele pojęć i zdań, które nie pochodzą ani z języka tybetańskiego, ani z sanskrytu. (Y. NAGANO, R. LAPOLLA: *New Research on Zhangzhung and Related Himalayan Languages*. W: „Bon Studies”. [T.] 3. Osaka 2001; N.N. DAGKAR: *Zhang-zhung – Tibetan-English Contextual Dictionary*. Bonn 2003).

<sup>12</sup> Cztery podstawowe ścieżki *bön* to: 1) *Cza szen teg pa* – ścieżka *szen* praktyki przepowiadania; 2) *Nang szen teg pa* – ścieżka *szen* świata manifestacji; 3) *Trul szen teg pa* – ścieżka *szen* magicznej mocy; 4) *Si szen teg pa* – ścieżka *szen* egzystencji (T. WANGYAL: *Cuda naturalnego umyślu*. Przedm. DALAJLAMA. Oprac. A. LUKIANOWICZ. Przeł. J. GRABIAK. Poznań 2002, s. 297–301).

<sup>13</sup> W latach 2001–2010 prowadziłem badania etnograficzne poświęcone percepcji i stosowaniu medycyny tybetańskiej i chińskiej w Polsce. Efektem tych badań są trzy wystąpienia na konferencjach: „Przystosowanie i odbiór tradycyjnej medycyny chińskiej w Polsce”; „Popularność medycyny tybetańskiej w Polsce i jej wybiórcze zastosowanie”; „Choroba i śmierć buddystki na Zachodzie. Studium przypadku”.

Ta, po przeprowadzeniu diagnozy i konsultacji z lekarzem tybetańskim przekazała pacjentowi pasek od spodni, nad którym – jak relacjonował informator – lekarz wykonał „jakieś czary”, dzięki czemu kurzajki zniknęły. Inny przykład to zastosowanie przez jednego z lekarzy mongolskich jasnowidzenia. Miał on przewidzieć pewne wydarzenia u swojego pacjenta.

W tybetańskiej medycynie rytualnej diagnozę stawia się na podstawie **dywinationi** (wróżenia), a metodą leczniczą są rytuały. Rytuały te wywodzą się z **obrzędów szamanistycznych**. Ten ostatni termin został użyty przez Tenzina Wangyala Rinpocze w odróżnieniu od **szamanizmu** jako tradycyjnej azjatyckiej metody leczniczej<sup>14</sup>. Źródłem takiego ujęcia zjawiska było przekonanie, jakie żywią lamowie bonu w odniesieniu do głoszonych przez siebie nauk. Według ich nauczania i tekstów tradycji *jungdrung bön*, nauki darmy<sup>15</sup> są oświecone, co oznacza, że nie akceptuje się w nich żadnych metod dopuszczających przemoc bądź zabijanie. W szamanizmie jednak dochodzi do stosowania przemocy rytualnej, na przykład zabijania zwierząt w celach ofiarniczych. Natomiast zgodnie z naukami JB, Budda Tenpa Szenrab<sup>16</sup>, przybywając do Tybetu, zamienił owe obrzędy w rytuały bez użycia przemocy<sup>17</sup>. Określenie „obrzędy szamanistyczne” ma zatem odróżnić rodzaj praktyk JB używanych w ramach tybetańskiej medycyny rytualnej od metod szamańskich stosowanych w Tybecie w ramach medycyny ludowej. Drugą z przyczyn rozróżnienia przez Tenzina Wangyala Rinpocze praktyk szamańskich od szamanistycznych jest powszechne mieszanie pojęć *bön* i *jungdrung bön*.

Metody tybetańskiej medycyny rytualnej mają zatem pozwalać na ustalenie przyczyn wystąpienia choroby, których za pomocą tradycyjnej nie da się zidentyfikować i określić. Warto dodać, że medycyna ta ma ugruntowanie nie tylko w tekstach JB, ale też jest zgodna z tybetańską wizją istnienia i struktury świata.

---

<sup>14</sup> Autor ten w książce *Leczenie formą, energią i światłem* pisze: „Wielu ludzi Zachodu mówi o szamanizmie tybetańskim, ale, jak wspomniałem wcześniej, w języku tybetańskim nie istnieje takie pojęcie [...]. Używam określenia »szamanistyczny« w odniesieniu do praktyk, których zadaniem jest harmonizowanie związku pomiędzy nami a środowiskiem, przy pomocy istot nie mających ciała fizycznego, oraz świętych energii leżących u podstaw świata przyrody” (T. WANGYAL: *Leczenie formą, energią i światłem*. Oprac. M. DAHLBY. Przeł. J. GRABIAK. Poznań 2003, 82–83).

<sup>15</sup> Darma to nauki Buddy prowadzące do osiągnięcia stanu oświecenia.

<sup>16</sup> Budda Tenpa Szenrab w tradycji *bön* uznawany jest za założyciela tej religii i twórcę kanonu tekstów rytualnych.

<sup>17</sup> „Podczas swej pierwszej wizyty w Tybecie Szenrab nauczał właśnie takich praktyk, jak wieszanie flag modlitewnych, *sang* czy rytuały wykupu. Celem, dla którego nauczał tych niższych nauk, było przetransformowanie starego systemu bon, który był obecny w Tybecie jeszcze przed jego przybyciem. W tamtych zamierzalnych czasach Tybetańczycy składali krwawe ofiary ze zwierząt dla bóstw lokalnych, aby uratować się od chorób i innych niepowodzeń. Tonpa Szenrab przekształcił to brutalne ofiarowanie w bardziej pokojowe. Aby zmienić złą tradycję, nauczał praktyki dawania wykupu. Ofiarę ze zwierzęcia zastąpiono tutaj pewnego rodzaju substytutem – z mąki jęczmiennej wykonywano coś na podobieństwo formy cielesnej” (N. DAKPA LATRI: *Bon jako źródło kultury tybetańskiej...*, s. 7).



Pojęcia adekwatne i dobrze oddające tę wizję w tym kontekście to: *karma* (sans.; tyb. *le ka*), sześć światów egzystencji, cztery rodzaje gości<sup>18</sup>.

Choroby mogą być efektem różnorodnych wpływów, począwszy od duchów wody, a skończywszy na bogach planet. Mogą stanowić konsekwencję postępowania w obecnym życiu, ale mogą też pochodzić z poprzednich wcieleń. Możliwości jest tutaj wiele i wykraczają one poza to, co lekarz jest w stanie stwierdzić, diagnozując za pomocą pulsu czy używając współczesnych narzędzi technicznych w biomedycynie. Co prawda w tradycyjnej medycynie tybetańskiej stosuje się niektóre z metod tybetańskiej medycyny rytualnej, jednak jej zasadniczym celem jest leczyć zakłócenia wynikające z tzw. zaburzeń humoralnych<sup>19</sup>.

## Tybetańskie rozumienie choroby i leczenia

W krótkiej historii życia założyciela religii JB przedstawionej w formie „dwunastu czynów”, ułożonej przez Menri Lopona Sangje Tenzina w 1960 roku<sup>20</sup>, w dwunastym „czynnie spełnienia (przejsie poza smutek)” autor podaje:

Na początku, kiedy Tenpa Szenrab przebywał na Górze Swastyki o Dziewięciu Poziomach, wyemanował ze swoich ust magiczne ciało tak, że przyczyny choroby otoczyły jego ciało i związały jego świadomość. Stopniowo pojawiły się cierpienia narodzin i starości. Wówczas powiedział: „Tym razem moje cztery skupiska zostały zaatakowane przez choroby, które są czynnikami rozkładu i dlatego moje życie jest w niebezpieczeństwie”. Członkowie orszaku bardzo zmartwili się i poprosili go, by wyszedł z lasu. Poproszono go też, aby udał się do pałacu Trimona Gjaldsedaba (*khri-smon rgyal-bzhad*). Tobu rozpoczął magiczną kurację, a Czebu (*dpyal-bu*) wykonał zabieg. Tak więc, aby pokazać wagę konwencjonalnej prawdy, nauczyciel wyzdrowiał i poczuł się bardzo dobrze<sup>21</sup>.

Mowa jest tutaj o chorobie jako czynniku rozkładu, magicznej kuracji i zabiegu. W tym kontekście **czynniki rozkładu** dotyczą **elementów** jako podstawowych składników ludzkiej egzystencji. W JB elementy są podstawą tworzenia się każdej żywej istoty. Także w medycynie JB pojęcia elementów, energii, pola energetycznego, sieci energii są fundamentalne. Aby to zobrazować, podaję opis

<sup>18</sup> Wyjaśnienie tych przykładowych pojęć można znaleźć w: T. WANGYAL: *Wprowadzenie do Czie. Szamanizm*. Trikaja 9. Przeł MAGURA GÓRALSKI. Warszawa 2003.

<sup>19</sup> Humor to rodzaj płynów wewnętrznych, substancji krążących w ciele człowieka, takich jak żółć, flegma czy krew. Medycyna tybetańska dodaje do tego czwarty humor, zwany wiatrem, podczas gdy w medycynie hippokratejskiej jest to rozróżnienie na żółć czarną i żółtą.

<sup>20</sup> T. SANGJE: *Dwanaście Czynów Tenpy Szenraba*. Warszawa [s.a.]. Jest to broszura autorstwa mistrza tradycji JB, który uciekając z Tybetu do Indii, przyczynił się do ocalenia, a zarazem przeniesienia na Zachód nauk *dzogchen* tej tradycji. Broszura ta została przetłumaczona na język angielski, a następnie na język polski (wydawnictwo wewnętrzne Związku Garuda w Polsce). Celem jest przybliżenie czytelnikom najważniejszych wydarzeń z życia założyciela JB, Buddy Tenpy Szenraba.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 20–21.

tworzenia się ciała fizycznego zawarty w tekście tantry<sup>22</sup> *Madziu (ma rgyud)*, tantry unikalnej, istniejącej tylko w tradycji JB:

Działła Szenrab reprezentuje nirmanakaję. Jego zewnętrzny aspekt jest opisany w tekście powyżej. Jego wewnętrzny aspekt jest archetypem istoty ludzkiej, czyli siatką kanałów psychicznych, którymi poruszają się życiowe wiatry. To morfogenetyczne pole jest idealną formą lub matrycą ludzkiej istoty. Krąg liter odnosi się do energii pobudzających naszą ludzką egzystencję. Energia pierwotnie przejawia się jako subtelna wibracja w przestrzeni, a symbolizowana jest ona właśnie przez tę literę lub inaczej sylabę nasienną. Serce jest węzłem centralnych kanałów psychicznych, usytuowanym w środku pola energii, jakim jest subtelne ciało. Nazywane jest ono czakrą serca. Szczegółowo opisują to teksty tantr *Madziu (ma rgyud)*, które przedstawiają od samego początku rozwój zarodka w łonie matki. Owa siatka kanałów psychicznych reprezentuje matrycę, wokół której narasta fizyczność, czyli aspekt ciała. Psychiczne kanały i życiodajne wiatry są manifestacjami energii, symbolizowanymi przez litery, które są dźwiękami, czyli energią w czasie manifestacji. To jest aspekt mowy. Subtelne ciało dostarcza wsparcia i ogniska dla manifestacji pierwotnych percepcji (*ye shes*) świadomości (*rig pa*) [...]. To jest aspekt umysłu. Ten cytat z Dronma (*sgron ma*) odnosi się do ludzkiego ciała, czy inaczej do tego, jak nirmanakaja przejawia się w odniesieniu do ciała, mowy i umysłu. Jest to przykład mistycznej embriologii<sup>23</sup>.

Jak pokazuje przywołany przykład, pojęcia medycyny, uzdrawiania i leczenia nie mają innego kontekstu aniżeli te funkcjonujące w biomedycynie, medycynie biologicznej. Różni je szata kulturowa. Dla medyka tybetańskiego znaczenie słowa „leczyć”, „uzdrawiać” w pewnym zakresie zgadza się z rozumieniem tych słów w kulturze zachodniej, w której wszystkie kwestie medyczne są rozpatrywane czysto biologicznie, naukowo i na podstawie wyników uzyskiwanych za pomocą różnorodnych urządzeń technicznych. Wspólnym polem jest teren badań klinicznych. Diagnostyka pulsowa bowiem, to ocena stanu pracy narządów wewnętrznych, przepływu i zbierania się różnorodnych płynów (krew, żółć, gazy), powstawania patogenów itd. Ta kliniczność dotyczy także ordynowanych sposobów leczenia, takich jak stosowanie substancji czynnych, zabiegów chirurgicznych, diety itd.

W Tybecie medycyna jest określana pojęciem *men*, oznaczającym medycynę, leczenie (lekarstwami), lek<sup>24</sup>. Jako nauka, medycyna jest zwana *so rig*<sup>25</sup>, co znaczy: nauka medycyny, sztuka uzdrawiania. Jest znaczeniowo zbliżona do tego, co w Grecji określano terminem *tèchnai*. Pojęcia chory, niezdrow (ang. *ill, sick*) w odniesieniu do choroby<sup>26</sup> określane są pojęciem *na tsa*<sup>27</sup>. *So la*<sup>28</sup> może być też

<sup>22</sup> Tantra to nauki buddyjskie obejmujące praktyki medytacyjne związane z pracą z energią, na przykład poprzez recytowanie sekwencji dźwięków, zwanych mantrami, lub/i przekształcanie siebie w różne formy bóstw.

<sup>23</sup> *Ciało światła*. Warszawa [s.a.], s. 59.

<sup>24</sup> Ch. DAS: *Tibetan-English Dictionary*. Jalandhar 1996, s. 989.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 1313.

<sup>26</sup> J. STANISŁAWSKI at al.: *Podręczny słownik angielsko-polski*. Warszawa 1988, s. 353.

<sup>27</sup> M.C. GOLDSTEIN: *English-Tibetan Dictionary of Modern Tibetan*. Dharamsala 1999, s. 146–147.

<sup>28</sup> H. JESCHKE: *A Tibetan-English Dictionary*. Delhi 1998, s. 591.

tłumaczone jako leczenie, kuracja (ang. *cure*)<sup>29</sup>. W języku angielskim znajduje się dodatkowo słowo *disease* oznaczające chorobę, dolegliwość, co w języku tybetańskim oddaje się przez *na tsa*<sup>30</sup>. Pojęcie *na* jest też tłumaczone jako ból, rozstrojenie<sup>31</sup>. Z kolei *so la rig pa* tłumaczone jest jako *nauka uzdrawiania* (ang. *healing*), a samo pojęcie *so la* – jako uzdrawianie, przywracanie do zdrowia, odzyskiwanie zdrowia<sup>32</sup> (ang. *heal, recuperate*)<sup>33</sup>.

Według nauk medycznych JB, można mieć do czynienia z chorobą w sensie prowokacji, złych duchów, ataków psychicznych. Jest to określane pojęciem *dön*<sup>34</sup>. Namkhai Norbu Rinpocze używa pojęcia choroby jako *illness*, zaś *dön* jest rozumiany jako prowokacja. Z kolei Chandra Das tłumaczy ten termin jako „złe duchy powodujące choroby”<sup>35</sup>.

Techniki leczenia polegające na „wyciąganiu” choroby z człowieka są znane i rozpowszechnione we wszystkich niemal kulturach. Ludowe uzdrawianie w Europie opisał Zbigniew Libera:

Słowa oznaczające lekarza i leczenie odnosiło się także do czarownika, czaru, wróżenia, zamawiania: (starobułgarskie) *balji* – lekarz, (starocerkiewne) *bali* – lekarz, *balowanije* – lecznictwo, (bułgarskie) *bajuvam* – leczenie za pomocą czarów, (słoweńskie) *baja* – czar, *bjilo* – czarownik, wróżbita itd.<sup>36</sup>.

Z kolei Colin Millard w artykule *sMan an Glud: Standard Tibetan Medicine and Ritual Medicine in Bon Medical Scholl and Clinic in Nepal* tak zdefiniował pojęcie sztuki leczenia:

Wiedza i praktyka związane z chorobą i uzdrawianiem w kulturze tybetańskiej znane są jako *so la rig pa* (tyb. *gso ba rig pa*). Tłumaczy się to jako „sztuka (nauka) uzdrawiania”. Semantyczny zakres tego tybetańskiego terminu nie jest jednoznaczny z angielskim słowem „uzdrawiac”. Ogólnie mówiąc, *so la rig pa* jest sztuką utrzymywania i przywracania równowagi człowieka, społeczności i środowiska, a także oznacza wiele innych aktywności pozostających domeną religii tybetańskiej<sup>37</sup>.

We fragmencie tym medycyna jest przedstawiona przede wszystkim jako rodzaj sztuki, co jest bardziej bliskie starogreckiemu pojęciu *tèchne iatrikè*, tłumaczonemu jako „sztuka leczenia”. Marian Wesoły we wstępie do dzieł Hippokratesa pisze:

<sup>29</sup> J. STANISŁAWSKI at al.: *Podręczny słownik angielsko-polski...*, s. 171.

<sup>30</sup> M.C. GOLDSTEIN: *English-Tibetan Dictionary...*, s. 83.

<sup>31</sup> T.T. DRUNGTSO, D.T. DRUNGTSO: *Tibetan-English Dictionary of Tibetan Medicine and Astrology*. Archana 2005, s. 222.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 523.

<sup>33</sup> J. STANISŁAWSKI at al.: *Podręczny słownik angielsko-polski...*, s. 579.

<sup>34</sup> N.R. NAMKHAÏ: *Drung, Deu and Bon*. Dharamsala 1997, s. 133.

<sup>35</sup> Ch. DAS: *Tibetan-English Dictionary...*, s. 663.

<sup>36</sup> Z. LIBERA: *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX-XX wieku*. Wrocław 2003, s. 63.

<sup>37</sup> C. MILLARD: *sMan an Glud: Standard Tibetan Medecine and Ritual Medecine in Bon Medical Scholl and Clinic in Nepal*. „The Tibet Journal” 2005, vol. 30–31, nr 4–1, s. 3.

[...] oderwawszy się od współczesnego nam pojmowania medycyny, musimy przede wszystkim uświadomić sobie sens i kontekst pojęciowy dziedziny nazywanej „sztuką lekarską” (gr. *tèchne iatrikè*, łac. *ars medicinalis*), czyli wyuczoną sprawnością, umiejętnością wytwarzania (przywracania) zdrowia według możliwości samej natury człowieka. Dlatego lekarz zwany był odpowiednio „rzemieślnikiem” (*technites*), „rękodzielnikiem” (*cheirotèchnes*) czy „wytwórcą” (*demiourgòs*)<sup>38</sup>.

W Tybecie pojęcie medycyny, w zakresie działania, jaki obejmuje, oraz jej celu, jest bardziej zbliżone do starogreckiego aniżeli współczesnego, obowiązującego w biomedycynie. Co charakterystyczne, owa umiejętność wytwarzania (przywracania) zdrowia w Tybecie rozciągnęła się także na społeczność i środowisko. Jak zauważa Millard, wiązało się to z nierozzerwalnym współistnieniem tybetańskiej religii i medycyny. Ontologiczny horyzont czy system znaczeniowy w kulturze tybetańskiej łączył medycynę i religię, co być może było wynikiem pragmatycznego i wynikającego z sytuacji rozwiązania. Jeden z mistrzów tybetańskich, nauczający na Zachodzie między innymi metod uzdrawiania, w jednym z wykładów wskazywał:

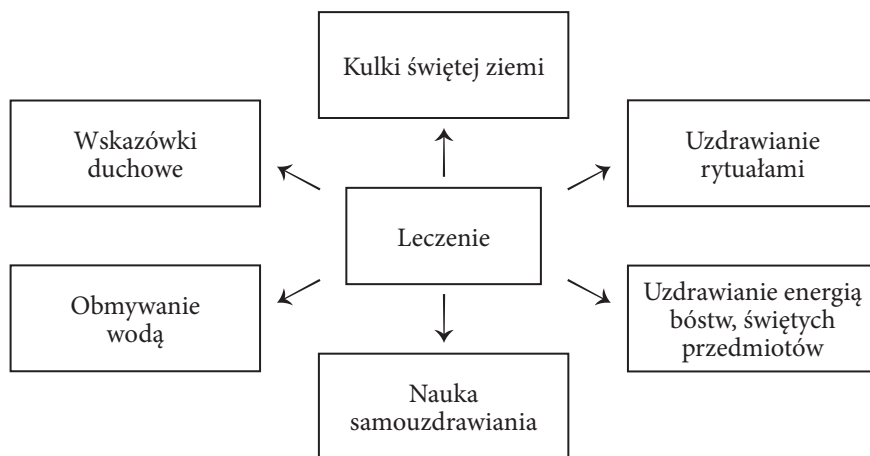
Metod uzdrawiania jest wiele. Jedną z takich typowo tybetańskich metod jest używanie ziemi, która pochodzi ze świętych miejsc. Lepi się z niej kulki, które później są błogosławione przez lamów. Zajmowali się tym lamowie dlatego, że w Tybecie nie było żadnych innych profesjonalistów w zakresie zdrowia. W dawnych czasach jedynymi osobami, które zajmowały się wszelkiego rodzaju uzdrawianiem i leczeniem, byli lamowie. Oni przechowywali te kulki i kiedy ktoś potrzebował pomocy, dawali mu taką pigułkę. Można ją było zjeść, rozpuścić i posmarować jakieś miejsce na swoim ciele i w ten sposób to pomagało, i było się uzdrowionym. W dzisiejszych czasach potrzebujemy szczepionek, potrzebujemy antybiotyków, żeby pozbyć się jakichś infekcji wirusowych. W dawnych czasach nie było tych wszystkich antybiotyków, różnorakich leków. Używano tego jednego leku w wielu przypadkach, w celu uzdrowienia wielu różnych schorzeń. I okazywał się on skuteczny. Jeżeli ktoś miał na przykład jakąś ranę i nie chciał, żeby zakażenie rozeszło się po całym ciele i na inne części ciała, brał taką kulkę i zakreślał nią miejsca wokół tej rany, i pozwalał, żeby to miejsce się uzdrowiło. Zapobiegało to rozszerzaniu się zakażenia. Dzisiaj wydaje nam się, że aby lekarstwo było bardzo skuteczne, musi być bardzo drogie, musi mieć jakieś kolorowe opakowanie, być wyprodukowane przez jakiś wielki koncern farmaceutyczny. Często okazuje się, że pomimo tych wszystkich zabiegów nawet najdroższe, najnowocześniejsze leki okazują się nieskuteczne. Zarówno dawniej, jak i cały czas te pigułki przygotowywane przez lamów okazują się skuteczne<sup>39</sup>.

Na rysunku 1 przedstawiam rdzennie tybetańskie metody leczenia stosowane w Polsce, jakie odnotowałem w trakcie swojej pracy badawczej. Diagram ten potwierdza zarazem semantyczny zakres pojęcia medycyny jako sztuki leczenia, pokrywający się z zakresem określonym przez Millarda, a także częściowo znaczeniem starogreckim opisanym przez Wesołego. W kontekście artykułu istotne jest połączenie religii i medycyny. Owo połączenie ma też znaczenie ze względu na strukturę medycyny. Lekarz nazywany w języku tybetańskim *amchi* to jednocześnie osoba praktykująca buddyzm, regularnie modląca się do buddy medycy-

<sup>38</sup> HIPPOKRATES: *Wybór pism...*, s. 29.

<sup>39</sup> N. DAKPA LATRI: *Bon jako źródło kultury tybetańskiej...*, s. 8-9.

ny, błogosławiąca zioła i potrafiąca odprawić rytuały. Ten zakres znaczeniowy roli lekarza jest absolutnie obcy współczesnej biomedycynie, w której lekarz bardziej przypomina technokratę uzbrojonego w szereg urządzeń mających mu pomóc w stwierdzeniu choroby, szczególnie tej na poziomie fizycznym.



Rys. 1. Rdzenie tybetańskie metody leczenia stosowane w Polsce

Źródło: opracowanie własne.

## Szamanistyczna wizja choroby

W innej wersji, szamanistycznej, nawiązuje się do starego tybetańskiego mitu o pochodzeniu chorób. Tenzin Wangyal Rinpocze mówi o tym tak:

Istnieje stary tybetański mit o pochodzeniu negatywności, który wymienia przyczyny chorób. Z ogromnej próżni, gdzie nic nie istnieje, pojawiło się światło (Nangła Oden) oraz ciemność. Ze zjednoczenia męskiej ciemności, Munpa Zerden, z żeńską, Mundzi Gjatso, narodziło się trujące jajo. Jajo wykluwając się mocą swojej własnej energii wypuściło parę ku niebu, dając początek negatywnej energii przestrzeni. Pojawiły się błyskawice, grad i zakłócenia planetarne. Biało wylało się na ziemię i zatrulo ją, dając początek chorobom pochodzącym od nagów, takim jak upośledzenia fizyczne, trąd choroby skóry. Skorupa dała początek trującym broniom i chorobom infekcyjnym; upośledzenia i choroby ludzi i zwierząt pochodzą z błony, a z samego żółtka wyłonił się Czidak Nagpo, Czarny Zły Kradnący Życie, o napęczniałych groźnych oczach, zgrzytających zębach i zmierzwiionych włosach, którego krew unosi się w przestworza niczym chmura, trzymający czarny krzyż mocy w prawej ręce i laso wyzwalające zarazy w lewej. Negatywne moce tego jaja stworzyły narodziny, starość, choroby i śmierć, cztery cierpienia wielkie jak ocean. Czarny Zły Kradnący Życie jest demonem niewiedzy. Towarzyszy mu orszak czterech demonów: biały demon zazdrości przypomina człowieka z głową tygrysa i zmusza każdego do poddania się cierpieniom narodzin, żółty demon dumy, o głowie węża, zmusza każdego do poddania się cierpieniom starości, czerwony

demon przywiązania, o głowie krokodyla, zmusza każdego do poddania się cierpieniom chorób, a czarny demon nienawiści, noszący kapalę (kielich z czaszki), zmusza każdego do poddania się cierpieniom śmierci. Te pięć demonów manifestujących trucizny pięciu namiętności (niewiedzy, przywiązania, nienawiści, dumy i zazdrości) dało początek 80 000 negatywnościom, które weszły do sześciu światów egzystencji istot (bogów, półbogów, ludzi, zwierząt, głodnych duchów i istot piekielnych) i prawie całkowicie zniszczyły esencję istot i ziemi. W tym momencie wielki mędrzec Bon, Sangła Djupa, zmanifestował się jako groźny jidam Tsoczog i pokonał pięć demonów. Przy tej okazji Sangła Djupa związał demony z łożeniem ślubowań; jego nauki wciąż posiadają moc komunikowania się z tymi negatywnymi siłami. Na to ślubowanie powołują się tybetańscy szamani w rytuałach, kiedy komunikują się z niepokojącymi duchami, a w szczególności z pięcioma wielkimi demonami, w celu przekonania ich, by nie sprawiały problemów i pomieszenia: „Na mocy obietnicy, którą złożyliście Sangła Djupie, nie wolno wam nachodzić mojego poręczyciela ani moich ludzi za co daję wam wykup”<sup>40</sup>.

Według przywołanej wersji mitu choroba jest negatywnością powstałą w początkach wszechświata. Ma przyczynę kosmiczną, jaką były ciemność pojawiająca się z próżni i światło. Ciemność jest czynnikiem sprawczym szeregu negatywności, w tym chorób. Choroba jawi się tutaj jako rodzaj zewnętrznego zaburzenia lub wpływu i ściśle skojarzona jest z negatywnością; jest zewnętrznym czynnikiem sprawczym, nękającym ludzi, a także inne istoty. Nasuwa się pytanie, czy można te stwierdzenia uznać za definicję pojęcia choroby. Podział na światło i ciemność jest motywem manichejskim, charakterystycznym dla wielu religii, także *bön*. Chcąc zatem sformułować definicję choroby, trzeba na wstępie zaznaczyć, że definicja ta ma podstawy światopoglądowo-religijne. Motyw ciemność – światło jest najistotniejszy ze wszystkich postępujących za nim motywów, gdyż nawiązuje do tego, w jaki sposób człowiek i inne istoty mogą istnieć, do tego, że bez światła nie ma życia. Ciemność kojarzy się z degeneracją, stopniowym zanikaniem życia,

<sup>40</sup> T. WANGYAL: *Wprowadzenie do Czie...*, s. 9. Mit ten staje się niezwykle ciekawy w zestawieniu z najnowszymi osiągnięciami astronomii. W artykule o starcie dwóch wirujących gigantów („Świat Wiedzy” 2017, nr 3, s. 76–80) czytamy: „Tego dnia, 1,3 miliarda lat temu, na Ziemi działo się niewiele. Łądy były monotonnymi pustkowiami pozbawionymi życia. Jedynie w oceanach pływały pierwsze organizmy składające się z więcej niż dwóch komórek. W tym czasie w odległości 1,3 miliarda lat świetlnych (w przeliczeniu na kilometry daje to liczbę złożoną z 23 cyfr) dwie czarne dziury zamierzały właśnie pochłonąć się nawzajem. Jedna, o średnicy 216 kilometrów, mieściła w sobie 36-krotność masy Słońca, druga, której średnica wynosiła 174 kilometry, miała pojemność 29 mas naszej gwiazdy (dla porównania: średnica Słońca to ok. 1,4 miliona kilometrów). Jak dotąd pochłaniały to, co było do pochłonięcia w tym obszarze wszechświata, i teraz pozostały już tylko we dwie. Zaczęły wokół siebie krążyć, coraz szybciej i szybciej, dochodząc do niewyobrażalnych 150 cykli na sekundę. Ostateczna megafuzja, w której pędzące z szybkością 70% prędkości światła czarne dziury zderzyły się ze sobą, trwała zaledwie 0,2 sekundy. W tej chwili, krótkiej jak mgnienie oka, uwolniona została 10-krotnie (niektórzy eksperci twierdzą, że nawet 50-krotnie) wyższa energia promieniowania od tej, jaką wytwarzają wszystkie widoczne dla nas gwiazdy we wszechświecie. Trzykrotność masy naszego słońca w formie energii rozeszła się z prędkością światła od miejsca »wielkiego żarcia« w najdalsze zakątki kosmosu, aby 1,3 miliarda później, 14 września 2015 roku, musnąć naszą planetę – i wstrząsnąć światem astronomii”.

a wreszcie z chorobą. W języku potocznym mówi się „ciemny człowiek”, „popaść w mroki niewiedzy”.

Czym jest zatem choroba? W historii podanej przez Tenzina Wangyala Rinpocze choroba jawi się jako brak dostępu do światła, a przede wszystkim jako wystąpienie ciemności. W kulturze tybetańskiej czym innym jednak jest brak dostępu do światła, a czym innym wystąpienie ciemności. Na dodatek ciemność ma dwie strony, męską i żeńską. Nastanie ciemności to określenie wielopoziomowe: fizyczne nastawanie ciemności (noc), zapadanie się w siebie (depresja, stres), zakłócone procesy metaboliczne itd. Rozróżnienie ciemności na męską i żeńską jest ukazywaniem dwóch aspektów tego samego zjawiska, potencjału pola, ładunków na poziomie atomów, teorią, w której każde istnienie ma wewnętrzny potencjał. W filozofiach pochodzenia azjatyckiego ów potencjał dopiero powołuje jakiegokolwiek istnienie. W przytoczonym micie zrodziło się jajo – jako symbol życia, a zarazem śmierci, cierpienia. Jeżeli spojrzy się na kwestię z innej perspektywy, to dostrzec można, że tam gdzie życie, tam jest i śmierć, gdzie zdrowie, tam i choroba. Zgodnie z tym nie można powiedzieć, że choroba to brak zdrowia ani że zdrowie to brak choroby. Są to raczej formy dopełniające się: tam gdzie zdrowie, tam i choroba, i odwrotnie. Zgodne jest to z filozofią buddyjską, w której na samym wstępie medytuje się nad nietrwałością po to, aby oswoić się z negatywnościami: przemijaniem, śmiercią, chorobą czy starością. Oznacza to zarazem pogodzenie się z uwarunkowaniami życia.

Jednak w micie o jajku choroba zostaje przedstawiona – obok narodzin, starości i śmierci – jako jeden z podobnych stanów egzystencji człowieka. Oznacza to, że nie ma ona rangi pierwszeństwa, jest jednym z czterech cierpień „wielkich jak ocean”. Jest to istotne przesunięcie akcentów. W kulturze Zachodu choroba zajmuje pozycję centralną – o ile śmierć, starość czy narodziny są poza zasięgiem ludzkich możliwości wpływu, o tyle choroba jest czynnikiem, nad którym można zapanować. W rozumieniu zachodnim chorobę można okiełznać, należy z nią walczyć do samego końca. W bardzo przystępny sposób pokazuje to w swych analizach z socjologii medycyny Magdalena Sokołowska:

Czy choroba jest pojęciem uniwersalnym, podobnie rozumianym przez wszystkich mieszkańców naszej planety? Skłonni jesteśmy tak uważać. Tymczasem uniwersalne jest tylko przekonanie, że ludziom od czasu do czasu „coś jest”, natomiast pojęcie choroby jest specyficzne dla kultury zachodniej<sup>41</sup>.

W innym miejscu autorka pisze:

Złe zdrowie, czyli choroba, jest pojęciem złożonym. Można wyróżnić co najmniej trzy jego znaczenia, trzy „choroby”: chorobę biologiczną, chorobę psychologiczną i chorobę społeczną. Każde z tych pojęć obejmuje inną klasę zjawisk; bada się je za pomocą kategorii właściwych – kolejno – naukom medycznym, psychologii i socjologii. Wyników tych badań nie można po prostu podsumować dla uzyskania jakiegoś całościowego obrazu.

<sup>41</sup> M. SOKOŁOWSKA: *Granice medycyny*. Warszawa 1980, s. 23.

Choroba w pierwszym znaczeniu stanowi tradycyjny obszar działalności lekarzy. Oznacza ona zmianę patologiczną organizmu, która może być albo następstwem załamania się jego struktury anatomicznej, albo rezultatem zaatakowania przez jeden organizm (np. przez drobnoustroj chorobotwórczy) drugiego organizmu – gospodarza, czyli człowieka, co ma dla niego dające się przewidzieć negatywne skutki.

Choroba w drugim sensie oznacza stan subiektywny jednostki, jej złe samopoczucie. Jeśli dany człowiek czuje się chory, to jest chory, bez względu na to, czy istnieje, czy nie istnieje u niego zmiana patologiczna, objawy choroby stwierdzone obiektywnie za pomocą badania fizykalnego i badań laboratoryjnych. Zwykle zresztą choroba biologiczna powoduje również złe samopoczucie, czyli chorobę psychologiczną, o czym wiadomo od dawna. Względnie nowe jest natomiast uznanie zależności odwrotnej, o czym mówi się coraz częściej: mianowicie występowania choroby biologicznej w następstwie choroby psychologicznej.

Choroba w trzecim znaczeniu jest pojęciem socjologicznym. Chodzi tu o szczególną pozycję społeczną ludzi uznanych za chorych na chorobę w znaczeniu pierwszym lub drugim. W tym rozumieniu chory jest taki człowiek, który jest traktowany przez innych jako chory, bez względu na to, czy występuje u niego czy nie choroba biologiczna lub psychologiczna<sup>42</sup>.

Wskazane poziomy choroby czy stanu chorobowego korespondują z trzema poziomami rozumienia choroby, jakie są wyszczególnione w tybetańskich pismach medycznych i uwzględniane w trakcie odosobnień medytacyjnych szkoły JB poświęconych uzdrawianiu. Owe trzy poziomy to: ciało, energia i umysł. Zgodnie z podziałem Sokołowskiej poziom pierwszy to poziom fizyczny, widoczny w diagnozowaniu klinicznym. Poziom drugi, bardziej subtelny, dotyczy sfery odczuć, poczucia siebie, co jest szczególnym obszarem nauczania sztuki uzdrawiania i samouzdrawiania, uprawianej przez mistrza JB Tenzina Wangyala Rinpocze. Poziom trzeci to poziom relacji społecznych; w odniesieniu do nauczania JB jest to poziom umysłu, tutaj rozumianego jako mentalność człowieka będąca w ciągłej interakcji społecznej. Wyszczególnienie Sokołowskiej odpowiada definicji Millarda, określającej rolę sztuki uzdrawiania w Tybecie, zgodnie z którą medycyna jako *so la rig pa* jest sztuką utrzymywania i przywracania równowagi człowieka, społeczności i środowiska<sup>43</sup>.

## Antropologiczna wizja medycyny i choroby

Wydaje się, że słusznie będzie rozróżnić *disease* – chorobę w sensie biomedycznym oraz *illness* i *sickness* – chorobę w sensie kulturowym<sup>44</sup>. Inny podział, nawiązujący do właśnie wskazanego, przedstawia socjolog Magdalena Wieczorkowska:

<sup>42</sup> Ibidem, s. 11–12.

<sup>43</sup> C. MILLARD: *sMan an Glud: Standard Tibetan Medicine...*, s. 3.

<sup>44</sup> D. PENKALA-GAWĘCKA: *Medycyna tradycyjna w Afganistanie i jej przeobrażenia*. Wrocław 1988, s. 2.



Truizmem jest twierdzenie, że choroba (*disease*) jest pojęciem i zjawiskiem biomedycznym. Jednak pojęcie to funkcjonuje od dawna również na gruncie nauk społecznych, gdzie zyskało szersze znaczenie, stając się podstawą do łączenia perspektywy nauk medycznych i społecznych. Obok medycznego, wyróżnia się jeszcze dwa inne znaczenia tego terminu: psychologiczne i socjokulturowe [...]. W pierwszym nacisk kładzie się na subiektywne postrzeganie choroby (*illness*), na indywidualne odczuwanie dyskomfortu, stanu bycia chorym. W ujęciu drugim choroba (*sickness*) staje się podstawą do modyfikowania swoich relacji ze światem. Ze strony chorego jest sygnałem, że dzieje się z nim coś złego, i dlatego oczekuje on innego traktowania i sam zachowuje się inaczej. Ze strony otoczenia choroba jest podstawą do zmiany zachowań wobec osoby chorej, a często staje się też powodem do etykietowania, społecznej stygmatyzacji człowieka cierpiącego<sup>45</sup>.

Ze względu na rozróżnienie medycyny tybetańskiej na tradycyjną (zbliżoną do biomedycyny w zakresie diagnozy i leczenia) i rytualną pojęciem jak najbardziej użytecznym i zbliżonym znaczeniowo do omawianych zjawisk będzie *illness*, *dön* (niezdrow, w sensie subiektywnego odczuwania choroby) oraz *sickness* (choroba, dolegliwość w sensie relacji ze światem), *na tsa*. Tym samym, w celu głębszego zrozumienia omawianych zjawisk, przyjmuję w pierwszej kolejności perspektywę wewnętrzną JB i nawiązuję do klasyfikacji zawartych w naukach medycznych właściwych tej tradycji (perspektywa *emic*). Jednakże nie oznacza to, że odrzucam perspektywę zewnętrzną (*etic*), na drugim bowiem etapie analizy jak najbardziej skłaniam się do zrozumienia zjawisk kulturowych i klasyfikacji JB w odniesieniu do nauk biomedycznych (np. klasyfikacja chorób psychiatrycznych). Te dwie perspektywy, *emic* i *etic*, nie są w żaden sposób w konflikcie z sobą, lecz stanowią stopnie synchronicznego rozumienia badanych zjawisk w antropologii.

## Teoria choroby

W kulturze zachodniej rozważa się samą teorię choroby. Czy w innych kulturach dywaguje się nad teorią choroby jako taką? W tej kwestii niezwykle istotne jest stanowisko, jakie przyjmuje socjolog medycyny Magdalena Sokołowska:

Teorie wyjaśniające pojęcie „natury” choroby rozwinęły się w obrębie kultury zachodniej. To, co zwykliśmy nazywać chorobą, nie jest pojęciem uniwersalnym, tak samo rozumianym na całym świecie, lecz wytworem naszego kręgu kulturowego, z właściwą mu konwencją myślenia o zjawiskach medycznych. Natomiast teorie dotyczące przyczyn chorób powstawały w różnych kulturach<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> M. WIECZORKOWSKA: *Choroba jako podstawa konstruowania nowych tożsamości w zmedykali-zowanym świecie*. W: *Medycyna, biopolityka, bioetyka w zmedykali-zowanym społeczeństwie*. Red. A. ŁASKA-FORMEJSTER, M. SYNOWIEC-PIŁAT. Łódź 2013, s. 84.

<sup>46</sup> M. SOKOŁOWSKA: *Granice medycyny...*, s. 35.

W tym ujęciu, w kulturach inne niż zachodnia, natura choroby jako zjawisko jest tożsama z przyczynami choroby. W tybetańskim kręgu kulturowym choroba jest częścią szerszego kontekstu, nie jest wyjęta z kompleksu innych zjawisk i dalej omawiana, lecz stanowi część szerszej całości. Dobrze określił to Toni Huber w *The Cult of the Pure Crystal Mountain*:

Generalnie różnego rodzaju odmiany wiary i praktyk w tybetańskiej kulturze ludowej dotyczące choroby i kuracji, oczyszczania, rolnictwa, budownictwa, narodzin, praktyk magicznych, prognozowania pogody, zbiorów, dobrego i złego losu itp., obejmują kompleks ciągłości ontologicznej pomiędzy ludźmi, miejscami, substancjami i istotami nieludzkimi<sup>47</sup>.

W ludowej kulturze zachodniej odnajdujemy podobne elementy ontologicznego krajobrazu.

Dla ludowego modelu świata jest jednak charakterystyczne, że te same fragmenty i obiekty przestrzeni (w ogóle całego świata) mogą być odmiennie nacechowane znaczeniowo albo też różne „odcinki” tej przestrzeni bywają tak samo wartościowane. Odpowiednimi miejscami czynności rytualno-magicznych, miejscami, w których ujawnia się moc magiczna, są więc te należące do przestrzeni „zewnątrznej” (nieoswojonej, obcej, demonicznej itp.) i „wewnętrznej” (oswojonej, bezpiecznej itp., ale niekiedy także były kojarzone z „tamnym światem”), które traktowano jako „graniczne” i „centralne” (te tworzą przecież elementy aksjologicznie sprzeczne)<sup>48</sup>.

Pojęcie choroby i zdrowia, podobnie jak sam człowiek, uwikłane jest w sieć znaczeń kulturowych. Sieci te są ontologicznie istniejącą rzeczywistością, wspomnianym na wstępie systemem znaczeń. Rozpoznanie choroby to istnienie w tej rzeczywistości, systemie znaczeń. Opiera się na relacjach – sama choroba, bez tego kontekstu, nie istnieje. Dobrze oddaje to koncepcja żywiołów czy elementów, rozwinięta w tradycjach azjatyckich<sup>49</sup>. Żywioły, zgodnie z azjatyckim kulturowym rozumieniem, istnieją na trzech poziomach: materialnym, energetycznym i mentalnym (subtelny). Człowiek i jego otoczenie, bliższe i dalsze, śmierć i narodziny, są zbudowane na bazie pięciu żywiołów rozumianych jako elementy. Uwzględniając sam proces narodzin, widać, jak skorelowane i połączone są w tej filozofii wspomniane poziomy. Stanowią one także zasadę kosmologiczną. W modlitwie ofiarowania mandali buddyści wizualizują nieskończoną liczbę wszechświatów, a każdy z nich zbudowany jest z pięciu elementów. Człowiek, żyjąc tutaj i teraz, poprzez połączenie żywiołów materialnych (wody, powietrza, przestrzeni, ognia i ziemi) posiada subtelne ich odpowiedniki w swoim ciele i umyśle. Zgodnie z zasadą animistyczną, elementy te są czymś ożywionym, zarówno w wersji fizycznej (*lung* to ożywiona energia), jak i szamanistycz-

<sup>47</sup> T. HUBER: *The Cult of the Pure Crystal Mountain*. New York 1999, s. 14.

<sup>48</sup> Z. LIBERA: *Znachor w tradycjach ludowych...*, s. 110–111.

<sup>49</sup> Pięć elementów to pięć żywiołów: ogień, powietrze, woda, ziemia, przestrzeń. Koresponduje z nimi pięć elementów, z jakich składa się człowiek: na poziomie fizycznym, psychicznym i energetycznym. Więcej na ten temat zob. T. WANGYAL: *Leczenie formą, energią...*

nej, uznającej istnienie duchów, bogiń i istot powiązanych z owymi pięcioma elementami<sup>50</sup>. Wszystko to opiera się na współlistnieniu i harmonii. Choroba jest ich zakłóceniem, destabilizacją, zniszczeniem lub umniejszeniem któregoś z elementów. W tym duchu naucza przede wszystkim Tenzin Wangyal Rinpoche.

## Zdrowie

Zarysowująca się na tle powyższych rozważań definicja zdrowia jest bardzo zbliżona do zaproponowanej przez Sokołowską:

Czymś najbliższym zdrowiu jest fizyczny i umysłowy brak dolegliwości, pozwalający danej osobie działać tak efektywnie i tak długo, jak tylko to możliwe w środowisku, w którym żyje<sup>51</sup>.

Zgodnie z tą myślą, zdrowie można zdefiniować jako oczekiwanie braku dolegliwości lub możliwości poprawy stanu zdrowia, rozumianego na trzech poziomach:

- 1) *disease* – biomedyczny, fizyczny;
- 2) *illness* – psychologiczny, odczucie subiektywne;
- 3) *sickness* – socjokulturowy, relacja z otoczeniem.

Należy zauważyć, że nauczanie przez osoby kompetentne technik uzdrawiania i samouzdrawiania w tradycji JB opiera się na rozróżnieniu trzech stanów istnienia człowieka: fizycznym, energetycznym i mentalnym. Oczekiwania uczestników odosobnień, kursów i medytacji odnoszą się właśnie do tych trzech stanów, czemu odpowiada zakres zagadnień, z jakimi się zapoznają: techniki samouzdrawiania; wyjście poza paradygmat określony przez wszechdominującą biomedycynę; wzięcie zdrowia w swoje ręce (*illness*); techniki oddechowe i medytacja; samookreślenie siebie także w odniesieniu do otoczenia (*sickness*). Co więcej, w tybetańskiej teorii pięciu elementów człowiek i struktura świata są objaśniane holistycznie, zgodnie z założeniem, że człowiek jest częścią niepodzielnej całości, jaką stanowi wszechświat. Tradycja JB jest zaś rozumiana nie tyle jako religia, ile jako filozofia o starożytnych korzeniach sięgających czasów królestwa Szang Szung. Zdrowie jest zatem spełnieniem oczekiwań wynikających z holistycznego rozumienia świata i człowieka, poczucia jedności z wszechświatem, przekonania o możliwości rozwoju duchowego bez pośrednictwa innych osób i struktur (struktury JB są bardzo luźne i oparte na autentycznym autorytecie i samodzielności). Tak pojmowana definicja zdrowia jest zgodna z potrzebą niezależności i samodzielności oraz wyjścia poza zastany paradygmat religijno-

<sup>50</sup> Opisuje to doskonale Wangyal; zob. *ibidem*.

<sup>51</sup> M. SOKOŁOWSKA: *Granice medycyny...*, s. 126.

-medyczny, w którym dominującą funkcję pełnią struktury, a kapłan i lekarz są ich personifikacją.

Warto zauważyć, że na rysującą się definicję zdrowia składa się kwestia oczekiwania wynikających z poczucia wcześniejszego zawiedzenia i wyrażających nadzieję na odnalezienie prawdziwej drogi ku zdrowiu. Połączenie religii i medycyny przesuwają tutaj definicję zdrowia w kierunku wspomnianego holistycznego rozumienia istnienia człowieka.

Inne, uzupełniające rozumienie koncepcji zdrowia przynoszą szamanistyczne nauki JB. W swojej książce *Leczenie formą, energią i światłem* Tenzin Wangyal Rinpoche pisze:

Określeniu zdrowia jednostki w pojazdach przyczyny służy jeszcze inny zestaw trzech pojęć: *la*, *sog* (*srog*) oraz *tse* (*tshe*). *La*, jak już wyjaśniłem wcześniej, to karmiczna zdolność posiadania pozytywnych ludzkich właściwości. *Tse* (czyli długość życia) to potencjalna długość naszego życia. Uważa się, że można ją uszkodzić lub poprawić. *Sog*, siła życiowa, to witalność, która jest mocno związana z wrodzoną świadomością, *rigpa*. Podobnie jak *rigpa*, siła życiowa jest nieograniczona i nieosobista, ponieważ nie ma tożsamości. W przeciwieństwie do *rigpy*, siłę życiową możemy utracić lub zgromadzić. Kiedy czujemy niechęć do doświadczenia, nasza siła życiowa zostaje zmniejszona. Kiedy widzimy piękno, nawet w najgorszej sytuacji, nasza siła życiowa się zwiększa. Piękno względnie może ożywić intelekt i w pewnym stopniu nas otworzyć, ale ujrzenie piękna czystości istoty odżywia siłę życiową na głębszym poziomie.

Szczerza modlitwa, czysta, emocjonalna ekspresja, zwiększa siłę życiową. Zmysłowe doświadczenia koloru i piękna natury, jak też uznanie wartości doświadczenia, również ją odżywiają<sup>52</sup>.

W ujęciu tym koncepcja zdrowia jest oparta na *illness* – poziomie psychologicznym, odczuciu subiektywnym, które wpływa na pozostałe dwa poziomy. W przytoczonej definicji charakterystyczne są dwa elementy, mentalne nastawienie i praca zmysłów. Nastawienie pozytywne z odbieranych zmysłami wrażeń wychwytuje elementy wspierające, budujące, dające poczucie siły i zwiększające żywotność. Na gruncie zachodnim zagadnienie ważności zmysłów dla funkcjonowania człowieka podejmuje się przede wszystkim na gruncie tzw. antropologii zmysłów. W artykule *Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizmu* Dorota Angutek wskazuje za Davidem Howesem:

Antropologia zmysłów jest zainteresowana przede wszystkim tym, w jaki sposób prawidłowości doświadczenia zmysłowego zmieniają się w zależności od kultury zgodnie ze znaczeniem i wagą przypisywaną każdemu z percepcyjnych wzorców. Interesuje nas też śledzenie wpływu tego zróżnicowania na formy organizacji społecznej, koncepcje własnego ja i kosmosu, kontrolowanie emocji oraz innych obszarów kulturowej ekspresji<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> T. WANGYAL: *Leczenie formą, energią...*, s. 90.

<sup>53</sup> D. ANGUTEK: *Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizmu*. „Lud” 2010, t. 94, s. 228.

## Struktury medycyny tybetańskiej i biomedycyny

Istotnym czynnikiem rozróżniającym oba typy medycyny, tybetańską i biomedycynę, są ich struktury. Medycyna traktowana jako część kultury nie może być wyłączona z jej praw, z praktyki życia społecznego. Biomedycyna rozwinęła się istotnie w czasie II wojny światowej i w latach następnych. Jest to medycyna związana z industrializacją, przemieszczaniem się i grupowaniem dużych mas ludzi. Właściwe jej struktury i procedury leczenia, ze względu na jej wykorzystanie w sprawowaniu opieki nad ludźmi i ich zdrowiem, musiały stać się kompatybilne z występującymi zjawiskami społecznymi. Wynikiem tego było powstanie medycyny środowiskowej, w której jednym z głównych punktów odniesienia podejmowanych działań jest społeczność, oraz dostosowanie leczenia do poziomu bezpieczeństwa zdrowia publicznego. Powszechną praktyką w ramach biomedycyny jest tzw. leczenie na bazie statystyki, opierające się głównie na informacji o typie i ilości występujących w danym środowisku chorób, polegające na automatycznym, określonym na podstawie tych statystyk wyborze metod leczenia i leków. Tak powstały system opieki zdrowotnej jest systemem społecznym, w którym jednostka schodzi na plan dalszy. Sokołowska zauważa:

Lekarze leczący podejmują decyzje o życiu poszczególnych ludzi. Lekarze zdrowia publicznego decydują o tym, czy przyznane służbie zdrowia fundusze będą przeznaczone na przykład na operacje serca niewielu chorym czy na oddział szpitalny dla wielu chorych<sup>54</sup>.

Taka wizja medycyny prowadzi do zrutynizowania stosunku lekarz – pacjent, stającego się relacją, w której pacjent jest traktowany jako „przypadek”, jeden z wielu:

Im bardziej skomplikowany system leczenia chorób, tym bardziej wyobcowany chory człowiek i tym większa potrzeba współczucia i zrozumienia. Wyłania się tu problem podstawowej opieki leczniczej w medycynie współczesnej. [...] W obszernym słowniku zawierającym spis terminów medycznych (Dorland. *Słownik medyczny*, wyd. 24) nie ma terminu *compassion* (współczucie, litość, zrozumienie)<sup>55</sup>.

W przeciwieństwie do tego medycyna tybetańska – co dotyczy również formy, w jakiej dotarła do Polski – jest medycyną zindywidualizowaną, wywodzącą się z tradycji niewielkich układów strukturalnych, z istotną rolą lekarzy (zwanych *amczy*) postrzeganych w kategoriach jednostkowych, które obejmują małe grupy społeczne, pozostające w specyficznej interakcji ze środowiskiem zewnętrznym, naturalnym:

<sup>54</sup> M. SOKOŁOWSKA: *Granice medycyny...*, s. 141.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 153.

We wszystkich fazach historii ludzkiej największe znaczenie dla zdrowia człowieka miała jego interakcja ze środowiskiem. Społeczeństwa rozwinięte zawdzięczają swój obecny standard zdrowotny przede wszystkim warunkom ekologicznym, poprawie odżywiania, kontroli sanitarnej i regulacji urodzeń<sup>56</sup>.

## Podsumowanie

Przeprowadzona analiza pojęć zdrowia i choroby skłania do sformułowania następujących wniosków:

1. Pojęcie choroby i zdrowia to kwestia kulturowego usytuowania człowieka. Niezmiernie ważny jest istniejący w każdej kulturze kontekst – system znaczeń. W przypadku tybetańskiego rozumienia tych pojęć zawierają one racjonalizację zbliżoną do zachodniego sposobu ich rozumienia (w przypadku tradycyjnej medycyny tybetańskiej i biomedycyny), starogreckiego – w sensie sztuki uzdrawiania, ale też są usytuowane w kulturze ludowej i pojmowaniu świata w sposób animistyczny (religia tybetańska).

2. Szerokie i wieloaspektowe rozumienie zdrowia i choroby obejmuje trzy wyszczególnione poziomy (ciało, energia, umysł), połączone z sobą w każdym indywiduum. Dla tradycji zachodniej jest to *novum*, w tybetańskiej zaś rozróżnienie to jest głęboko zakorzenione.

3. Kartezjańskie pojmowanie świata, wychodzące od pojęcia Ja jako indywiduum, jest podstawą zachodniej koncepcji świata – budowanego od centrum, jakim jest Ja, podczas gdy w kulturze tybetańskiej człowiek stanowi część świata. Pytanie o chorobę i zdrowie w kulturze tybetańskiej jest pytaniem o to, w jakiej pozycji znajduje się człowiek usytuowany w kompleksie ciągłości ontologicznej pomiędzy ludźmi, miejscami, substancjami i istotami nieludzkimi (definicja Hubera), natomiast w kulturze zachodniej choroba jest pojmowana w odniesieniu do Ja.

4. W przypadku nowoczesnej perspektywy naukowej, którą cechuje zrozumienie znaczenia takich nauk, jak ekologia, istnieje tendencja do ponownego zdefiniowania pozycji Ja w świecie, a co za tym idzie – zredefiniowania także takich pojęć, jak choroba czy zdrowie (socjologiczno-antropologiczne rozumienie choroby).

5. Redefiniowanie pozycji Ja w świecie Zachodu jest także redefiniowaniem pozycji człowieka w kulturze tybetańskiej. Obu kultur dotyczy proces globalizacji.

6. Krótkie porównanie struktur medycznych obu kultur jest typowym przykładem odzwierciedlenia koncepcji horyzontu ontologicznego. W biomedycynie zdrowie i choroba są odniesione każdorazowo do Ja, pojedynczego lub wielu. W tybetańskiej medycynie tradycyjnej i rytualnej są one odniesieniem

<sup>56</sup> Ibidem, s. 156.

indywiduum do praw kosmosu i istnienia w sieci uwarunkowań kulturowo-środowiskowych, innych struktur (np. duchów, horyzontu, przyrody) stanowiących równoprawne części rzeczywistości. Stąd w medycynie tybetańskiej pojęcia zdrowia i choroby zawsze są definicyjnie uwikłane w odwieczne prawa kosmiczne (szamanistyczny mit o powstaniu świata) i relacje z otoczeniem.

7. Odniesienie w biomedycynie do Ja zostaje zamknięte na poziomie fizycznym, Ja fizyczne jest bowiem najbliżej Ja mentalnego. Koncentryczne postrzeganie Ja i świata jest podtrzymywane i w dalszym ciągu stanowi zasadę medycyny Zachodu, a próby ujęcia między innymi kultury tybetańskiej przez tak zdefiniowaną pozycję człowieka nieuchronnie kończą się na powrocie do kartezyjańskiego Ja. Wysiłek przebiccia się przez takie rozumienie widać na przykładzie ekologii czy antropologii zmysłów. Wymaga to budowania struktury ontologicznej zupełnie różnej od tej, jaką narzuca perspektywa Ja kartezyjańskiego. Globalizacja i zejście się tak odmiennych kultur, jak tybetańska i zachodnia, prowadzą do tworzenia się nowego horyzontu ontologicznych odniesień. Obserwowanie kształtowania się pojęć choroby i zdrowia daje możliwość śledzenia tego procesu.

## Bibliografia

- ANGUTEK D.: *Kanadyjska antropologia zmysłów – alternatywa wobec postmodernizm*. „Lud” 2010, t. 94, s. 221–242.
- BELA Z.: *Etymologia i pierwotne znaczenia wyrazów „lek” i „leczyć”*. „Gazeta Farmaceutyczna” 2011, nr 3, s. 26–28.
- Ciało światła*. Warszawa [s.a.].
- DAGKAR N.N.: *Zhang-zhung Tibetan-English Contextual Dictionary*. Bonn 2003.
- DAKPA LATRI N.: *Bon jako źródło kultury tybetańskiej*. Przeł. A. KOŁODZIEJCZYK, Warszawa 2003.
- DAKPA LATRI N.: *Uzdrawianie w tradycji tybetańskiej*. Przeł. T. SZYMOZYNY, Warszawa 2009.
- DAS Ch.: *Tibetan-English Dictionary*. Jalandhar 1996.
- DRUNGTSO T.T., DRUNGTSO D.T.: *Tibetan-English Dictionary of Tibetan Medicine and Astrology*. Archana 2005.
- GAJDA-KRYNICKA J.: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa 2007.
- ERMAKOV D.: *BÖ&BON. Ancient Shamanic Traditions of Siberia and Tibetin Their Relation to the Teachings of a Central Asian Buddha*. Kathmandu 2008.
- GOLDSTEIN M.C.: *English-Tibetan Dictionary of Modern Tibetan*. Dharamsala 1999.
- HIPPOKRATES: *Wybór pism*. Przeł. M. WESOŁY. W: „Biblioteka Antyczna”. T. 41. Warszawa 2008.
- HUBER T.: *The Cult of the Pure Crystal Mountain*. New York 1999.
- JESCHKE H.: *A Tibetan-English Dictionary*. Delhi 1998.
- LIBERA Z.: *Znachor w tradycjach ludowych i popularnych XIX–XX wieku*. Wrocław 2003.
- LUCKMANN T.: *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Przeł. L. BLUSZCZ. Wstęp H. KNOBALUCH. Wstęp przeł. D. MOTAK. Kraków 1996.
- MILLARD C.: *sMan an Glud: Standard Tibetan Medicine and Ritual Medecine in Bon Medical Scholl and Clinic in Nepal*. „The Tibet Journal” 2005, vol. 30–31, nr 4–1, s. 3–30.
- NAGANO Y., LAPOLLA R.: *New Research on Zhangzhung and Related Himalayan Languages*. W: „Bon Studies”. [T.] 3. Osaka 2001.
- NAMKHAI N.R.: *Drung, Deu and Bon*. Dharamsala 1997.

- PENKALA-GAWĘCKA D.: *Medycyna tradycyjna w Afganistanie i jej przeobrażenia*. Wrocław 1988.
- SANGJE T.: *Dwanaście Czynów Tenpy Szenraba*. Warszawa [s.a.].
- SOKOŁOWSKA M.: *Granice medycyny*. Warszawa 1980.
- STANISŁAWSKI J. at al.: *Podręczny słownik angielsko-polski*. Warszawa 1988.
- „Świat Wiedzy” 2017, nr 3, s. 76–80.
- URBAŃSKA-SZYMOZYŃ A.: *Globalizacja i globalizacja religii bon na przykładzie społeczności Ligmincha w Stanach Zjednoczonych i Polsce*. „Lud” 2011, t. 95, s. 177–202.
- WANGYAL T.: *Cuda naturalnego umysłu*. Przedm. DALAJLAMA. Oprac. A. LUKIANOWICZ. Przeł. J. GRABIAK. Poznań 2002.
- WANGYAL T.: *Leczenie formą, energią i światłem*. Oprac. M. DAHLBY. Przeł. J. GRABIAK. Poznań 2003.
- WANGYAL T.: *Wprowadzenie do Czie. Szamanizm*. Trikaja 9. Przeł. M. MAGURA GÓRALSKI. Warszawa 2003.
- WIECZORKOWSKA M.: *Choroba jako podstawa konstruowania nowych tożsamości w zmedykalizowanym świecie*. W: *Medycyna, biopolityka, bioetyka w zmedykalizowanym społeczeństwie*. Red. A. ŁASKA-FORMEJSTER, M. SYNOWIEC-PIŁAT. Łódź 2013, s. 83–99.
- WINDER M.: *Medycyna tybetańska w porównaniu ze starożytną i średniowieczną medycyną Zachodu*. [https://www.repository.cam.ac.uk/retrieve/.../bot\\_1981\\_01\\_01.pdf](https://www.repository.cam.ac.uk/retrieve/.../bot_1981_01_01.pdf) [data dostępu: 20.02.2017].





## Zdzisław Kupisiński SVD

Katedra Religii i Misjologii  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
ORCID: 0000-0003-4775-278X

# Obrazy eschatologiczne w ludowych pieśniach pogrzebowych w Opoczyńskim\*

### Eschatological images in folk funeral songs in the Opoczno region

**Abstract:** The article was based on the ethnographic field research on funeral rites in the Opoczno Region conducted by the author, and the literature of the subject. The elaboration presents visions of heaven, purgatory and hell described in funeral songs. Songs do not only depict the state of a soul in heaven (joy and eternal happiness with God), but they also present soul's vision in purgatory (a period of purification and preparation for entering heaven accompanied by suffering), and in hell (a place of despair, sadness and condemnation for eternity, freely chosen by a soul not wanting to convert and ask God for mercy). Singing funerary songs at funeral ceremonies were meant not only to accompany the deceased "on the final path of life" and escort him or her to "the other world", but they also became an opportunity for the participants to reflect on their own death and possibly correct their own actions to avoid eternal damnation.

**Key words:** death, soul, heaven, purgatory, hell, folk beliefs

**Słowa kluczowe:** śmierć, dusza, niebo, czyściec, piekło, wierzenia ludowe

Człowiek, jako istota rozumna, nie tylko poznaje otaczającą go rzeczywistość, ale też w swym myśleniu przekracza granice śmierci i stara się odpowiedzieć na frapujące go pytania eschatologiczne. W teologii dziedziną wiedzy, która zajmuje się przyszłymi dziejami, rzeczami ostatecznymi to eschato-

---

\* Brak źródeł finansowania; artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach pracy własnej.

logia<sup>1</sup>. W nowożytnej zachodniej cywilizacji próbuje się odsunąć myśl o końcu ludzkiego życia, ukryć go jako coś wstydlwego i przykrego, zwłaszcza w dobie współczesnych osiągnięć nauk medycznych. Kraje rozwinięte cechuje troska o jak największy sukces ekonomiczny, przez co człowiek bardziej koncentruje się na posiadaniu dóbr materialnych niż na zabieganiu o doskonalenie własnej osobowości. W pogoni za środkami konsumpcyjnymi, zaabsorbowani wzrastającym dobrobytem nie chcemy myśleć o własnej śmierci i o życiu po „tamtej stronie”. Odnosi się wrażenie, że współczesny człowiek uwierzył we własną nieśmiertelność, wbrew oczywistości, jaką jest koniec doczesnej egzystencji czekający każdy ziemski organizm<sup>2</sup>.

Mieszkańcy Opoczyńskiego to w większości katolicy, którzy koncepcję życia pozagrobowego mają ukształtowaną przez teologię oraz nauczanie Kościoła. Od początków chrześcijaństwa losy człowieka po śmierci wyobrażano sobie zgodnie z koncepcją dualizmu antropologicznego, jako rozłączenie duszy od ciała i przejście do duchowego bytu. Nie wszyscy jednak tak jednoznacznie ją rozumieli, dlatego na wyobrażenia ludowe dotyczące życia pozagrobowego złożyły się odniesienia do czasów przedchrześcijańskiego substratu kulturowego. Obok pojęć nawiązujących do nauki ojców Kościoła występowały wierzenia sięgające korzeniami prasłowiańskiej kultury, które dopiero wraz z upływem czasu otrzymały nową interpretację. Do tych pozostałości dawnych wierzeń należą wyobrażenia duszy, zgodnie z którymi jest ona niewidzialna, ale posiada cechy zmarłego człowieka i przejawia jego potrzeby<sup>3</sup>.

Wśród mieszkańców Opoczyńskiego powszechna jest wiara w życie pozagrobowe, stąd wokół wyobrażeń „tamtego świata” powstało wiele wierzeń i przesądów ukazujących wizję pośmiertnej rzeczywistości, w której „umieszczani są” zmarli. Na ogół wierzenia te zostały ukształtowane przez religię i kulturę charakterystyczne dla danej społeczności. W podjętym temacie interesuje nas obraz eschatologiczny zaświatów przedstawiony w ludowych pieśniach pogrzebowych, który uformował się w głęboko zakorzenionej w ludowej tradycji wizji świata i człowieka, ale opiera się na motywach zaczerpniętych z nauki i refleksji chrześcijańskiej. Wiele pieśni pogrzebowych zostało utrwalonych w rękopisach,

<sup>1</sup> H. ZIMOŃ: *Eschatologia. Encyklopedia katolicka*. T. 4. Red. R. ŁUKASZYK, L. BIENKOWSKI, F. GRYGLEWICZ. Lublin 1983, kol. 1105; W. GRANAT: *Eschatologia*. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. ks. Z. PAWŁAK. Poznań 1982, s. 98–99; E. PRZYBYŚ: *Eschatologia*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 3. Red. T. GADACZ, B. MILERSKI. Warszawa 2001, s. 435–436; S. MĘDAŁA. *Eschatologia biblijna*. W: *ibidem*, s. 436–441.

<sup>2</sup> Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*. Lublin 2007, s. 13; J. MAKSELON: *Fatum czy szansa? Postawy wobec własnej śmierci*. W: *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*. Red. M. MACHINEK. Olsztyn 2003, s. 36–41; K. WIECZOREK: *Bycie-ku-śmierci? Śmierć we współczesnej filozofii*. W: *ibidem*, s. 210–212.

<sup>3</sup> M. JAGODZIŃSKI: *Jak dziś mówić o sądzie*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2004 (R. 42), nr 2, s. 27–41; L. PEŁKA: *Śladami pierwszych wierzeń*. Warszawa 1968, s. 44–50.

przekazywano je z pokolenia na pokolenie i śpiewano podczas obrzędów pogrzebowych<sup>4</sup>.

Zasadniczą bazę źródłową w niniejszym artykule stanowią materiały uzyskane metodą etnograficznych badań terenowych – dotyczących obrzędowości dorocznej, przeprowadzonych przez autora w regionie opoczyńskim w latach 1980–1983 (84 dni pracy w terenie) oraz 1990–1993 (189 dni), a także poświęconych wyłącznie zwyczajom, obrędom oraz wierzeniom zaduszkowym i pogrzebowym, o zakresie eksploracji poszerzonym o region radomski i obejmujących lata 1995–2005 (414 dni). W opracowaniu zagadnienia materiał źródłowy stanowiły także odręcznie zapisane modlitwy i pieśni pogrzebowe. Skorzystano również z literatury etnologicznej i teologicznej, wykorzystując przy tym metodę porównawczą, która okazała się niezbędna do konfrontacji zebranego materiału z danymi zgromadzonymi w innych regionach Polski. Natomiast metoda teologiczna pozwoliła przeanalizować zebrany materiał faktograficzny i rozpatrzyć go w świetle Starego i Nowego Testamentu, gdyż mieszkańcy badanego terenu na co dzień żyli nauczaniem Kościoła, które stanowiło dla nich *credo* dnia codziennego i źródło nadziei na życie po śmierci. Artykuł składa się z trzech części, w których zostały przedstawione ludowe obrazy nieba, czyśćca i piekła.

## Niebo

W wyobraźni ludowej śmierć zmienia ontologiczny status człowieka, gdyż w momencie odejścia z tego świata staje się on „tchnieniem”, duchem, który dołącza do osób bliskich mu za życia, a które wyprzedziły go na drodze prowadzącej do wieczności. Inspirację do formułowania wizji eschatologicznej mieszkańcy badanego terenu czerpali z barwnych obrazów ukazujących wątki biblijne odnoszące się do losów duszy po śmierci, z opisów biblijnych czy nauki Kościoła, a przekazywanych przez kaznodziejów, misjonarzy podczas rekolekcji parafialnych czy misji. Kazania o tej tematyce pobudzały wyobraźnię ludu, niemal w detalach było w nich opisywane życie pozagrobowe, począwszy od sądu szczegółowego, który dokonuje się zaraz po śmierci. W zależności od jakości ziemskiego życia, dobrych uczynków człowieka dusza zostaje osądzona, bo moment śmierci odsłania prawdę o życiu ludzkim. Według wyroku tego sądu dusza może znaleźć się w niebie, czyśćcu lub piekle<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 72. O Sądzie Ostatecznym zob. w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 2012, nr 1038–1040.

<sup>5</sup> Zob. Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 73–75; IDEM: *Śmierć jako kontynuacja życia*. „Roczniki Teologiczne” 2008 (R. 55), z. 9, s. 150; J. PERSZON: *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Lublin 1999, s. 25–27; por. w innych kulturach: G. MINOIS: *Sąd nad zmarłymi*. Przeł. S. PIŁASZEWICZ.

Mieszkańcy Opoczyńskiego wskazują, że dusze tych, którzy za życia żarliwie modlili się do Boga, aby być z nim w niebie, mają nadzieję, że będą oglądać go „twarzą w twarz”. Eschatologiczny optymizm oparty jest na wierze w to, że Chrystus przywróci kości złożone w grobach do życia. Tchnie w nie swojego ducha i je ożywi. Po przekroczeniu „bramy śmierci” spodziewają się osiągnięcia stanu wiecznej radości i szczęśliwości. Zdaniem respondentów przebywanie w niebie zapewni szlachetne życie z „bagażem” dobrych uczynków oraz miłosierdzie Boga. Ludową wizję nieba przedstawiają słowa pieśni *Na cmentarzu mieszkać będą*:

Tam kwitną róże z liliją,  
Tam niezwiędłe wianki wiją,  
Z barankiem się cieszyć mają,  
Bo bez grzechu umierają.

Idę do mego Jezusa,  
W Nim się cieszy moja dusza,  
Z ciałem moim rozwiązana,  
Do Aniołów przyrównana<sup>6</sup>.

Plecione wianki symbolizują triumf i chwałę, są one przygotowane dla tych, którzy znajdują się w niebie, co nawiązuje do słów listu św. Piotra Apostoła: „Kiedy zaś objawi się Najwyższy Pasterz, otrzymacie niewiędnący wieniec chwały” (1 P 5, 4)<sup>7</sup>. Niebo opisane w ludowych pieśniach przedstawia pierwotny raj, bo czasy eschatologiczne wiążą się z odnowieniem całego kosmosu. W warunkach ziemskich potrzeba odpowiedniej pory roku, aby kwitły sezonowe kwiaty i można było z nich pleść wianki dla Baranka, natomiast w niebie będą one kwitły nieustannie, nie podlegając procesom zmieniającym ich wygląd, zachowując swoją świeżość<sup>8</sup>.

W: *Encyklopedia religii świata*. T. 2: *Zagadnienia problemowe*. Red. F. LENOIR et al. Warszawa 2002, s. 1913 i nn.

<sup>6</sup> Cyt. za: Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 97; zob. też IDEM: *Śmierć w tradycji ludowej regionu opoczyńskiego i radomskiego*. „Roczniki Teologiczne” 2007 (R. 54), z. 9, s. 132 nn.

<sup>7</sup> Do symboliki wieńca odwołuje się wiele ewangelicznych perykop: „Błogosławiony mąż, który wytrwa w pokusie, gdy bowiem zostanie poddany próbie, otrzyma wieniec życia, obiecany przez Pana tym, którzy Go miłują” (Jk 1,12); „Bądź wierny aż do śmierci, a dam ci wieniec życia” (Ap 2,10); „Przyjdę niebawem; trzymaj, co masz, by nikt twego wieńca nie zabrał” (Ap 3,11). Wszystkie cytaty z Pisma Świętego pochodzą z wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. [Red. A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, K. ROMANIUK. Przeł. W. BOROWSKI et al.]. Poznań–Warszawa 1980. Zob. też: W. KOPALIŃSKI: *Słownik symboli*. Warszawa 1990, s. 161–163; M. LURKER: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Przeł. bp K. ROMANIUK. Poznań 1989, s. 260 i nn.

<sup>8</sup> D. FORSNER: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. i oprac. W. ZAKRZEWSKA, P. PACHCIAREK, R. TURZYŃSKI. Warszawa 1990, s. 435 i nn.; Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 98.

Obraz nieba opisuje jedna z respondentek, powołując się na swój sen: „We śnie przyszedł do mnie wiele razy i rozmawiał ze mną mój zmarły mąż. Pokazywał mi raj i jakie tam były piękne drzewa, jasna zieleń, jabłuszka, jak lakierowane, jak bombki na choince. On mówił, że jest specem w zrywaniu jabłek. On mi zaznaczył, abym żadnego jabłuszka nie skaleczyła. Niebo tam jest błękitne, o wiele piękniejsze niż nasze, tak samo kwiaty. Widziałam tam tylko męża, innych nie widziałam. Mąż mówił, że jest mu tutaj bardzo dobrze”<sup>9</sup>.

Przebywanie w niebie to niczym obecność na weselnej uczcie, na którą należy przybyć ubranym w świąteczny strój. Odziani w białe szaty to ci, którzy zachowali w życiu stan wewnętrznej czystości, oraz zmarłe małe dzieci. Przedstawia to pieśń *Żegnam was, mili rodzice*:

Już z nędznego świata idę,  
Nie doznałem zrad Jego,  
Prosto tam na gody przyjdę,  
Do Baranka czystego.

W białej szacie otrzymanej,  
Przy chrzcie świętym w kościele,  
Żadnym grzechem nie zmazanej,  
Zasiądę na wesele<sup>10</sup>.

Mieszkańcy badanego terenu niebo wyobrażają sobie jako przebywanie z Bogiem w „światłości wiekuistej”, w „domu Ojca”, stanie wiecznej radości i szczęśliwości. Tekst pieśni *O rodzice ukochani* wskazuje duszę, którą do nieba zanieśli aniołowie i wraz z nimi wyśpiewuje ona hymny pochwalne na cześć Boga:

Tam z anielskimi chórami,  
Śpiewa między niebianami,  
Święty, Święty, zawsze Święty,  
W majestacie niepojęty<sup>11</sup>.

Wieczną radość oraz trwanie bez smutku i płaczu przedstawia pieśń *Opuszczam matkę, ojca mego*:

<sup>9</sup> Wg informacji J.S. z Tadeuszowa. Zob. też: Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 98; IDEM: *Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim. Studium religijności ludowej*. Warszawa 2000, s. 38; B. NADOLSKI: *Liturgika. T. 2: Liturgia i czas*. Poznań 1991, s. 81.

<sup>10</sup> Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 99. Wg informacji m.in. T.K., S.Z., H.P. z Białaczowa; F.K., S.W. z Parczowa; A.K., T.P. ze Straszowej Woli; B.K., S.G., A.G. z Wygnanowa; J.S. ze Studzianny; J.S., P.M. z Topolic. Zob. też M. LURKER: *Słownik obrazów i symboli religijnych...*, s. 42 i nn.

<sup>11</sup> Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 582; zob. też M. ZOWCZAK: *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze polskiej*. Wrocław 2000, s. 450.

Idę do Ojca niebieskiego,  
Nie płaczcie rodzice mili.

[...]

Dziedziczę już owe radości,  
Których język nie określi.

Cieszę się z onej szczęśliwości,  
Która nie powstała z myśli.

Której oko nie widziało,  
Ucho ludzkie nie słyszało.

Nie słyhać o żadnej potrzebie,  
O smutku, płaczu, boleści,

Choroby, śmierci nie masz w niebie,  
Tam się sama radość mieści.

Która nigdy nie ustanie,  
Z której się cieszą niebianie<sup>12</sup>.

Dla mieszkańców badanego terenu, wierzących i praktykujących katolików, dobre życie jest gwarantem spotkania ze zmarłych Chrystusem w niebie, a także z aniołami i wszystkimi świętymi. W tym stanie bytowania człowiek pozostanie zawsze młody, nie będzie już ulegał procesom starzenia się, przemijania, zapanuje dla niego ciągle „teraz”. Stan ten nazywają „domem Ojca”, „uczta weselną” (podczas której zasiadającym do stołu będzie usługiwał Chrystus), natomiast najczęściej stosowane określenie to „niebo”.

## Czyściec

Według nauki Kościoła katolickiego czyścem nazywa się miejsce, gdzie dusze zmarłych w grzechach powszednich lub bez zadośćuczynienia na ziemi za grzechy odpuszczone cierpią, aż się całkowicie wypłacą sprawiedliwości Bożej. Kara w czyśccu jest dwojaka – dusze pozbawione są widzenia Boga oraz cierpią męki fizyczne i moralne. Zgodnie z Katechizmem Kościoła Katolickiego w czyśc-cu, określonym jako „ogień oczyszczający”, następuje końcowe oczyszczenie człowieka<sup>13</sup>. Wskazuje się, że miejsca i okresu trwania tego stanu nie można określić,

<sup>12</sup> Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 586.

<sup>13</sup> K. STRZELECKA: *Czyściec*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3. Red. R. ŁUKASZYK, L. BIEŃKOWSKI, F. GRYGLEWICZ. Lublin 1979, kol. 939–942; W. GRANAT: *Czyściec*. W: *Katolicyzm A–Z*. Red. ks. Z. PAWLAK. Poznań 1982, s. 71 i nn.; *Katechizm Kościoła Katolickiego...*, nr 1030–1032, 1472.

a dla opisu tego miejsca i stanu ostatecznego oczyszczenia przyjęto w Kościele łacińskie słowo *purgatorium*.

Indagowani umieszczają czyściec pomiędzy piekłem a niebem. Wiedzę o tym stanie czy losie duszy po śmierci czerpią z nauki Kościoła. Jest to stan przejściowy dla tych, którzy umarli w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale jeszcze muszą się zrehabilitować, aby przebywać z Bogiem w niebie. Wszelkie winy popełnione za życia trzeba odpokutować, bo tego wymaga Boża sprawiedliwość. Jeśli człowiek nie zdążył sam siebie oczyścić, wtedy w bolesnym procesie dojrzewania uwalnia się od wszelkiej skazy. Bóg w nieskończonym miłosierdziu daje człowiekowi możliwość uzyskania przebaczenia nawet i w przyszłym życiu, jeśli człowiek wyrazi taką potrzebę<sup>14</sup>.

Stan czyścica i proces oczyszczania się z grzechów respondenci zwykle nazywają ogniem czyścowym. W potocznym rozumieniu wśród respondentów pojęcie ognia często kojarzone jest z sądem ostatecznym, czyścem i ogniem piekielnym. Ponadto pod postacią ognia objawia się Bóg. On jest światłem, które oświeca i ogrzewa, oraz ogniem, który spala wszystko, co nieczyste<sup>15</sup>.

W literaturze ludowej czyściec, jako miejsce oczyszczenia pokutującej duszy, ukazuje starożytna pieśń ludowa, znajdująca się we wrocławskim zapisku z 1419 roku *Dusza z ciała wyleciała*:

Dusza z ciała wyleciała,  
Na zielonej łące stała,  
Stawszy silno, barzo rzewno zapłakała.  
Knie przyszedł święty Piotr a rzeknący:  
„Czemu, dusza, rzewno płaczesz?” –  
Ona rzekła:  
„Nie wola mi rzewno płakać.  
A ja nie wiem, kam się podziać?”  
Rzekł święty Piotr jej: „Pójdź duszo moja miła,  
Powiodę cię do rajskiego, do królestwa niebieskiego”<sup>16</sup>.

Nieznany autor przedstawia lament duszy, która nie przebywa jeszcze w niebie, a znajduje się płacząca na zielonej łące. Wielu autorów w obrazie zielonej łąki

<sup>14</sup> S. GRZYBEK: *Wiem, komu zawierzyłem. Katechizm dla dorosłych*. Olsztyn 1985, s. 380; K. STRZELECKA: *Czyściec...*, kol. 929 i nn.; W. GRANAT: *Czyściec...*, s. 71 i nn. Wg informacji m.in. J.Ch. z Petrykóz; J.M., H.K. z Zakrzowa; H.P., S.Z. z Białaczowa; A.B., S.B., R.W. z Drzewicy; A.M., W.W. z Falkowa; F.K., W.B. z Parczówka; T.G., J.W. z Sitowej.

<sup>15</sup> J. PERSZON: *Na brzegu życia i śmierci...*, s. 88–95; A. SKWIERCZYŃSKI: *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyścicu*. Warszawa 1992, s. 60 i nn.; wg informacji m.in. F.K., W.B. z Parczówka; K.C., J.J., S.C. z Ostrowa; R.W., J.G., J.S. z Drzewicy; J.W., A.F. z Żarnowa; T.K., B.P. z Białaczowa; M.W., J.W. z Opoczna; Z.K., A.K. ze Sławna.

<sup>16</sup> Zob. K. BUDZYK: *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*. Warszawa 1955, s. 35; Z. ZIELONKA: „*Dusza z ciała wyleciała...*”. „Punkt po Punkcie” 2002, z. 3, s. 85; Z. KUPISIŃSKI SVD: *Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim...*, s. 107 i nn.

postrzega symbol czyścica jako miejsca przejściowego, z którego można dostać się do upragnionego przez dusze raj<sup>17</sup>.

Respondenci wyobrażają sobie czyściec jako miejsce i stan, gdzie przebywają dusze poddane oczyszczeniu, które dokonuje się w płomieniach ognia, pragnieniu wody („będą pragnąć wody”), a ich największym bólem jest tęsknota za Bogiem. O pomoc w wydobyciu się z tego stanu zwracają się nie tylko do żyjących na ziemi, ale także do przebywających w niebie: Michała Archanioła, Anioła Stróża, Matki Boskiej, świętych. W pieśni *Przez czyścicowe upalenia* czyściec nazywany jest więzieniem, z którego można się wydostać jedynie przez wstawiennictwo Maryi:

Kluczu do nieba zrzadzony  
 Więzień w czyścicu utrapiony  
 Pragnie przez cię być puszczoney  
 Z więzienia w niebieskie strony, – O, Maryjo!

[...]  
 Niech przez Twoje przyczynienie  
 Gasną czyścicowe płomienie, – O, Maryjo!<sup>18</sup>.

Wierni proszą miłosiernego Boga, aby wydobył z czyścica przebywające tam dusze:

Wspomnij Jezu na Twe rany,  
 Dla dusz tych ukrzyżowany,  
 I dźwignij je zranionymi,  
 Z czyścica, rękami swoimi<sup>19</sup>.

Obraz czyścica to cierpienia duszy oczyszczającej się w „płomieniach ognia”, tęsknocie za oglądaniem Boga. Dusza taka porównywana jest do utrapionego więźnia, a wyzwolić ją może tylko miłosierny Chrystus, do którego żyjący zanoszą swe modlitwy bezpośrednio albo wzywają wstawiennictwa świętych.

<sup>17</sup> Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 314 i nn.; K. WYKA: „Dusza z ciała wyleciała...”. W: *Literatura – Komparatystyka – Folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu*. Red. M. BOKSZCZANIN, S. FRYBES, E. JANKOWSKI. Warszawa 1968, s. 624; T. MICHAŁOWSKA: „Dusza z ciała wyleciała”: *próba interpretacji*. „Pamiętnik Literacki. Czasopismo Kwartalne Poświęcone Historii i Krytyce Literackiej Polskiej” 1989 (R. 80), z. 2, s. 15, 21.

<sup>18</sup> Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 94.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 94; wg informacji m.in. F.K., W.B. z Parczówka; K.C., J.J., S.C. z Ostrowa; J.W., A.F. z Żarnowa; T.K., B.P. z Białaczowa; M.W., J.W. z Opoczna; Z.W., S.G. z Woli Załęznej; F.D., M.W. z Bielowic; W.S. z Libiszowa.



## Piekło

Nauczanie Kościoła mówi o istnieniu piekła i jego wieczności. Jezus często obrazowo podkreśla „gehennę ognia nieugaszonego” dla tych, którzy do końca swego życia odrzucają wiarę i nawrócenie. „Jeśli więc prawe twoje oko jest ci powodem do grzechu, wyłup je i odrzuć od siebie. Lepiej bowiem jest dla ciebie, gdy zginie jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało miało być wrzucione do piekła” (Mt 5, 29); „I wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 13, 42); „Idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny!” (Mt 25, 41). Katechizm Kościoła Katolickiego poucza: „Umrzeć w grzechu śmiertelnym, nie żałując za niego i nie przyjmując miłosiernej miłości Boga, oznacza pozostać z wolnego naszego wyboru na zawsze oddzielonym od Niego. Ten stan ostatecznego samowykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi określa się słowem »piekło«” (KKK 1034).

W wyobrażeniach piekła respondenci podkreślają, że potępione dusze przebywają w ogniu, „smażąc się w dzień i w nocy”, odczuwają pragnienie „napicia się wody, aby się ochłodzić”, „smażą się w kotle ze smołą”. Pobyt tych dusz w piekle jest nieodwracalny, „wybrali szatana, potępienie, sami się tam skazali”. Wiele z powyższych obrazów zaczerpniętych jest z biblijnych opisów oraz wizji dusz ukazujących się we śnie niektórym żyjącym osobom, co stawało się inspiracją do kreowania własnego eschatologicznego świata<sup>20</sup>. Żal za znieważanie Boga i konsekwencje takiego czynu oddają słowa pieśni *Lament serca skruszonego*:

Kto da oczom łez obfite rzeki,  
Trzeba bowiem płakać całe wieki,  
Żem wiecznego Boga mego  
Za chwile czasu marnego,  
Ja, grzesznik zapamiętały,  
Pana wiekuistej chwały,  
Śmiał obrażać<sup>21</sup>.

Dusze przebywające w piekle żałują swego ziemskiego postępowania, gdyż w obliczu wieczności były to tylko ulotne chwile radości. Z mąk piekielnych dusza nie jest w stanie sama się wybawić i nadzieję może pokładać jedynie w miłosierdziu Bożym, co także zostało ukazane w pieśni *Lament serca skruszonego*:

O! Nad wieczność i ogień piekielny,  
Straszliwszy mi jest grzechu śmiertelny!  
Zadość Tobie nie uczynię,  
W onej straszliwej dolinie

<sup>20</sup> Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 105; J. PERSZON: *Na brzegu życia i śmierci...*, s. 103–107; S. BYLIŃA: *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*. Warszawa 1992, s. 88 i nn.

<sup>21</sup> Z. KUPISIŃSKI SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne...*, s. 106.

Chyba dla krwi Syna swego  
 Opuści dług grzechu mego  
 Bóg łaskawy. Amen<sup>22</sup>.

Metaforyczny obraz przebywania w ogniu piekielnym dostrzec można w pieśni *W dzień ostateczny*, w której zawarto opis sądu ostatecznego i ogłoszenia przez Boga wyroku: „Stawiwszy dobrych po prawym swym boku, złych po lewicy, i tak ostateczny da wyrok wieczny”. Przedstawiony w niej obraz ognia jest nie tylko symbolem, ale i rzeczywistym wymiarem, w którego płomieniach znajdzie się dusza:

Żli zaś usłyszą głos gromu strasznego,  
 Idźcie, przekłęci, do ognia wiecznego,  
 Który od wieków czartu zgotowany  
 Wam teraz dany<sup>23</sup>.

Pieśń ta pełni również funkcję napominającą, gdyż słowa ostatnich dwóch zwrotek stanowią zobowiązanie do wyciągnięcia właściwych wniosków i codziennej troski o podążanie drogą, która nie zawiedzie człowieka do piekła:

I któż nie zadrży przed Twym gniewem, Panie.  
 Widząc tak ciężkie grzesznych ukaranie:  
 Przeto stanowią zawsze być gotowy  
 Na sąd surowy.

Już nie opuszczę odtąd dnia żadnego,  
 Bym nie roztrząsał sumienia własnego:  
 A skoro się w nim jaki grzech ukaże,  
 Przez spowiedź zmażę<sup>24</sup>.

Piekło w wierzeniach ludowych obrazowo bywa przedstawiane jako „ogień wieczny”, a nieodłącznym elementem piekielnej egzystencji jest cierpienie fizyczne i duchowe. Wieczną rozłąkę duszy z Bogiem i świętymi będą cierpieć ci, którzy umarli w stanie grzechu śmiertelnego. Bóg pragnie, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni, i nikogo nie przeznaczają do piekła. Potępienie dokonuje się przez dobrowolne odwrócenie się od Boga i trwanie przy tej decyzji aż do końca życia.

\* \* \*

Mieszkańcy Opoczyńskiego na frapujące ludzkość pytanie, co się dzieje z człowiekiem i jego duszą po śmierci, udzielają odpowiedzi między innymi poprzez teksty pieśni żałobnych śpiewanych przy zmarłym. Stanowią one świadectwo tradycyjnego, ludowego sposobu myślenia o „tamnym świecie”. Śmierć

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 600.

i dalsze losy człowieka są w tych pieśniach ukazane konkretnie, obrazowo, tak by poruszyć wyobraźnię i uczucia wiernych. Narracje eschatologiczne zostały przedstawione według katechizmowego ujęcia problematyki „rzeczy ostatecznych”.

W wyobraźni ludowej po śmierci człowieka jego dusza staje przed Bogiem-Sędzią i dokonuje się sąd szczegółowy nad ziemskim życiem zmarłego. W zależności od jakości ziemskiego życia, dusza trafi do nieba, czyśćca lub piekła. Obraz nieba w ludowej obrzędowości jest dość ubogi, uzupełniają go niektóre określenia zawarte w tekstach biblijnych („uczta weselna”, „dom Ojca” itp.). Najistotniejsza okazuje się myśl o duszach przebywających w czyśćcu, nadaje ona kierunek wielu modlitwom i pieśniom ludowym. Wizja piekła przywoływana w pieśniach odpowiada w zasadzie biblijnym jego opisom, jako stanu wiecznej kary. Obraz Boga-Sędziego zrównoważony jest poprzez zaprezentowanie go jako z jednej strony surowego i sprawiedliwego, a z drugiej – litościwego Ojca, który skłonny jest okazać miłosierdzie, ilekroć człowiek o to prosi.

## Bibliografia

- BUDZYK K.: *Szkiele i materiały do dziejów literatury staropolskiej*. Warszawa 1955.
- BYLINA S.: *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*. Warszawa 1992.
- FORSNER D.: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. i oprac. W. ZAKRZEWSKA, P. PACHCIAREK, R. TURZYŃSKI. Warszawa 1990.
- GRANAT W.: *Czyśćciec*. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. ks. Z. PAWLAK. Poznań 1982, s. 71-72.
- GRANAT W.: *Eschatologia*. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. ks. Z. PAWLAK. Poznań 1982, s. 98-99.
- GRZYBEK S.: *Wiem, komu zawierzylem. Katechizm dla dorosłych*. Olsztyn 1985.
- JAGODZIŃSKI M.: *Jak dziś mówić o sądzie*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2004 (R. 42), nr 2, s. 27-41.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 2012.
- KOPALIŃSKI W.: *Słownik symboli*. Warszawa 1990.
- KUPISIŃSKI Z., SVD: *Śmierć jako kontynuacja życia*. „*Roczniki Teologiczne*” 2008 (R. 55), z. 9, s. 141-158.
- KUPISIŃSKI Z., SVD: *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*. Lublin 2007.
- KUPISIŃSKI Z., SVD: *Śmierć w tradycji ludowej regionu opoczyńskiego i radomskiego*. „*Roczniki Teologiczne*” 2007 (R. 54), z. 9, s. 121-136.
- KUPISIŃSKI Z., SVD: *Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim. Studium religijności ludowej*. Warszawa 2000.
- LURKER M.: *Słownik obrazów i symboli biblijnych*. Przeł. bp K. ROMANIUK. Poznań 1989.
- MAKSELON J.: *Fatum czy szansa? Postawy wobec własnej śmierci*. W: *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*. Red. M. MACHINEK. Olsztyn 2003, s. 31-41.
- MĘDAŁA S.: *Eschatologia biblijna*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 3. Red. T. GADACZ, B. MILERSKI. Warszawa 2001, s. 436-441.
- MICHAŁOWSKA T.: *„Dusza z ciała wyleciała”: próba interpretacji*. „*Pamiętnik Literacki. Czasopismo Kwartalne Poświęcone Historii i Krytyce Literackiej Polskiej*” 1989 (R. 80), z. 2, s. 3-26.
- MINOIS G.: *Sąd nad zmarłymi*. Przeł. S. PIŁASZEWICZ. W: *Encyklopedia religii świata*. T. 2: *Zagadnienia problemowe*. Red. F. LENOIR et al. Warszawa 2002, s. 1912-1921.
- NADOLSKI B.: *Liturgika*. T. 2: *Liturgia i czas*. Poznań 1991.

- PEŁKA L.: *Śladami pierwszych wierzeń*. Warszawa 1968.
- PERSZON J.: *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Lublin 1999.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich. [Red. A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, K. ROMANIUK. Przeł. W. BOROWSKI et al.]. Poznań–Warszawa 1980.
- PRZYBYŚ E.: *Eschatologia*. W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 3. Red. T. GADACZ, B. MILERSKI. Warszawa 2001, s. 435–436.
- SKWIERCZYŃSKI A.: *Miłość oczyszczająca. Współczesna interpretacja katolickiej nauki o czyścisku*. Warszawa 1992.
- STRZELECKA K.: *Czyścić*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 3. Red. R. ŁUKASZYK, L. BIEŃKOWSKI, F. GRYGLEWICZ. Lublin 1979, kol. 939–942.
- WIECZOREK K.: *Bycie-ku-śmierci? Śmierć we współczesnej filozofii*. W: *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*. Red. M. MACHINEK. Olsztyn 2003, s. 207–228.
- WYKA K.: „*Dusza z ciała wyleciała...*”. W: *Literatura – Komparatystyka - Folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu*. Red. M. BOKSZCZANIN, S. FRYBES, E. JANKOWSKI. Warszawa 1968, s. 614–646.
- ZIELONKA Z.: „*Dusza z ciała wyleciała...*”. „Punkt po Punkcie” 2002, z. 3, s. 85–92.
- ZIMOŃ H.: *Eschatologia. Encyklopedia katolicka*. T. 4. Red. R. ŁUKASZYK, L. BIEŃKOWSKI, F. GRYGLEWICZ. Lublin 1983, kol. 1105–1106.
- ZOWCZAK M.: *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze polskiej*. Wrocław 2000.



## Barbara Pabian

Katedra Zarządzania Marketingowego i Turystyki

Wydział Zarządzania

Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach

ORCID: 0000-0003-3059-6733

# Sakralne, charytatywne, komercyjne Wyroby spożywcze w kulturze religijnej społeczeństwa ponowoczesnego\*

**Sacral, charitable, commercial. Food products in the religious culture of post-modern society**

**Abstract:** Consumption of food, which apart from biological functions performs also socio-cultural ones, is a source of interesting data about human life, including its symbolic and religious dimension. Some food products still have the status of religious symbols (in Christianity they are, for example, bread and wine). At present, they are also an element of some charity initiatives (e.g. the so-called pilgrim bread, forestry products)—the income obtained from their purchase is used in aid activities. In recent years, a new phenomenon has emerged, which is the result of a trend related to the commercialization of modern reality: in order to ensure a profit from sales, food products with names referring to the religious sphere (e.g. the so-called “god’s fudge”) are introduced into the market. The aim of the author of this article is to discuss the position and importance of food products in the contemporary religious culture in the aspect of the process of transformation.

**Key words:** desacralization of food, “holy flavours”, food in religious culture, food aid

**Słowa kluczowe:** desakralizacja pożywienia, „święte smaki”, pożywienie w kulturze religijnej, pomoc żywnościowa

---

\* Brak źródeł finansowania; artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach pracy własnej.

Jedzenie, oprócz pełnionej funkcji biologicznej związanej z zaspokajaniem głodu i utrzymywaniem organizmu w zdrowiu, wpisuje się w społeczny kontekst życia człowieka, stając się jednym z wyznaczników kultury i jej przemian. Może być źródłem danych o życiu ludzkim w jego wymiarze symboliczno-religijnym. Mariola Tymochowicz, analizując zjawisko desakralizacji pożywienia obrzędowego, wyróżniła trzy grupy potraw, tj. takie, „które zachowały sakralny charakter, takie, które podlegają stopniowej desakralizacji, oraz nowe, nieobarczone żadnymi funkcjami prymarnymi”<sup>1</sup>. W ostatnich latach pojawił się nowy trend związany z modą na „święte smaki”, który nie dotyczy już jednak tylko sfery obrzędowości, lecz rozwija się w przestrzeni życia codziennego i społeczno-rynkowego. Celem w niniejszym opracowaniu jest omówienie tego zjawiska ze zwróceniem uwagi na dokonujący się proces dekontekstualizacji znaczeń w kierunku od *sacrum* do *profanum*. Przyjmuję, za Dorotą Świtałą-Trybek, że pojęcie „święte smaki” oznacza takie „produkty żywnościowe, do których chętnie odwołują się zarówno restauratorzy, organizatorzy rozmaitych imprez, jak i same środowiska kościelne”<sup>2</sup>. Podstawę opracowania stanowią badania terenowe, prowadzone w latach 2015–2017 w regionie częstochowskim, kwerenda internetowa oraz fotografia, którą Piotr Sztompka uznaje za uzupełnienie metody obserwacji<sup>3</sup>.

## Sakralność pożywienia

Pożywienie, będące źródłem życia, zachowania zdrowia i rozwoju, stanowiło zawsze szczególnie rodzaj wartości i znak identyfikacji grupowej. W kulturze tradycyjnej potrawom obrzędowym bądź ich składnikom przypisywano sens magiczno-symboliczny. Były one formą sakralnej ofiary, składanej duszom zmarłych i wszelkim innym duchom, co miało zapewniać przychylność zaświatów, a tym samym poczucie bezpieczeństwa i płodności. Atrybutem każdego święta była obfitość niecodziennego, zawsze tego samego rodzaju jadła, zaś świąteczne posilanie się miało charakter rytuału o znaczeniu symbolicznym. W wiekach średnich obfitość i jakość jedzenia świadczyły też o zajmowanym miejscu w hierarchii społecznej<sup>4</sup>.

Znaczący wpływ na sposób żywienia się ludzi wywierała w przeszłości i wywiera do dziś religia, warunkująca między innymi zasady produkcji rolnej, hodowli zwierząt, ich uboju, przyrządzania potraw i doboru składników, kształtu-

<sup>1</sup> M. TYMOCHOWICZ: *Desakralizacja pożywienia obrzędowego (obserwacje z terenu woj. lubelskiego)*. W: *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Red. J. ADAMOWSKI, M. TYMOCHOWICZ. Lublin–Wrocław 2016, s. 308.

<sup>2</sup> D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Salatki mnicha, pierogi św. Jacka, kielbaski z refektarza... Na szlaku „świętych” smaków*. „Turystyka i Rekreacja” 2017, nr 19 (1), s. 147.

<sup>3</sup> P. SZTOMPKA: *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*. Warszawa 2012, s. 35.

<sup>4</sup> *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*. Red. A. CHWAŁBA. Warszawa 2005, s. 60.

jąca też określone zwyczaje i nawyki konsumpcyjne. Niech za przykład posłużą tu religie monoteistyczne.

W religii muzułmańskiej zakazuje się jedzenia wieprzowiny oraz mięsa zwierząt pociągowych, domowych, drapieżnych czy zabitych w wyniku uderzenia, a także spożywania krwi w jakiegokolwiek postaci. Uboju dokonuje się w sposób rytualny, poprzez doprowadzenie do wykrwawienia się zwierzęcia. Zabronione jest jedzenie lewą ręką, zalecane natomiast używanie podczas tej czynności trzech palców prawej ręki i oblizanie ich po skończonym posiłku. Ponadto przekonanie muzułmanów o tym, że błogosławieństwa są zsyłane na pokarm usytuowany centralnie, sprawia, że najpierw zjadają oni to, co znajduje się najbliżej konsumenta, a dopiero później sięgają po zawartość środka talerza<sup>5</sup>.

W judaizmie obowiązują, zgodnie z wykładnią prawa Mojżeszowego, przepisy koszerności (hebr. – *właściwy*), które wynikają z religijnego prawa Halachy, opartego na Talmudzie i Torze. Dotyczą one pokarmów, napojów i leków dozwolonych do jedzenia, a także warunków, w jakich żywność powinna być produkowana i konsumowana. Przestrzeganie licznych zasad *kaszrutu* służyć ma harmonijnej koegzystencji duszy oraz ciała. Jednym z ważniejszych nakazów jest spożywanie wyłącznie mięsa zwierząt przeżuwających i o rozszczepionych kopytach, niektórych ptaków oraz ryb mających płetwy i łuski. Nie wolno przygotowywać i spożywać jednocześnie potraw mięsnych z mlecznymi<sup>6</sup>.

Chrześcijaństwo zakwestionowało żydowskie przepisy o koszerności, a do tychczasową wielość ofiar zastąpiła jedna ofiara eucharystyczna, która stanowi „zapowiedź uczyty niebieskiej”<sup>7</sup>. Mirosław Lenart podkreśla, że działalność Jezusa Chrystusa była związana z wieloma sytuacjami, które odnosiły się do spożywania. „Przede wszystkim Chrystus rozpoczyna swą działalność od zamiany wody w wino podczas uczyty w Kanie Galilejskiej i przez wiele innych spotkań przy stole prowadzi do rytualnego spożywania paschy w wieczniku, czemu nadana została nowa symbolika”<sup>8</sup>. Ofiarowuje się jako pokarm w Komunii Świętej, „nazwał chleb swoim żyjącym Ciałem, napełnił go sobą samym i swoim Duchem”<sup>9</sup>. Podczas przemiany eucharystycznej chleb i wino stają się pokarmem duchowym, mają więc w chrześcijaństwie swoje sakralne i „najświętsze znaczenie”<sup>10</sup>. W świadomości chrześcijan głęboko zakorzeniona jest wartość symboliczna chleba, wynikająca z przekonania, że jest on darem Bożym. Zwyczaj łamania się pieczywem we

<sup>5</sup> Szerzej zob. J. PRUSZYŃSKI, J. PUTZ, D. CIANCIARA: *Uwarunkowania religijne i kulturowe potrzeb muzułmanów podczas zdrowia i choroby*. „Hygeia Public Health” 2013, nr 48 (1), s. 111.

<sup>6</sup> A. ŻBIKOWSKI: *Żydzi*. Wrocław 1997, s. 139–140.

<sup>7</sup> F.M. ROŚIŃSKI: *Jedzenie w ujęciu biblijnym*. W: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Red. K. ŁEŃSKA-BĄK. W: „Stromata Anthropologica”. Opole 2007, s. 76.

<sup>8</sup> M. LENART: *Zapomniany świat dawnego mistycyzmu, czyli o znaczeniu jedzenia i ciała u kobiet w komunikacji z Bogiem*. W: *Pokarmy i jedzenie w kulturze...*, s. 160.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 161.

<sup>10</sup> *Leksykon symboli*. Oprac. M. OESTERREICHER-MOLLWO. Przeł. J. PROKOPIUK. Warszawa 1992, s. 23.

wspólnocie, na przykład wigilijnym opłatkiem, czy dzielenia się tzw. święconką z koszyczka wielkanocnego nadaje jedzeniu wymiar religijny, uzewnętrzniając zarazem ludzką potrzebę wprowadzania pokoju i harmonii.

Zygmunt Gloger zwracał uwagę, że „lud polski w wielu okolicach nazywa chleb świętym (»święty chlebuś«), również jak i ziemię, która go rodzi (»święta ziemia«)”<sup>11</sup>. Chleb pełnił więc zawsze doniosłą funkcję podczas obrzędu zaślubin, uświęcając związek małżeński, jak również wyrażając życzenie zapewnienia nowej rodzinie lepszej przyszłości, dostatku i płodności<sup>12</sup>. Powracających z kościoła nowożeńców od najdawniejszych lat witano w całej Polsce „tradycyjnym bochnem chleba i szczyptą soli”<sup>13</sup>. Chleba i soli nie mogło też zabraknąć wśród symbolicznych przedmiotów, które zabierały w posagu z domu rodzinnego młode mężatki<sup>14</sup>. Sól – tak jak chleb – miała wartość symboliczną. W budowaniu jej znaczeń „istotne były czynniki daleko poza jej smak wykraczające, jak choćby dawniej uświadamiany i oczywisty fakt jej niezbędności do życia i traktowanie jej z racji tego jako symbolu życia i płodności”<sup>15</sup>. Sól ponadto nadaje smak, ma właściwości konserwujące, chroni przed zepsuciem. Wyraża czystość, ponieważ jej pochodzenie, jak wierzyli jeszcze starożytni, wiąże się z morzem i palącym słońcem. Nie dziwi zatem, że Jezus Chrystus nazwał swych uczniów „solą dla ziemi” (Mt 5, 13–16).

Sakralne właściwości przypisywano dawniej również wyrobom winiarskim. W mitologii greckiej za boga winnej latorośli i wina uznawano Dionizosa. Jego rzymskim odpowiednikiem był Bachus. Wino stanowiło eliksir życia i nieśmiertelności, wykorzystywany w sytuacjach rytualnych. Symbolizowało oczyszczenie, uświęcenie, przemianę, wesołość i zarazem lęk, a także życie osiadłe. Badacze zwracają uwagę również na dodatkową symbolikę, która wiąże się z upojeniem i wyraża nagość, zapomnienie lub prawdę, gdyż wino rozwiązuje języki kłamcom<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Z. GLOGER: *Encyklopedia staropolska ilustrowana*. Warszawa 1972, s. 234.

<sup>12</sup> Rodzajów pieczywa weselnego było wiele. Na przykład na wschodzie Polski przygotowywano bogato zdobione korowaje, co wymagało szczególnych rytualnych zabiegów i czynności oraz doświadczenia przygotowujących je kobiet. W Polsce centralnej i zachodniej były popularne kołaczki weselne. W całej Polsce wypiekano szyszki, czyli małe bułeczki z plecionką na wierzchu, ponadto gąski, przeznaczone dla dzieci, oraz kokoszki lub kogutki. W Polsce centralnej pieczono też orzechy, inaczej zwane pałeczkami. Do obsypywania panny młodej przygotowywano w Łowickiem kaczuszki i lalczki, natomiast w Polsce wschodniej specjalnie dla panny młodej szyszkę, a dla pana młodego – miśsiak, które to wypieki małżonkowie spożywali po wspólnie spędzonej nocy. Inny przykład stanowią przygotowywane w Przemyskiem całuski, zwane też kaczuszkami, także krośnieńskie różgi weselne, huski, czyli bułki weselne, oraz pochodzące ze Szczecbrzeszyna piernikowe szczydraki w kształcie ptaszków.

<sup>13</sup> M. BOGUCKA: *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*. Warszawa 1994, s. 51.

<sup>14</sup> D. SIMONIDES: *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*. Opole 1998, s. 109–110.

<sup>15</sup> K. ŁEŃSKA-BAK: *Sól ziemi*. Wrocław 2002, s. 8.

<sup>16</sup> Szerzej zob.: H. BIEDERMANN: *Leksykon symboli*. Przeł. J. RUBINOWICZ. Warszawa 2001, s. 407–409; W. KOPALIŃSKI: *Słownik symboli*. Warszawa 1990, s. 465–467; J. TRESIDDER: *Słownik symboli*. Przeł. B. STOKŁOSA. Warszawa 2001, s. 241–243; L. RYKEN, J.C. WILHOIT, T. LONGMAN:



U Żydów wino, wraz z ziarnem i oliwą, jest obrazem błogosławieństwa przy-  
mierza. Cztery kielichy winnego napoju wypite podczas wieczerzy paschalnej sta-  
ją się symbolem czterokrotnej obietnicy zbawienia danej przez Boga. W Starym  
Testamencie często pojawiają się motywy wina, winorośli, winogron, winnicy,  
winobrania etc. Choć bowiem – podkreśla Franciszek M. Rosiński – znano „wiele  
innych napojów, np. wodę, soki owocowe, mleko słodkie i przetworzone, sycerę  
(piwa Biblia nie wymienia), to jednak wino miało rangę napoju szczególnie war-  
tościowego, krzepiącego ciało (Koh 2, 3), dającego radość duszy (Syr 31, 28) i bę-  
dącego dla ludzi życiem, gdy piją je z umiarem (Syr 31, 27)”<sup>17</sup>. Wykorzystywano  
je w sytuacjach obrzędowych (ofiary, uczyty obrzędowe), składano Bogu w ofierze  
(Wj 29, 40), jednak „kapłanom i lewitom w czasie sprawowania funkcji picie  
wina i sycery było zakazane (Kpł 10, 9)”<sup>18</sup>.

W chrześcijaństwie nadano symbolicznie wino nową semantykę, dotyczącą ra-  
dości i darów zsyłanych przez Boga (przykładem jest wesele w Kanie Galilejskiej).  
Już w średniowieczu Chrystusa przyrównywano do krzewu winorośli, a apo-  
stołów do szczepów winnych, samo zaś winobranie oznaczało sąd ostateczny.  
Dla chrześcijan najbardziej wymowny jest jednak gest dodania do wina wody  
podczas obrzędu przygotowania darów w trakcie mszy świętej, oznacza bowiem  
złączenie boskiej natury Chrystusa z ludzką. Sakramentalne wino staje się tym  
samym Krwią Chrystusa Zbawiciela.

Sakralnej mocy sprawczej nabiera wino w słynnym już dziś w całej Polsce  
sanktuarium maryjnym oo. Dominikanów w Gidlach, które ma status bazyliki  
mniejszej – Bazylice Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny<sup>19</sup>. Raz w roku,  
w pierwszą niedzielę maja, obchodzone jest tu nabożeństwo tzw. Kąpiółki.  
W tym dniu niesiona jest w procesji z bazyliki na usytuowaną tuż przy niej  
Kalwarię Gidelską słynąca łaskami figurka Matki Bożej z Dzieciątkiem, wyrzeź-  
biona w szarym kamieniu i mierząca zaledwie 9 cm. Podczas uroczystej mszy  
świętej odpustowej kapłani dokonują ceremonialnego zanurzenia cudownej fi-  
gurki w winie<sup>20</sup>. Po mszy jest ono rozlewane do niewielkich szklanych ampułek,

*Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie  
w Piśmie Świętym.* W: „Prymasowska Seria Biblijna”. Warszawa 1998, s. 1092–1093.

<sup>17</sup> F.M. ROSIŃSKI: *Jedzenie w ujęciu biblijnym.* W: *Pokarmy i jedzenie w kulturze...*, s. 72.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>19</sup> Gidle to niewielka miejscowość o charakterze rolniczo-usługowym, usytuowana w odległo-  
ści około 35 km od Częstochowy, w gminie o takiej samej nazwie, w powiecie radomszczańskim.  
Liczy 1540 mieszkańców i jest siedzibą władz gminnych.

<sup>20</sup> Według legendy cudowna figurka została znaleziona w ziemi przed pierwszą niedzielą maja  
1516 roku przez tutejszego chłopca Jana Czeczka. Rolnik zabrał znalezisko do domu i schował  
w skrzyni. Wkrótce on i cała rodzina stracili wzrok. Wynajęta do pomocy posługaczka poczuła  
woń kadzidła wydobywającego się ze skrzyni. Po jej otwarciu ujrzano otoczony blaskiem posążek  
Matki Bożej. Powiadomiła o tym miejscowego księdza, Piotra Wołpkaja, który nakazał obmyć  
figurkę wodą. Jan Czeczek wraz z rodziną przetarli popłuczynami oczy i natychmiast odzyskali  
wzrok. Od tego wydarzenia datuje się początek publicznej czci oddawanej Matce Bożej w tym  
wizerunku.

które pielgrzymi mogą nabyć w sanktuarium przez cały następny rok. Przekaz głosi, że wino to stanowi skuteczne lekarstwo na ciężkie choroby, szczególnie o podłożu onkologicznym. Upowszechniło się wśród wiernych przekonanie, że Maryja Jasnogórska jest lekarką dusz (nawrócenia), zaś Matka Boża Gidelska – lekarką ciał. Niektórzy wierni przynoszą na uroczystość Kąpiółki własne wino, w szklanych naczyniach (np. słoikach), z zamiarem jego poświęcenia. Później spożywają je po odrobinie lub smarują nim chore miejsca i modlą się o uzdrowienie. Jak wyjaśniają ojcowie dominikanie, samo wino nie ma właściwości leczniczych, „[...] jest tylko narzędziem i nic ponad to. Potrzeba współpracy z Matką Bożą i Panem Jezusem. [...] »Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane« (Mt 6, 33)»<sup>21</sup>. Na oficjalnej stronie internetowej sanktuarium w Gidlach zamieszczane są świadectwa uzdrowień. W samej bazylice wystawiona jest specjalna księga prośb i podziękowań, do której mogą wpisywać się pielgrzymi.

## Pożywienie we współczesnym nurcie filantropii religijnej

Dobroczynność wpisana jest w społeczno-religijną przestrzeń życia współczesnego człowieka. Ludzie na całym świecie bez względu na wiarę odczuwają potrzebę niesienia pomocy ubogim. Wyznawcy islamu uznają konieczność świadczeń dobroczynnych za jedną z najważniejszych swoich powinności. Obowiązuje ich formuła *zakat* (*al-mal*), będąca rytualną formą świadczenia dobroczynnego o charakterze podatku na obszarach muzułmańskich (głównie w obrębie *dżamaat*, czyli gminy), a także tzw. *sadaq*, tj. rodzaj jałmużny dla biednych, którą wręczają osobiście potrzebującym. *Zakat* jest zatem usankcjonowanym prawnie aktem społeczno-religijnym, natomiast *sadaq* – dobrowolnym darem indywidualnym, mającym zapewnić ofiarodawcy oczyszczenie z grzechów oraz ochronę przed złem<sup>22</sup>.

Również dla Żydów dobroczynność ma duże znaczenie, ponieważ oznacza wypełnienie praw boskich. Jednym z podstawowych założeń judaizmu jest *cedaka*, czyli udzielanie potrzebującym pomocy materialnej<sup>23</sup>. Według Forum Żydów Polskich, „jest ona limitowana (nie należy dawać więcej, niż się powinno w sto-

<sup>21</sup> Winko. Gidle.dominikanie.pl. <http://gidle.dominikanie.pl/sanktuarium/winko/> [data dostępu: 11.10.2017].

<sup>22</sup> Szerzej zob. P. WIĄZEK: *Zakat al-fitr jako świadczenie dobroczynne w prawie islamu*. Wrocław 2016, s. 39.

<sup>23</sup> R. ŻEBROWSKI: *Dobroczynność*. W: *Polski słownik judaistyczny*. <http://www.jhi.pl/psj/dobroczyznosc> [data dostępu: 15.07.2017].

sunku do dochodów [maks. 20%]]<sup>24</sup>. *Cedakę*, rozumianą jako dobroczynność wyrażoną datkami pieniężnymi dla biednych, przewyższa formuła *gemilut chasadim*, co tłumaczy się jako bezinteresowne „rozdawanie” dobroci i spełnianie dobrych uczynków względem ludzi bliskich i obcych. Judaizm utrzymuje, „że świat opiera się na trzech fundamentach: na Torze, na modlitwie i na *gemilut chasadim*”<sup>25</sup>.

W Polsce funkcjonują liczne organizacje pozarządowe, pożytku publicznego oraz fundacje niosące konkretną pomoc społeczną. Zajmują się one między innymi dożywianiem dzieci, młodzieży, ubogich i bezdomnych, a także organizowaniem imprez artystycznych, służących wspieraniu tego typu pożytecznych inicjatyw. Ideę *foodsharing* (z ang. *food* – jedzenie, *share* – dzielić się), czyli przekazywania do tzw. jadłodielni nadmiaru żywności, zamiast jej wyrzucania, propagują organizatorzy wielu akcji społecznych. Społeczne uznanie zyskała ogólnopolska kampania Polskiej Akcji Humanitarnej, organizowana cyklicznie 6 grudnia pod hasłem „Świąteczny Stół Pajacyka”, podczas której właściciele restauracji, pubów i kawiarni przekazują 10 procent swojego utargu na posiłki dla dzieci w Polsce i na świecie.

Bodaj najwięcej działań o charakterze charytatywnym inicjują w naszym kraju Kościoły katolicki, prawosławny oraz ewangelicki. Ksiądz Bogusław Drózdź wskazuje: „Już od chwili swych narodzin Kościół Chrystusowy podjął przekazane przez Pana dzieło głoszenia, nauczania, przewodzenia zgromadzeniom liturgicznym oraz opieki nad potrzebującymi. Dzieło miłosierdzia na trwałe zostało wpisane w powszechną posługę Kościoła”<sup>26</sup>. Od 1926 roku prężnie działa organizacja charytatywna Konferencji Episkopatu Polski – Caritas Polska, której pracownicy i wolontariusze wspierają osoby dotknięte trudną sytuacją materialną lub losową. Pomagają między innymi bezrobotnym, bezdomnym, chorym, samotnym, dzieciom i młodzieży z rodzin ubogich. Prowadzą kuchnie dla ubogich, świetlice dla dzieci i osób w podeszłym wieku, także ośrodki, w których na podstawie kryterium dochodowego wydawana jest bezpłatnie żywność. Podejmują czyny o charakterze ogólnopolskim (np. „Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom”, „Jałmużna Wielkopostna”, „Kromka Chleba Caritas”). Organizują zbiórki żywności, z której parafialne zespoły Caritas przygotowują później świąteczne posiłki i paczki. Jedną z najnowszych akcji jest „Kromka chleba dla sąsiada”, podczas której przeprowadzana jest zbiórka pieniędzy i żywności z przeznaczeniem dla niezamożnych seniorów. Ta kampania o charakterze ogólnopolskim ma silne uzasadnienie społeczne i wychowawcze. Równie istotnym celem jest tu zwrócenie uwagi na potrzebę otwarcia się na drugiego człowieka i dostrzeżenia jego problemów w najbliższym otoczeniu, tj. w wymiarze lokalnym.

<sup>24</sup> *Gemilut chasadim. Więcej niż „cedaka”*. Forum Żydów Polskich. <http://www.fzp.net.pl/judaizm/gemilut-chasadim> [data dostępu: 22.07.2017].

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> B. DROŹDŹ: *Posługa charytatywna znakiem ewangelizacyjnej obecności Kościoła*. „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2008, nr 1, s. 48.

Pomoc żywnościowa udzielana jest często w ramach długofalowych programów operacyjnych, co egzemplifikować można na przykładzie Caritas diecezji kaliskiej, która przystąpiła do Programu Operacyjnego Pomoc Żywnościowa 2014–2020, współfinansowanego ze środków Unii Europejskiej w ramach Europejskiego Funduszu Pomocy Najbardziej Potrzebującym<sup>27</sup>. Warto podkreślić, że Caritas w swoich działaniach sięga poza granice kraju, niosąc wymierną pomoc wszędzie tam, gdzie jest ona potrzebna, na przykład mieszkańcom Syrii, Gruzji, „głodującej” Afryki (Somalia, Kenia, Etiopia, Rwanda, Czad, Kongo, Sudan, Nigeria), sierotom w Indiach i na Sri Lance, Polonii żyjącej za wschodnią granicą Polski. Z katolickim Caritasem wielozakresowo, także w kwestii dożywiania, współpracują prawosławna fundacja Eleos oraz ewangelicka Diakonia.

Poza omówionymi typowymi działaniami o charakterze charytatywnym uwagę zwraca dziś nowy trend, badawczo równie istotny. Mam tu na myśli dystrybowanie w przestrzeni publicznej uznanych ośrodków kultu określonych wyrobów spożywczych (np. pieczywa, słodyczy, napojów, przypraw, ziół), którym nadaje się nazwy odnoszące się do sfery *sacrum* i kultury religijnej. Zakup takich produktów wspiera utrzymanie samych sanktuariów lub/ oraz inne przedsięwzięcia pomocowe. Za przykład posłużyć tu może tzw. chlebek pielgrzyma, który kupić można na straganach pod Jasną Górą w Częstochowie (fot. 1). Potencjalni nabywcy nie mogą narzekać na brak informacji dotyczących celu jego dystrybucji. Na stojakach reklamowych, ustawionych przy punktach sprzedaży, umieszczono bowiem barwny plakat z wizerunkiem Czarnej Madonny z Dzieciątkiem, wieży jasnogórskiej, obrazem przełamanego bochenka oraz komentarzem w kilku językach, o następującej treści:

Chcemy podzielić się z Wami chlebem jako symbolem błogosławieństwa, szczęścia i dobrobytu. Ten chleb wypiekany jest tradycyjną metodą, bez konserwantów, na czystym zakwasie. Prosimy, abyście go wzięli z Jasnej Góry do swoich domów. Składając ofiarę, wspieracie Państwo Jasnogórskie Sanktuarium. (fot. 2)

Takie zasługujące na zaufanie, bo płynące ze strony duchowieństwa, zapewnienie o dobrej jakości oferowanego pieczywa oraz zachęta do jego zakupu, wyrażona dosłownie w zdaniu: „Prosimy, abyście go wzięli z Jasnej Góry do swoich domów” oraz w pozytywnie kojarzącej się samej nazwie (chlebek pielgrzyma), a przede wszystkim zbożny cel, jakim jest wsparcie klasztoru, są czynnikami sprzyjającymi podjęciu decyzji o zakupie. Nie bez znaczenia dla jasnogórskich pielgrzymów jest również wyjątkowe miejsce nabywania chlebka pielgrzyma – nacechowana świętością przestrzeń okołoklasztorna.

<sup>27</sup> Program Operacyjny Pomoc Żywnościowa 2014–2020. Podprogram 2016. Caritas Diecezji Kaliskiej. <http://www.kalisz.caritas.pl/aktualnosci/program-operacyjny-pomoc-zywnosciowa-2014-2020-podprogram-2016.html> [data dostępu: 15.07.2017].



Fot. 1. Punkt sprzedaży chlebka pielgrzyma pod Jasną Górą (fot. B. Pabian, maj 2016)

Fot. 2. Plakat z informacją o chlebku pielgrzyma (fot. B. Pabian, kwiecień 2016)

Innym przykładem są tzw. produkty leśniowskie, które stały się już niemal wizytówką Sanktuarium Matki Bożej Leśniowskiej Patronki Rodzin<sup>28</sup>. Kupić je można w kawiarni paulińskiej w pobliżu sanktuarium – przy której mieści się także sklep z książkami o tematyce religijnej i dewocjonaliami – jak również w internecie. W ofercie są: ciasteczka, czekolady (mnicha, paulińska, przeorska, rodzinna, żarecka), draże z owoców lub orzechów w czekoladzie (czarna porzeczką, wiśnie, żurawina, skórka pomarańczowa, rodzynki królewskie, migdały, orzechy arachidowe, orzechy laskowe), cukierki (tzw. krówki), żelki (o smaku cytryny i pomarańczy, żurawiny, truskawki, owoców leśnych, owoców z kremem), kawa zbożowo-ziołowa, herbaty i zioła (owoc derenia, czarna ekspresowa, zielona ekspresowa z miodem i cytryną, owocowa ekspresowa z dziką różą i maliną, uspakajająca, oczyszczająca, kwiat rumianku, kwiat lipy, zioła klasztorne), miody (lipowy, akacjowy, z aloesem), balsamy (na odchudzanie, na odporność, na sen, na serce, na trawienie, na wątrobę), przyprawy (suszone czosnek, koperek, majeranek, pietruszka). Od 2009 roku część środków uzyskanych ze sprzedaży tych produktów przeznaczona jest na budowę Centrum Pomocy Rodzinie. Na oficjalnej stronie internetowej sanktuarium w Leśniowie znaleźć można informacje o stopniu zaawansowania prac remontowo-budowlanych i aktualnym stanie budynku, w którym mieści się ów ośrodek pomocy<sup>29</sup>.

Podobnie Zakon Szpitalny św. Jana Bożego (zakon bonifratrów), wyspecjalizowany w ziołolecznictwie, wprowadził do obrotu towarowego mieszanki ziołowe sypkie oraz w saszetkach, tabletkach i pastylkach, także zioła przyprawowe (bazylię, majeranek, oregano, tymianek, wieloskładnikowa przyprawa bonifraterska), herbatki (wzmacniająca, uodparniająca, oczyszczająca, orzeźwiająca, rozgrzewająca), soki (z malin, pokrzywy, żurawiny, czystka, granatu, czarnego bzu, aloesu, aloesu z miąższem), syropy (balsam jerozolimski dla dzieci oraz w wersji *forte*), a także kosmetyki, w tym: kremy, maści, żele, płyny, olejki, szampony. Wszystkie te produkty przygotowywane są według własnej, oryginalnej receptury. Dochody ze sprzedaży przeznaczają się na działalność charytatywno-opiekuńczą zakonu, którego misją jest, jak czytamy na oficjalnej stronie, służba ubogim i potrzebującym oraz prowadzenie szpitali i innych instytucji pomocy, takich jak „domy opieki, apteki, poradnie ziołolecznictwa, jadłodajnie i ośrodki pomocy środowiskowej”<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Leśniów jest jednym z osiedli miasta Żarki, usytuowanego około 35 km na południowy zachód od Częstochowy. Sanktuarium Matki Bożej Leśniowskiej Patronki Rodzin jest ważnym punktem na trasie pielgrzymek z południa Polski na Jasną Górę. Docierają tu też grupy, których miejscem docelowym jest wyłącznie leśniowskie sanktuarium, gdzie znajduje się słynąca łaskami figurka NMP z Dzieciątkiem (wykonana z drewna, mierząca 70 cm), dar – podobnie jak jasno-górska ikona – Władysława Opolczyka.

<sup>29</sup> Sanktuarium Matki Bożej Leśniowskiej Patronki Rodzin. <http://www.lesniow.pl/19,O-Centrum> [data dostępu: 16.11.2017].

<sup>30</sup> Produkty Bonifraterskie. <http://produktybonifraterskie.pl/> [data dostępu: 16.11.2017].

Zdrowa żywność, produkowana dla zakonów przez zaufane, polskie firmy, spełniające normy jakościowe, stała się także rozpoznawalnym znakiem firmowym opactwa Benedyktynów w Tyńcu. Nazwy niektórych produktów benedyktyńskich, choć produkowane przez różne niezależne firmy, często nawiązują do sfery religijnej, jak na przykład: sok pomidorowy według św. Agaty, ciasteczka orkiszowe według św. Hildegardy, konfitura św. Bernarda – przysmak orzechowy, smalec mniszy z cebulką, makaron przeoryszy, majonez mnichów, musztarda raj-ska, napój pielgrzyma, piwo przeora, likier franciszkański. W te i inne spożywcze wyroby można się zaopatrzyć poza murami klasztoru niemal w całej Polsce<sup>31</sup>. Funkcjonuje już cała sieć sklepów, oparta na zasadzie franczyzy.

Przedstawione produkty, firmowane i usankcjonowane autorytetem strony kościelnej, znajdują okazjonalnych lub stałych nabywców. Odwołanie w nazwach do sfery religijnej budzi zaufanie klienta i wzmacnia przekonanie o dobrej jakości nabywanej żywności. Czynnikiem zachęcającym do zakupu jest też świadomość udzielanego wsparcia w słusznej sprawie (cel charytatywny, ofiara na sanktuarium oraz wsparcie małych polskich firm rodzinnych, które produkują dane artykuły). Znakiem czasu ery informatycznej jest dostępność omawianych wyrobów spożywczych nie tylko w stacjonarnych punktach sprzedaży, ale również w sklepach internetowych.

## „Święte smaki” w służbie komercji

Handel produktami spożywczymi o nazwach czy opakowaniach odnoszących się do sfery religijnej jest dziś elementem nie tylko akcji dobroczynnych. Coraz częściej takie wyroby przybierają charakter pamiątki oraz atrakcji turystycznej, wystawionej na sprzedaż. Znaleźć je można w sklepach stacjonarnych i internetowych, na jarmarkach, podczas targów, w tłumnie odwiedzanych przez pielgrzymów ośrodkach religijnych, jak również w trakcie niektórych imprez plenerowych. Produkty takie stanowią dobrą egzemplifikację tezy, że „odwoływanie się do kultury religijnej (obecnej także przez kulinaria) jest coraz częściej spotykaną praktyką, z której chętnie korzystają rozmaite środowiska, np.: parafie, właściciele lokali gastronomicznych, samorzady gminne, stowarzyszenia”<sup>32</sup>. Za przykład mogą posłużyć, osławione już, wadowickie kremówki, określane też mianem papieskich. Zyskały one popularność dzięki wypowiedzi papieża Jana

<sup>31</sup> W samym opactwie znajduje się kawiarnia oraz restauracja o nazwie „Mnisze Co Nieco”, w której konsumenci spróbować mogą takich specjalów, jak klasztorne pierogi z mąki orkiszowej czy tort czekoladowy z konfiturą wiśniową św. Marty; zob. Dom Gości Opactwa Benedyktynów w Tyńcu. <http://domgosci.benedyktyni.com/restauracja/> [data dostępu: 05.08.2017].

<sup>32</sup> D. ŚWITAŁA-TRYBEK: *Salatki mnicha...*, s. 153.

Pawła II, który w rodzinnym mieście 16 czerwca 1999 roku przed zgromadzonymi wiernymi wspominał: „A tam była cukiernia. Po maturze chodziliśmy na kremówki”, a także dzięki pomysłowości cukierników, którzy wykorzystali te słowa w działaniu marketingowym. Rozpropagowane w ten sposób ciastko stało się atrakcją turystyczno-kulinarną w Wadowicach, a później również w innych miastach Polski (można go na przykład skosztować w podjasnogórskiej restauracji w Częstochowie). Podobnie z chwilą wyboru na Stolicę Piotrową kardynała Josepha Ratzingera wizerunkowymi ciastkami Marktl am Inn zostały tzw. benedyktyнки. W mieście tym, według relacji Stanisława Janiaka, licencjonowanego pilota wycieczek zagranicznych i historyka: „[...] handlowcy i producenci prześcigają się w lansowaniu wyrobów związanych z osobą papieża. W miejscowych barach i restauracjach można kupić Papstbier, czyli piwo papieskie, kielbaski Ratzingera, czapki papieskie, czyli ciasteczka z rodzynkami w kształcie mitry, oraz chleb Watykanu”<sup>33</sup>.

„Święte smaki” stają się też pretekstem do organizowania masowych imprez plenerowych w przestrzeni publicznej wielu miast. Ogólnopolski charakter ma Festiwal Pierogów, który odbywa się w Krakowie corocznie przed świętem Wniebowzięcia NMP. W czasie jego trwania przedstawiciele krakowskiej gastronomii rywalizują o przechodnią statuetkę św. Jacka z Pierogami (werdykt jury za najlepsze pierogi) oraz Kazimierza Wielkiego (nagroda publiczności dla najlepszej restauracji). Konkursom kulinarnym i degustacji towarzyszy zawsze bogaty program artystyczny. W 2017 roku odbyła się już piętnasta edycja tegoż wydarzenia. W 2016 roku zwyciężyły pierogi św. Marty, z wędzonym mięsem i ziołami, oraz pierogi z kaczką i morelami, a w 2017 roku – pierogi z czekoladą i truskawkami pn. „Wspomnienie lata”<sup>34</sup>. Podobne festiwale, którym patronuje św. Jacek, organizowane są również w innych miastach, na przykład w Supraślu, Wrocławiu, Lublinie<sup>35</sup>. Warto dodać, że pieczone pierogi św. Jacka zostały wpisane w 2010 roku na Listę produktów tradycyjnych prowadzoną przez Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi, w kategorii gotowych dań i potraw województwa podkarpackiego<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> S. JANIĄK: *Destynacje europejskie. Atrakcje turystyczne Europy*. <http://www.voyager64.com/marktl.html> [data dostępu: 26.08.2017].

<sup>34</sup> *Smakowite święto, czyli Festiwal Pierogów w Krakowie*. Magiczny Kraków. [http://krakow.pl/aktualnosc/212232,1878,komunikat,smakowite\\_swieto\\_\\_\\_czyli\\_festiwal\\_pierogow\\_w\\_krakowie.html](http://krakow.pl/aktualnosc/212232,1878,komunikat,smakowite_swieto___czyli_festiwal_pierogow_w_krakowie.html) [data dostępu: 5.08.2017].

<sup>35</sup> 17 sierpnia jest dniem wspomnienia o św. Jacku Odrowążu, dominikaninie, zwanym również Jackiem z pierogami. W dniu jego imienia lub w wigilię tego dnia w wielu miastach polskich odbywały się dawniej jarmarki św. Jacka. Według legendy w czasie głodu, który nastąpił w południowej Polsce po najeździe tatarskim, święty karmił potrzebujących pierogami.

<sup>36</sup> Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi. [http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-podkarpackie/\(pid\)/337](http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-podkarpackie/(pid)/337) [data dostępu: 19.10.2017].



Szczególnie wymowną ilustrację wykorzystania „świętych smaków” w służbie komercji stanowić może produkt rynkowy, który w ostatnich latach zyskał szczególną popularność i jest dostępny w sprzedaży zarówno zwykłej, jak i internetowej – pomadki mleczne, powszechnie zwane krówkami. Są one obecne w handlu od wielu lat, ostatnio pojawiły się jednak w nowej odsłonie, pakowane w kolorowe papierki z nadrukami różnorodnych symboli religijnych lub/oraz z widokiem danego sanktuarium albo tylko z jego nazwą czy adresem. W zależności od miejsca sprzedaży zmianie podlega drugi człon nazwy tych cukierków oraz forma graficzna na papierkach-owijkach i opakowaniach zbiorczych. Kupić więc można krówki leśniowskie, gidelskie, licheńskie, kodeńskie itp., wreszcie – boże krówki (fot. 3, 4).

Na wewnętrznej stronie papierków, którymi owinięte są krówki, znajduje się przesłanie, na przykład wypisane są uczynki miłosierdzia („głodnych nakarmić” „więźniów pocieszać”), albo cytaty z wypowiedzi Jana Pawła II czy zapisków św. siostry Faustyny. Na jednej z witryn internetowych firmy, wyspecjalizowanej w produkcji i sprzedaży tego typu słodczy, przeczytać można pod hasłem: „Skąd się wzięły boże krówki”, że pomysłodawczyni wykorzystwała swoje umiejętności zawodowe po to, aby „posłużyły wyższemu celowi”<sup>37</sup>. Jak wynika z kwerendy internetowej, użytkownicy sieci są jednak podzieleni w opiniach dotyczących „świętych” krówek. Oto wybrane przykłady ich wypowiedzi:

Znacie chińskie ciasteczka z przepowiednią? Mamy „katolicki” odpowiednik. 😊

Nie wiem, czemu ma służyć taka przekłamana informacja...

Nie potrafię znaleźć w podanym linku, nawet między wierszami, gdzie te tytułowe przepowiednie? Były krótkie opowieści z morałem (kiedyś). Te dziś zjedzone miały na papierkach np:

Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana;

Zło nie ma naprawdę innej siły jak niemoc dobra;

Utrapienia są gatunkiem łaski; 😊

Jak dla mnie śmieci po krówkach stanowią kiepskie miejsce na wypowiedzi papieży. Chyba że „złote myśli” dotyczą kremówek.

Takie same widziałam w Kodniu i w Licheniu (tylko odpowiednio: Kodeńskie i Licheńskie 😊). A my naiwniacy kupiliśmy w Kodniu, licząc, że to jakieś krówki regionalne 😊<sup>38</sup>.

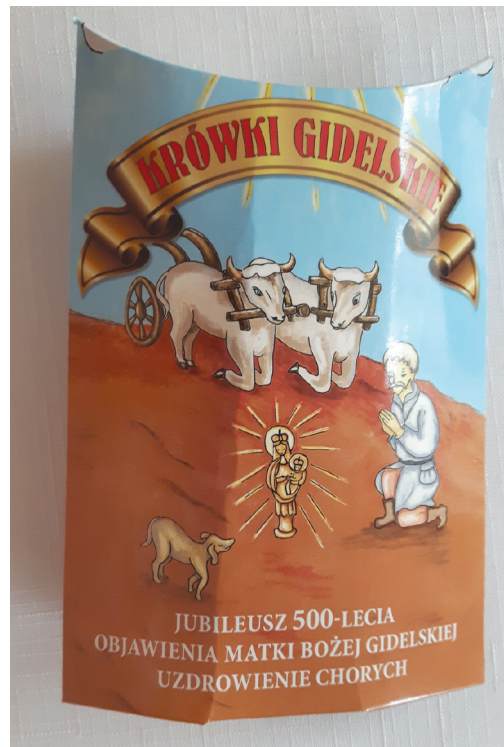
\* \* \*

<sup>37</sup> Boże Krówki [sklep internetowy]. <http://bozekrowki.pl/content/6-skad-sie-wziely-boze-krowki> [data dostępu: 25.11.2017].

<sup>38</sup> „Komuś krówkę z przepowiednią?” [wątek dyskusji na forum internetowym]. <http://wielodzietni.org/index.php?p=/discussion/16612/komu%C5%9B-krowke-z-przepowiednia> [data dostępu: 25.11.2017]. Zachowano pisownię oryginalną.



Fot. 3. Opakowanie cukierków – bożych krówek (fot. B. Pabian, wrzesień 2017)



Fot. 4. Opakowanie cukierków – krówek gidelskich (fot. B. Pabian, wrzesień 2017)

Analiza trendów konsumpcyjnych oraz miejsca żywności w kulturze religijnej społeczeństwa ponowoczesnego prowadzi do następujących wniosków końcowych:

Produkty spożywcze pełnią, tak jak dawniej, funkcję symboli sakralnych. Dla chrześcijan szczególne znaczenie mają chleb i wino, które traktowane są jako pokarm duchowy.

Artykuły spożywcze o nazwie czy opakowaniu odnoszących się do sfery religijnej są wykorzystywane w działalności charytatywnej. Poprzez ich zakup nabywcy wspierają różnorakie akcje społeczne. Takie wyroby są coraz częściej sprzedawane także w przestrzeni publicznej ośrodków kultu, a uzyskane w ten sposób dochody przeznaczają się na utrzymanie samych sanktuariów lub/oraz na przedsięwzięcia pomocowe.

Coraz bardziej znaczący staje się aspekt komercyjnego rozwoju kultury religijnej. Można nawet mówić o występowaniu tendencji do nadużywania symboliki religijnej w przypadku przedmiotów o świeckim przeznaczeniu, a nawet o lansowaniu w ten sposób *pseudosacrum*. Przykład stanowią mogą słodczyce, będące w istocie typowym produktem komercyjnym, wpisującym się w konsumpcyjną rzeczywistość współczesnego świata – odwołanie w ich nazwie do sfery religijnej zwiększa społeczne zaufanie, co z kolei pobudza sprzedaż.

## Bibliografia

- BIEDERMANN H.: *Leksykon symboli*. Przeł. J. RUBINOWICZ. Warszawa 2001.
- BOGUĆKA M.: *Staropolskie obyczaje w XVI–XVII wieku*. Warszawa 1994.
- Boże Krówki [sklep internetowy]. <http://bozekrowki.pl/content/6-skad-sie-wziely-boze-krowki> [data dostępu: 25.11.2017].
- DROŹDŹ B.: *Posługa charytatywna znakiem ewangelizacyjnej obecności Kościoła*. „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2008, nr 1, s. 48–65.
- Gemilut chasadim. Więcej niż „cedaka”*. Forum Żydów Polskich. <http://www.fzp.net.pl/judaizm/gemilut-chasadim> [data dostępu: 15.07.2017].
- GLOGER Z.: *Encyklopedia staropolska ilustrowana*. Warszawa 1972.
- JANIAK S.: *Destynacje europejskie. Atrakcje turystyczne Europy*. <http://www.voyager64.com/marktl.html> [data dostępu: 26.08.2017].
- KASPERSKI E.: *Święte i świeckie. Przemiany wartości*. W: *Człowiek – dzieło – sacrum*. Red. S. GAJDA, H.J. SOBECZKO. Opole 1998, s. 49–61.
- „Komuś krówkę z przepowiednią?” [wątek dyskusji na forum internetowym]. <http://wielodzietni.org/index.php?p=/discussion/16612/komu%C5%9B-krowke-z-przepowiednia> [data dostępu: 25.11.2017].
- KOPALIŃSKI W.: *Słownik symboli*. Warszawa 1990.
- Leksykon symboli*. Oprac. M. OESTERREICHER-MOLLWO. Przeł. J. PROKOPIUK. Warszawa 1992.
- LENART M.: *Zapomniany świat dawnego mistycyzmu, czyli o znaczeniu jedzenia i ciała u kobiet w komunikacji z Bogiem*. W: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Red. K. ŁEŃSKA-BĄK. W: „Stromata Anthropologica”. Opole 2007, s. 159–169 .
- ŁEŃSKA-BĄK K.: *Sól ziemi*. Wrocław 2002.

- Ministerstwo Rolnictwa i Rozwoju Wsi. [http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-podkarpackie/\(pid\)/337](http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Lista-produktow-tradycyjnych/woj.-podkarpackie/(pid)/337) [data dostępu: 19.10.2017].
- Obyczaje w Polsce. *Od średniowiecza do czasów współczesnych*. Red. A. CHWAŁBA. Warszawa 2005. Produkty Bonifraterskie. <http://produktybonifraterskie.pl/> [data dostępu: 16.11.2017].
- Program Operacyjny Pomoc Żywnościowa 2014–2020. Podprogram 2016. Caritas Diecezji Kaliskiej. <http://www.kalisz.caritas.pl/aktualnosci/program-operacyjny-pomoc-zywnosciowa-2014-2020-podprogram-2016.html> [data dostępu: 15.07.2017].
- PRUSZYŃSKI J., PUTZ J., CIANCIARA D.: *Uwarunkowania religijne i kulturowe potrzeb muzułmanów podczas zdrowia i choroby*. „Hygeia Public Health” 2013, nr 48 (1), s. 108–114.
- ROSIŃSKI F.M.: *Jedzenie w ujęciu biblijnym*. W: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*. Red. K. ŁEŃSKA-BĄK. W: „Stromata Anthropologica”. Opole 2007, s. 59–76.
- RYKEN L., WILHOIT J.C., LONGMAN T.: *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*. W: „Prymasowska Seria Biblijna”. Warszawa 1998.
- Sanktuarium Matki Bożej Leśniowskiej Patronki Rodzin. <http://www.lesniow.pl> [data dostępu: 16.11.2017].
- SIMONIDES D.: *Od kolebki do grobu. Śląskie wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne w XIX wieku*. Opole 1998.
- Smakowite święto, czyli Festiwal Pierogów w Krakowie*. Magiczny Kraków. [http://krakow.pl/aktualnosci/212232,1878,komunikat,smakowite\\_swieto\\_czyli\\_festiwal\\_pierogow\\_w\\_krakowie.html](http://krakow.pl/aktualnosci/212232,1878,komunikat,smakowite_swieto_czyli_festiwal_pierogow_w_krakowie.html) [data dostępu: 5.08.2017].
- SZTOMPKA P.: *Socjologia wizualna. Fotografia jako metoda badawcza*. Warszawa 2012.
- ŚWIATAŁA-TRYBEK D.: *Salatki mnicha, pierogi św. Jacka, kielbaski z refektarza... Na szlaku świętych” smaków*. „Turystyka i Rekreacja” 2017, nr 19 (1), s. 147–166.
- TRESIDDER J.: *Słownik symboli*. Przeł. B. STOKŁOSA Warszawa 2001.
- TYMOCHOWICZ M.: *Desakralizacja pożywienia obrzędowego (obserwacje z terenu woj. lubelskiego)*. W: *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Lublin–Wrocław 2016, s. 307–320.
- WIĄZEK P.: *Zakat al-fitr jako świadczenie dobroczynne w prawie islamu*. Wrocław 2016.
- Winko*. <http://gidle.dominikanie.pl/sanktuarium/winko/> [data dostępu: 11.10.2017].
- ŻBIKOWSKI A.: *Żydzi*. Wrocław 1997.
- ŻEBROWSKI R.: *Dobroczynność*. W: *Polski słownik judaistyczny*. <http://www.jhi.pl/psj/dobroczynnosc> [data dostępu: 15.07.2017].



## Lidia Pac-Pomarnacka

Instytut Turystyki  
Wydział Finansów i Zarządzania  
Wyższa Szkoła Bankowa we Wrocławiu  
ORCID: 0000-0002-6605-1180

# Tradycyjny tatuaż Chorwatów zamieszkujących Bośnię i Hercegowinę jako wzór kultury fizycznej\*

### Traditional tattoo of the Croats inhabiting Bosnia and Herzegovina as a model of physical culture

**Abstract:** Ornamental tattoo is a decorative element of the body of many cultures, often associated with a specific profession, for example a sailor, soldier, or with belonging to a given tribe, social group or subculture. The traditional tattoo of the Croats from the areas of Bosnia and Herzegovina was a manifestation, praise for certain ideals. It was part of the culture of the local Christian community. It was worn on the body as an indelible sign of religious affiliation and protection against Islamization. To this day, in many villages of Bosnia and Herzegovina it is possible to come across elderly women with traditional tattoos.

**Key words:** Traditional Croatian tattoo, Bosnia and Herzegovina, patterns of culture

**Słowa kluczowe:** tradycyjny tatuaż Chorwatów, wzór kultury, Bośnia i Hercegowina

[...] im bardziej poznaję Bałkany, tym bardziej ich nie znam.  
I nigdy nie wydaję wyroków ostatecznych<sup>1</sup>.

---

\* Brak źródeł finansowania; artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych w ramach pracy własnej.

<sup>1</sup> R. BILSKI: *Wstęp*. W: *Bałkany 15 lat po wojnie*. Red. M. SKÓRA, Z. SKUPIEŃ, M. SOWIŃSKI. Kraków 2011, s. 25.

## Wzory kultury fizycznej

„Idee określające, co uchodzi za ważne, wartościowe i pożądane, są podstawą każdej kultury. [...] te abstrakcyjne idee, czyli wartości, dają ludziom poczucie sensu i są dla nich drogowskazem w interakcjach ze światem społecznym”<sup>2</sup>, twierdzi Anthony Giddens. Dalej czytamy, że to właśnie wartości i normy kształtują sposoby zachowań uczestników danej kultury w ich środowisku<sup>3</sup>.

George P. Murdock wskazuje na ideacyjny charakter kultury, czyli wyrażanie się jej istoty w postaci norm i wzorów<sup>4</sup>. O mechanizmie powstawania wzorów kulturowych pisał Piotr Sztompka; zdaniem znanego socjologa, społeczeństwo to aktywność ludzi, nie ma społeczeństwa bez ludzi działających<sup>5</sup>. Działanie może objawić się jako zachowanie – termin ten w socjologii określa formy aktywności fizycznej, zewnętrznie obserwowalne jako ruch, na przykład przemieszczanie się człowieka w przestrzeni, gesty czy grymasy<sup>6</sup>. W społeczeństwach te same gesty mogą być różnie rozumiane, związane jest to z pewnymi utrwalonymi (często w ciągu pokoleń) wzorcami kulturowymi. Na przykład kiwanie głową na boki przez Polaków będzie rozumiane jako zaprzeczenie, a przez Bułgarów – jako potwierdzenie<sup>7</sup>. Sztompka pisze dalej, że zachowanie, któremu przypisane jest znaczenie czy sens, nazywamy działaniem oraz że zachowanie jest związane z jakimiś celami, zamiarami czy racjami. „Takie znaczenie nazwiemy motywacyjnym, intencjonalnym albo ogólniej – psychologicznym”<sup>8</sup>. Wprowadza pojęcie znaczenia wspólnie uznanego – jest to zachowanie, którego jednostka nie wymyśliła sama, ale przejęła je od zbiorowości, w której żyje i którą akceptuje. W Etiopii gospodarz będzie do ust gościa wkładał jedzenie rękami, gdyż w jego kraju jest to przyjęta forma oddania szacunku. Autor zauważa: „[...] w ramach jednej zbiorowości, w której znaczenia są takie same, mogą bez kłopotu zrozumieć, co robią inni, czego ode mnie chcą, o co im chodzi”<sup>9</sup>. Zbiorowości nadają znaczenia zachowaniom charakterystycznym dla tejże, znaczenia te Sztompka nazywa kulturowymi. W taki sposób tworzą się **wzory kulturowe**, kultura dostarcza bowiem pewnych scenariuszy zachowań, „mile widzianych” i akceptowanych przez zbiorowość schematów postępowania<sup>10</sup>. W obrębie własnej kultury czujemy się pewnie i bezpiecznie, ponieważ znamy wzory zachowań przyporządkowane do

<sup>2</sup> A. GIDDENS: *Socjologia*. Przeł. A. SZULŻYCKA. Warszawa 2008, s. 46.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> J. NOWOCIEŃ: *Studium o pedagogice kultury fizycznej – Study on Pedagogy of Physical Culture*. Warszawa 2013, s. 63.

<sup>5</sup> P. SZTOMPKA: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Warszawa 2003, s. 45.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 46.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>10</sup> Ibidem.

określonych sytuacji. Gdy zostajemy wrzuceni do świata kulturowo odmiennego, wiele zastanych zachowań może być dla nas niezrozumiałych, obcych, do momentu, gdy poznamy obowiązujące w nim wzory kultury.

Czy wzory dotyczą również kultury ciała? Oczywiście tak. Kultura fizyczna (inaczej kultura cielesna czy też kultura ciała) jest pomijana w wielu rozważaniach na temat kultury danego kraju czy regionu. Badacze podkreślają, że w wielu opracowaniach zagadnienia kultury fizycznej są ignorowane w aspektach tradycji i dziedzictwa kulturowego. Wojciech Lipoński dowodzi, że filozoficzne systemy epoki odrodzenia i oświecenia miały bardzo negatywny wpływ na postrzeganie ciała<sup>11</sup>. Przytacza fragment z książki Juliana Offraya de la Mettriego *Człowiek – maszyna*, która po raz pierwszy ukazała się w 1747 roku: „[...] człowiek jest tylko zwierzęciem lub mechanizmem, złożonym z nakręcających się wzajemnie sprężyn”<sup>12</sup>; dusza natomiast jest „tylko pierwiastkiem poruszającym, czyli wrażliwą częścią materialną mózgu, którą można bez obawy popełnienia błędu rozpatrywać jako główną sprężynę całej maszyny”<sup>13</sup>. Lipoński uważa, że takie podejście intelektualne musiało mieć – i miało – fatalne skutki dla duchowego zaplecza i rozwoju kultury fizycznej w ciągu kolejnych stuleci i skutki te są odczuwalne do dziś<sup>14</sup>.

Anna Wieczorkiewicz widzi tę kwestię inaczej: „[...] głośno o konieczności wprowadzenia *kwestii ciała* do refleksji nad kulturowym istnieniem człowieka straciły dawną moc – wprowadzenie to już się dokonało, cielesność stała się kanwą, pozwalającą tkąć różne wątki myślowe”<sup>15</sup>. Podobnie rzecz ujmuje Sylwia Brečko, wskazując, że w publikacjach upowszechnia się teza o swoistej rehabilitacji cielesności w naukach humanistycznych oraz społecznych, czego jawnym wyrazem jest wyodrębnienie się takich dyscyplin, jak socjologia, antropologia czy historia ciała; podkreśla również, że ciało to zawsze ciało społeczne, naznaczone określonym kontekstem historycznym, politycznym, kulturowym<sup>16</sup>.

Zbigniew Krawczyk definiuje kulturę fizyczną jako „względnie zintegrowany i utrwalony system zachowań w dziedzinie dbałości o rozwój fizyczny, sprawność ruchową, zdrowie, urodę, cielesną doskonałość i ekspresję człowieka, przebiegających według przyjętych w danej zbiorowości wzorów, a także rezultaty owych zachowań”<sup>17</sup>. Z definicji wynika, że kultura fizyczna, podobnie jak kultura w po-

<sup>11</sup> W. LIPOŃSKI: *Mocowanie duszy z ciałem. O humanistyczny wymiar sportu*. W: *Kultura fizyczna w społeczeństwie nowoczesnym*. Red. Z. DZIUBIŃSKI, K.W. JANKOWSKI. Warszawa 2009, s. 48.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>15</sup> A. WIECZORKIEWICZ: *Kultura ucieleśniona. Wprowadzenie*. „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka” 2009, nr 1 (59): *Kultura ucieleśniona*, s. 5.

<sup>16</sup> Por. S. BREČKO: *Ciało w socjologii – między indywidualizacją a polityzacją*. „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka” 2009, nr 1 (59): *Kultura ucieleśniona*, s. 19–28.

<sup>17</sup> Cyt. za: W.J. CYNARSKI: *Spotkania, konflikty, dialogi – analiza wybranych obszarów kultury fizycznej i turystyki kulturowej*. Rzeszów 2010, s. 16.

jęciu ogólnym, tworzy swoje wzory. Autor nawiązuje tu do definicji sformułowanej przez Antoninę Kłoskowską, która wyjaśnia, że „kultura jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi, przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswajanych w toku interakcji, oraz zawierająca wytwory takich zachowań<sup>18</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje holistyczna definicja kultury fizycznej przedstawiona przez Jerzego Kosiewicza, zgodnie z którą kulturę fizyczną można zaliczyć do symboliczno-kulturowych typów praktyki społecznej<sup>19</sup>. Manuel Carrizosa twierdzi, że kultura ciała stanowi istotną część kultury wszystkich społeczności, ważny składnik wszystkich programów edukacyjnych, co uzasadnia użycie terminu „kultura fizyczna” dla nazwania obszaru kulturowego, w którego centrum znajduje się ciało ludzkie<sup>20</sup>.

Andrzej Pawłucki wskazuje **egzystencjalne, symboliczne i społeczne dziedziny kultury cielesnej**<sup>21</sup>. Na tej podstawie przedstawia typologię obecnych w tej kulturze wzorów, wyróżniając **egzystencjalne, symboliczne i społeczne wzory kultury cielesnej**, które zestawia z odpowiednimi **znaczeniami wartości ciała**. Wartościom egzystencjalnym przyporządkowuje wzory kultury: **biotyczne**, związane z „rolą apologety żywotności cielesnej oraz odpowiadającą mu relacyjnie rolą operatora żywotności i zdrowotności cielesnej kliniki zdrowego człowieka”<sup>22</sup>; **witalne**, związane z „rolą apologety zdrowotności cielesnej, ćwiczenia prozdrowotności (*health-related fitness*), rolą pacjenta gimnastyki leczniczej (»lecznictwo ruchowe«) oraz odpowiadającymi im relacyjnie rolami operatora zdrowia cielesnego i operatora rehabilitacji cielesnej”<sup>23</sup>; **użyteczne**, związane z rolą „rekreanta” czynności ludycznych oraz odpowiadającą jej rolą instruktora ćwiczeń fizyczno-użytecznych<sup>24</sup>.

Symbolicznym wzorom kultury fizycznej według Pawłuckiego odpowiadają wartości ciała: **agonistyczne**, związane z rolą sportowca olimpijczyka oraz rolą trenera; **perfekcjonistyczne**, związane z rolą artysty cyrkowca oraz odpowiadającą jej relacyjnie rolą trenera; **estetyczno-artystyczne**, związane z rolą aktora tańca, baletu, pantomimy, teatru oraz odpowiadającą jej relacyjnie rolą trenera, nauczyciela tańca, baletu itd. lub – ogólnie rzecz ujmując – operatora gimnazjonu teatralnego; **mistyczne**, związane z rolą religijną kapłana i wiernego w praktykach ascezy cielesnej<sup>25</sup>.

<sup>18</sup> A. KŁOSKOWSKA: *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa 1964, s. 40.

<sup>19</sup> J. KOSIEWICZ: *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*. Warszawa 2004.

<sup>20</sup> Cyt. za: J. POŚPIECH: *Wychowanie fizyczne i sport szkolny w krajach europejskich – wybrane problemy*. Opole 2003, s. 10.

<sup>21</sup> A. PAWŁUCKI: *Rozważania o wychowaniu*. Gdańsk 1994.

<sup>22</sup> A. PAWŁUCKI: *Nauki o kulturze fizycznej*. Wrocław 2013, s. 55–56.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 56.



Spółecznym wzorom kultury fizycznej Pawłucki przyporządkowuje wartości: **obyczajowo-estetyczne**, które determinują „praktyki kreacji kostiumowej »strojenia« ciała, »rzeźbienia« ciała, upiększania ruchu ciała, gestu i dykcji – w związku z rolami społeczno-obyczajowymi danej dziedziny uczestnictwa w kulturze<sup>26</sup>”; **hedonistyczno-ascetyczne**, które wzmagają atrakcyjność seksualną i podkreślają lub pomniejszają płciowość ciała w związku z rolą hedonisty bądź ascety; **oblubieżne**, związane z praktykami podtrzymywania i doskonalenia czystości cielesnej, witalnej i rozrodczej *fitness*, związane z rolą narzeczeńską, małżeńską i rodzicielską<sup>27</sup>.

## Tatuaż a religia

Tatuaż jest niezmywalnym znakiem graficznym, rysunkiem lub napisem powstałym poprzez wprowadzenie pod skórę barwnika za pomocą igły. W *Słowniku wyrazów obcych* został zdefiniowany jako:

[...] trwały rysunek, napis na skórze człowieka, wykonany za pomocą nakłuwania lub nacierania skóry i zapuszczania nakłuć farbą; rozpowszechniony wśród niektórych plemion pierwotnych, zapożyczony przez marynarzy, spotykany obecnie w niektórych środowiskach (marynarskim, więziennym)<sup>28</sup>.

W *Encyklopedii powszechnej PWN* odnajdujemy taką definicję:

[...] ozdoba ciała, powstała dzięki wprowadzeniu pod gęsto nakłutą skórę barwników, według uprzednio narysowanego wzoru; znany od czasów starożytnych oraz wśród społeczeństw plemiennych Oceanii, Płw. Malajskiego i Afryki, także u Indian północnoamerykańskich i Japończyków; tatuaż poza funkcją dekoracyjną pełnił głównie funkcje magiczne, będąc rodzajem amuletu, środkiem mającym chronić przed złymi mocami, magiczną bronią w walce człowieka z niepowodzeniami, chorobą i śmiercią; u tak zwanych ludów pierwotnych pełnił także ważną funkcję społeczną, oznaczając między innymi przynależność do plemienia i zajmowaną w obrębie grupy pozycję społeczną<sup>29</sup>.

Zgodnie z chorwackim słownikiem wyrazów obcych tatuowanie to: „Obyczaj rozpowszechniony wśród dzikich plemion, przejęty od nich przez marynarzy oraz niższe warstwy społeczne z różnych kręgów kulturowych<sup>30</sup>”.

Tatuaż często jest kojarzony z przynależnością do świata przestępczego, subkultury lub postrzegany jako efekt młodzieńczego buntu. W pracach na-

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> *Słownik wyrazów obcych*. Red. W. KOPALIŃSKI. Warszawa 1980, s. 747.

<sup>29</sup> *Encyklopedia powszechna PWN*. Warszawa 1996, s. 320.

<sup>30</sup> B. KLAJĆ: *Rječnik stranih riječi (tudjice i posudjenice)*. Zagreb 1985, s. 1347. Cytaty z publikacji obcojęzycznych podaję w tłumaczeniu własnym – L.P.-P.

ukowych tematykę tatuażu poruszają między innymi Andrzej Jelski (1993), Mateusz Snopek (2009, 2010), Crispin Sartwell (2003), Suzana Marjanić (1997), Mario Petrić (1973), Ćiro Truhelka (1984), Ivan Mužić (2007). Michelle Delio wskazuje, że tatuaż nadaje ciału indywidualności, czyni je prawdziwym domem i przykładową świątynią dla duszy, która w niej mieszka; zauważa, że im więcej symboli odcisnął na swoim ciele, tym bardziej czuł się wcielony we własne ciało:

[...] postępując z ciałem jak z czymś, co zmieniam ku własnemu zadowoleniu, jednocześnie czynię je mniej i bardziej świętym, mniej – ponieważ go nie akceptuję takim, jakie je Bóg stworzył, a bardziej – ponieważ cenię ten dar ciała wystarczająco, by się o niego troszczyć, karmić go i ozdabiać<sup>31</sup>.

Tatuaż może mieć związek z rytuałem, jak na przykład w kulturze Polinezyjczyków czy Maorysów. Tradycja tatuowania sięga czasów starożytnych<sup>32</sup>, a jej pierwotne znaczenie miało charakter rytualny – plemienny lub religijny. Tatuaż raczej nie jest wiązany z chrześcijaństwem. „Tatuowanie w tradycji chrześcijańskiej bardziej kojarzy się z przyżeganiem (kauteryzacją); wytatuowane ciało jest dalekie od boskiej koncepcji stworzenia człowieka”<sup>33</sup>.

Każdy człowiek współtworzy kulturę, wynika to z procesu przetwarzania asymilowanej kultury (doświadczenia społecznego) przez pryzmat doświadczeń indywidualnych<sup>34</sup>, a „ciało to podstawowy rekwizyt uczestnictwa w kulturze”<sup>35</sup>. Tatuowanie ciała praktykowano w wielu kulturach, było też charakterystyczne dla subkultury żołnierskiej czy marynarskiej, obecnie cieszy się popularnością wśród różnych grup społecznych<sup>36</sup>.

W społecznościach plemiennych Azji czy Afryki tatuowanie ciała było pożądaną i stanowiło jeden z elementów ich wierzeń i kultu, często znaki na ciele symbolizowały miejsce w hierarchii.

W przypadku chrześcijan istniał zakaz sporządzania tego typu znaków na ciele. W Piśmie Świętym, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, można odnaleźć kilka fragmentów dotyczących wykonywania rysunków czy innych trwałych znaków na skórze. W Księdze Kapłańskiej czytamy: „Nie będziecie sobie robili nacięć na ciele za człowieka zmarłego, nie będziecie się też tatuować. Jam jest Jahwe” (Kpł 19, 28)<sup>37</sup>. Andrzej Zwoliński nakaz ten nazywa „zachowaniem wolności wobec wszystkich innych bogów”<sup>38</sup>. W Piśmie Świętym znajdują się więc informacje zakazujące tego typu praktyk, z czego można wnio-

<sup>31</sup> M. DELIO: *Tattoo. The Exotic Art of Skin Decoration*. London 1995, s. 8.

<sup>32</sup> Por. I. MUŽIĆ: *Hrvatska povijest devetog stoljeća*. Split 2007, s. 103.

<sup>33</sup> S. MARJANIĆ: *Tetovirana duša*. „Fracija. Magazin za izvedbene umjetnosti” 1997, br. 4, s. 70.

<sup>34</sup> M. SNOPEK: *Tatuaż. Element współczesnej kultury*. Toruń 2010, s. 39.

<sup>35</sup> A. PAWŁUCKI: *Pedagogika wartości ciała*. Gdańsk 1996, s. 60.

<sup>36</sup> Por. O. BRAUN-FALCO et al.: *Dermatologia*. T. 2. [Przeł. A. CZAPLEWSKI et al.]. Lublin 2004, s. 987.

<sup>37</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. T. 1. Oprac. zespół. Red. M. PETER, M. WOLNIEWICZ. Poznań 1974.

<sup>38</sup> Ks. A. ZWOLIŃSKI: *Mowa ciała. Gesty, stroje, tatuaże, makijaż...* Kraków 2006, s. 41.

skować, że tatuowanie było znane od czasów starożytnych oraz że chrześcijanie nosili tatuaże. Pierwsze symbole stosowane w chrześcijaństwie były związane z postacią Chrystusa (na przykład: ryba, jagnię, krzyż), dalej przeczytać możemy, że tatuaże umieszczawiano na czole lub przegubie ręki<sup>39</sup>. Nie wiadomo dokładnie, jakimi technikami sporządzane były owe znaki, przypuszcza się, że niejednokrotnie były to znamiona powstałe w wyniku przypalania ciała. Także w ten sposób piętnowano w Cesarstwie Rzymskim chrześcijan jako odstępców od wiary i poddaństwa cesarzowi, wykluczano ich ze społeczeństwa. Noszący takie piętno traktowali je jako znak cierpienia za wiarę i gotowości na dalsze męczeństwo w imię Chrystusa. Znamiona pełniły również funkcję integracyjną, chrześcijanie uznawali je za znak przynależności do społeczności wiernych. Dobrowolne tatuowanie znaków o symbolice religijnej, przede wszystkim krzyży łacińskich, stało się powszechne w średniowieczu wśród krzyżowców, którzy brali udział w krucjatach; w przypadku śmierci miały one zapewnić im godny, katolicki pochówek<sup>40</sup>. Począwszy od XVI wieku pojawiają się przekazy pielgrzymów, którzy udawali się do Ziemi Świętej i na pamiątkę swego pobytu w kolebce chrześcijaństwa tamże tatuowali swoje ciała. W relacji datowanej na 1662 rok czytamy:

[...] kazał sobie w Betlejem wykuć dwiema igłami na prawym ramieniu motyw wyobrazający Grób Święty i znak pięciu świętych krzyży, a na drugi dzień na lewym ramieniu Górę Kalwarię i Syjon. A czynią tak pielgrzymi do Grobu Świętego z tej przyczyny, że jeżeli któryś z nich zostanie przez Turków pojmany na morzu, będzie wypuszczony na wolność, gdyż posiada właśnie ten znak<sup>41</sup>.

Potwierdza ów fakt również Cesare Lombroso – powołując się na Laurenta Thévenota – który wskazuje, że do roku 1688 istniał zwyczaj tatuowania się chrześcijan w świątyni w Betlejem<sup>42</sup>. „Tatuowanie »ukrzyżowania« lub innego religijnego motywu traktowano jako hartowanie ducha lub pokutę”<sup>43</sup>.

Kościół walczył jednak z rozpowszechniającym się wśród wiernych zwyczajem trwałego ozdabiania ciała – „[...] jako religia państwowa chrześcijaństwo zrażało się do tatuowania i czasem go zabraniało”<sup>44</sup> – szczególnie w krajach, które nazywane były katolickimi. Inny przykład zakazu tatuowania przywołuje Mario Petrić, opisując sytuację w regionie Northumberland w północnej części Wielkiej Brytanii w 783 roku<sup>45</sup>.

<sup>39</sup> M. SNOPEK: *Tatuaż...*, s. 51.

<sup>40</sup> A. JELSKI: *Tatuaż*. Warszawa 1993, s. 44–45.

<sup>41</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 36.

<sup>42</sup> C. LOMBROSO: *Tatuaż przestępcy. Fragment dzieła Człowiek zbrodniarz w stosunku do antropologii, jurysprudencji i dyscypliny więziennej*. Przeł. J.L. POPEŁAWSKI. Gdańsk 2014, s. 90.

<sup>43</sup> S. MARJANIĆ: *Tetovirana duša...*, s. 70.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> M. PETRIĆ: *O pitanju porijekla običaja tatuiranja kod balkanskih naroda*. „Glasnik etnografskog muzeja u Beogradu” 1967, vol. 39–40, s. 22.

## Bośnia i Hercegowina jako wyjątek

W walce Kościoła z praktyką tatuowania ciała w szczególny sposób traktowano Bośnię i Hercegowinę, gdzie wyznawcy religii katolickiej byli narażeni na islamizację ze strony imperium osmańskiego. Katolicka ludność na terenie Bośni i Hercegowiny tatuowała na rękach, klatce piersiowej, a niejednokrotnie także na czole znaki świadczące o wyznaniu i pochodzeniu. Leopold Glück, jeden z pierwszych badaczy tego zwyczaju, twierdził, że rada duchowieństwa katolickiego zezwalała na tatuowanie na ciele znaku krzyża przez wiernych zamieszkujących Bałkany, w szczególności dzisiejszą Bośnię i Hercegowinę, co stanowiło miało swoisty środek zapobiegawczy w przechodzeniu katolików na islam<sup>46</sup>.

Bośnia i Hercegowina od wieków stanowiły punkt styku Wschodu i Zachodu. Na tym obszarze przenikały się wpływy różnych kultur, pierwotnych wierzeń oraz religii. To tutaj koegzystowały prawosławie, katolicyzm, Kościół bośniacki, a później także islam i judaizm. Wywarło to istotny wpływ na ewolucję zwyczaju trwałego przyozdabiania skóry tatuażami. Choć korzenie tej praktyki w Bośni i Hercegowinie sięgają odległych czasów przedchrześcijańskich, to wobec inwazji Turków osmańskich w XV wieku wzmocniły się jej więzy z chrześcijaństwem, a przede wszystkim z religią katolicką.

W Bośni i Hercegowinie w wielu wioskach (np. Rama, Uskoplje) czy w miastach (np. Jajce, Kupres, Kraljeva Sutjeska, Travnik), a nawet w samej stolicy – Sarajewie można spotkać starsze kobiety, które na swoich rękach noszą wytatuowane krzyże oraz inne znaki mające symboliczne znaczenie sięgające jeszcze czasów, gdy ziemie te zamieszkiwali Ilirowie. W późniejszym okresie, w związku z prowadzoną przez Turków islamizacją, Chorwaci – w większości katolicy – znaleźli nietypowy sposób ochrony. Funkcję taką miały pełnić tatuaże przedstawiające chrześcijańskie symbole, takie jak krzyż i aureola, oraz motywy ludowe, świadczące o przynależności do ludności słowiańskiej. Turcy, przybywając do zamieszkanym przez Słowian wiosek, często porywali dzieci oraz młode dziewczyny. Dzieci wychowywali w wierze muzułmańskiej, a kobiety braли za żony i tym samym zmuszali do przejścia na islam. Tradycyjne tatuaże miały przed tym chronić. Tatuaż był niezmywalnym znakiem wiary, więc umiejscowiony na rękach kobiety umniejszał jej atrakcyjność dla muzułmanów. Natomiast dziecko, nawet jeśli zostało porwane, na zawsze już dzięki tatuażowi miało wiedzieć, kim jest.

Zwyczaj ten przetrwał do XX wieku, ale zaczął stopniowo zanikać w latach pięćdziesiątych tegoż stulecia, gdy Kościół i praktykujących chrześcijan dotknęły represje ze strony władz komunistycznych. Do dziś w Bośni i Hercegowinie żyje wiele kobiet, a także mężczyzn, które mają na swym ciele te niezwykle symbole.

<sup>46</sup> L. GLÜCK: *Die Tätowierung der Haut bei den Katholiken Bosniens und Herzegowina*. W: *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und Herzegowina*. Bd 2. Wien 1884.

Wspomniany już Mateusz Snopek dokonał podziału tatuaży i ich funkcji. Na podstawie tej klasyfikacji tatuaż chorwackich kobiet i mężczyzn na terenie Bośni i Hercegowiny przyporządkowalibyśmy do rodzaju: „przedstawiające poglądy, ideologie, wyznanie: na przykład [...] tatuaże religijne (wizerunek Jezusa, Maryi, Buddy, różne symbole religijne)”<sup>47</sup>. Snopek funkcje każdego tatuażu sprowadza do symbolicznych lub/i estetycznych<sup>48</sup>. W tatuażu penitencjarnym znaczenie symboli religijnych jest tożsame ze znaczeniem ogólnie przyjętym.

Tatuowanie krzyży oraz podobnych symboli miało od XV wieku wartość religijną i ochronną. Przez przeszło cztery wieki owe niezmywalne znaki wiary jednoczyły ludność chrześcijańską żyjącą w diasporze na terenach Bośni i Hercegowiny, zajętych przez Turków osmańskich<sup>49</sup>. W czasie tureckiej okupacji często stwarzano pozory wolności religijnej. Sytuacja miejscowych chrześcijan, którzy ani z własnej woli, ani pod przymusem nie chcieli zmienić swojej wiary na islam, była jednak bardzo trudna. Codziennością stały się porwania i gwałty. Muzułmanie z chęcią brali za żony mieszkanki podległych im terenów. Oprócz widoków na bogate łupy wojenne, możliwość swoistej rozwiązłości seksualnej była dla Turków jednym z argumentów do toczenia wojen przeciwko niemuzułmanom. Niewolnice – kupowane lub porywane, wymieniane albo dawane w prezencie – stanowiły liczną grupę w haremach królów, emirów, wysokich dostojników państwowych oraz domach żołnierzy<sup>50</sup>.

Wiele matek, chcąc zapobiec takiemu mariażowi bądź uprowadzeniu i wywiezieniu córki, decydowało się na wykonanie na dłoniach swych córek tatuażów przedstawiających tradycyjne symbole, w tym znak krzyża. Kobieta z widocznymi chrześcijańskimi symbolami, których nie można usunąć lub które trudno zakryć, nie była atrakcyjną kandydatką na żonę dla mużułmanina. Krzyż wytatuowany na ciele dawał miejscowym kobietom poczucie bezpieczeństwa – miały nadzieję, że uchroni je nie tylko przed uprowadzeniem, ale także przed tzw. prawem pierwszej nocy, które usurpowali sobie oficerowie i inni wpływowi Turcy. Porwania nie dotyczyły jedynie kobiet. Niejednokrotnie rodzinę zmuszano do oddania „pod opiekę” Turków dzieci płci męskiej. Do niewoli brano młodych chłopców i mężczyzn, którzy często zasilali później oddziały janczarów. Noszone przez młodych chłopców, trwale wyrysowane na ciele krzyże, chroniły ich przed „poturczeniem”, czyli zmuszeniem do wyrzeczenia się swojej narodowości oraz wiary. Porwanemu dziecku miały w przyszłości przypomnieć o jego prawdziwej tożsamości.

<sup>47</sup> M. SNOPEK: *Tatuaż...*, s. 157.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>49</sup> A. JELSKI: *Tatuaż...*, s. 63.

<sup>50</sup> J. GOPAL: *Podszepty Gabrieli. Islam. Bilans krytyczno-historyczny*. Przeł. M. WYSOCKI. Freiburg–Wrocław 2006. Za: <http://religiapokoju.blox.pl/2011/05/islam-i-niewonictwo-seksualne-kobiet> [data dostępu: 12.03.2012].

Zwyczaj tatuowania w Bośni i Hercegowinie określa się mianem *šecanje*, *bocanje*, *drocanje*, *šaranje*<sup>51</sup>. O stosowanym nazewnictwie mówi jedna z mieszkanki miejscowości Kraljeva Sutjeska w filmie *Bocanje Križeva*<sup>52</sup>: „Mi smo to zvali »bocanje križeva«. A tetovaža je ovo, to, što ono rade, to... svi mi nismo zvali tatovaža, već »bocanje križeva«” („My to nazywaliśmy »nakłuwanie krzyży«. A tatuaże to jest coś, co jest tego wynikiem, ale my nie nazywaliśmy tego tatuowaniem, tylko »nakłuwanie krzyży«”).

Ponieważ tatuowane na ciele symbole miały stanowić ochronę, zwyczajowemu tatuowaniu poddawano młode osoby. Wiek nie był ściśle określony. Odnotowywano również praktykowanie tego zwyczaju wśród osób 20- czy 30-letnich, jednak, jak wynika z badań, były to jednostkowe przypadki<sup>53</sup>. Tatuaże katolicka młodzież „otrzymywała” najczęściej pomiędzy 10. a 15. rokiem życia w Dalmacji i Sławonii (regiony Chorwacji) oraz wśród różnych grup etnicznych w Albanii, Macedonii, Bułgarii i Grecji<sup>54</sup>. Ćiro Truhelka ustalił, że w Bośni i Hercegowinie tatuowaniu poddawani byli katolicy między 13. a 16. rokiem życia, czyli w okresie przechodzenia w wiek młodzieńczy: „Idea, by ten ważny okres w życiu człowieka zainicjować próbą fizycznego bólu, jest tak stara i powszechna, że spotkamy ją u wszystkich narodów w takiej czy innej formie”<sup>55</sup>. Wiek dojrzewania nie jest tu wyborem przypadkowym, gdyż miał symboliczne znaczenie, dziewczynki stawały się kobietami, a chłopcy mężczyznami, i ta zmiana w życiu powiązana zostaje z cierpieniem: „Moment wkroczenia w ważny etap życia naznaczony jest cierpieniem ciała. Neofita przechodzi inicjację poprzez cierpiące ciało”<sup>56</sup>.

Kolejnym aspektem omawianej tradycji jest płeć tatuowanych. Zwyczaj znakowania dotyczył zarówno kobiet, jak i mężczyzn, jednak o wiele częściej to kobiety nosiły na swych ciałach trwałe, niezmywalne symbole<sup>57</sup>. Wynikało to głównie z tego, że kobiety były bardziej narażone na niechciane kontakty z Turkami. W zależności od regionu i miejscowości zwyczaj kształtował się trochę inaczej, a w niektórych regionach oprócz tatuowania stosowano także kauteryzację. Istniały społeczności, gdzie praktykom tym poddawano jedynie dziewczynki, natomiast w swoich badaniach z lat siedemdziesiątych XX wieku Petrić wykazał miejsce w okolicach Bihacia, w którym tatuowano jedynie chłopców, wyznania nie tylko katolickiego, ale też prawosławnego; potwierdzeniem tego ciekawego

<sup>51</sup> M. PETRIĆ: *Običaj tatuiranja kod balkanskih naroda*. Sarajevo 1973, s. 114.

<sup>52</sup> *Bocanje Križeva*. Reż. S. STIJEPIĆ. Bośnia i Hercegowina 2006.

<sup>53</sup> M. PETRIĆ: *Običaj tatuiranja...*, s. 74.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 150.

<sup>55</sup> Ć. TRUHELKA: *Tetoviranje katolika u Bosni i Hercegovini*. „Glasnik Zemaljskog muzeja” 1984, br. 6, s. 246–247.

<sup>56</sup> S. MARJANIĆ: *Tetovirana duša...*, s. 72.

<sup>57</sup> M. PETRIĆ: *Običaj tatuiranja...*, s. 79.

wyjątku są słowa mieszkańca wioski, który odpowiadając na pytanie, kto się tatuuje i kogo dotyczy zwyczaj, odparł: „Tylko mężczyźni, katolicy i prawosławni”<sup>58</sup>.

Wykonywanie tego rodzaju tatuażu w Bośni i Hercegowinie było praktykowane przede wszystkim przez ludność katolicką. Wśród mieszkańców Bośni i Hercegowiny wyznających prawosławie zwyczaj ten nie był powszechny; występował zwykle w przypadkach, kiedy wioski zamieszkiwali przedstawiciele obu wyznań, następowało wówczas przenikanie się obrządku łacińskiego i ortodoksyjnego, a także miejscowych zwyczajów.

Biorąc pod uwagę to, kto wykonywał tatuaż, można wyróżnić trzy grupy: osoby wykonujące sobie tatuaż samodzielnie; osoby tatuujące się nawzajem w obrębie wioski czy parafii; doświadczone i wprawione w wykonywaniu tatuaży starsze kobiety, które posiadały w społeczności wiejskiej duży autorytet i przyjmowały do zabiegu chętnych z okolicznych wiosek<sup>59</sup>.

Tradycyjne tatuaże w Bośni i Hercegowinie oraz pozostałych krajach Półwyspu Bałkańskiego wykonywano głównie wiosną. Wiosna to czas symbolicznych przemian i budzenia się życia. Jest to również ważny okres dla katolików, ponieważ wiosną obchodzone są święta Wielkiejnocy. Często zwyczaj tatuowania wiązano więc z Wielkanocą (*Uskrs*), a także dniami takimi, jak: dzień św. Józefa (*Sveti Josip*), Wielki Piątek (*Veliki Petak*), Wielka Sobota (*Velika Subota*), święto Wniebowstąpienia (*Spasovo/Križi*), czyli 40 dni po Wielkiejnocy<sup>60</sup>. Najczęściej wybierano dzień św. Józefa, czyli 19 marca, dzień szczególny również wedle tradycji pogańskiej, jako wigilia wiosennego przesilenia słonecznego, a więc symbolizujący pewną zmianę. Drugą najczęściej wybraną datą był Wielki Piątek, na znak symbolicznego współdziałania męki z Chrystusem<sup>61</sup>. W czasie ukrzyżowania Chrystusowi zostały przebite dłonie, a poprzez poddanie się tatuowaniu swoje dłonie świadomie i dobrowolnie narażali na ból katolicy mieszkańcy Bośni i Hercegowiny.

Oprócz dłoni, które tatuowano w większości przypadków, miejscem na tatuaż były również: przedramię (do łokcia), pierś (okolice mostka), ramię, czoło<sup>62</sup>. Najbardziej charakterystyczne wzory to: krzyż, koło, zagroda, bransoleta, gałąź. Motyw krzyża był podstawowym elementem każdego tradycyjnego tatuażu, wykonywanym w różnych wariantach, mogły nań się składać dwie kreski lub cztery kropki, mógł być „skonstruowany” z gałązek. Krzyż występował w wariacie greckim – był równoramienny.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 98, 103.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 104–106.

<sup>61</sup> B. ANDRIJANIĆ: *Wytatuowany znak wiary*. „Gość Niedzielny” 2012, nr 14, s. 58. <https://www.gosc.pl/doc/1121865.Wytatuowany-znak-wiary> [data dostępu: 12.03.2012].

<sup>62</sup> P. CAPUS: *Tatouages en Bosnie-Herzégovine*. „Bulletins de la Société d’anthropologie de Paris” 1849, t. 5, serie 4, s. 626–627.



Fot. 1. Tatuaże na rękach Tei Turaliji Mihaljević, badaczki tradycji *bocanja*, oraz kobiety z miejscowości Jajce (fot. T.T. Mihaljević)



Fot. 2. Podczas spotkania Tei Turaliji Mihaljević z katoliczkami z Bośni (fot. T.T. Mihaljević)



## Tradycyjny tatuaż dziś

Tradycyjne tatuowanie na Bałkanach, a szczególnie w Bośni i Hercegowinie, jest zwyczajem wymierającym<sup>63</sup>. W całym kraju do dziś żyją Chorwatki, które na swych ciałach noszą takie niezmywalne symbole chrześcijaństwa, jednak są to osoby w starszym wieku i z każdym rokiem jest ich coraz mniej. Dzieci się już nie tatuuje, co można by tłumaczyć zanikiem, niegdyś obecnej ze względu na prowadzoną na tych terenach islamizację, potrzeby manifestowania przynależności religijnej. Wydaje się jednak, że główna przyczyna jest związana z okresem powojennym w Jugosławii i ustrojem socjalistycznym. W Jugosławii zabronione było jawne okazywanie swojej wiary. Z relacji starszych kobiet (mieszkanek Sarajewa i Bihacia), noszących tradycyjne tatuaże, wynika, że osoby ze świadczącymi o wierze katolickiej tatuażami doświadczały represji, a wręcz prześladowania.

Potwierdza to Natalia Budzyńska w artykule *Niezmywalny znak wiary*<sup>64</sup>. Autorka zamieszcza wypowiedzi świadków lub uczestników wydarzeń sprzed lat. Osoby te wspominają zwolnienia z pracy, demonstracyjną ignorancję ze strony innych. Budzyńska przywołuje historię Jakova Pavlovicia, który w 1978 roku, gdy miał 10 lat, widział, jak jego szkolny kolega w czasie lekcji długopisem narysował na swojej dłoni krzyż. Nauczyciel uderzył go w twarz i nakazał natychmiastowe zmycie krzyża. Po tym zdarzeniu Jakov postanowił wytatuować sobie na rękę znak Chrystusa, taki, którego nie można zmyć. Poprosił swojego starszego kuzyna Draška, by wykonał mu tatuaż. Dziś opowiada: „Ten krzyż pokazuje, że jestem katolikiem, to wszystko. Chciałem nosić coś, czego nie można zmyć. Moja i Draška babcia także miała wytatuowany krzyż, jak większość starszych kobiet w naszej okolicy”<sup>65</sup>.

Kobiety zaniechały tatuowania dzieci z obawy przed represjami ze strony władz socjalistycznych, które prześladowały nie tylko wyznawców różnych religii, ale też mieszkańców kultywujących regionalne zwyczaje. Tradycyjne tatuowanie określano mianem prymitywizmu, a kobiety noszące tatuaże nazywano chorwackimi dewotkami. Rządzący Jugosławią zdawali sobie sprawę z tego, że kultura tradycyjna, w tym zwyczaj wykonywania tatuaży, scala Chorwatów na terenie Bośni i Hercegowiny, daje im poczucie jedności narodowej i religijnej, ugruntowuje ich tożsamość wspólnotową, co wobec koncepcji unifikacji wielonarodowego i wieloreligijnego państwa było postrzegane jako zjawisko nie do zaakceptowania i stwarzające zagrożenie.

<sup>63</sup> Działania na rzecz zachowania pamięci o zwyczaju wśród Chorwatów żyjących obecnie na terenie Bośni i Hercegowiny podejmuje między innymi badaczka historii i formy tatuażu chorwackiego Tea Mihaljević.

<sup>64</sup> N. BUDZYŃSKA: *Niezmywalny znak wiary*. „Przewodnik Katolicki” 2011, nr 4. <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2011/Przewodnik-Katolicki-4-2011/Kultura/Niezmywalny-znak-wiary> [data dostępu: 12.12.2013].

<sup>65</sup> Ibidem.

Zdaniem Pawłuckiego współcześnie tatuowanie jest praktyką stanowiącą element niektórych subkultur. Noszących tatuaże badacz nazywa „uczestnikami kultury rzekomego dobra”, a samo zjawisko – „antyzwzorem obyczajowo-estetycznym”<sup>66</sup>. W swej analizie odnosi się do ponowoczesnego kultu ciała. W przypadku chorwackiego tatuażu chrześcijańskiego, oczywiście, ma zastosowanie zasada, wedle której nie można zrozumieć żadnego elementu kultury, jeżeli wyrwie się go kontekstu, w którym funkcjonuje<sup>67</sup>.

Biorąc pod uwagę kontekst, wykonywanie tatuażu w społeczności Chorwatów zamieszkujących Bośnię i Hercegowinę, zgodnie z podziałem „czynności kreacji cielesnej osoby”<sup>68</sup>, nazwalibyśmy czynnościami symbolicznymi dotyczącymi zmiany wyglądu ciała, które zawierają się w kulturze symboli<sup>69</sup>. Tatuaż jest manifestacją światopoglądu noszącego go człowieka. Noszenie tradycyjnego tatuażu odpowiada mistycznej wartości ciała – wyzwala uczestnictwo w kulturze fizycznej mistyki religijnej, a tym samym umożliwia pochwałę zawartych w kulturze religijnej ideałów<sup>70</sup>. Według podziału wzorów kultury fizycznej przedstawionego przez Pawłuckiego<sup>71</sup>, tradycja *bocanja* jest wzorem mistycznym, związanym z rolą religijną. W swojej analizie Pawłucki zwraca uwagę na praktykę ascezy cielesnej wiernego. Sam moment tatuowania jest pewnego rodzaju ascezą, łączeniem się w cierpieniu z Chrystusem. Etap tatuowania, a zatem doświadczenie bólu, poprzedza dumne noszenie symbolu. W tym przypadku również manifestował wolność – wolność człowieka, która „wyraża się w prawie do zachowania własnej odmienności”<sup>72</sup>.

## Zakończenie

Tatuaż Chorwatów zamieszkujących Bośnię i Hercegowinę można uznać za przykład wskazanego przez Pawłuckiego związku symbolicznego wzoru kultury fizycznej z wartościami mistycznymi. W okresie zagrożenia tożsamości kulturowej i religijnej ciało staje się jej nośnikiem. Dorośli członkowie społeczeństwa i grupy religijnej dbają o to, by wzory religijne były przekazywane następnym pokoleniom. Przekazu tego dokonują poprzez znak na ciele. Przedmiot symbo-

<sup>66</sup> A. PAWŁUCKI: *Pedagogika wartości ciała...*, s. 97.

<sup>67</sup> R. BENEDICT: *Wzory kultury*. Przeł. J. PROKOPIUK. Warszawa 2005, s. 75; P. SZTOMPKA: *Socjologia...*, s. 45.

<sup>68</sup> A. PAWŁUCKI: *Nauki o kulturze...*, s. 54–55.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>72</sup> M. ZEKIĆ: *Muzułmanie Bośniacy – najbardziej zachodni autochtoniczni muzułmanie czy najbardziej wschodni muzułmańscy Europejczycy*. W: *Widziane, czytane, oglądane – oblicza obcego. Inny i obcy w kulturze*. Cz. 1. Red. P. CIELICZKO, P. KUCZYŃSKI. Warszawa 2008, s. 67.

lizujący wartości wiary (różaniec, krzyżyk, obrazek z postacią świętego) można zgubić lub może zostać odebrany siłą. Wytatuowany znak wiary jest nieprzemijający, wzór religijny jest przekazywany poprzez ciało, które jest jedyną i pewną własnością osoby.

Przedstawionego zjawisko tatuowania nie można sklasyfikować jako wzoru obyczajowo-estetycznego<sup>73</sup>, gdyż funkcją tatuażu nie jest w tym przypadku kreacja kostiumowa, nie ma on związku z upiększaniem, ciało pełni tu rolę nośnika tradycji, zgodnie z wzorem mistycznym, z rolą religijną wiernego w praktykach ascezy cielesnej<sup>74</sup>, jak również rolą społeczną, jaką pełni matka w przekazie tradycyjnej wiary Chorwatów.

## Bibliografia

- ANDRIJANIĆ B.: *Wytatuowany znak wiary*. „Gość Niedzielny” 2012, nr 14. <https://www.gosc.pl/doc/1121865.Wytatuowany-znak-wiary> [data dostępu: 12.03.2012].
- BENEDICT R.: *Wzory kultury*. Przeł. J. PROKOPIUK. Warszawa 2005.
- BILSKI R.: *Wstęp*. W: *Balkany 15 lat po wojnie*. Red. M. SKÓRA, Z. SKUPIEŃ, M. SOWIŃSKI. Kraków 2011, s. 5–6.
- BRAUN-FALCO O. et al.: *Dermatologia*. T. 2. [Przeł. A. CZAPLEWSKI et al.]. Lublin 2004.
- BRECKO S.: *Ciało w socjologii – między indywidualizacją a polityzacją*. „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka” 2009, nr 1 (59): *Kultura ucieleśniona*, s. 19–28.
- BUDZYŃSKA N.: *Niezmywalny znak wiary*. „Przewodnik Katolicki” 2011, nr 4. <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2011/Przewodnik-Katolicki-4-2011/Kultura/Niezmywalny-znak-wiary> [data dostępu: 12.12.2013].
- CAPUS P.: *Tatouages en Bosnie-Herzégovine*. „Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris” 1849, t. 5, serie 4, s. 625–632.
- CYNARSKI W.J.: *Spotkania, konflikty, dialogi – analiza wybranych obszarów kultury fizycznej i turystyki kulturowej*. Rzeszów 2010, s. 16.
- DELIO M.: *Tattoo. The Exotic Art of Skin Decoration*. London 1995.
- Encyklopedia powszechna PWN*. Warszawa 1996.
- GIDDENS A.: *Socjologia*. Przeł. A. SZULŻYCKA. Warszawa 2008.
- GLÜCK L.: *Die Tätowierung der Haut bei den Katholiken Bosniens und Herzegowina*. W: *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und Herzegowina*. Bd 2. Wien 1884, s. 400–461.
- GOPAL J.: *Podszepty Gabriela. Islam. Bilans krytyczno-historyczny*. Przeł. M. WYSOCKI. Freiburg–Wrocław 2006 (za: <http://religiapokoju.blox.pl/2011/05/islam-i-niewonictwo-seksualne-kobiet>) [data dostępu: 12.03.2012]).
- JELSKI A.: *Tatuaż*. Warszawa 1993.
- KLAIĆ B.: *Rječnik stranih riječi (tudjice i posudjenice)*. Zagreb 1985.
- KŁOSKOWSKA A.: *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa 1964.
- KOSIEWICZ J.: *Filozoficzne aspekty kultury fizycznej i sportu*. Warszawa 2004.
- KRAWCZYK Z., DZIUBIŃSKI Z.: *Socjologia kultury fizycznej*. Warszawa 1995.
- LIPONSKI W.: *Mocowanie duszy z ciałem. O humanistyczny wymiar sportu*. W: *Kultura fizyczna w społeczeństwie nowoczesnym*. Red. Z. DZIUBIŃSKI, K.W. JANKOWSKI. Warszawa 2009, s. 221–237.

<sup>73</sup> A. PAWŁUCKI: *Nauki o kulturze...*, s. 57.

<sup>74</sup> Ibidem.

- LOMBROSO C.: *Tatuaż przestępcy. Fragment dzieła Człowiek zbrodniarz w stosunku do antropologii, jurisprudencki i dyscypliny więziennej*. Przeł. J.L. POPEŁAWSKI. Gdańsk 2014.
- MARJANIĆ S.: *Tetovirana duša*. „Frakcija. Magazin za izvedbene umjetnosti” 1997, br. 4, s. 70–74.
- MUŽIĆ I.: *Hrvatska povijest devetog stoljeća*. Split 2007.
- NOWOCIEŃ J.: *Studium o pedagogice kultury fizycznej – Study on Pedagogy of Physical Culture*. Warszawa 2013.
- PAWŁUCKI A.: *Nauki o kulturze fizyczne*. Wrocław 2013.
- PAWŁUCKI A.: *Pedagogika wartości ciała*. Gdańsk 1996.
- PAWŁUCKI A.: *Rozważania o wychowaniu*. Gdańsk 1994.
- PETRIĆ M.: *O pitanju porijekla običaja tatuiranja kod balkanskih naroda*. „Glasnik etnografskog muzeja u Beogradu” 1967, vol. 39–40, s. 219–237.
- PETRIĆ M.: *Običaj tatuiranja kod balkanskih naroda*. Sarajevo 1973.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. T. 1. Oprac. zespół. Red. M. PETER, M. WOLNIEWICZ. Poznań 1974.
- POŚPIECH J.: *Wychowanie fizyczne i sport szkolny w krajach europejskich – wybrane problemy*. Opole 2003.
- Słownik wyrazów obcych*. Red. W. KOPALIŃSKI. Warszawa 1980.
- SNOPEK M.: *Tatuaż. Element współczesnej kultury*. Toruń 2010.
- SZTOMPKA P.: *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Warszawa 2003.
- TRUHELKA Ć.: *Tetoviranje katolika u Bosni i Hercegovini*. „Glasnik Zemaljskog muzeja” 1984, br. 6.
- WIECZORKIEWICZ A.: *Kultura ucieleśniona. Wprowadzenie*. „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Praktyka” 2009, nr 1 (59): *Kultura ucieleśniona*, s. 5–7.
- ZEKIĆ M.: *Muzułmanie Bośniacy – najbardziej zachodni autochtoniczni muzułmanie czy najbardziej wschodni muzułmańscy Europejczycy*. W: *Widziane, czytane, oglądane – oblicza obcego. Inny i obcy w kulturze*. Cz. 1. Red. P. CIELICZKO, P. KUCZYŃSKI. Warszawa 2008, s. 64–75.
- ZWOLIŃSKI A. ks.: *Mowa ciała. Gesty, stroje, tatuaże, makijaż...* Kraków 2006.

## Filmografia

- Bocanje Križeva*. Reż. STIJEPIĆ. Bośnia i Hercegowina 2006.



## Marián Žabenský

Katedra manažmentu kultúry a turizmu  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
ORCID: 0000-0003-2786-0628

## Silvia Letavayová

Katedra manažmentu kultúry a turizmu  
Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre  
ORCID: 0000-0003-1448-5830

# Kolonizácia Dolnej zeme slovenským etnikom Na príklade výskumu kultúrnej krajiny vo Vojlovici (Srbsko)\*

**Colonization of the Lowland by Slovak ethnicity. The case of the landscape research in Vojlovica (Serbia)**

**Abstract:** The paper deals with the issue of cultural landscape research with emphasis on the changes caused by the colonization by Slovak and other ethnic groups. Some parts are focused on defining the methodology of cultural landscape research (multi-temporal analysis of cultural-landscape layers) and its subsequent application in the studied area—the example of Vojlovica village, which is now part of the town of Pančevo in Serbia. The paper also deals with the issue of cultural geography and the retrospective influence of Slovak ethnicity on the landscape. Traditional material and spiritual culture is a reflection of human action in the country and the result of the relationship triangle: landscape—culture—history.

**Key words:** colonization, Lowland, cultural landscape research, culture, Slovaks in Serbia

**Kľúčové slová:** kolonizácia, Dolná zem, výskum kultúrnej krajiny, kultúra, Slováci v Srbsku

---

\* Žiadne zdroje financovania; článok bol založený na výskume uskutočnenom v rámci jeho vlastnej práce.

Vojlovica predstavuje jednu z najjužnejších slovenských enkláv na Dolnej zemi. Lokalita bola osídlená v poslednej štvrtine 19. storočia obyvateľmi neďalekej zatopenej obce Marienfeld. Podľa posledného sčítania tu žije 5015 obyvateľov, z toho 833 Slovákov<sup>1</sup>. Cieľom príspevku je poukázať na skutočnosť, že aj výskum krajiny spojený s kultúrnou difúziou etník a jednotlivých kultúrnych prvkov môže prispieť k novým etnografickým zisteniam, prípadne viesť k formulovaniu niektorých kulturologických zovšeobecnení. Tradičná hmotná a duchovná kultúra je často odrazom pôsobenia človeka v krajine a výsledkom vzťahového trojuholníka: krajina – kultúra a história. Súčasťou sú state zamerané na vymedzenie metodiky výskumu kultúrnej krajiny (multitemporálna analýza transektov kultúrno-krajinných vrstiev) a jej následná aplikácia v skúmanom území. Príspevok sa zaoberá aj problematikou výskumu kultúrnej krajiny s akcentom na zmeny spôsobené kolonizáciou slovenským a inými etnikami.

## Vymedzenie skúmaného územia

Predmetom výskumu je obec Vojlovica a jej bezprostredné okolie. Presné vymedzenie skúmaného územia je náročné, vzhľadom na skutočnosť, že na jeho zmenu rozlohy vplývali v minulosti rôzne faktory (napr. meniace sa katastrálne územie, regulácia koryta rieky Dunaj a pod<sup>2</sup>). V prípade Vojlovice bolo potrebné vychádzať okrem iného z historických udalostí, ktoré významne vplývali na zmenu štruktúry krajiny. Pri vymedzovaní územia je nevyhnutné v krajine identifikovať také body, ktoré sú definovateľné aj v starších časových obdobiach. Týmito bodmi bola historická strelnica – Strelište, bývalý hospodársky dvor Vojlovického kláštora – Nadela, križovatka súčasných ulíc 7 júla a Joakima Vujiča, prípadne ústie rieky Temeš do Dunaja.

## Metodika

Metóda výskumu krajiny s názvom multitemporálna analýza transektov kultúrno-krajinných vrstiev vychádza predovšetkým z archeologických výstupov, z analýzy historických kartografických diel a terénneho výskumu. Metodika výskumu pozostáva z nasledovných krokov:

Prvý krok predstavuje vymedzenie skúmaného územia, ktorým je v tomto prípade územie obce Vojlovica a jej bezprostredné okolie. Pri výbere územia bolo potrebné prihliadať predovšetkým na geografické a historické aspekty.

<sup>1</sup> M. SKLABINSKÁ, K. MOSNÁKOVÁ: *Slováci v Srbsku z aspektu kultúry*. Nový Sad 2012, s. 372.

<sup>2</sup> J. ČUKAN a kol.: *Vojlovica – kultúrne tradície Slovákov v Banáte*. Nitra 2015, s. 15.

Zhromaždenie dostupných informačných zdrojov predstavuje druhú fázu výskumu. Štúdium dostupnej literatúry a iných prameňov (napríklad archeologických správ) sa zameriava na vybranú problematiku (geografiu, kultúru, históriu) s akcentom na skúmanú oblasť. Dôležitým podkladom je aj analýza historických mapových podkladov. Relevantné sú predovšetkým mapy z 2. vojenského (Františkovo) mapovania (1806–1869), 3. vojenského mapovania (1869–1887)<sup>3</sup>, mapy zobrazujúce Srbsko v roku 1995 a mapy spoločnosti Google (2009–2014), vychádzajúce z leteckého snímkovania Srbskej republiky zo začiatku 21. storočia. Dôležitým zdrojom informácií sú aj historické a súčasné fotografie, na základe ktorých je možná identifikácia a lokalizácia niektorých archetypov krajiny a historických krajinných štruktúr.

V tretej fáze sa na základe analýzy vyššie uvedených zdrojov vytvorí syntéza údajov zameraná na vypracovanie fyzicko-geografickej charakteristiky krajiny, pozostávajúcej z geomorfologickej, klimatologickej, hydrologickej, biogeografickej a pedologickej časti. Analyzuje sa aj vplyv fyzicko-geografickej sféry na vývoj kultúry a kultúrnych inovácií v skúmanom prostredí.

Štvrtá časť predstavuje následnú syntézu údajov vyjadrenú v transektoch kultúrno-krajinných vrstiev a ich následnej multitemporálnej analýze<sup>4</sup>. Transekt kultúrno-krajinnej vrstvy predstavuje novú metódu vo výskume kultúrnej krajiny, ktorá vznikla modifikáciou metódy profilov kultúrno-krajinných vrstiev<sup>5</sup>.

Prvotné mapové konštrukcie sú tvorené na základe uvedených mapových podkladov, pričom je potrebné lokalizovať také body, ktoré sú definovateľné vo všetkých takýchto dielach a následne sú označené písmenami (v prípade skúmaného územia A až F). Transekt znázorňuje jednotlivé prvky kultúrnej krajiny na topickej úrovni (budovy) a chórickej úrovni (historické krajinné štruktúry, triedy využitia krajiny a ich štruktúra). Výhodou je, že transekt zobrazuje výsek krajiny široký približne 600 metrov, čo napomáha pri štúdiu jednotlivých priestorových vzťahov. Následná multitemporálna analýza je podkladom pre sledovanie vývoja týchto prvkov v čase i v priestore (zánik historických krajinných štruktúr, pretrvávanie archetypov krajiny a i.). Výhodou tejto metódy je aj dynamické zobrazenie vývoja a väzieb človeka (spoločnosti) a krajiny. Transekt je doplnený o obrazové a symbolické mapové znaky, pričom pre lepšie zobrazenie dynamiky vývoja sa nové prvky zobrazujú červenou farbou. Počas výskumu boli vyhotovené aj doplnkové transekty kultúrno-krajinných vrstiev, ktoré nie sú podložené

<sup>3</sup> M. BOLTIŽIAR, B. OLAH: *Krajina a jej štruktúra (Mapovanie, zmeny, hodnotenie)*. Nitra 2009, s. 44–62.

<sup>4</sup> Problematikou multitemporálnej analýzy sa zaoberajú napr. J. OŤAHEL, J. FERANEC: *Výskum zmien krajinnnej pokrývky pre poznanie vývoja krajiny*. „Geographia Slovaca“ 1995, (10), s. 187–190; J. FERANEC: *Prístupy k analýze viac časových údajov diaľkového prieskumu zeme*. „Geografický časopis“ 1996, č. 1 (48), s. 3–11; P. CHRASTINA: *Výskum krajiny (z aspektu historickej geografie a krajinnnej archeológie)*. „Geografické štúdie“ 2010, č. 2 (14), s. 17–41 a iní.

<sup>5</sup> P. CHRASTINA: *Profily kultúrnokrajinných vrstiev – metóda výskumu nielen industriálnej krajiny: na príklade mesta Nováky*. „Historická geografie“ 2011, č. 1 (37), s. 167–183.

mapovými podkladmi. Ich vypracovanie bolo uskutočnené na základe analýzy archeologických nálezov (nákresy, správy), historických písomných prameňov, výpovedí informátorov a obrazových materiálov. Pri ich zostavovaní bol využitý postup podľa P. Chrastinu<sup>6</sup>. Prostredníctvom terénneho výskumu, ktorý predstavuje piatu fázu, sa zaznamenáva súčasný stav skúmaného územia. Získané údaje slúžia pre ďalší výskum a komparáciu vývoja historických krajinných štruktúr a súčasných krajinných štruktúr. V teréne sa overujú už existujúce archetypy, prípadne sa skúmajú nové, ktoré sú podobne retrospektívne analyzované ako v prípade archetypov nájdených v mapových podkladoch. Pri terénnom výskume sa aplikujú archeologické nedeštruktívne metódy (napr. povrchový prieskum), deštruktívne metódy (sondážny výkop v zmysle platnej legislatívy danej krajiny) a zhotovuje sa fotografický materiál, na základe ktorého sa dokumentuje súčasný stav tried využitia krajiny, zachovalé historické krajinné štruktúry či archetypy krajiny. Terénny výskum je potrebný pri doplnení a úprave jednotlivých prvkov transektov kultúrnej krajiny a pri koncipovaní transektu krajiny dokumentujúceho súčasný stav kultúrnej krajiny. Poslednou fázou je zhodnotenie vývoja krajiny a kultúry v intenciách ako: vymedzenie archetypov prírodnej a kultúrnej krajiny, transformácia historickej krajinskej štruktúry na súčasnú krajinnú štruktúru, zhodnotenie vývoja zamestnaní, identifikácia tradičných zamestnaní a iné.

## Pojem Dolná zem

Pod názvom Dolná zem rozumieme územie, ktoré je situované južne od hranice Slovenskej republiky. Nachádzajú sa tu oblasti ležiace na juhu Maďarska, v západnom Rumunsku, severnom Bulharsku, v Srbsku a Chorvátsku<sup>7</sup>. Zaraďujeme sem aj oblasti severného Maďarska a severozápadného Rumunsku, napriek tomu, že nemajú nížinný charakter. Táto skutočnosť úplne nekorešponduje s pojmom Dolná zem, avšak historický vývoj a etnické procesy, ktoré tu prebiehajú sú kontextuálne späté<sup>8</sup>. Toto územie je spájané so slovenským etnikom a k jeho kolonizácii došlo v období po porážke Turkov pri Viedni (1683) a ich následnom vytlačení z Uhorska. Mnohé oblasti ostali spustošené a vyľudnené a podnietili vznik kolonizácie<sup>9</sup>. Do rozpadu Uhorska v roku 1918 boli administratívne celky na dnešnom Slovensku chápané ako hornouhorské regióny, horná zem<sup>10</sup>. Horná zem a Dolná zem sú v takomto historickom a geografickom chápaní ako protiklady.

<sup>6</sup> P. CHRASTINA: *Výskum krajiny...*, s. 17–41.

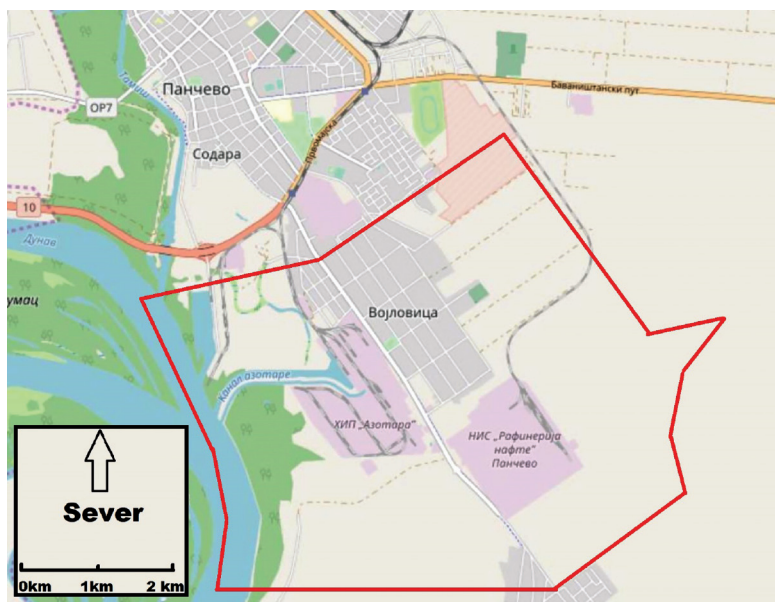
<sup>7</sup> J. ČUKAN: *Dolnozemske reflexie na nerolnícke zamestnania*. Nitra 2001, s. 9.

<sup>8</sup> B. MICHALÍK: *Akulturačné procesy v prostredí dolnozemskej Slovákov*. Nadlak 2015, s. 7.

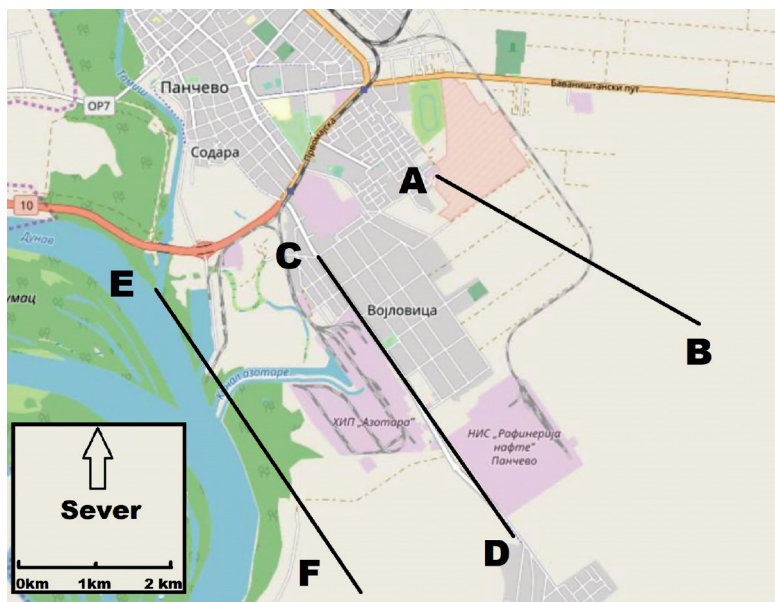
<sup>9</sup> J. BOTÍK: *Etnická história Slovenska*. Bratislava 2007, s. 179.

<sup>10</sup> M. BABIAK: *Anabáza*. Nadlak 2011, s. 9.

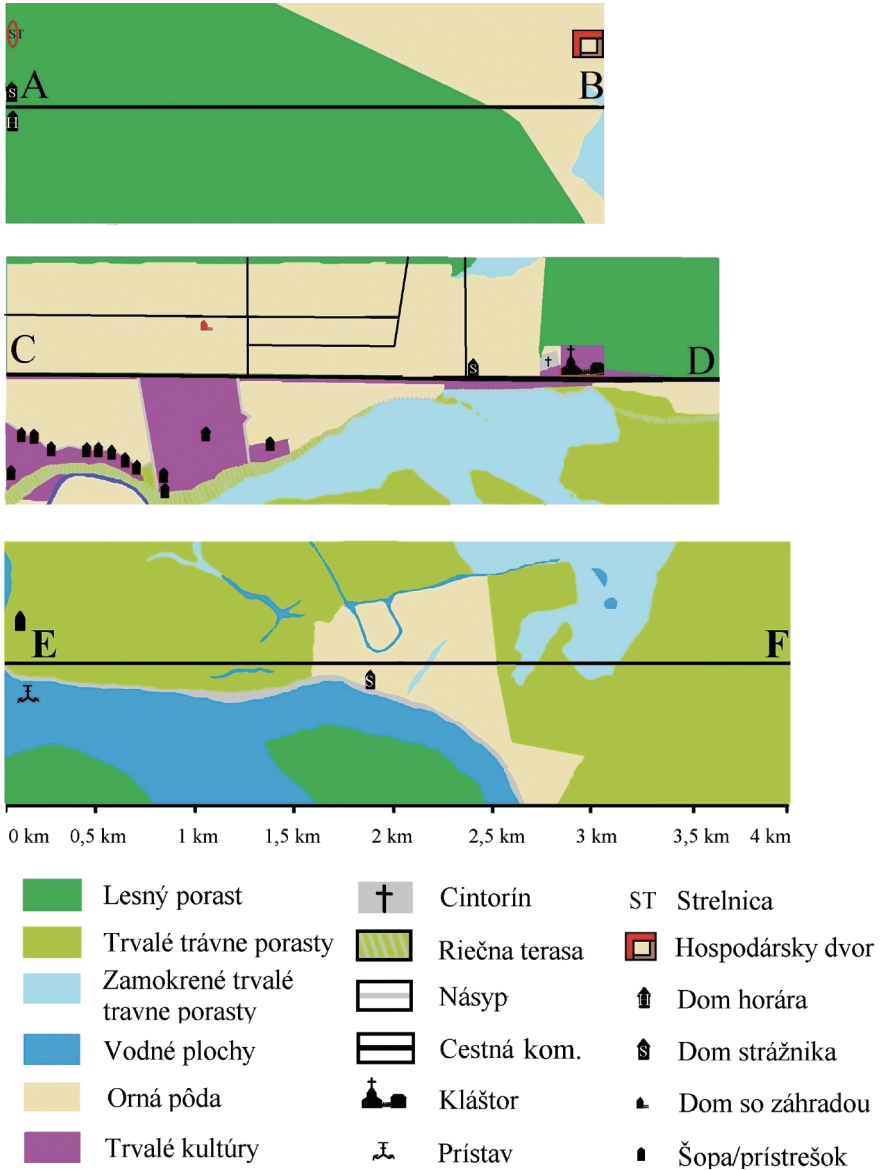




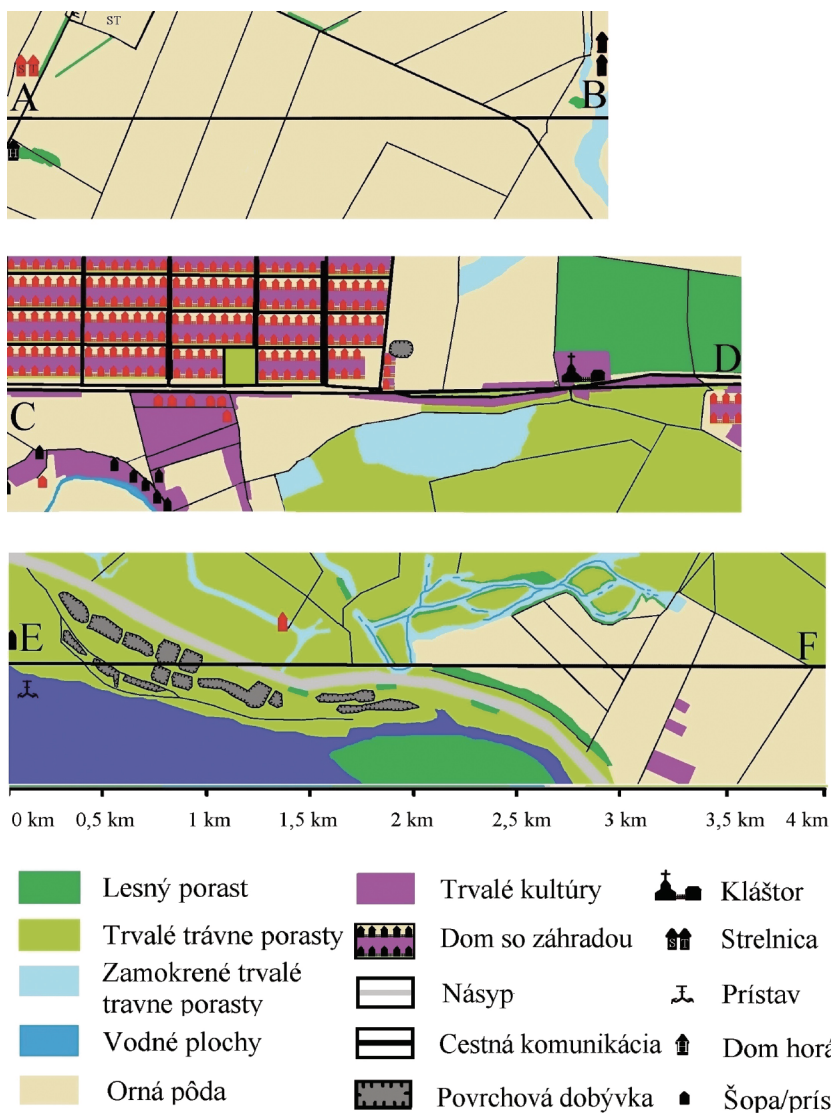
Obrázok 1. Vymedzenie skúmaného územia na mapovom podklade *open street map*  
 Zdroj: vlastné spracovanie podľa: <https://www.openstreetmap.org/#map=13/44.8414/20.6655> [dátum prístupu: 16.12.2018].  
 Copyright © by autorzy OpenStreetMap.



Obrázok 2. Priebeh jednotlivých transektov kultúrnej krajiny  
 Zdroj: vlastné spracovanie podľa: <https://www.openstreetmap.org/#map=13/44.8414/20.6655> [dátum prístupu: 16.12.2018].  
 Copyright © by autorzy OpenStreetMap.



Obrázok 3. Orientačné transekty kultúrnej krajiny zobrazujúce stav v roku 1880  
Zdroj: vlastné spracovanie.



Obrázok 4. Orientačné transekty kultúrnej krajiny zobrazujúce stav v roku 1882

Zdroj: vlastné spracovanie.

## Kolonizácia a založenie Vojlovica – Hertelendyfalfa (1880 – 1882)

Podľa mapových podkladov z rokov 1880 a 1882 (mapa z roku 1880 – *Kataszteri helyrajzi az 1880-as évekből* a mapa z 3. vojenského mapovania Rakúsko-Uhorska z roku 1882) bola lesná čistinka Vojlovického kláštora vhodným miestom na založenie novej osady. Túto skutočnosť si určite uvedomovali aj miestni usadlíci. Celá oblasť sa nachádzala na vyvýšenej riečnej terase a bola tak chránená od záplav. Okrajom lesa viedla významná cesta Starčevo – Pančevo – Belehrad. Na kláštorných pozemkoch sa nachádzali lesy, oráčiny, trvalé trávne porasty, ovocné sady, vinice, zeleninové záhrady, ale aj močiare a iné vodné plochy, čo uľahčovalo proces kultivácie krajiny a následnej adaptácie kolonistov. Ako uvádza Z. Sivó-Nagy<sup>11</sup>, úrady sa toto neplánové sťahovanie neúspešne pokúšali zastaviť. V roku 1881 napokon prišlo povolenie na výstavbu obydlí v tejto lokalite.

Vo výreze krajiny AB z roku 1880 sa v bode A nachádza vojenská strelnica, čiastočne zasahujúca aj do skúmaného územia. Civilná strelnica je situovaná v Pančeve, neďaleko skladu strelného prachu. Väčšiu časť transektu zaberá agátový lesný porast. Nad bodom B sú viditeľné budovy hospodárskeho dvora kláštora Vojlovica. Avšak v roku 1882 dochádza k výrazným zmenám. Agátový les bol vyrúbaný a premenený na poľnohospodársku pôdu. Ako uvádza A. Vereš<sup>12</sup>, každý osadník dostal pôdu o výmere 10 jutár, čo bolo menej v porovnaní s pôvodnými 18 jutármi v Marienfelde<sup>13</sup>. Vymedzené územia zaberá Vojlovický les, ktorý bolo potrebné najskôr vyklčovať, vykoreniť a pripraviť na orbu. Stavebný rozmach zažíva aj strelnica (Strelišťe), kde vznikajú nové stavby. Hospodárske aktivity kláštora sa v rokoch 1880 až 1882 výrazne obmedzili. Niektorí informátori uvádzajú<sup>14</sup>, že v Manastirskom hodaji, ktorý bol na Vodici pri Nadelí, sa chovali býky, kravy, svine či husy. Produkovala sa kukurica, pšenica a ľudia tam pracovali za plácu. Vzhľadom na viacero nepresností však nie je možné presne vymedziť presný rok zániku Manastirského hodaja. V transekte krajiny CD zaznamenávame výrazné zmeny už v roku 1880. Časť ovocných sádov, vinohradov a zeleninových záhrad, a hlavne lesný porast, ustúpil oráčinám. Sady, vinohrady a záhrady sa zachovali iba v oblasti ochranného násypu. Poľovnícky dom už nie je na mapových podkladoch v roku 1882 identifikovateľný<sup>15</sup>. Posledný poľovnícky dom sa zachoval pod vojenskou strelnicou (v transekte budova H). Wachthaus – dom strážcu sa

<sup>11</sup> Z. SIVÓ-NAGY: *125 rokov života Slovákov vo Vojlovici*. „Hlas ľudu“ 1994, č. 43–44 (51), s. 31.

<sup>12</sup> A. VEREŠ: *Slovenská evanjelická kresťanská cirkev augsburského vyznania v kráľovstve Juhoslovanskom v slove a obrazoch*. Báčsky Petrovec 1930, s. 178.

<sup>13</sup> Osadníci zakladajúci obec Vojlovica pochádzali z neďalekej zatopenej obce Marienfeld, ktorá bola viac krát poškodená, prípadne zničená povodňami, ktoré spôsobovala rieka Dunaj.

<sup>14</sup> Rozhovor s Pavelom Spišiakom. Vlastný výskum, Vojlovica, júl 2014. Rozhovor s Adamom Zdychanom. Vlastný výskum, Vojlovica, júl 2014.

<sup>15</sup> Poľovnícke domy boli identifikované na staršom mapovom podklade z roku 1865.

tu ešte nachádza. Je zrejme, že celá oblasť sa pripravovala na masovú výstavbu, pričom je tu možné identifikovať prvú stavbu.

Babiak<sup>16</sup> uvádza, že do doby postavenia prvých príbytkov prezimovalo obyvateľstvo v improvizovaných úkrytoch (domoch z prútia alebo zemľankách). V tejto situácii pomohla aj vtedajšia organizácia Červeného kríža, ktorá v oblasti vybudovala *baráky* na zohriatie a liečbu postihnutých. Tieto stavby nie sú na mapových podkladoch identifikovateľné. Smerom k Dunaju tu pretrvávajú trvalé trávne porasty. Vojlovický kláštor zo severu a východu stále obklopuje lesný porast, ktorý končí na začiatku obce Starečovo. Tieto územia využíval kláštor na chov dobytka a včiel. V roku 1882 tu evidujeme rozsiahlu výstavbu. Na základe výskumu z 50. rokov 20. storočia (informátor Pavel Jediný z Hrobovej ul. 2) sa dozvedáme, že majetnejší obyvatelia si stavali domy nabíjané z hliny. Chudobnejší plietli steny z prútia<sup>17</sup>. Podľa M. Sklabinskej a K. Mosnákovej<sup>18</sup> bola dnešná Vojlovica založená pod patronátom župana Torontálskej stolice – grófa Jozefa Hertelendyho, ktorý sa výraznou mierou angažoval v prospech osadníkov na kraji Vojlovického lesa. Na jeho počesť bola osada pomenovaná *Hertelendyfalfa* – *Hertelenda*. Podľa poverenca vlády Ing. Györgyho Nagya bolo do kolonizácie lesnej čistinky zainteresovaných 178 rodín, ktoré zaznamenali Marienfeldské úrady a 20 rodín zeleninárov. Symbolická bola výstavba obecného domu, ktorého základný kameň bol položený na jeseň roku 1882 za prítomnosti župana Jozefa Hertelendyho<sup>19</sup>. V tomto istom roku je možné identifikovať aj existenciu dnešného cintorína<sup>20</sup>. Pod obcou sa nachádzajú ovocné sady, záhrady a vinice, ktoré sa postupne rozrastajú aj mimo ochranného násypu.

Existencia trvalých trávnych porastov v lokalite pod kláštorom je nezmenená vzhľadom na skutočnosť, že sa nachádzajú v zamokrenej neúrodnej pôde. Otázne je, či tieto plochy mohli kolonisti využívať ako pastviny pre svoj dobytok alebo patrili kláštoru. Nad bývalým domom strážcu, ktorý už nie je takto označený, sa nachádza „tehelňa“, čiže povrchová dobývka ílovitej žltej hliny. Dnes je známa aj ako Malá tehelňa a vznikla počas výstavby samotnej obce. Lesný porast v blízkosti kláštora sa v tomto období neustále znižuje. Na mapovom podklade už nie je identifikovateľná Malá slatina<sup>21</sup>, ktorá siahala približne od dnešnej Malej tehelne po kláštor. Vzhľadom na preľudnenosť obce a nedostatok poľnohospodárskej pôdy bola pravdepodobne skultivovaná na úrodnú pôdu. Túto skutočnosť potvrdzuje aj Z. Sivó-Nagy, keď uvádza, že „v prvých rokoch

<sup>16</sup> J. BABIAK: *Stahovanie Slovákov na Dolnú zem – Osada Marienfeld*. „Hlas ľudu“ 1996, č. 5 (53), s. 7.

<sup>17</sup> Z. SIVÓ-NAGY: *125 rokov...*, s. 31.

<sup>18</sup> M. SKLABINSKÁ, K. MOSNÁKOVÁ: *Slováci v Srbsku...*, s. 373.

<sup>19</sup> J. BABIAK: *Anabáza...*, s. 7.

<sup>20</sup> Podľa mapových podkladov 3. vojenského mapovania nie je cintorín znázornený v transektoch kultúrnej krajiny. Nachádza sa v oblasti cca 2 km severne od kostolov v centre.

<sup>21</sup> Malá slatina je identifikovaná na staršom mapovom podklade z roku 1865.

svojho života nová osada sa venovala kliesneniu lesov, ničeniu močaristých porastov, budovaniu násypov a kanálov, zošľachtovaniu močaristej pôdy a budovaniu domov<sup>22</sup>.

Cesta spájajúca Pančevo a Starčevo je lemovaná stromoradiím moruší. Stromy sú však postupne vyrubované, príp. odumierajú, čomu nasvedčuje ich menšia početnosť na mapových podkladoch v porovnaní s rokom 1865.

Vo výseku krajiny EF (podľa mapového podkladu z roku 1882) je jasne identifikovateľná nová ochranná hrádza, ktorá bola budovaná v roku 1881 pod vedením poverenca vlády Ing. Györgyho Nagya. Hrádza dosahuje nadmorskú výšku 76 m n. m., čo je približne 3 metre nad okolitým terénom. V roku 1882 sa na nej nachádza tzv. *Damm Wachthaus*, čiže budova, ktorej účelom bolo chrániť hrádzu a sledovať hladinu Dunaja. Druhá stavba je situovaná medzi riekou a násypom a je označovaná ako Fnzro. H. Je možné, že patrila aj k neďalekému prístavu v ústí rieky Temeš do Dunaja (nem. *Hafen*, slov. prístav).

V území medzi násypom a Dunajom (Vorland) vznikli tzv. „*kubike*“ – povrchové dobývky zeminy, ktorá sa využívala pri stavbe násypu a pri iných stavebných činnostiach. Výstavba hrádze podnietila aj ďalšie aktivity človeka v skúmanom výseku. Vznikajú tu nové sady, vinice, zeleninové záhrady a oráčiny. Pri porovnaní mapových podkladov z rokov 1880 a 1882 je zjavné, že dochádza k rozmachu vinohradníctva, ktorý môže byť spojený s príchodom slovenských a nemeckých osadníkov. Ako sa uvádza v *Atlase tradičnej kultúry slovenských menšín v strednej a južnej Európe*<sup>23</sup>, víno bolo v minulosti každodenným nápojom Slovákov vo Vojlovici. Markantný je aj proces vysušania zamokrených trvalých trávnych porastov a ich premena na poľnohospodársku pôdu. Pri vinohradoch, sadoch a záhradách sa stavali aj menšie stavby. Prevažne išlo o jednoduché chyže<sup>24</sup> s drevenou konštrukciou a trstinovou strechou.

## Záver – etnografické a kulturologické zovšeobecnenia

V skúmanej oblasti prispelo slovenské etnikum výraznou mierou k zmene krajinnej štruktúry. Vytvorila sa pestrá krajinná mozaika. Slováci sa sťahovali prevažne z horských a podhorských oblastí, kde prevládala iná krajinná štruktúra, na ktorú nadväzovali iné technologické postupy. Prvé roky boli preto spojené s experimentovaním a prispôsobovaním pôvodných slovenských kultúrnych

<sup>22</sup> Z. SIVÓ-NAGY: *125 rokov života Slovákov vo Vojlovici*. „Hlas ľudu“ 1994, č 45 (51), s. 15.

<sup>23</sup> M. BENŽA, P. SLAVKOVSKÝ, R. STOLIČNÁ: *Atlas tradičnej kultúry slovenských menšín v strednej a južnej Európe*. Nadlak 2006, s. 76.

<sup>24</sup> Miestni informátori označujú pojmom chyža menšiu stavbu určenú na úschovu poľnohospodárskeho náradia, plodín, prípadne na núdzové prespanie.

prvkov v novej kultúrnej krajine. Proces adaptácie a udomácnovania sa mohol pretrvávajúť až do 20. storočia. Slováci priniesli do týchto oblastí rozvoj rastlinnej výroby<sup>25</sup> a vinohradníctva. Blízkosť veľkých miest ako Pančevo a Belehrad zabezpečili odbyt poľnohospodárskych výrobkov a tým aj zlepšenie životnej situácie v porovnaní s inými slovenskými enklávami na Dolnej zemi.

Štruktúra krajiny a jej jednotlivé prvky často poukazujú na ideologické zmýšľanie jednotlivca a spoločnosti. Pri výskume je nevyhnutné selektovať prvky v krajine, ktoré vznikli ako výtvar jednotlivca, v protiklade s regionálnym, prípadne ideologickým povedomím spoločnosti<sup>26</sup>. Príkladom je existencia dvoch evanjelických kostolov v skúmanom území. Jeden je maďarský a druhý slovenský<sup>27</sup>. Kultúrne a ideologické rozdiely slovenského a maďarského etnika boli natoľko rozdielne, že prispeli k tejto skutočnosti.

V minulosti (v menšej miere v súčasnosti) tvorila krajina a jej využitie určitý mantinel limitujúci činnosť človeka. Človek uspokojoval svoje potreby v determinujúcom geografickom priestore, ktorý ho do určitej miery limitoval, ale súčasne poskytoval aj možnosti uspokojenia potrieb. Potreby spoločnosti majú v procese historického vývoja stúpajúcu tendenciu (vzrastajú). Po uspokojení základných, resp. fyziologických potrieb nastupujú potreby bezpečia a istoty, sociálne potreby, potreby uznania a nakoniec potreby sebarealizácie. Základným prostriedkom uspokojovania potrieb je práca, ktorá zároveň mení aj myslenie človeka a tvorí hodnoty spoločnosti. Práca a vytváranie kultúrnych hodnôt v časovej následnosti mení pomer medzi prírodnou a kultúrnou krajinou (aj historické krajinné štruktúry). Kultúrna krajina a jej využitie predstavuje priestorové zobrazenie kultúrnych hodnôt, ktoré vznikajú na základe potrieb uspokojovaných prácou.

## Informátori

Pavel Spišiak, nar. 1948, Vojlovica.

Adam Zdychan, nar. 1934, Vojlovica.

## Bibliografia

BABIAK M.: *Anabáza*. Nadlak, 2011.

BENŽA M., SLAVKOVSKÝ P., STOLIČNÁ R.: *Atlas tradičnej kultúry slovenských menšín v strednej a južnej Európe*. Nadlak 2006.

BOLTIŽIAR M., OLAH B.: *Krajina a jej štruktúra (Mapovanie, zmeny, hodnotenie)*. Nitra 2009.

<sup>25</sup> Srbské obyvateľstvo sa špecializovalo na živočišnú výrobu. Táto skutočnosť vychádzala z častých vojenských konfliktov v predchádzajúcich obdobiach. Mobilita prispela výraznou mierou k prežitiu miestneho obyvateľstva.

<sup>26</sup> M. ŽABENSKÝ a kol.: *The Ideological Direction of the Society/Individual in a Specific Historical Period*. „European Journal of Science and Theology“ 2016, č. 6 (12), s. 230.

<sup>27</sup> Pôvodne nemecko-slovenský.

- BOTÍK J.: *Etnická história Slovenska*. Bratislava 2007.
- CHRASŤINA P.: *Profily kultúrnokrajinných vrstiev – metóda výskumu nielen industriálnej krajiny: na príklade mesta Nováky*. „Historická geografie“ 2011, č. 1 (37), s. 167–183.
- CHRASŤINA P.: *Výskum krajiny (z aspektu historickej geografie a krajinskej archeológie)*. „Geografické štúdie“ 2010, č. 2 (14), s. 17–41.
- ČUKAN J. a kol.: *Vojlovica – kultúrne tradície Slovákov v Banáte*. Nitra 2015.
- ČUKAN J.: *Dolnozemske reflexie na nerolnicke zamestnania*. Nitra 2001.
- FERANEC J.: *Prístupy k analýze viac časových údajov dialkového prieskumu zeme*. „Geografický časopis“ 1996, č. 1 (48), s. 3–11.
- MICHALÍK B.: *Akulturačné procesy v prostredí dolnozemsých Slovákov*. Nadlak 2015.
- OŤAHEĽ J., FERANEC J.: *Výskum zmien krajinskej pokrývky pre poznanie vývoja krajiny*. „Geographia Slovaca“ 1995, (10), s. 187–190.
- SIVÓ-NAGY Z.: *125 rokov života Slovákov vo Vojlovici*. „Hlas ľudu“ 1994, č. 43–44 (51), s. 31.
- SIVÓ-NAGY Z.: *125 rokov života Slovákov vo Vojlovici*. „Hlas ľudu“ 1994, č. 45 (51), s. 15.
- SKLABINSKÁ M., MOSNÁKOVÁ K.: *Slováci v Srbsku z aspektu kultúry*. Nový Sad 2012.
- VEREŠ A.: *Slovenská evanjelická kresťanská cirkev augsburského vyznania v kráľovstve Juhoslovanskom v slove a obrazoch*. Báčsky Petrovec 1930.
- ŽABENSKÝ M. a kol.: *The Ideological Direction of the Society/Individual in a Specific Historical Period*. „European Journal of Science and Theology“ 2016, č. 6 (12), s. 223–232.







## **Sprawozdania i recenzje**





## **Sprawozdanie z realizacji projektu „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I”**

Podstawowym założeniem projektu „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I”, realizowanego w latach 2014–2018 na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach (Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie), było rozpoczęcie długofalowych prac badawczych w zakresie wzbogacania dziedzictwa kulturowego i narodowego o unikatową dokumentację etnograficzną z kilku ostatnich dekad poprzez opracowanie cyfrowej kolekcji zasobów archiwalnych Polskiego Atlasu Etnograficznego (dalej: PAE)<sup>1</sup>. Materiały te, gromadzone przez etnografów, etnologów i folklorystów w drugiej połowie XX wieku, stanowią unikalne źródło wiedzy o historii wsi polskiej – w odróżnieniu od innych badań etnograficznych wyniki prac badawczych PAE obejmują całą Polskę, pozwalając na analizy naukowe nad różnicowaniem kulturowym. Do niedawna zbiory Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego, jedyne archiwum etnograficznego obejmującego materiały z badań atlasowych realizowanych w całym kraju, dla badaczy i innych zainteresowanych były dostępne w ograniczonym zakresie.

W latach 2014–2018 cieszyńska pracownia atlasowa podjęła spore wyzwanie: digitalizacji, opracowania naukowego i udostępnienia w internecie trzech unikatowych kolekcji etnograficznych integralnie związanych z działalnością atlasową. Obejmują one blisko 14 000 obiektów, w tym 12 181 czarno-białych fotografii

---

<sup>1</sup> Projekt, realizowany wspólnie z Polskim Instytutem Antropologii, był finansowany z budżetu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach III edycji Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki (11H 13 0162 82); więcej zob. [www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl).

wykonanych w trakcie badań terenowych (lata 1954–1971), 770 map atlasowych, publikowanych wcześniej w zeszytach *Polskiego atlasu etnograficznego* (1958–1971) i tomach „Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego” (1999–2013), oraz blisko 470 ankiet poświęconych zbieractwu roślin dziko rosnących w celach pokarmowych i leczniczych, zawierających często zielniki (1947–1953). Przedsięwzięcie wymagało między innymi analizy ilościowej i jakościowej wielotysięcznych zasobów archiwalnych, stworzenia merytorycznej koncepcji ich opracowania naukowego, wielomiesięcznej redakcji cyfrowej, a także zestawienia i opracowania uzyskanych wyników badań w formie obszernej publikacji naukowej. Stało się to możliwe dzięki powstaniu Pracowni Digitalizacyjnej Polskiego Atlasu Etnograficznego<sup>2</sup> oraz stworzeniu zespołu badawczego o wysokich kompetencjach w zakresie realizacji prac atlasowych i cyfryzacji zasobów etnologicznych w przestrzeni internetowej<sup>3</sup>.

Do ewidencjonowania zbiorów atlasowych i ich publikacji w internecie zastosowano aplikację webową Galeneo, która umożliwiła uruchomienie we wrześniu 2014 roku platformy cyfrowej, funkcjonującej pod nazwą Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego ([www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl)). Platforma ta stanowi wyjątkowe, intuicyjne narzędzie wspomagania prac badawczych i naukowych oraz popularyzacji materiałów źródłowych PAE. Zapewnia prosty i bezpłatny dostęp do unikatowych materiałów, pozwalając na dokładne i szybkie odnajdywanie danych (na przykład za pomocą słów kluczowych wpisywanych do wyszukiwarki lub specjalnych etykiet), zawiera blisko 14 000 kart obiektów z plikami graficznymi w dostępnych powszechnie formatach, posiada system geolokalizacji pozwalający na szybkie odnajdywanie miejscowości na mapie i jest dostosowana do urządzeń mobilnych<sup>4</sup>.

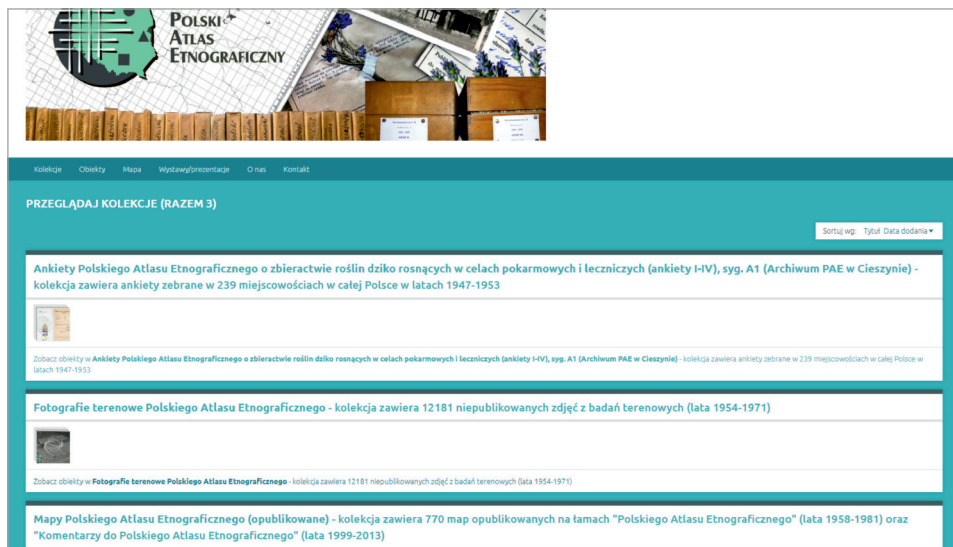
W wyniku podjętych działań opracowano również obszerną publikację grantową „*Polski atlas etnograficzny*”. *Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*<sup>5</sup>, kil-

<sup>2</sup> Pracownię przygotowano, kierując się najważniejszymi zasadami zdefiniowanymi w *Katalogu Dobrych Praktyk Digitalizacji materiałów archiwalnych*. <http://www.nina.gov.pl/media/43762/katalog-praktyk-i-standard%C3%B3w-digitalizacji-materia%C5%82%C3%B3w-archiwalnych.pdf> [data dostępu: 19.10.2018].

<sup>3</sup> W projekcie uczestniczyli: Zygmunt Kłodnicki (główny wykonawca), Agnieszka Pieńczak (kierownik grantu i główny wykonawca), Joanna Koźmińska (główny wykonawca), Edyta Diakowska-Kohut (główny wykonawca), Jacek Szczyrbowski, Michał Rauszer, Krzysztof Kasprzyński, Krystian Firla, Sławomir Szewieczek, Bartosz Chromik.

<sup>4</sup> Serwis jest tworzony przez Uniwersytet Śląski przy współpracy z trzema instytucjami: Instytutem Archeologii i Etnologii PAN (właściciel depozytu), Polskim Instytutem Antropologii (partner projektu), Polskim Towarzystwem Ludoznawczym (współwydawca serii „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego”); więcej zob. [www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl).

<sup>5</sup> Z. KŁODNICKI, A. PIĘNCZAK, J. KOŹMIŃSKA: „*Polski atlas etnograficzny*”. *Historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze*. W: „Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego”. T. 1. Katowice 2017. Monografia ta inicjuje serię wydawniczą, stanowiącą platformę dalszych działań wydawniczych związanych z funkcjonowaniem cieszyńskiej pracowni atlasowej. Kierownikiem serii jest Agnieszka Pieńczak (kierownik projektu, opiekun zbiorów PAE), w skład Rady Wydawniczej wchodzi uzna-



Fot. 1. Platforma cyfrowa z opracowanymi naukowo i udostępnionymi zbiorami PAE

Źródło: [www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl) [data dostępu: 4.10.2017].

ka artykułów naukowych<sup>6</sup>, przygotowano i wydano folder promocyjny<sup>7</sup>, a także zorganizowano konferencję naukową<sup>8</sup>. W ramach prowadzonej działalności naukowej i dydaktycznej wyniki grantu prezentowano na międzynarodowym kon-

ferencji naukowcy z Polski, Czech i Słowacji: Kamila Baraniecka-Olszewska, Andrzej Brenecz, Anna Weronika Brzezińska, Anna Drożdż, Zygmunt Kłodnicki, Agnieszka Pieńczak, Marian Pokropek, Katarina Slobodová Nováková, Rastislava Stoličná, Jiří Woitsch. Wpływa to na zacieśnianie współpracy międzynarodowej dotyczącej kontynuacji prac atlasowych w Europie Środkowo-Wschodniej.

<sup>6</sup> Zob. A. PIĘNCZAK: *Polski Atlas Etnograficzny – dokumentowanie, zachowanie i popularyzacja niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi polskiej*. W: *Narracja, obyczaj, wiedza... O zachowaniu niematerialnego dziedzictwa kulturowego*. Red. A. PRZYBYŁA-DUMIN. Chorzów–Lublin–Warszawa 2016, s. 205–219; EADEM: *The Collection of Questionnaires Concerning Wild Plants on the Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas*. „Slovenský národopis” 2016 (vol. 64), no. 2, s. 228–240; EADEM: *The Polish Ethnographic Atlas. Research Achievements and Prospects*. „Ethnologia Actualis. The Journal of Ethnographical Research” 2015 (vol. 15), no. 2, s. 81–94; EADEM: *The Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas – From Idea to Implementation*. „Český lid” 2018 (roč. 105), č. 4, s. 459–473; wymienione artykuły są dostępne między innymi w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego na stronie: <https://rebus.us.edu.pl/handle/20.500.12128/38>.

<sup>7</sup> *Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego*. Oprac. meryt. A. PIĘNCZAK. Oprac. graf. Ł. ZUBEK. [Dodatkowo wersja angielska: *Digital Archives of the Polish Ethnographic Atlas*].

<sup>8</sup> W listopadzie 2017 roku na Wydziale Etnologii Nauk i Edukacji UŚ odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa „(Post)Dziedzictwo kulturowe Europy środkowej. Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I” (podsumowanie projektu), na której omawiano między innymi cele, założenia i wyniki badawcze finalizowanego projektu. Konferencja toczyła się z udziałem gości z Polski, Czech, Słowacji i Białorusi (zob. więcej: A. PIĘNCZAK: *Konferencja naukowa „(Post)Dziedzictwo kulturowe Europy Środkowej. Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych,*

gresie naukowym<sup>9</sup>, jak również podczas ćwiczeń i wykładów, w których uczestniczyli studenci etnologii i pedagogiki na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego<sup>10</sup>. Oprócz tego inicjatywę promowano w lokalnej i regionalnej prasie<sup>11</sup>. Należy też wspomnieć, że przedsięwzięcie sprzyjało integracji środowiska etnologicznego, szczególnie pod względem współpracy trójstronnej między Wydziałem Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego, Instytutem Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk oraz Polskim Towarzystwem Ludoznawczym (zawarcie formalnej umowy nastąpiło w 2015 roku).

Pierwsza edycja projektu przyczyniła się znacznie do popularyzacji wiedzy o zbiorach PAE i pracy cieszyńskiego ośrodka badań atlasowych. Możliwe stało się opracowanie naukowe i udostępnienie trzech elektronicznych katalogów materiałów źródłowych PAE (jak wspomniano, wcześniej trudno dostępnych dla zainteresowanych) na specjalnie w tym celu utworzonej nowoczesnej platformie cyfrowej, umożliwiającej dostęp do zbiorów wielu użytkownikom równocześnie. Stworzenie bazy ułatwiającej wyszukiwanie różnorodnych słów kluczowych z zakresu kultury wiejskiej wpływa już na rozwój badań naukowych, w tym powstawanie prac naukowych (szczególnie z zakresu nauk humanistycznych)<sup>12</sup>.

*publikacja zasobów w sieci Internet, etap I*” (podsumowanie projektu), Cieszyn, 22 listopada 2017. „Ethnologia Europae Centralis” 2018 (t. 15), s. 203–204.

<sup>9</sup> W trakcie trwania kongresu międzynarodowego „Ways of Dwelling: Crisis – Craft – Creativity” (Göttingen, 26–30 marca 2017) Agnieszka Pieńczak przybliżyła specyfikę projektu w referacie „The Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas – from the Project for the Accomplishment”.

<sup>10</sup> Projekt stał się podstawą tematyczną zajęć „Szkolenie z zakresu dokumentacji wizualnej 2D (Digitalizacja piśmiennictwa dla początkujących)”, zorganizowanych dla studentów pedagogiki, oligofrenopedagogiki i etnologii cieszyńskiego Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji, realizowanych w ramach projektu „Projekt »Kierunek CIESZYN!« – podnieś swoje kompetencje na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ” (październik–grudzień 2017). Omawiano go również w ramach przedmiotu „Atlas dziedzictwa kulturowego wsi polskiej” (III rok etnologii, studia zawodowe, semestry zimowe 2016/2017 i 2017/2018) oraz „Antropologia w sieci. Digitalizacja zasobów dziedzictwa kulturowego” (II rok etnologii, studia uzupełniające, semestr zimowy 2018/2019).

<sup>11</sup> Zob.: *Unikatowe zielniki w Cieszynie*. <http://wiadomosci.ox.pl/wiadomosc,28742,unikatowe-zielniki-w-cieszynie.html> [data dostępu: 3.01.2015]; M. KŁOSKOWICZ: *Kultura ukryta w mapach*. „Gazeta Uniwersytecka UŚ” 2017, nr 9 (249). <http://gazeta.us.edu.pl/node/420093> [data dostępu: 11.04.2018]; EADEM: *Kultura ukryta w mapach*. <http://przystaneknauka.us.edu.pl/artukul/kultura-ukryta-w-mapach-polski-atlas-etnograficzny> [data dostępu: 11.04.2018]; M. KARWOWSKI: *Atlas kulturowego dziedzictwa*. „Forum Akademickie” 2017, nr 10. <https://prenumeruj.forumakademickie.pl/fa/2017/10/atlas-kulturowego-dziedzictwa/> [data dostępu: 11.04.2018]; A. KLIKS-PUDLIK: *Część zasobów Polskiego Atlasu Etnograficznego można oglądać w internecie*. <http://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C27693%2Cczesc-zasobow-polskiego-atlasu-etnograficznego-mozna-ogladac-w-internecie> [data dostępu: 11.01.2019].

<sup>12</sup> Platforma Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego stanowi już przedmiot zainteresowań innych badaczy; zob. np.: A. DROŹDŹ: *Rekonstrukcje codzienności. Przeszłość w materiałach źródłowych Polskiego Atlasu Etnograficznego*. Katowice 2018; M. KŁESZCZ: *Utracone smaki ziół*. „Śląsk” 2018, nr 12 (277), s. 30–34; M. SZALBOT: *Photographs of Digital Archives of the Polish Ethnographic Atlas as a Source of Knowledge about Rural Children’s Toys and Games in the Years 1954–1971*. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2019 (t. 19) [w druku].

Dodajmy również, że w pierwszej edycji projektu podjęto ważne działania dotyczące stanu zachowania materiałów PAE, które ulegały postępującemu zniszczeniu. Blisko 800 kg materiałów PAE odkwaszono masowo metodą bezwodną, dzięki czemu proces degradacji papieru został zatrzymany; oprawiono i zaopatrzone w nadruki na grzbietach ponad 1000 kwestionariuszy źródłowych (tym samym przygotowano je do dalszych prac digitalizacyjnych, ułatwiając realizację kolejnych edycji projektowych). Kosztownym pracom konserwatorskim poddano również najstarsze ankiety atlasowe zawierające zielniki oraz fotografie, które zabezpieczono w specjalnych obwolutach bawełnianych i umieszczono w nowych bezkwasowych pudłach. Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego zostało zmodernizowane i odpowiednio przygotowane, co umożliwi dalsze opracowanie naukowe oraz digitalizację zgromadzonych w nim unikatowych zbiorów.

Dotychczasowe prace badawcze prowadzone w Cieszynie stanowią początek realizacji koncepcji kompleksowego opracowania naukowego zasobów archiwalnych PAE w formie spójnej, syntetycznej, cyfrowej kolekcji danych. Ze względu na wielkość zasobów atlasowych jest to działanie długofalowe, wymagające kontynuacji projektu w najbliższej przyszłości.

*Agnieszka Pińczak*





## **Sprawozdanie z konferencji „Kobiece utopie w działaniu. 100 lat praw wyborczych kobiet (1918–2018)”, wrzesień 2018 roku**

Konferencja „Kobiece utopie w działaniu. 100 lat praw wyborczych kobiet (1918–2018)”, zorganizowana przez Komitet Socjologii Polskiej Akademii Nauk i Instytut Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w dniach 21 i 22 września 2018 roku w Krakowie, zgromadziła ponad dwustu pięćdziesięciu uczestników z polskich i zagranicznych ośrodków naukowo-badawczych, organizacji pozarządowych oraz kolektywów. Konferencja była okazją do świętowania stulecia wywalczenia przez kobiety w Polsce praw wyborczych.

W ramach konferencji odbyły się dwie sesje plenarne, dwadzieścia pięć sesji tematycznych i wiele wydarzeń towarzyszących. Rozważano kwestie związane z miejscem i rolą kobiet w kulturze, polityce, państwie, ekonomii czy religii, z jednej strony zwracając uwagę na ciągłą konieczność dyskusji o wizjach równościowego i inkluzywnego społeczeństwa, z drugiej, podkreślając różnorodność podejmowanych działań mających na celu realizację tych wizji. Przedsięwzięcie wsparli organizacyjnie wolontariusze z Instytutu Socjologii UJ oraz Fundacji „Camposfera”, a także pracownicy Działu ds. Osób Niepełnosprawnych UJ, którzy zapewnili tłumaczenie wystąpień na polski język migowy.

Temat konferencji nawiązywał do koncepcji kobiecych utopii – wizji, działań, oczekiwań odnoszących się do budowania sprawiedliwego społeczeństwa kształtowanych przez kobiety, dla kobiet i razem z kobietami. Dyskusje toczyły się wokół pytań: Do jakiego stopnia myślenie utopijne może być rozumiane jako projekt feministyczny? Na ile wizje feministyczne się spełniły, a na ile pozostają niezrealizowane? Przełom XIX i XX wieku oznaczał dla wielu kobiet w Polsce i na świecie zintensyfikowany okres protestów, strajków oraz mobilizacji społecznej i politycznej. Organizując konferencję, chcieliśmy uczcić symboliczną, setną

rocznicę wywalczenia przez kobiety praw wyborczych w Polsce. To właśnie sto lat temu kobiety jednoczyły się, by wspólnie walczyć o lepsze warunki pracy, równość obywatelską, możliwość decydowania o swoim życiu, zdrowiu i ciele, a także o prawo do edukacji czy prawa wyborcze.

Konferencję otwierała sesja plenarna poświęcona akcji „#MeToo”, walce z molestowaniem seksualnym i feministycznym sporom wokół przeciwdziałania przemocy seksualnej. W panelu, zorganizowanym przez dr Martę Rawłuszko i dr Magdalenę Grabowską, udział wzięły prof. Inga Iwasiów, Anna Ratecka i Maja Staśko. Obecne były zatem głosy zarówno akademikzek, jak i działaczek bezpośrednio zaangażowanych w walkę o prawa ofiar przemocy seksualnej. Wątki, które przewijały się w wypowiedziach uczestniczek, to wspieranie ofiar, trudna do przełamania obojętność środowiska wobec przemocy seksualnej, bagatelizowanie doświadczenia kobiet, które doznały przemocy, zmaganie się z procedurami, które *de facto* pozwalają sprawcom pozostać bezkarnymi. Marta Rawłuszko i Magda Grabowska zwróciły uwagę na dyskusje wewnątrz ruchu feministycznego w Polsce i brak solidarności, jakiej kobiety ujawniające przemoc dokonaną przez znanych mężczyzn doświadczyły ze strony ruchów kobiecych. Inga Iwasiów przywołała swoje doświadczenia osoby wspierającej ofiary przemocy w uniwersytecie przed wieloma laty, trudności w dochodzeniu sprawiedliwości na rzecz ofiar i wyciąganiu konsekwencji wobec sprawców. Anna Ratecka skupiła się na systemie prawnym, a w szczególności przepisach prawa karnego, odzwierciedlających męską perspektywę, w których doświadczenie i sytuacja kobiet jest ignorowana, co w konsekwencji prowadzi do bezkarności sprawców i wtórnej wiktymizacji ofiar. Z kolei Maja Staśko opowiadała o swoich doświadczeniach bezpośredniego wsparcia kobiet, które stały się ofiarami molestowania seksualnego i przemocy, o solidarności kobiecej, a także o specyfice swojej pracy, trudnościach, jakie wiążą się z nieustanną gotowością do niesienia pomocy i frustracją związaną z niemożnością uzyskania sprawiedliwości.

Druga sesja plenarna koncentrowała się wokół koncepcji utopii kobiecych. Prof. Małgorzata Fuszara w swoim wystąpieniu zadała pytanie, na ile nasze prababki, które walczyły o prawa wyborcze, były utopistkami. Odwołała się do definicji prof. Jerzego Szackiego, wskazując, że to akt niezgody powołuje do życia utopie: utopistka nie godzi się na świat zastany, marzy, projektuje, jest rozdarta między światem, który jest, a światem „do pomyślenia”. Prof. Ann Snitow podkreśliła znaczenie niepewności w myśleniu feministycznym: „Feminizm chce rzeczy, których nie można znaleźć w żadnej mitycznej przeszłości. A więc nie wiadomo, co myśleć o zmianach, które są tak nieznanne, a takie ważne. I to niepokoi. Nie ma prostej ideologii, która wskazałaby drogę na skróty do przebudowy relacji między płciami. Jak wyglądałoby społeczeństwo, w którym istniałaby równość płci?” – to właśnie ciągnęła dyskusja, zadawanie sobie pytań o lepszy, sprawiedliwszy świat są kluczowe dla feminizmu jako utopii. Jak mówiła: „Działając, myślimy szerzej, wyobrażamy sobie, jaki świat mógłby być, co w nim

zmienić. To, o czym marzymy, musi się zmieniać i się zmienia, jesteśmy gdzieś w sferze niepewności... i tak niepewność pozwala nam marzyć, wyobrażać sobie przyszłość". Shana Penn podkreśliła w swoim wystąpieniu, że walka o prawa kobiet jest równoległa do walki o demokrację, o rządy prawa – zadając na koniec pytanie, jak powinna wyglądać polityka feministyczna dzisiaj. Na zakończenie panelu dr Sylwia Spurek, zastępczyni rzecznika praw obywatelskich, przedstawiła „listę spraw, bez których nie można sobie wyobrazić w pełni demokratycznego i obywatelskiego państwa”. Podkreśliła potrzebę działań w zakresie przemocy wobec kobiet, nierówności w zarobkach, opieki zdrowotnej i okołoporodowej, edukacji seksualnej, praw reprodukcyjnych, leczenia niepłodności, alimentów, godzenia ról rodzinnych i zawodowych.

W części tematycznej prezentowano referaty dotyczące między innymi takich kwestii, jak: sprawiedliwość reprodukcyjna, seksualne obywatelstwo kobiet, gospodarka przyszłości w odniesieniu do opieki i redystrybucji, gender w porządkach religijnych, utopia i dystopia w literaturze kobiet, dyskryminacja wielokrotna, zdrowie kobiet, obywatelskość w perspektywie pokoleniowej, rola mężczyźni w działaniu na rzecz równości płci, równościowe prawo. W dalszej części niniejszego sprawozdania przedstawiono wnioski z kilku wybranych sesji (zorganizowanych przez naukowczynie z Instytutu Socjologii UJ), równocześnie starając się podkreślić bogactwo tematyki prezentowanych referatów, jak również istotność podejmowanej debaty naukowej – co znajdzie odzwierciedlenie w publikacji konferencyjnej. Ponieważ naszym celem było dotarcie z otwartą dyskusją poza sferę akademicką, niewątpliwie istotny element konferencji stanowiły sesje, w których swoje refleksje z praktyki działania w różnych organizacjach, ruchach i grupach nieformalnych zaprezentowały aktywistki działające na rzecz praw kobiet i osób niebinarnych. Sesja organizowana przez Agatę Teutsch z Fundacji „Autonomia” – „Feminizm w działaniu/praktyce – codzienna praktyka feministycznych grup nieformalnych i organizacji obywatelskich” nie tylko pokazała wielość i zróżnicowanie działań społecznych w Polsce, ale także skłoniła do refleksji nad tym, w jaki sposób feministyczne utopie realizowane są w codziennej pracy działaczek i działaczy.

Podczas konferencji dyskutowano na tematy, które od lat wpisują się w badania nad płcią, takie jak rodzina, aktywność zawodowa kobiet czy aktywizm i obywatelstwo. Sesję „Walka o równość w polskich rodzinach – procesy egalitaryzacji i upodmiotowienie” zorganizowały prof. Krystyna Slany, dr Ewa Krzaklewska i dr Marta Warat. Rodzina, będąc instytucją, w ramach której utrwalany jest tradycyjny porządek płci, równocześnie postrzegana jest przez Polki i Polaków jako potencjalna przestrzeń działań na rzecz równości płci, w większości przypadków inicjowanych przez kobiety. Uczestnicy debaty skupili się na analizie czynników sprzyjających upodmiotowieniu i dążeniu do partnerstwa, między innymi w kontekście historycznym (analizując sytuację kobiet w okresie stalinizmu), jak również wybranych grup kobiet, na przykład mieszkających na wsi czy pozostających

w tzw. związkach mieszanych. Równolegle odbyła się sesja poświęcona roli kobiet w podtrzymywaniu patriarchalnych relacji władzy – „Strażniczki nierówności? O roli kobiet w utrwalaniu podrzędnego statusu w rodzinie” (organizatorki: prof. Aldona Żurek, dr hab. Iwona Przybył).

W ramach sesji „Równość płci w akademii – utopia?” (organizatorki: dr Paulina Sekuła, Ewelina Ciaputa) podejmowano, z jednej strony, kwestie doświadczeń kobiet realizujących się zawodowo na polu nauk ścisłych i inżynierskich, z drugiej strony, stosowanych rozwiązań na rzecz równości płci w nauce. Autorzy referatów wskazywali na trudności i bariery dotyczące akademickich karier kobiet – stereotypy płciowe, dyskryminację oraz problem łączenia życia zawodowego z rodzinnym, prywatnym. Z kolei w wystąpieniach poświęconych możliwym rozwiązaniom sprzyjającym zmianom w tym zakresie zostały ukazane podejmowane działania, począwszy od tych prowadzonych w miejscu pracy, poprzez artystyczne inicjatywy studentek i studentów, na nieformalnych działaniach międzyuczelnianych kończąc.

Konferencja uwidoczniła także włączanie tematyki kobiecej czy genderowej w nowe obszary tematyczne, między innymi rozwijających się w ostatnich dekadach studiów nad niepełnosprawnością. Analizy feministyczne, w tym interseksjonalne, znacząco wpływają na teorie w nauce o niepełnosprawności oraz prowadzone w tym zakresie badania. Tę teoretyczną, metodologiczną i praktyczną wzajemną inspirację omawiano w sesji „Feministyczne studia o niepełnosprawności”, zorganizowanej przez Agnieszkę Król i Katarzynę Żeglicką. W jej trakcie podejmowano tematy dotyczące sytuacji kobiet z niepełnosprawnością oraz upłciowienia pracy opiekuńczej i wsparcia. Istotne miejsce w dyskusji zajęły prawa reprodukcyjne (w kontekście przymusowych sterylizacji, na przykładzie badań prowadzonych z kobietami z niepełnosprawnością intelektualną) oraz sytuacja kobiet Głuchych w aspekcie komunikacji i macierzyństwa. Druga część dyskusji została poświęcona kształtowaniu ruchu emancypacyjnego i roli nauki w tym procesie, a wymiar aktywistyczny omówiono na przykładzie Stowarzyszenia „Strefa Wenus z Milo”. Sesję kończyło spotkanie „Bunt jest naszym obowiązkiem. Strajk RON strajkiem kobiet?”, z udziałem działaczek protestujących w sejmie i organizujących wiece solidarnościowe w czasie protestu osób niepełnosprawnych i ich rodziców w kwietniu i maju 2018 roku. Bardzo ważne było dla organizatorek, aby konferencja miała charakter włączający – zapewniono asystenturę i wsparcie zarówno osobom z niepełnosprawnością, jak i rodzicom mającym małe dzieci pod swoją opieką; wiele sesji tłumaczono na polski język migowy.

Ostatnia z sesji zorganizowanych przez Instytut Socjologii UJ, prowadzona przez prof. Krystynę Słany i dr Magdalenę Ślusarczyk, została poświęcona migracjom kobiet, które – jak pokazywały uczestniczki sesji – od zawsze były obecne i aktywne w strumieniach migracyjnych, natomiast w badaniach ich udział często pomijano, a je same traktowano tylko jako towarzyszkę mężów. Migrantki tym czasem były – i nadal są – aktywnymi aktorkami społecznymi, podejmującymi

działania na rzecz zapewnienia dobrostanu rodzinie, przekazywania kultury i podtrzymywania tożsamości narodowej czy etnicznej, jak również sprawowania opieki nad członkami rodziny pozostałymi w kraju. W badaniach długo pomijano także emancypacyjny potencjał procesów migracyjnych, możliwość uzyskania niezależności, a czasem całkowitej zmiany życiowej. Specjalną część sesji stanowiła promocja książki *The Impact of Migration on Poland*, pod redakcją Anne White, Izabeli Grabowskiej, Pawła Kaczmarczyka i Krystyny Slany, w której eksponowany jest aspekt genderowy zjawiska migracji.

Konferencję zakończyło wspólne świętowanie pamiętnych wydarzeń sprzed stu lat, połączone z promocją książki *Feminizm niepewności*. Jej autorka, specjalna gościni konferencji, Ann Snitow, to jedna z najbardziej wpływowych autorek amerykańskich, profesorka literatury i *gender studies* w New School for Social Research w Nowym Jorku. Przez ćwierć wieku była ona uważną obserwatorką i komentatorką przemian, które zachodziły w Polsce w okresie transformacji. Wielokrotnie gościła w Instytucie Socjologii UJ, prowadząc seminaria i wykłady. W latach dziewięćdziesiątych założyła Network of East-West Women, organizację wspierającą ruchy i organizacje kobiece w Europie Środkowej i Wschodniej, między innymi poprzez dofinansowanie bibliotek mających stanowić bazę rodzących się studiów genderowych w Polsce. Doświadczenia te Snitow opisuje w swej książce, której polskie wydanie zostało przygotowane specjalnie na konferencję.

Konferencji towarzyszyły dyskusje, spotkania, wystawy, pokaz filmu i wydarzenia o charakterze artystycznym. Stanowiły one komentarz do rocznicy wywalczenia przez Polki praw wyborczych, a ich tematem przewodnim była emancypacja i uzyskanie podmiotowości przez kobiety. W kontekście tym nie mogło zabraknąć dyskusji o wolności i równości. Zaproszone do udziału w debacie „Czy kobiety potrzebują państwa?” (Lana Dadu, Beata Kowalska, Sławomira Walczewska) i spotkaniach (Shanna Penn, Ann Snitow) poszukiwały odpowiedzi na pytanie o prawa kobiet we współczesnych społeczeństwach, realizację ich postulatów oraz o ideę solidarności kobiecej i możliwość podejmowania wspólnego działania. Wydarzenia towarzyszące zainicjowało spotkanie z mieszkankami ośrodka dla cudzoziemek w Łukowie, z członkiniami Stowarzyszenia „Dla Ziemi” Ewą Kozdraj i Magdaleną Kawą oraz z artystką i inicjatorką projektu „Notesy z Łukowa” Pamelą Bożek. Konferencję kończył panel „Mieszczanki/mieszkanki”, poświęcony obecności kobiet w środowisku miejskim, ich historiom i działaniom. Z inicjatywy TA Fundacji i Domu Norymberskiego odbyła się rozmowa wokół opublikowanej przez Wydawnictwo „Marginesy” książki Naomi Alderman *Siła*, a Goethe-Institut Krakau zaprosił na pokaz filmu *Lejla. O sytuacji kobiet w Bośni i Hercegowinie* i spotkanie z jego reżyserem, Sašą Peševskim. Uczestniczki i uczestnicy mieli ponadto okazję wziąć udział w trzech wernisażach: wystawy „TA | Keymo | Demko | *Womanspreading*”, wystawy autorskiej Agaty Stępień „Body Games / Gry ciała” oraz wystawy „Utopie kobiece”, otwierającej konferencję i bezpośrednio nawiązującej do jej tematyki.

Podczas wydarzenia zainicjowano powołanie nowej sekcji Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Sekcję Socjologii Płci PTS utworzono, aby wzmacniać i integrować społeczność badaczy i badaczek włączających perspektywę płci do badań społecznych, inicjować debaty na temat nierówności i dyskryminacji ze względu na płeć, a także wspierać rozwój warsztatu teoretycznego i metodologicznego studiów genderowych i feministycznych w Polsce. Zapraszamy do zaangażowania się w jej działalność.

*Ewelina Ciaputa, Beata Kowalska, Agnieszka Król,  
Ewa Krzaklewska, Anna Ratecka, Krystyna Slany,  
Justyna Struzik, Magdalena Ślusarczyk, Marta Warat*

Więcej informacji o konferencji, transmisje wideo z sesji plenarnych i pełny program wraz z abstraktami referatów: <http://www.utopiekobiet.socjologia.uj.edu.pl>.



**Recenzja: *Miejsce regionalizmu w zachowaniu  
dziedzictwa kulturowego*. Red. Zenon Jasiński,  
Józef Szymeczek. Cieszyn–Opole, Kongres Polaków  
w Republice Czeskiej – Instytut Nauk Pedagogicznych  
Uniwersytetu Opolskiego, 2017, 336 stron**

W wydawnictwie Uniwersytetu Opolskiego ukazała się kolejna książka – praca zbiorowa – będąca ważnym przyczynkiem do studiów śląskoznawczych i, w węższej perspektywie, studiów nad pograniczem polsko-czeskim. Jest to publikacja oryginalna w zamierzeniu i realizacji: dotyczy kwestii z zakresu głównie historii i pedagogiki, ale także antropologii i etnologii, odnoszonych do Śląska Cieszyńskiego i Opolskiego. We *Wstępie* Zenon Jasiński i Józef Szymeczek podają przekonujące uzasadnienie wyboru takiego obszaru i wskazują podobieństwa tych regionów, warte naukowej refleksji.

Tematem przewodnim we wszystkich artykułach zamieszczonych w monografii są dwa pojęcia zawarte w jej tytule – regionalizm i dziedzictwo kulturowe. Opracowania dotyczą kultury materialnej i niematerialnej dwóch regionów, a kontekstem są teoretyczne refleksje na temat rozumienia pojęcia regionalizmu w jego różnych konotacjach oraz dziejów ruchu regionalnego na Śląsku Cieszyńskim i Opolskim, a także rozumienia pojęcia edukacji regionalnej.

Książka składa się z czterech części, z których pierwsza – *Ogólne problemy edukacji regionalnej i regionalizmu* jest swoistym, merytorycznym wprowadzeniem, zawierającym przede wszystkim uporządkowanie znaczeń poruszanych w książce zagadnień. Jarosław Jot Drużycki (*Zaolziański subregionalizm. Powstanie nowej tożsamości*) pisze o tym, co to znaczy być Zaolziakiem, co definiuje tożsamość mieszkańców Zaolzia. Porządkujący charakter ma artykuł pedagogożki Aleksandry Gancarz (*Edukacja regionalna w społecznościach wielokulturowych*),

która stawia najważniejsze dla edukacji pytanie: kto, dla kogo i jak powinien prowadzić edukację regionalną w regionach o zróżnicowanej kulturze, a zatem takich jak Zaolzie i całe polsko-czeskie pogranicze? Autorka wiele miejsca poświęca wyjaśnieniu istoty pojęć: region, regionalizm, edukacja regionalna oraz społeczeństwo wielokulturowe. Szczególnie interesująco prezentuje kwestię relacji edukacja regionalna – tożsamość jednostek i grup oraz konsekwencji takiego typu edukacji dla tożsamości etniczno-kulturowej. W tym zakresie tematycznym pozostaje kolejny artykuł – *Edukacja regionalna w wychowaniu przedszkolnym i szkole*, autorstwa Eugenii Karcz-Taranowicz. Tu zostały przedstawione cele i funkcje edukacji regionalnej w kontekście podstaw programowych wychowania przedszkolnego i kształcenia ogólnego. Problematykę tę poszerza Andrzej Kącki (*Funkcje i zadania edukacji regionalnej*), pisząc nie tylko o regionie, regionalizmie, edukacji regionalnej, tożsamości regionalnej, ale także o dziedzictwie kulturowym, małych ojczyznach i ruchu regionalnym. Część kończy artykuł Józefa Szymeczka – *Badania regionalne a historiografia zaolziańska po 1945 roku. Między lojalnością wobec państwa a obowiązkiem wobec ojców*. Ten znany i uznany badacz historii Zaolzia, współtwórca Kongresu Polaków w Republice Czeskiej, dokonuje charakterystyki i oceny dorobku zaolziańskich historyków w kontekście uwarunkowań społecznych i politycznych ich działalności (państwowe relacje polsko-czeskie, stosunek władz czeskich do polskiej mniejszości). Syntetycznie omawia także funkcjonowanie polskiej mniejszości zaolziańskiej w powojennych, socjalistycznych realiach i nowych perspektywach rozwoju tej społeczności po 1989 roku. Jest to ważne opracowanie, wręcz niezbędne do zrozumienia współczesnych dylematów Zaolzia.

Część drugą monografii, zatytułowaną *Edukacja regionalna – casus Śląska Cieszyńskiego i Zaolzia*, rozpoczyna interesujący przyczynek Leokadii Drożdż: *Tematyka regionalna na łamach miesięcznika „Zwrot” w latach 1945–1969*. Szerszy kontekst artykułu to treści regionalne zawarte w prasie o profilu regionalnym, zaolziańskim. Autorka słusznie zauważa, że jest to kopalnia wiedzy o działalności polskiego środowiska, jego działaczach, wybitnych postaciach, kierunkach działań, o szkolnictwie, sztuce, folklorze i osiągnięciach w tym zakresie. W opracowaniu *Poezja Zaolzia*. Szkic Krystyna Nowak-Wolna porusza temat poezji polskich artystów zaolziańskich i wywodzących się z polskiego środowiska. Szczególną uwagę czytelnika zwraca fragment poświęcony najmłodszemu pokoleniu twórców którzy, choć należą do polskiej społeczności, „ciążą” w swojej twórczości ku kulturze czeskiej. W tym samym nurcie, choć w odwrotnej, czeskiej perspektywie, pozostaje obszerny tekst przedstawiony przez Michała Przywarę, zaolziańskiego znawcę polskiej literatury – *Czeska literatura na Śląsku Cieszyńskim po 1989 roku*. Dotyczy czeskiej literatury autochtonów, pisarzy wywodzących się z ziemi cieszyńskiej i czerpiących z regionalnych inspiracji. Ten rzadko podnoszony temat zasługuje na częstszą prezentację, tym bardziej że – zdaniem autora – dają się zauważyć interesujące przemiany: „otwarcie się” czeskiej literatury Śląska



Cieszyńskiego na nieobecne w niej do tej pory wieloetniczne aspekty regionu, czego zapowiedzią są między innymi polsko-czeskie inicjatywy poetyckie. Część kończy artykuł napisany przez wybitną znawczynię edukacji regionalnej, a przede wszystkim wielo- i międzykulturowej Aliny Szczurek-Boruty: *Edukacja regionalna w opiniach nauczycieli ze Śląska Cieszyńskiego*. Ten empiryczny przyczynek stanowi dobre zakończenie treści poświęconych różnym odcieniom regionalizmu na Śląsku Cieszyńskim, zwłaszcza na Zaolziu.

Konsekwentnie wobec treści poprzedniej części kolejna, trzecia, nosi tytuł *Regionalizm – casus Śląska Opolskiego*. Zawiera dwa opracowania, z których pierwsze, prezentowane przez Bogdana Cimałę (*Polityka regionalna państwa po październiku 1956 roku na Śląsku Opolskim wobec regionalizmu*), to szczegółowy opis politycznych i społecznych realiów regionu po odwilży politycznej w 1956 roku. Autor podejmuje kwestię polityki PRL wobec Śląska Opolskiego w kontekście zamieszkiwania tam licznej społeczności niemieckiej oraz trudnych wyborów mieszkańców decydujących się na emigrację do Niemiec. Píše także o ruchu regionalnym – postaciach i ważnych instytucjach, w tym placówkach naukowych. Drugi artykuł ma charakter przyczynku z zakresu pedagogiki i bezpośrednio nawiązuje do poprzednich, dotyczących edukacji regionalnej. Maria Strońska (*Innowacje pedagogiczne w zakresie edukacji regionalnej – z doświadczeń prudnickich*) prezentuje to, co jest szczególnie cenne jako egzemplifikacja teoretycznych rozważań – wyniki badań empirycznych. Autorka przekonująco udziela odpowiedzi na pytania, jak edukować dzieci, młodzież i dorosłych, „by doceniając własne wartości, dostrzegać wartości innych społeczeństw i aktywnie uczestniczyć w integracji europejskiej”.

Interesujące zakończenie monografii stanowi część poświęcona jednej inicjatywie wydawniczej – *Leksykonowi Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*, pod redakcją Zenona Jasińskiego. Nie jest to jednak kolejna prezentacja tego cennego, długo wyczekiwanego opracowania, ale pokazanie jego treści w perspektywie regionalnej. O tych zagadnieniach pisze Barbara Grabowska (*Obraz kapitału społeczno-kulturowego w Leksykonie Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej*), która odnosi swoje rozważania o kapitale społeczno-kulturowym do polskiej mniejszości zaolziańskiej, nazywając słusznie ten kapitał fenomenem na skalę europejską. Zenon Jasiński natomiast kończy książkę tekstem nawiązującym do jej wstępu – *Leksykon Polaków w Republice Czeskiej i Republice Słowackiej w zachowaniu dziedzictwa kulturowego Zaolzia*. Píše o ważnych kwestiach: genezie powstania *Leksykonu* (czterech opublikowanych już tomach), realizacji trudnego zadania usystematyzowania wiedzy o życiu Polaków na ziemiach czeskich i słowackich, ich aktywności kulturalno-oświatowej, społecznej, gospodarczej i politycznej. Jasińskiemu, inicjatorowi tego przedsięwzięcia, udało się spełnić ważny cel: uchronić od zapomnienia dorobek materialny i duchowy polskiej diaspory w Czechach i na Słowacji oraz stworzyć pełny obraz i dokumentację wkładu Polaków w rozwój regionu.

Omówiona praca zbiorowa wpisuje się w nieustannie toczący się dyskurs naukowy dotyczący przemian ziem śląskich na polsko-czeskim i czesko-polskim pograniczu w kontekście ich przeszłości znaczącej dla współczesności. Z tego względu monografia *Miejsce regionalizmu w zachowaniu dziedzictwa kulturowego* zasługuje nie tylko na szerokie popularyzowanie, ale także na wykorzystanie w ramach praktyki – działalności kulturalnej i edukacyjnej.

*Halina Rusek*



**Recenzja: *Niematerialne dziedzictwo Pomorza  
Wschodniego*. Red. Anna Kwaśniewska.  
Część 1: *Katalog*, 832 strony. Część 2: *Katalog*, 735 stron.  
Część 3: *Monografia*, 544 strony. Gdańsk,  
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017**

Z dużą radością wszyscy zainteresowani kulturą ludową Pomorza Wschodniego przyjęli wiadomość o ukazaniu się obszernej, trzytomowej publikacji – opracowanej z inicjatywy prof. Anny Kwaśniewskiej – stanowiącej opis i analizę współczesnej rzeczywistości kulturowej regionu w zakresie dziedzictwa niematerialnego. Dla etnografów Pomorze Wschodnie, zwane też Gdańskim, jest obszarem niezwykle interesującym, w swych burzliwych dziejach przechodzącym zmiany przynależności. Wszystko to wiązało się ze zjawiskami migracji i wymiany ludności. Ziemie te, oprócz rdzennej ludności – Kaszubów, Kociewiaków, Borowiaków, Powiślan i Żuławian – zamieszkiwali także przybysze: mennonicy, Niemcy, nieliczna społeczność żydowska. Po II wojnie światowej dotarli na Pomorze Gdańskie osadnicy z Polski centralno-południowej oraz byłych kresów II Rzeczypospolitej. Wraz z ludnością repatriowaną zza Bugu przybyli również nieliczni Tatarzy, Ormianie, Karaimi. Wysiedleniami natomiast objęto Niemców, mennonitów, a także mówiących już po niemiecku Słowińców (odłam ludności kaszubskiej). W ramach akcji „Wisła” na Pomorze deportowano w 1947 roku grupy ludności ukraińskiej. Całkowita wymiana ludności nastąpiła na Żuławach. W tym regionie zupełnie została przerwana ciągłość kulturowa. Nowi osadnicy wprowadzali się do domów po byłych mieszkańcach, korzystali z ich mebli, sprzętów i narzędzi, pozostawiali jednak związani z kulturą swych przodków, także w sferze kultury niematerialnej. Dopiero po latach potomkowie przybyłych osadników zaczęli utożsamiać się z rejonem zamieszkania i próbować tworzyć na nowo swoją tożsamość.

Największym, najbardziej wyrazistym regionem Pomorza Wschodniego są Kaszuby, na które już w XIX wieku zwracają uwagę językoznawcy. Wyróżniającym znakiem identyfikacyjnym tego obszaru jest bowiem mowa kaszubska, której z czasem nadano status języka regionalnego. Wśród Słowińców prowadził swoje badania rosyjski uczyony Aleksander Hilferding, kaszubskim dziedzictwem niematerialnym zainteresował się i publikował dotyczące regionu opracowania Florian Ceynowa. Pierwszym, który spróbował zarejestrować stan kultury niematerialnej Pomorza Wschodniego, był Oskar Kolberg. Badania, przy pomocy współpracowników, przeprowadził jednak tylko w niektórych powiatach (świeckim, chojnickim, wejherowskim, toruńskim, chełmińskim), główny akcent kładąc na pieśni i tańce, skrótowo ujmując zwyczaje i obrzędy, twórczość ustną i wierzenia. Kultura niematerialna interesowała kolejne generacje badaczy zajmujących się Pomorzem Wschodnim. Wymienić tu należy choćby Izydora Gulgowskiego, Józefa Łęgowskiego, Adama Fischera, Jana Karnowskiego, Bożenę Stelmachowską, Józefa Gajka, Fridricha Lorentza czy – z powojennych badaczy – Jadwigę Klimaszewską, Bernarda Sychtę, Teresę Karwicką, Ryszarda Kukiera, ks. Jana Perszona. Fragmentarycznie kwestie z zakresu dziedzictwa niematerialnego regionu podejmują również etnografowie pracujący w muzeach Pomorza Wschodniego oraz członkowie Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Intensyfikacja prac związanych z tym zagadnieniem nastąpiła w ostatniej dekadzie.

Polska, będąc w strukturze Unii Europejskiej, ratyfikowała w 2011 roku Konwencję UNESCO o ochronie niematerialnego dziedzictwa kulturowego, a tym samym zobowiązała się do wypracowania zasad ochrony tego dziedzictwa. Z Konwencją wiążą się wpisy na listy dziedzictwa niematerialnego objętego ochroną. Konieczność zarejestrowania w tym celu istotnych zjawisk kulturowych powoduje zwiększone zainteresowanie etnografów, antropologów kultury tą tematyką, pojawia się chęć zbadania obecnego stanu kultury niematerialnej. Z inicjatywą takich badań na Pomorzu Wschodnim wystąpiła prof. Anna Kwaśniewska z Zakładu Etnologii i Antropologii Uniwersytetu Gdańskiego, składając w 2012 roku wniosek o sfinansowanie projektu „Katalog i monografia niematerialnego dziedzictwa kulturowego Pomorza” w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Po pozytywnym rozpatrzeniu wniosku powołała zespół złożony z etnologów, kulturoznawców, socjologów, studentów, który przez pięć lat prowadził na Pomorzu Wschodnim badania terenowe, rejestrując stan i tendencje wybranych zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego w 16 powiatach województwa pomorskiego i 2 kujawsko-pomorskiego. W rezultacie, za pomocą metody jakościowej, przeprowadzono 1259 wywiadów w 549 miejscowościach. Badania oparto na jednolitym kwestionariuszu, według ustalonej siatki punktów badawczych w gminach wiejskich i wiejsko-miejskich. Rezultatem końcowym jest niezwykle bogata materiałowo, ujęta w trzy tomy, zawierająca łącznie 2111 stron publikacja *Niematerialne dziedzictwo kulturowe Pomorza Wschodniego*.

Można powiedzieć, że jest to dzieło wykonane na skalę kolbergowską, zgodnie z głównym założeniem, którym było zarejestrowanie, udokumentowanie i przedstawienie stanu kultury niematerialnej Pomorza Gdańskiego. Wszystkie tomy zaopatrzone są w wykazy miejscowości objętych badaniami, indeksy nazw geograficznych, a także fotografie.

To imponujące dzieło, ze względu na ogrom materiału terenowego, podzielone zostało na trzy tomy. Pierwszy zawiera wstęp, w którym omówiono całość projektu, oraz katalog dziedzictwa niematerialnego w powiatach: bytowskim, człuchowskim, gdańskim, kartuskim, kościerskim, kwidzińskim, lęborskim, malborskim; tom drugi stanowi katalog obejmujący powiaty: pucki, starogardzki, słupski, świecki, sztumski, tczewski, tucholski, wejherowski. Katalogując zjawiska kulturowe, autorzy opracowań – Ewa Gilewska, Sonia Klein-Wrońska, Krzysztof Zamościński, Andrzej Stachowiak, Dawid Gonciarz, Alicja Janiak, Anna Kwaśniewska – przedstawiają według przyjętego spójnego schematu charakterystykę i historię powiatu, a następnie w kolejności omawiają: tradycje, przekazy ustne, legendy i podania, zwyczaje doroczne i obrzędy rodzinne, religijność ludową, wiedzę dotyczącą przyrody i wszechświata, lecznictwo ludowe, twórczość i rzemiosło ludowe, tradycje muzyczne i śpiewacze, działalność występujących obecnie instytucji i stowarzyszeń, organizacji społeczno-kulturalnych, izb regionalnych. Cenne są także szczegółowe specyfikacje, rejestracje omawianych zjawisk ujęte w tabele zamieszczone na końcu każdego rozdziału dotyczącego danego powiatu, pokazujące występowanie zjawisk w gminach. Trzeci tom stanowi monografię tematyczną. Przedstawiono w niej syntetyczną analizę wybranych zjawisk niematerialnego dziedzictwa kulturowego. W składających się na tom ośmiu artykułach przyjęto bardziej indywidualne podejścia badawcze, odmienne ujęcia teoretyczne.

Anna Kwaśniewska omawia kwestię pamięci zbiorowej wśród mieszkańców Pomorza Wschodniego w wymiarze konfrontacji ludności autochtonicznej i ludności przybyłej. Reasumując zebrany materiał, dochodzi do wniosku, że w pamięci zbiorowej ludności Pomorza dominuje przekaz związany z wydarzeniami II wojny światowej. Sonia Klein-Wrońska, porównując współczesny krajobraz kulturowy Pomorza Wschodniego z tym zapisanym w pamięci mieszkańców, akcentuje ich przywiązanie do zamieszkiwanej ziemi, a także to, że często zdają oni sobie sprawę z kulturowej atrakcyjności regionu. Katarzyna Kulikowska ukazuje obrzędowość doroczną Pomorzan w kontekście negocjowania tradycji i zacierania granic między badaczami i badanymi. Przedstawia wątpliwości i dylematy badaczki zaniepokojonej ingerencją w procesy kształtowania tradycji. Istotne stają się bowiem pytania: Czy przy odgórnym, zewnętrznym działaniu propagującym wpisy na wspomniane listy nie nastąpi nadmierna instytucjonalizacja i formalizacja treści kulturowych? Na ile się one zachowają, a na ile sfolkloryzują, stając się rodzajem spektaklu? Kulikowska skłania do refleksji nad tym, czy możemy wstawić zwyczaje na półkę muzealną jak eksponat w niezmienionej

formie. Kultura jest przecież strukturą dynamiczną, wciąż ulegającą przekształceniom, przeobrażeniom. Czy wolno nam, etnografom, wybierać spośród jej treści – naszym zdaniem – najważniejsze, utrwalac ją w określonej formie, a nawet nakazywać jej kontynuację? To ważne pytania.

Alicja Janiak omawia zwyczaje rodzinne, sąsiedzkie i zawodowe. Z jej opracowania dowiadujemy się o zwyczajach towarzyszących Pomorzanom od urodzenia do śmierci, nie tylko dawnych, ale również współczesnych, często ukształtowanych już przez ogólne tendencje szerzone przez media, kulturę masową. Prezentuje zwyczaje rolnicze, rybackie, strażackie, związane z budową domu czy, specyficzny dla Pomorza, zwyczaj używania tabaki. Dochodzi do wniosku, że wiele zwyczajów uległo unifikacji bądź uproszczeniu, że często kontynuacja ich następuje w sposób bezrefleksyjny. Autorka wskazuje na dynamikę przemian obyczajów w dobie kultury masowej.

Andrzej Stachowiak pochyła się w swoim artykule nad religijnością i miejscami kultu, przedstawia istniejące sanktuaria i miejsca pielgrzymkowe, tradycję odpustów. Zwraca uwagę na powszechnie kojarzone z krajobrazem Pomorza kapliczki, zwane bożymi mękami, oraz przestrzeń cmentarzy jako swoiste pola pamięci. Analizuje gesty sakralne w ich trwałości lub zmianach oraz zwyczaje mieszkańców Pomorza związane z rokiem liturgicznym. Omawia miejsca uznane za święte i uświęcone, praktyki religijne odbywające się w świątyniach i poza nimi. Zauważa obecność nowych zjawisk, takich jak „taniec feretronów” czy Ekstremalna Droga Krzyżowa, organizowana od 2009 roku.

Krzysztof Zamościński podjął refleksję nad zagadnieniami związanymi z wiedzą ludową. W swoim artykule prezentuje zasłyszane opowieści o powstaniu i budowie świata, ciałach niebieskich, żywiołach i zjawiskach pogodowych, przestrzeni i czasie, miarach i wagach, istotach nadprzyrodzonych, świecie roślinnym i zwierzęcym, człowieku, chorobach i ich leczeniu. Analizuje także ustosunkowanie się respondentów do tejże wiedzy oraz wpływ, jaki wywierają na nią czynniki zewnętrzne. Dostrzega duże różnice między wiedzą żyjących obecnie mieszkańców a przeszłych pokoleń, utrwaloną w przekazach. Autor podkreśla, że mimo tak wielkiego obecnie wpływu zewnętrznych źródeł wiedzy nadal zachowują się pewne przekonania i praktyki, szczególnie w zakresie meteorologii i medycyny ludowej. Pozyskany w trakcie badań materiał pokazuje, że wiara w uroki, odczarowywanie chorób, zabiegi związane z pozyskaniem szczęścia są nadal żywe.

W Konwencji UNESCO za jeden z elementów niematerialnego dziedzictwa ludzkości uznano umiejętności rękodzielnicze przekazywane z pokolenia na pokolenie. W publikacji zagadnienie to omawia Ewa Gilewska, której artykuł jest swoistym raportem o stanie zachowania tychże umiejętności na Pomorzu Gdańskim, powstałym na podstawie wieloletniej muzealnej pracy autorki oraz badań terenowych prowadzonych w latach 2013–2016. Gilewska przedstawia hafciarstwo, rzeźbę, malarstwo na szkle, wykonywanie tradycyjnych instrumentów, rogowiarstwo, plecionkarstwo, garncarstwo, kowalstwo i dekarstwo. Szczególną

uwagę poświęca haftowi, który przez lata stał się prężnie rozwijającą się, dominującą dziedziną twórczości ludowej Pomorza, charakterystycznym fenomenem tego terenu. Omawiając zagadnienie, rozwiewa wiele mitów i nieporozumień obrosłych wokół tego zjawiska. Sugeruje, że tradycja wykonywania haftu kaszubskiego powinna znaleźć się na Krajowej liście niematerialnego dziedzictwa kulturowego nie tylko w odniesieniu do jej części, czyli haftu żukowskiego. Haft kaszubski, mimo swej nieludowej proveniencji, stał się bowiem przez ponad stulecie zjawiskiem powszechnym, dynamicznie rozwijającym się na całym obszarze Pomorza Wschodniego, ewenementem na skalę ogólnokrajową, synonimem kaszubskości. Co ciekawe, tradycję tę, oprócz rdzennych mieszkańców, kultywuje także ludność przybyła na Pomorze w latach powojennych. Autorka z dużą rzetelnością i szczegółowością przedstawia ośrodki związane z poszczególnymi dziedzinami rękodzielnictwa oraz sylwetki lokalnych twórców. Zwraca także uwagę na zanikające tradycje oraz próby ich instytucjonalnego podtrzymywania bądź odnawiania.

W ostatnim artykule tomu Dawid Gonciarz opracowuje temat wiejskich muzykantów, instrumentów, zespołów folklorystycznych w kontekście Kaszub i Kociewia. Analizuje publikacyjny dorobek związany z muzyką ludową tych obszarów, zestawiając go z materiałem pozyskanym w trakcie badań własnych. Omawia ruch folklorystyczny powiązany w latach powojennych z polityką państwa i późniejszy, wywodzący się z twórczych inicjatyw społeczności lokalnych. Lata dziewięćdziesiąte XX wieku przynoszą zainteresowanie muzyką ludową w formie *in crudo*, czyli w jej oryginalnym, nieprzetworzonym brzmieniu. Osoby zafascynowane taką muzyką poszukują autentycznych muzykantów i rejestrują ich wykonania, a także działają na rzecz upowszechniania tzw. muzyki źródeł. Jest to także celem między innymi powstałego w 2012 roku w Gdańsku Stowarzyszenia Trójwiejska, podejmującego wiele cennych inicjatyw edukacyjno-dokumentacyjnych. Zdaniem autora, muzyka tradycyjna omawianych rejonów w formie niestylizowanej jest jednak w zaniku lub już uległa całkowitemu zatarciu. Za to ruch folklorystyczny rozwija się prężnie.

Wszyscy autorzy w różnym stopniu podkreślają, że współcześnie na Pomorzu Wschodnim, oprócz kontynuacji tradycji, widoczne jest jej porzucanie, jak również reaktywowanie, czasem tworzenie nowych treści kulturowych.

Błędem konstrukcyjnym dotyczącym wielu zamieszczonych w zbiorze tekstów zdaje się to, że autorzy, szczególnie w częściach katalogowych, powtarzają w swoich kolejnych opracowaniach tezy i każdorazowo wskazują cechy charakterystyczne regionu. Nie mniej, biorąc pod uwagę to, że publikacji tej nie da się czytać jako całości i zainteresowani będą do niej sięgać raczej wrywkowo, szukając informacji dotyczących konkretnych powiatów lub tematów, można to uznać za celowy zabieg.

Reasumując, prezentowany trzytomowy zbiór jest publikacją cenną i potrzebną. Opracowanie tak szerokiego, zebranego przez wielu badaczy materiału

nie było sprawą prostą i krótkoterminową, cieszy więc to, że po pięciu latach penetracji terenowych w województwie pomorskim i kujawsko-pomorskim powstała książka, do której mogą sięgać kolejne pokolenia badaczy kultury regionu Pomorza Wschodniego. Należy zauważyć, że jak dotąd tylko jeszcze w przypadku Wielkopolski został podjęty trud tak kompleksowego przeglądu i udokumentowania stanu kultury niematerialnej w dobie obecnej.

*Wiktoria Blacharska*





## Noty o autorach

**Elżbieta Binczycka-Gacek**, absolwentka polonistyki i religioznawstwa, doktorantka w Katedrze Komparatystyki Literackiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie pod kierunkiem dr hab. Katarzyny Mroczkowskiej-Brand przygotowała pracę doktorską poświęconą obecności mitu *Flying Africans* we współczesnej literaturze Karaibów i Ameryki Północnej. Publikowała m.in. w czasopismach „Rocznik Komparatystyczny”, „Konteksty Kultury”, „Kultura – Historia – Globalizacja”. Członkini African Literature Association.

**Wiktoria Blacharska**, absolwentka poznańskiej etnologii, muzealnik. W latach 1997–2015 kierownik, obecnie kustosz w Oddziale Etnografii Muzeum Narodowego w Gdańsku. Aktywna członkini Zarządu Oddziału Gdańskiego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Autorka wielu wystaw dotyczących Kresów II Rzeczypospolitej oraz kultur pozaeuropejskich. Realizatorka projektów badawczych na terenie Kaszub i Żuław. Zainteresowania zawodowe: etnografia Pomorza, dziedzictwo i kultura Kresów, kultury pozaeuropejskie.

**Grzegorz Błahut**, doktor nauk humanistycznych w zakresie etnologii, adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Absolwent Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego zainteresowania badawcze obejmują antropologię miasta, antropologię wizualną, semiotykę i wyobrażenia przestrzeni. Zajmuje się także edukacją antropologiczną i międzykulturową dzieci i młodzieży szkolnej. Autor ponad 20 publikacji w czasopismach i pracach zbiorowych, współredaktor interdyscyplinarnej serii wydawniczej „Pedagogika a Etnologia i Antropologia Kulturowa – Wspólne Obszary Badań”.

**Ewelina Ciaputa**, socjolożka, badaczka, aktywistka. Pracuje w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie pełni funkcję badaczki w projektach polskich i międzynarodowych – „ACT – Communities of Practice for Accelerating Gender Equality and Institutional Change in Research and Innovation across Europe” („Horyzont”), „Men

in Care” („Progress”). Współredaktorka książki *Karuzela z mężczyznami. Problematyka męskości w polskich badaniach społecznych* (2011), autorka wielu artykułów naukowych.

**Karolina Kania**, etnolożka i antropolożka kultury, doktorantka w Paris Sciences et Lettres – EHESS (laboratorium CEMS – Centre d'étude des mouvements sociaux) oraz na Wydziale Geografii i Studiów Regionalnych Uniwersytetu Warszawskiego. Pomysłodawczyni i organizatorka The 1st International Convention for Ethnology and Cultural Anthropology Students from Central Europe “Ethnology Without Borders”. Trenerka edukacji międzykulturowej, związana ze Stowarzyszeniem AFS Polska Programy Międzykulturowe oraz z European Federation for Intercultural Learning – European Pool of Trainers. Zainteresowania koncentruje na Francji i jej terytoriach zależnych. Początkowo na wyspie Reunion, a obecnie na Nowej Kaledonii prowadzi badania terenowe, które pozwalają jej lepiej zrozumieć nie tylko lokalną kulturę, ale również relacje łączące mieszkańców wysp z Francją. Przygotowuje, pod kierunkiem prof. Michela Naepelsa, pracę doktorską na temat relacji społeczno-politycznych związanych z rozwojem turystyki w Prowincji Południowej Nowej Kaledonii.

**Beata Kowalska**, dr hab., socjolożka, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, aktywistka. Przedmiotem jej zainteresowań badawczych w ostatnich latach był muzułmański feminizm i sytuacja kobiet w krajach Bliskiego Wschodu. Temat ten pozwalał połączyć fascynacje naukowe z doświadczeniem w pracy w programach na rzecz równości płci w kraju i za granicą. Podejmowane badania znajdują odbicie także w prowadzonych kursach, z dziedziny studiów rozwojowych oraz genderowych.

**Agnieszka Król**, socjolożka, zajmuje się tematyką z zakresu studiów o niepełnosprawności, socjologii płci i seksualności, a także grup mniejszościowych. Pracuje w Zakładzie Socjologii Medycyny Uniwersytetu Jagiellońskiego CM, a w Instytucie Socjologii UJ prowadzi badania „Niepełnosprawność, macierzyństwo, opieka. Autonomia reprodukcyjna i doświadczenia macierzyństwa kobiet z niepełnosprawnościami w Polsce”. Związana z międzynarodową siecią The Academic Network of European Disability Experts (ANED). Współautorka książki *Różnym głosem. Rodziny z wyboru w Polsce* (2017).

**Ewa Krzaklewska**, dr, socjolożka, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze obejmują tematy związane z młodzieżą i młodymi dorosłymi, tj. procesy wchodzenia w dorosłość, mobilność edukacyjną i migracje, a także socjologię rodziny i równość płci. Pracowała jako badaczka w licznych projektach związanych z kwestią równości płci, a od 2018 kieruje na Uniwersytecie Jagiellońskim projektem „ACT – Communities of Practice for Accelerating Gender Equality and Institutional Change in Research and Innovation across Europe” („Horyzont”). Redaktorka książki *Co nam daje równość? Wpływ równości płci na jakość życia i rozwój społeczny w Polsce* (2018).

**Zdzisław Kupisiński SVD**, dr hab., prof. KUL, misjonarz (Australia, Papua Nowa Gwinea, lata 1986–1988). Od 1994 roku zatrudniony w Katedrze Historii i Etnologii Religii w Instytucie Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego,

aktualnie kierownik Katedry Religiologii i Misjologii. Zainteresowania badawcze: religijność ludowa, doroczna obrzędowość ludowa, rytuały przejścia, tanatologia, etnologia religii, religioznawstwo, nowe ruchy religijne, religia Słowian, misjologia. Opublikował około 80 artykułów, redaktor prac zbiorowych, autor monografii poświęconych przede wszystkim religijności ludowej, wierzeniom, zwyczajom i obrzędom w regionie opoczyńskim. Członek m.in. Anthropos Institut w Sankt Augustin, Polskiej Sekcji Międzynarodowej Organizacji Sztuki Ludowej (IOV), Polskiej Akademii Nauk Oddziału w Lublinie, Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

**Sebastian Latocha**, doktor nauk humanistycznych w zakresie etnologii (2017), absolwent Wydziału Filozoficzno-Historycznego (2013) i Wydział Filologicznego (2012) na Uniwersytecie Łódzkim. Laureat Nagrody Naukowej Fundacji UŁ (2017). Adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ. Zainteresowania badawcze: wiedza potoczna w różnych dziedzinach kultury, antropologia medyczna, medycyna domowa, etnografia krajobrazu, krajobraz i mapa w refleksji humanistycznej i praktyce społecznej.

**Silvia Letavajová**, PhD., etnolog i kulturoznawca, absolwentka Uniwersytetu Komeńskiego w Bratysławie, od 2016 roku zatrudniona w Katedrze Zarządzania w Kulturze i Turystyce na Uniwersytecie Konstantyna Filozofa w Nitrze. Zainteresowania badawcze: kultura tradycyjna Słowacji, rodzina w ujęciu kulturowym, imigranci w Słowacji, zwłaszcza uchodźcy, tzw. nowe mniejszości (m.in. relacje między reprezentantami mniejszości narodowych i kultury dominującej, natura i funkcjonowanie uprzedzeń, integracja i aklimatyzacja w wymiarze indywidualnym i rodzinnym, małżeństwa mieszane). Autorka i współautorka artykułów i monografii, m.in. *Slovakia. Politics and Society* (2004), *Globalization versus Identity in the Central European Space* (2004), *Alternative Religiosity in Slovakia* (2004, 2014), *Subcultures and New Religious Movements in Russia and East-Central Europe* (2009), redaktor publikacji zbiorowych.

**Grzegorz Libor**, dr, adiunkt w Zakładzie Socjologii Polityki Instytutu Socjologii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Absolwent studiów podyplomowych Menedżer Projektu Badawczo-Rozwojowego oraz Nowoczesne Technologie Webowe i Mobilne. Prowadzi zajęcia z takich przedmiotów, jak polityka społeczna, socjologia polityki, badania ewaluacyjne, globalne procesy społeczne, społeczne aspekty testowania gier i oprogramowania. Autor i współautor kilkunastu opracowań opublikowanych w kraju i za granicą, m.in. na łamach czasopism „Polityka Społeczna”, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, „Local Government Studies”, „Rivista Internazionale di Scienze Sociali”. Recenzent „European Journal of Political Research”, „Journal of Economic World”. Członek World Economic Association.

**Ignacy Nasalski**, dr, Instytut Orientalistyki, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. Zajmuje się głównie problemami socjologii i antropologii świata islamu.

**Dorota Nowalska-Kapuścik**, dr, socjolog, specjalność socjologia konsumpcji, konsumpcja biedy, gerontologia społeczna, czas wolny i konsumpcja w wybranych grupach

społecznych. Zawodowo związana z Uniwersytetem Śląskim w Katowicach, gdzie pracuje jako adiunkt w Zakładzie Badań Kultury Współczesnej Instytutu Socjologii. Działalność naukowo-dydaktyczną koncentruje wokół tematów związanych z konsumpcją, psychologią społeczną, procesami globalizacyjnymi, pracą z osobami starszymi, a także badaniami ewaluacyjnymi. Współinicjatorka i współrealizatorka projektów społecznych, m.in. na rzecz promowania idei wolontariatu wśród seniorów.

**Dominik Orłowski**, doktor nauk rolniczych SGGW w Warszawie w zakresie technologii żywności i żywienia człowieka, specjalista ds. gastronomii, dziedzictwa kulinarnego i turystyki kulinarnej, adiunkt w Wyższej Szkole Turystyki i Języków Obcych w Warszawie. Zainteresowania naukowe: turystyka kulinarna, turystyka etnograficzna, dziedzictwo kulinarne Polski i świata w rozwoju oraz promocji turystycznej krajów, regionów i konkretnych miejscowości, pożywienie tradycyjne w kontekście współczesnej turystyki kulinarnej. Członek Polskiego Stowarzyszenia Turystyki Kulinarnej, Stowarzyszenia Muzeów na Wolnym Powietrzu w Polsce, Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego. Autor i współautor ponad 130 artykułów naukowych, opracowań i rozdziałów w publikacjach zbiorowych, redaktor i współredaktor monografii naukowych poświęconych różnym aspektom turystyki kulturowej – *Turystyka kulturowa a regiony turystyczne w Polsce* (2010), *Związki polskiego dziedzictwa kulturowego z turystyką* (2011), *Dziedzictwo kulturowe Polski i jego znaczenie w turystyce* (2011), *Przestrzeń turystyki kulturowej* (2017); współautor pionierskiej publikacji na krajowym rynku wydawniczym – *Turystyka kulinarna* (2015).

**Barbara Pabian**, dr hab., prof. UE, kulturoznawca, specjalizuje się w etnografii turystycznej, folklorystyce, turystyce kulturowej i turystyce religijnej. Autorka około 80 publikacji, w tym dwóch monografii (*Dziedzictwo kulturowe Częstochowskiego. Wierzenia, zwyczaje i obrzędy rodzinne*, 2005; *Kulturowe konteksty pielgrzymowania i rozwoju turystyki religijnej. Przykład regionu częstochowskiego*, 2016), podręcznika dla studentów kierunków turystycznych i ekonomicznych (*Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, 2013) oraz artykułów naukowych w renomowanych czasopismach. Członek rad programowych, uczestniczka krajowych i międzynarodowych konferencji naukowych, współorganizatorka seminariów naukowych dla studentów i doktorantów. W 2018 roku odebrała Nagrodę Miasta Częstochowy w Dziedzinie Kultury za rok 2018 w kategorii Literatura i Historia za całokształt działalności badawczej i popularyzatorskiej z zakresu historii Częstochowy i regionu częstochowskiego.

**Lidia Pac-Pomarnacka**, absolwentka filologii słowiańskiej (profil serbsko-chorwacki) na Uniwersytecie Wrocławskim, tytuł doktora nauk o kulturze fizycznej uzyskała w Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu (temat rozprawy doktorskiej: „Wzory kultury fizycznej a role społeczne w grupach etnicznych Bałkanów: Boszniaków, Chorwatów, Czarnogórców”). Adiunkt w Instytucie Turystyki w Wyższej Szkole Bankowej we Wrocławiu. Miłośniczka krajów byłej Jugosławii, zainteresowania badawcze skupia na wzorach kultury oraz turystyce kulturowej Półwyspu Bałkańskiego. Drugi obszar eksploatacji naukowych stanowi indyjski krąg kulturowy. Obecnie prowadzi badania nad wzorami kultury fizycznej w odniesieniu do ról społecznych w regionie Kerala w Indiach.

**Agnieszka Pięczak**, dr hab., adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Od czasu studiów związana z Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie, obecnie formalna opiekunka zbiorów atlasowych i kierowniczka Pracowni Digitalizacyjnej PAE. Autorka, współautorka i współredaktorka blisko 40 publikacji naukowych, poświęconych przede wszystkim dynamice zmian polskiej kultury wiejskiej, możliwościom porównawczym dotyczącym atlasów etnograficznych oraz działalności PAE. Wykonawczyni w kilku grantach międzynarodowych. Do niedawna kierowniczka projektu „Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I” (zob. [www.archiwumpae.us.edu.pl](http://www.archiwumpae.us.edu.pl)). Prezeska cieszyńskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, członkini Sekcji Ludoznawczej PZKO w Czeskim Cieszynie, a także Rady Redakcyjnej czasopism „Ethnologia Europae Centralis” i „Dziedzictwo kulturowe Wsi”.

**Lidia Przymuszała**, dr hab., prof. UO, językoznawca (etnolingwista, leksykograf, badaczka leksyki i frazeologii śląskiej), pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Opolskiego. Autorka monografii *Dobry żur, kiej w nim szczur. Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury* (współautorstwo D. Światała-Trybek, 2018) i *Struktura i pragmatyka „Postylli” Samuela Dambrowskiego* (2003), *Słownika frazeologizmów i typowych połączeń wyrazowych w gwarach śląskich* (2013) oraz licznych artykułów dotyczących dialektu śląskiego. Przez dziesięć lat związana z pracownią *Słownika gwar śląskich*, czego efektem są autorskie hasła (ponad 2000) opracowane do jedenastu tomów *Słownika*. Od kilku lat jej naukowe zainteresowania koncentrują się wokół śląskich kulinariów. Razem z Dorotą Światałą-Trybek opracowuje *Ilustrowany leksykon kulinariów śląskich*.

**Anna Ratecka**, socjolożka, absolwentka Instytutu Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej główne zainteresowania badawcze to socjologia pracy seksualnej, polityki handlu ludźmi w Europie, myśl feministyczna, równość płci. Obecnie kieruje projektem badawczym „Mobilizacja społeczna na rzecz praw kobiet świadczących usługi seksualne w Polsce w kontekście transnarodowym” w Instytucie Socjologii UJ. Współredaktorka książki *Gender Equality and Quality of Life. Perspectives from Poland and Norway* (2016).

**Halina Rusek**, prof. zw. dr hab., socjolożka i antropolożka kultury, zatrudniona w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jej poszukiwania badawcze koncentrują się wokół zjawisk i procesów zachodzących na pograniczach etniczno-kulturowych i w społecznościach lokalnych, w tym w poprzemysłowej przestrzeni Śląska i Zagłębia. Zajmuje się także rolą kobiet w życiu społecznym oraz przemianami kulturowymi polskiej wsi. Zagadnienia te bada i opisuje w szerszym kontekście, który tworzą ramy socjologii kultury, antropologii kulturowej i socjologii religii.

**Krystyna Slany**, prof. zw. dr hab., zatrudniona w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Specjalizuje się w zakresie demografii społecznej, socjologii migracji oraz socjologii rodziny i płci. Kieruje Zakładem Badań Problemów Ludnościowych w Instytucie Socjologii UJ. Wiceprzewodnicząca Komitetu Badań nad Migracjami PAN i członkini Komitetu Socjologii PAN.

**Justyna Struzik**, dr, badaczka związana z Instytutem Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obecnie realizuje podoktorski projekt „Europach”, poświęcony politykom HIV/AIDS. Badawczo zajmuje się ruchami społecznymi, seksualnością i gender. W 2019 roku ukazała się jej książka *Solidarność queerowa. Mobilizacja, ramy i działania ruchów queerowych w Polsce*.

**Magdalena Szalbot**, dr, etnologka, pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Autorka kilkunastu artykułów naukowych, koordynatorka projektu „Ekologia kulturowa – specjalność na kierunku etnologia”; członkini i skarbnik Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Oddział w Cieszynie, oraz Polskiego Towarzystwa Badania Gier; członek redakcji rocznika „Studia Etnologiczne i Antropologiczne”. Działalność naukowo-badawczą koncentruje na problematyce ludzizmu, antropologii miasta, etniczności, migracji, pogranicza i wielokulturowości.

**Tomasz Szymoszyn**, absolwent filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, specjalizacja: filozofia starogrecka i współczesna niemiecka, doktorant Instytutu Archeologii i Etnologii PAN. W 2008 roku uczestnik grantu „Regionalne ruchy narodowo-religijne w globalizującej się Azji. Współczesne pielgrzymowanie do Góry Kailas na pograniczu indyjsko-chińsko-nepalskim”, IAiE PAN: badania terenowe w himalajskim Dolpo (Nepal) wśród ludności pochodzenia tybetańskiego z tradycji bon. Współorganizator festiwalu kulturalnych „Tybet w Poznaniu” (2002–2004) oraz konferencji naukowych dotyczących Azji, zwłaszcza Tybetu (2004–2006). W latach 2004–2009 szef społecznego Centrum Kultur Azjatyckich „Mandala” w Poznaniu.

**Magdalena Ślusarczyk**, dr, socjolog i germanistka, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się zagadnieniami funkcjonowania i zmian w systemach edukacyjnych i procesami migracji, szczególnie w kontekście migracji rodzin. Od 2008 roku członkini komitetu redakcyjnego „Studiów Migracyjnych – Przeglądu Polonijnego”. Obecnie kierownik projektu „Tracks: Transitions and Kindergarten” (2017–2020) w ramach programu „Erasmus+”.

**Dorota Światała-Trybek**, dr hab., prof. UO, kulturoznawca, folklorystka, regionalistka, badaczka kultury śląskiej, pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Opolskiego, wiceprzewodnicząca ds. badań naukowych i praktyk kulturowych International Organization of Folk Art – The Polish Section. Autorka ponad 100 publikacji, w tym kilku monografii, m.in. *Dobry żur, kiej w nim szczur. Dziedzictwo kulinarne Śląska w tekstach kultury* (współaut. L. Przymuszała, 2018), *Tragedia w kopalni. Kulturowe konteksty katastrof i wypadków górniczych* (2014), *Na placu, w sieni i piwnicy. Śląski świat graczek i bawidółków* (współaut. J. Światała-Mastalerz, 2012), antologii folklorystycznych *Czarne anioły, tajemnicze lwy, magiczny kamień... Podania ludowe z Rudy Śląskiej* (2005), *W halemskim młyńnie Kłodniczka płynie...* (2004), a także książki o charakterze popularnonaukowym *Śląska spiżarnia* (współaut. J. Światała-Mastalerz; 2010, 2012, 2014), współredaktor tomu *Kulturowo-językowy obraz Śląska* (2017). Obecnie z Lidią Przymuszałą finalizuje prace nad *Ilustrowanym leksykonem kulinariów śląskich*.

**Marta Warat**, dr, socjolożka, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień dotyczących obywatelstwa, demokracji oraz problematyki społeczno-kulturowej konstrukcji płci. Od 2006 roku uczestniczy jako badaczka i koordynatorka w wielu międzynarodowych i krajowych projektach badawczych i edukacyjnych, m.in. „ACT – Communities of Practice for Accelerating Gender Equality and Institutional Change in Research and Innovation across Europe”, „Gender equality and quality of life – how gender equality can contribute to development in Europe. A study of Poland and Norway”. Autorka artykułów publikowanych w krajowych i międzynarodowych czasopismach oraz książkach.

**Magdalena Woźniczko**, doktor nauk rolniczych SGGW w Warszawie, absolwentka Wydziału Nauk o Żywnieniu Człowieka i Konsumpcji SGGW, specjalista ds. żywienia, gastronomii w turystyce i hotelarstwie, turystyki kulinarnej, pracownik naukowo-dydaktyczny, badacz niezależny, współpracuje z Uczelnią Warszawską im. Marii Skłodowskiej-Curie oraz Wyższą Szkołą Ekologii i Zarządzania w Warszawie. Członkini Polskiego Stowarzyszenia Turystyki Kulinarnej i Stowarzyszenia Muzeów na Wolnym Powietrzu w Polsce. W pracy naukowej podejmuje zagadnienia dziedzictwa kulinarnego Polski w aspekcie rozwoju i promocji turystycznej regionów, znaczenia kuchni narodowych w turystyce, turystyki kulinarnej, enoturystyki, jak również walorów tradycyjnej kultury ludowej i ich wykorzystania w turystyce etnograficznej. Autorka i współautorka ponad 130 artykułów naukowych, opracowań i rozdziałów opublikowanych w monografiach, zeszytach oraz czasopismach naukowych, a także książki *Turystyka kulinarna* (2015).

**Marián Žabenský**, PhD., autor publikacji poświęconych kulturze regionalnej, geografii kultury Słowacji oraz geografii turystyki i podróży. Do kręgu jego zainteresowań badawczych należą także kwestie dotyczące krajobrazu kulturowego ze szczególnym uwzględnieniem uwarunkowań historycznych. Swoje dotychczasowe projekty i przedsięwzięcia badawcze realizował nie tylko w Europie (Rumunia, Serbia i ojczyzna Słowacja), ale również poza nią – w Nepalu, Indiach, Syrii, Republice Południowej Afryki, Chile, Meksyku, Brazylii oraz na Kubie. Związany z Wydziałem Filozoficznym na Uniwersytecie Konstantyna Filozofa w Nitrze, w którym jest współautorem inicjatywy pod nazwą „Wieczory podróżnicze”, przybliżającej geografii i kulturę oraz historię różnych krajów świata.

**Natalia Zacharek**, słuchaczka Stacjonarnych Studiów Doktoranckich Nauk o Kulturze na Uniwersytecie Wrocławskim. Autorka artykułów w czasopismach „Tematy z Szewskiej”, „Zoophilologica”, „Wakat” oraz licznych publikacjach pokonferencyjnych. Współautorka, wraz z Pawłem Zychem i Witoldem Vargasem, antologii zatytułowanej *Legendarz. Zwierzęta*, która ma się ukazać w 2019 roku. Do jej zainteresowań badawczych należą: etnozologia, folklor kultury ludowej Pomorza i Kujaw, medycyna ludowa Podlasia oraz szamanizm buriacki. Zaangażowana w promocję etnologii w interdyscyplinarnych działaniach projektowych naukowych i popularyzatorskich.





# Informacje dla autorów

## Profil czasopisma

„Studia Etnologiczne i Antropologiczne” ukazują się od 1997 roku. Czasopismo jest rocznikiem wydawanym przez Uniwersytet Śląski w Katowicach. Od września 2012 roku „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” znajdują się na liście czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Tematyka proponowana w ramach wydawnictwa obejmuje rozprawy naukowe, a także relacje z badań i doniesienia ze świata nauki ściśle związane z zagadnieniami etnologii i antropologii. „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” stwarzają możliwość dyskusji, wymiany doświadczeń i zapoznawania się z wynikami aktualnie prowadzonych badań.

## Wytyczne dotyczące przygotowania tekstu do druku

Wskazówki redakcyjne są dostępne na stronie:

<https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/about/submissions>

### I. Wytyczne ogólne

1. Wszystkie teksty powinny być napisane w edytorze Word, czcionką Times New Roman, 12 pkt., z odstępem 1,5 wiersza. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia (1 cm).
2. Na pierwszej stronie (w lewym górnym rogu) należy podać imię i nazwisko Autora (czcionka 12 pkt.) oraz pełną nazwę instytucji, którą Autor reprezentuje, jeśli jest to uczelnia – także nazwę wydziału; w przypadku osób niezwiązanych z żadnym ośrodkiem należy podać miejscowość. Poniżej prosimy podać wyśrodkowany tytuł artykułu oraz napisane czcionką 10 pkt.:
  - tytuł w języku angielskim,
  - abstrakt w języku polskim (do 700 znaków, licząc ze spacjami),
  - do 5 słów kluczowych (*key words*) w języku angielskim,
  - do 5 słów kluczowych w języku polskim.
3. Objętość tekstu nie powinna przekraczać 12 stron znormalizowanego wydruku.
4. W pierwszym przypisie dolnym (oznaczonym gwiazdką\* po tytule artykułu) prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania badań przedstawionych w tekście (pełna nazwa grantu/ów, badań statutowych, z dokładnymi nazwami instytucji finansujących badania, czas realizacji itd.).
5. Pod tekstem głównym prosimy zamieścić Bibliografię (czcionka 10 pkt.).

### II. Bibliografia

Pozycje bibliograficzne należy uporządkować alfabetycznie. Źródła archiwalne należy wyodrębnić i zamieścić po pozostałych pozycjach, na końcu bibliografii.

Reguły opisu bibliograficznego publikacji różnego typu – zob. punkt IV: *Przypisy dolne*.

**Uwaga!** W każdym adresie bibliograficznym publikacji stanowiącej część większej całości (artykuł w czasopiśmie, rozdział w pracy zbiorowej itp.) należy podać zakres stron, na których dany tekst został zamieszczony. W przypadku publikacji internetowych należy pamiętać o podaniu daty dostępu.

### III. Cytaty

Jeśli zamieszczamy cytat, zawsze podajemy w przypisie stronę pracy, z której pochodzi. Cytaty krótkie piszemy zwykłą czcionką i ujmujemy je w cudzysłów. Jeśli występuje wewnętrzny cudzysłów, powinien być wyróżniony znakami: »...«. Dłuższe cytaty ujmujemy „blokowo”: piszemy je mniejszą czcionką (10 pkt.), z jednowierszowym opuszczeniem, z wcięciem z lewej, bez cudzysłowu. W przypadku cytatu z publikacji obcojęzycznej, który został przełożony na język polski przez Autora, w przypisie, po adresie bibliograficznym należy zamieścić informację: Tłumaczenie własne.

### IV. Przypisy dolne

#### Adresy bibliograficzne

##### **Książka autorska:**

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2008, s. 35.

##### **Fragm. książki autorskiej:**

J. KOWALSKI: *Powstania i plebiscyt*. W: IDEM: *Stosunki narodowościowe na Śląsku*. Katowice 2008, s. 47.

##### **Książka autorska opublikowana w serii:**

J. KOWALSKI: *Zapomniane miejsca, zapomniane słowa. Eseje o śląskiej duszy*. W: „Śląskie Prace Kulturoznawcze”. Nr 8. Red. A. CHMARA. Katowice 2013.

##### **Fragm. pracy zbiorowej:**

J. KOWALSKI: *Językowy obraz obcego w śląskiej prasie*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś*. Red. K. POPIOŁEK. Katowice 2008, s. 38.

##### **Artykuł w czasopiśmie:**

J. KOWALSKI: *Tożsamość a pamięć*. „Socjologia” 1990, nr 32, s. 43.

##### **Artykuł w dzienniku:**

J. KOWALSKI: *O zbiorowych wyobrażeniach przeszłości. Wnioski na przyszłość*. „Gazeta Wyborcza”, 24.10.2014, s. 13.

##### **Publikacja będąca przekładem:**

J.-M. NICHON: *Historia Europy Środkowej i Wschodniej*. Przeł. K. ADAMSKA. Warszawa 2008, s. 76–77.

C. GLACHANT: *Dusza czy duch*. Przeł. E. KANTYL. „Literatura na świecie” 2001, nr 12, s. 43.

##### **Źródła internetowe:**

Archiwum Map Zachodniej Polski: [mapy.amzp.pl](http://mapy.amzp.pl).

*Media regionalne, nie centralne!* Ruch Autonomii Śląska, 16.05.2016. <http://autonomia.pl/n/media-regionalne-nie-centralne> [data dostępu: 13.08.2016].

SIWEK T.: *Bez narodowości – nowe zjawisko w Republice Czeskiej i na Zaolziu*. <http://politologia.uksw.edu.pl/wp-content/uploads/Tadeusz-Siwiek.pdf>, s. 4 [data dostępu: 5.08.2014].

WILGOCKI M.: *Orban domaga się od Ukrainy autonomii dla Węgrów z Zakarpacia*. Gazeta Wyborcza, 5.05.2014. [http://wyborcza.pl/1,75477,15952609,Orban\\_domaga\\_sie\\_od\\_Ukrainy\\_autonomii\\_dla\\_Wegrow\\_z.html](http://wyborcza.pl/1,75477,15952609,Orban_domaga_sie_od_Ukrainy_autonomii_dla_Wegrow_z.html) [data dostępu: 13.05.2014].

**Materiały archiwalne:**

Postanowienie Sądu Powiatowego dla m. Łodzi z dn. 16.01.1962. Archiwum XVI Wydziału Ksiąg Wieczystych przy Sądzie Rejonowym dla Łodzi-Śródmieścia w Łodzi, sygn. IX Ko. 92/61.

### Wielokrotne powołanie na tę samą publikację

Skracając opis bibliograficzny, należy zwrócić szczególną uwagę na to, by był on zapisywany konsekwentnie w tej samej postaci. Skraca się wszystkie opisy, także prac zbiorowych (nawet jeżeli odwołania dotyczą różnych artykułów znajdujących się w tym samym tomie).

**Jeśli publikację wymieniono w poprzednim przypisie, zapis przybiera formę według wzoru:**

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2006, s. 29.  
Ibidem, s. 35.

**Jeżeli publikacja była cytowana wcześniej (w obrębie jednego rozdziału), podajemy skrócony opis (a nie op. cit.), według wzoru:**

J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska*. Katowice 2006, s. 45.  
J. KOWALSKI: *Językowy obraz obcego w śląskiej prasie*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś*. Red. K. POPIOŁEK. KATOWICE 2008, s. 38.  
J. KOWALSKI: *Historia Górnego Śląska...*, s. 78.  
M. MALINOWSKA: *Wpływy czeskie w sztuce Górnego Śląska*. W: *Górny Śląsk wczoraj i dziś...*, s. 56–57.

**Uwaga!** W przypisie dolnym należy wpisać numer strony (lub wybranych stron), na której znajduje się cytowany fragment albo tekst przywoływany niebezpośrednio. Nie należy natomiast wpisywać zakresu stron, który odnosi się do całej publikacji będącej częścią większej całości, na przykład artykułu czy rozdziału (w przeciwieństwie do Bibliografii, w której jest to obowiązkowe). W przypadku publikacji internetowych należy pamiętać o podaniu daty dostępu.

### Przygotowanie przypisów

**Wymiary i numery:**

- każdy przypis powinien znajdować się na odpowiedniej stronie, czyli tej samej, na której znajduje się odwołanie w tekście (a nie na końcu artykułu, rozdziału, pracy);
- przypisy należy zapisać z wcięciem akapitowym, czcionką 10 pkt., Times New Roman, każdy kończąc kropką.

**Kursywa i cudzośćłów:**

- tytuły cytowanych książek, rozdziałów, artykułów zapisujemy kursywą;
- tytuły czasopism i wydawnictw ciągłych zapisujemy w cudzośćłowie.

**Łącznik i pauza:**

- w przypisie podajemy inicjał imienia autora (autorów) i nazwisko (nazwiska); w przypadku podwójnych nazwisk umieszczamy między nimi łącznik bez spacji (DOBRZE: A. KOWALSKA-NOWAK; ŹLE: A. KOWALSKA – NOWAK, A. KOWALSKA - NOWAK, A. KOWALSKA-NOWAK);

- między numerami stron oraz tomów, części, zeszytów itp. stosujemy nie łącznik (25-35), tylko pauzę (25–35) bez spacji (DOBRZE: 25–35; ŹLE: 25-35, 25 – 35, 25 - 35).

**Kropki, dwukropki, przecinki, średniki:**

- dwukropek stosujemy po nazwisku autora i po określeniu IDEM (lub EADEM, EIDEM, EAEDEM);
- odwołując się do rozdziału, artykułu itp. (fragmentu większej całości), po jego tytule i kropce wpisujemy W (zapis dużą literą, bez nawisów kwadratowych) i dwukropkę;
- przecinek oddziela człony opisu po roku wydania;
- jeśli w przypisach dolnych podajemy więcej niż jedną pozycję, poszczególne opisy bibliograficzne oddzielamy średnikami;
- przypisy kończą się kropką.

**Duża i mała litera:**

- skróty zapisywane od dużej litery: Cz. (część); T. (tom; w przypadku serii); Red. (redaktor); Przeł. (przełożył); Oprac. (opracował); Cyt. za: (cytat za:);
- skróty zapisywane małymi literami: t. (tom; w przypadku czasopisma); nr (numer); z. (zeszyt); s. (strona).

**Arabskie cyfry, łacińskie określenia:**

- tomy, części, zeszyty – numerację zapisujemy cyframi arabskimi (niezależnie od tego, jaki zapis znajduje się w oryginale);
- stosujemy łacińskie określenia: et al., ibidem, IDEM (lub EADEM, EIDEM, EAEDEM, zależnie od liczby i płci).

## V. Materiał ilustracyjny

Materiałów ilustracyjnych (fotografii, ilustracji, wykresów) prosimy w tekst nie „wklejać”. W wybranych miejscach tekstu należy zamieścić jedynie podpisy. Dodatkowo do tekstu składanego do druku prosimy załączyć sporządzoną w Wordzie listę podpisów.

**Parametry techniczne:**

- przekazując tekst do publikacji, fotografie i pozostałe materiały ilustracyjne w wersji elektronicznej należy załączyć jako osobne pliki, zawierając w nazwie każdego pliku swoje nazwisko oraz odpowiedni numer (Fot. 1, Fot. 2 itd.; Il. 1, Il. 2 itd.; Wykr. 1, Wykr. 2 itd.);
- pliki z materiałem ilustracyjnym powinny być zapisane w formacie: .jpg, .gif, .bmp, .png, .tif, eps., .cdr, .ai lub .pdf oraz mieć rozdzielczość co najmniej 300 dpi (przy wymiarze w skali 1:1, tzn. jeśli na potrzeby publikacji zdjęcie ma być powiększone, rozdzielczość powinna być odpowiednio większa);
- wykresy, schematy itp. należy przekazać w wersji edytowalnej.

**Podpisy należy sporządzić według wzoru:**

Fot. 1. Obozowisko Pasztunów, zachodni Pakistan (fot. J. Stolarski, lipiec 2005)

Il. 1. Tradycyjny strój zamężnej Pasztunki

Źródło: K. WOLSKI: *Pakistan. Dzieje ziemi i państwa*. Warszawa 1978, s. 57.

Il. 1. Archipelag Nowej Kaledonii (oprac. E. Gaba „Sting”)

---

Źródło: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New\\_Caledonia\\_and\\_Vanuatu\\_bathymetric\\_and\\_topographic\\_map-fr.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New_Caledonia_and_Vanuatu_bathymetric_and_topographic_map-fr.jpg) [data dostępu: 13.12.2015].

### **Uwaga!**

W przypadku materiałów ilustracyjnych objętych prawem autorskim Autor jest odpowiedzialny za uzyskanie i przekazanie Wydawnictwu UŚ pozwolenia na ich publikację.

W przypadku tekstu wcześniej opublikowanego Autor ma obowiązek uzyskać i przekazać Wydawnictwu UŚ stosowną zgodę na powtórzną publikację.

Złożenie tekstu do druku oznacza zgodę na druk bez otrzymania honorarium autorskiego, w zamian za otrzymanie egzemplarza czasopisma. Redakcja zastrzega sobie prawo do ostatecznej decyzji o zakwalifikowaniu tekstu do druku.

**Bardzo prosimy o konsekwentne stosowanie przedstawionych zasad, co znacząco przyspieszy proces publikacyjny.**



## Information for the authors

### Profile of the magazine

“Studia Etnologiczne i Antropologiczne” (Journal of Ethnology and Anthropology) has been published since 1997. The magazine is a yearbook published by the University of Silesia in Katowice. Since September 2012 “Studia Etnologiczne i Antropologiczne” has been on the list of the journals of the Ministry of Science and Higher Education.

The subject matter proposed by the publishing house includes scholarly dissertations, as well as reports of research and reports from the scientific world closely related to ethnology and anthropology. “Studia Etnologiczne i Antropologiczne” provides the basis for discussion and exchange of experience and facilitates getting acquainted with the results of current research.

### Guidelines on how to prepare the text for printing

Editorial guidelines are available at:

<https://www.journals.us.edu.pl/index.php/SEIA/about/submissions>

#### I. General guidelines

1. All texts should be written in Word, with Times New Roman, 12-point font size, 1.5 line spacing. Each paragraph should be started with a new indented line (1 cm).
2. On the first page (in the top left corner), there should be the following information: the Author's name (12-point font size), the full name of the institution the Author represents—if it is a university, the name of the department should be also given; in the case of persons not affiliated with any centre, the locality, i.e. town / city should be indicated. Underneath there should be the centre-aligned title of the article, and the following items written with 10-point font size:
  - the title in English,
  - the abstract in Polish (up to 650 characters with spaces)
  - up to 5 key words in English,
  - up to 5 keywords in Polish.
3. The volume of text should not exceed 12 pages of normalized print.
4. In the first footnote (marked with an asterisk\* after the title of the article), please provide information on the source of funding the research presented in the text (full name of the grant/grants, statutory research, and the exact name of the institution financing the research, time of implementation, etc.).
5. Bibliography (10-point font size) should be given underneath the main text.

#### II. Bibliography

Bibliographic items should be sorted alphabetically. Archival resources should be separated and placed underneath the other items, at the end of the bibliography.

Please follow the rules governing bibliographic description in the language in which the article was written.

**Notice:** Each bibliographic address of a publication that is part of a larger whole (article in a journal, chapter in collective work, etc.) should comprise the range of pages on which the text was published. In the case of internet publications, please indicate the date of accessing the site.



### III. Citations

If a citation is to be included, please always indicate the page of the work from which it is quoted. Short quotations should be written in plain text and enclosed in quotation marks. In the case of an internal quotation, it should be marked with: »...« symbols. For longer quotations, place them in a free-standing block of text and omit quotation marks: start the quotation after one line-space, with the entire quote indented from the left margin, and use a smaller font (10 point-size). In the case of a quotation from a foreign-language publication that has been translated into Polish by the Author, in the footnote, after the bibliographic data it should be indicated with the information: The author's own translation.

### IV. Footnotes

#### **Bibliographic references**

The bibliographic description of the publication should be prepared in accordance with the rules applicable in the language in which the article was written. If there are several ways to choose to prepare bibliographic references for a particular publication type (such as an author's book, a fragment of an author's book or a of collective work, an online publication, archival material), choose one and follow it consistently.

#### **Repeated references to the same publication**

While shortening the bibliographic description, it is important to ensure that it is consistently written in the same form. All descriptions, including collective works (even if the references refer to different articles in the same volume), are to be shortened.

**Notice:** The number of the page (or selected pages) that comprises (comprise) the quoted fragment or the text referred to indirectly should be provided in the footnote. In the case of the reference to the entire publication being part of a larger whole, e.g. an article or a chapter, the scope of pages should not be indicated (as opposed to the bibliography, wherein it is mandatory).

In the case of internet publications, please indicate the date of accessing the site.

### V. Illustrative material

Illustrative materials (photographs, illustrations, graphs) should not be pasted into the text. Instead, in the appropriate places in the text only relevant captions should be presented. In addition to the text submitted for printing, please attach a list of the captions made in Word.

#### **Technical parameters**

- as to submitting the text for publication, photographs and other illustrative materials in electronic format should be attached as separate files. Each file should comprise the name of the author of the text and the corresponding number (Photo 1, Photo 2, etc.; Illustration 1, Illustration 2, etc.; Diagram. 1, Diagram 2, etc.);
- files containing illustrative material should be saved in the format: .jpg, .gif, .bmp, .png, .tif, .eps, .cdr, .ai or .pdf, and be of the resolution of at least 300 dpi (in the case of 1:1 scale; however if it is necessary for publication to enlarge a photo, the resolution should be appropriately higher);

**The captions should be prepared according to the following formula:**

Photo 1. The Pashtuns Camp, Western Pakistan (photo by J. Stolarski, July 2005)

Illustration 1. Traditional dress of a married Pashtun

Source: K. WOLSKI: Pakistan. Dzieje ziemi i państwa. Warszawa 1978, p. 57.

Illustration 1. New Archipelago of New Caledonia (study by E. Gaba „Sting”)

Source: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New\\_Caledonia\\_and\\_Vanuatu\\_bathymetric\\_and\\_topographic\\_map-fr.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1f/New_Caledonia_and_Vanuatu_bathymetric_and_topographic_map-fr.jpg) [access date: 13.12.2015].

### Notice

In the case of illustrative materials protected by the copyright, the Author is responsible for obtaining and submitting to the Ministry of Science and Higher Education the permission for their reproduction in the text.

In the case of a previously published text, the Author is obliged to obtain and submit to Wydawnictwo UŚ (UŚ publishing house) the appropriate consent for its re-publication.

Submitting the text for printing means the consent for its publication without receiving any royalties, in exchange for a copy of the publication. The editor holds the right to make a final decision about qualifying the text for publishing.

**We strongly recommend that you follow the outlined rules consistently, as it will considerably speed up the process of editing the publication.**

Redakcja  
**Anna U. Piłśniak**

Redakcja tekstów w języku francuskim  
**Barbara Malska**

Redakcja tekstów w języku słowackim  
**Marta Buczek**

Projekt okładki i stron działowych  
**Aleksander Ostrowski**

Korekta  
**Marzena Marczyk**

Łamanie  
**Jadwiga Piłśniak**

Creative Commons  
Uznanie autorstwa – Na tych samych warunkach  
4.0 Międzynarodowe  
Attribution – ShareAlike  
4.0 International



**ISSN 2353-9860**

Czasopismo elektroniczne, dystrybuowane bezpłatnie  
Do końca 2017 roku ukazywało się również  
w wersji drukowanej, z ISSN 1506-5790

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

Ark. druk. 18,75. Ark. wyd. 23,00

ISSN 2353-9860  
9 772353 986805 8 5

Więcej o książce

