

ROCZ NIK LUBUS KI



26

Z BADAŃ NAD KULTURĄ LUDOWĄ
POGRANICZA LUBUSKIEGO

ROCZNIK LUBUSKI

LUBUSKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE

**ROCZNIK
LUBUSKI
TOM XXVI Cz. I**

**Z BADAŃ NAD KULTURĄ LUDOWĄ
WOJEWÓDZTWA LUBUSKIEGO**

Pod redakcją Barbary Kołodziejskiej

Zielona Góra 2000

Copyright © by
Lubuskie Towarzystwo Naukowe
Zielona Góra 2000

REDAKTOR NACZELNY
Kazimierz Bartkiewicz

KOLEGIUM REDAKCYJNE
Marian Eckert, Leszek Gołdyka, Edward Hajduk,
Tomasz Jaworski, Barbara Kołodziejska, Regina Orzelek-Bujak,
Wojciech Sitek (Wrocław), Andrzej Toczewski,
Zdzisław Wolk
Sekretarz: Bogdan Idzikowski

PROJEKT OKŁADKI
Witold Michorzewski



TŁUMACZENIA STRESZCZEŃ
Katarzyna Trychoń-Cieślak

REDAKTOR
Ewa Raczyńska-Patalasowa

SKŁAD KOMPUTEROWY
Anna Myśliwa

ISSN 0485-3083

WYDANIE PUBLIKACJI DOFINANSOWANE PRZEZ
KOMITET BADAŃ NAUKOWYCH W WARSZAWIE,
URZĄD MIEJSKI W ZIELONEJ GÓRZE, WYŻSZĄ SZKOŁĘ PEDAGOGICZNĄ
IM. TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO W ZIELONEJ GÓRZE
ORAZ MUZEUM ETNOGRAFICZNE W ZIELONEJ GÓRZE Z SIEDZIBĄ W OCHLI

Druk: Poligrafia Politechniki Zielonogórskiej

3-2/2000

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE (Barbara Kołodziejska)	9
---	---

I. ARTYKUŁY

MIECZYŚLAW SOPPA, Pogranicze a granica w świadomości mieszkańców województwa lubuskiego	15
IRENA LEW, Warunki kształtowania się „małej ojczyzny” w rejonie pogranicza na przykładzie funkcjonowania małżeństw mieszanych polsko-niemieckich	25
WOJCIECH SADOWSKI, Wiejskie zajęcia gospodarskie i domowe w Gorzowskiem po 1945 roku	53
BARBARA RYBIŃSKA, Czy współczesna rzeźba nieprofesjonalna jest rzeźbą ludową?	71
MIROŚLAW PECUCH, Kultura tradycyjna w życiu Łemków z północnej części województwa lubuskiego	85
MAGDALENA POKRZYŃSKA, Rola zespołu folklorystycznego w kształtowaniu tożsamości regionalnej	107
MIROŚLAW PECUCH, Wpływ folkloru muzycznego na zachowanie łemkowskiej tożsamości kulturowej (na przykładzie północnej części województwa lubuskiego)	123
BARBARA ŁAKOMA, Instrument ludowy kozioł polski we współczesnym społeczeństwie lubuskim	133
BARBARA KOŁODZIEJSKA, Miejsce kultury ludowej w życiu współczesnym (na przykładzie województwa lubuskiego)	151
MIECZYŚLAW SOPPA, Zbiory Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli	163
WOJCIECH SADOWSKI, Przesłanie kulturowe wsi gorzowskiej, czyli „swoje” i „obce” w muzealnych zbiorach etnograficznych	173
JOANNA PATORSKA, Dział Kultury Ludowej Muzeum w Międzyrzeczu	181

II. KRONIKA

- IRENA SOPPA, *Ginące zawody i umiejętności w Muzeum Etnograficznym
w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli* 189
- IRENA SOPPA, *Działalność Zielonogórskiego Oddziału Polskiego
Towarzystwa Ludoznawczego* 191

III. RECENZJE

- WOJCIECH SADOWSKI, *Budownictwo wiejskie u zbiegu Noteci i Warty.*
[w:] *Wielkopolska*, seria „Budownictwo Ludowe w Polsce”,
Sanok – Gorzów Wlkp. 1997 (Mieczysław Soppa) 197
- ANTONI PELCZYK, *Budownictwo olęderskie na równinie nowotomyskiej.*
[w:] *Wielkopolska*, seria „Budownictwo Ludowe w Polsce”,
Sanok – Lednica 1997 (Mieczysław Soppa) 198

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG (Barbara Kołodziejska)	9
 I. BEITRÄGE	
MIECZYSLAW SOPPA, Grenzregion und die Grenze im Bewußtsein der Bevölkerung in der Wojewodschaft Lubuskie (Lebus)	15
IRENA LEW, Die Umstände der Herausbildung einer „kleinen Heimat“ in der Grenzregion am Beispiel der gemischten polnisch-deutschen Ehen	25
WOJCIECH SADOWSKI, Ländliche Beschäftigungen auf dem Bauerngut und im Haushalt in der Wojewodschaft Gorzów (Landsberg) nach 1945	53
BARBARA RYBIŃSKA, Ist die gegenwärtige unprofessionelle Skulptur eine Volksskulptur?	71
MIROSLAW PECUCH, Traditionelle Kultur im Leben der Lemken aus dem nördlichen Teil der Wojewodschaft Lubuskie (Lebus)	85
MAGDALENA POKRZYŃSKA, Zur Rolle der Volkstanzensembles für die Herausbildung der regionalen Identität	107
MIROSLAW PECUCH, Zum Einfluß der Musikfolklore auf die Erhaltung der Lemken-Kulturidentität am Beispiel des nördlichen Teils der Wojewodschaft Lubuskie (Lebus)	123
BARBARA ŁAKOMA, Das Volksmusikinstrument – der polnische Dudelsack – in der heutigen Lubusz – Gesellschaft.	133
BARBARA KOŁODZIEJSKA, Zur Position der Volkskultur im gegenwärtigen Leben am Beispiel der Wojewodschaft Lubuskie (Lebus)	151
MIECZYSLAW SOPPA, Sammlungen des Ethnographischen Museums in Zielona Góra mit dem Sitz in Ochla	163
WOJCIECH SADOWSKI, Kulturübermittlung des Landsberger Dorfes – „Einheimische“ und „Fremde“ in den ethnographischen Museumssammlungen	173
JOANNA PATORSKA, Abteilung für Volkskultur im Museum in Międzyrzecz (Meseritz)	181

II. CHRONIK

- IRENA SOPPA, „Verschwindende Berufe und Kenntnisse“ im Ethnographischen Museum in Zielona Góra mit dem Sitz in Ochla 189
- IRENA SOPPA, Zur Tätigkeit der Grünberger Zweigstelle der Polnischen Gesellschaft für Völkerkunde 191

III. REZENSIONEN

- WOJCIECH SADOWSKI, *Ländliche Bauweise am Zusammenfluß von Noteć und Warta*, [in:] Großpolen, Serie „Ländliche Baukunst in Polen“, Sanok – Gorzów Wlkp. 1997 (Mieczysław Soppa) 197
- ANTONI PELCZYK, *Bauweise der holländischen Kolonisten in der Ebene um Nowy Tomysł*, [in:] Großpolen, serie „Ländliche Baukunst in Polen“, Sanok – Lednica 1997 (Mieczysław Soppa) 198

WPROWADZENIE

Kultura ludowa obecnego województwa lubuskiego nie doczekała się dotąd całościowego opracowania. Badania prowadzone w okresie po drugiej wojnie światowej dotyczyły wybranych dziedzin kultury ludowej ludności autochtonicznej i kultury ludowej ludności napływowej, osiedlonej tu w wyniku powojennych migracji. Wyniki tych badań publikowano w formie odrębnych prac lub artykułów zamieszczanych w wydawnictwach miejscowych i o zasięgu ogólnopolskim. Poszczególne działy kultury ludowej omawiano również w katalogach i informatorach muzealnych.

Niniejszy tom „Rocznika Lubuskiego” nie wypełnia tej luki, dlatego został zatytułowany *Z badań nad kulturą ludową województwa lubuskiego*, co ma wskazywać, że wydawnictwo prezentuje wyniki badań niektórych zagadnień kultury ludowej. Autorami artykułów są badacze w większości związani z etnograficznym muzealnictwem lubuskim, którzy dają wyraz swoim indywidualnym zainteresowaniom badawczym.

We wspomnianym tytule terytorium badawcze nazwano województwem lubuskim. W dotychczasowych publikacjach etnograficznych okresu powojennego badacze posługiwali się określeniami: *Ziemia Lubuska*, *Środkowe Nadodrze*, *województwo zielonogórskie* lub *województwo zielonogórskie i gorzowskie* (po 1975 roku) oraz *Zielonogórskie* (w rozumieniu regionu). Obecnie zaczęto stosować terminy *Lubuskie* i *region lubuski* zamiennie z określeniem *województwo lubuskie*. Myślę, że istnienie województwa o tej mającej walor historyczny i symboliczny nazwie pozwoli ujednolicić nazewnictwo omawianego terytorium. W niniejszym „Roczniku” czyni się tego pierwsze próby, nie rezygnując przy tym z określenia *Gorzowskie* dla podkreślenia faktu, iż obszar ten, stanowiący północną część województwa lubuskiego, posiada również swoją specyfikę kulturową, wytworzoną w okresie istnienia województwa gorzowskiego.

Przedstawiany tom „Rocznika Lubuskiego” został podzielony na trzy części: I – artykuły, II – kronika, III – recenzje.

Artykuły poruszają główne problemy kultury ludowej województwa lubuskiego, wynikające z historycznych i kulturowych uwarunkowań. W opracowaniach znalazł swój wyraz problem współistnienia i współzależności grup ludności o odmiennym pochodzeniu rodzimym, a także problem przemian kultury wsi dokonujących się w okresie powojennym. Przedstawiono również procesy społeczne i kulturowe kształtujące obraz pogranicza polsko-niemieckiego.

Część I otwiera artykuł Mieczysława Soppy pt. *Pogranicze a granica w świadomości mieszkańców województwa lubuskiego*. Autor, przypominając

warunki polityczne utworzenia zachodniej granicy Polski po drugiej wojnie światowej, wskazuje na jej specyficzny charakter jako formy rozdziału dwu homogenicznych społeczności. Treścią artykułu jest przedstawienie zmian w zakresie funkcji tej granicy. Do lat siedemdziesiątych była ona barierą dzielącą; krótki okres częściowego jej otwarcia umożliwił styk obu narodów i minimalne kontakty kulturowe. Dopiero przemiany po 1989 roku stworzyły warunki powstania pogranicza z wzajemnie przenikającymi się elementami kultury grup ludności zamieszkalej po obu stronach granicy.

Problematykę kształtowania się nowych układów społecznych i kulturowych na pograniczu polsko-niemieckim w warunkach otwartej granicy podejmuje Irena Lew w artykule *Warunki kształtowania się „małej ojczyzny” w regionie pogranicza na przykładzie funkcjonowania małżeństw mieszanych polsko-niemieckich*. Autorka przedstawia funkcjonowanie małżeństw mieszanych oraz bariery kulturowe dzielące partnerów. Dzięki umiejętnemu pokonywaniu tych barier małżeństwa formują swoje „małe ojczyzny”, czerpiąc wzory z obu kultur. Autorka wskazuje na tworzenie się odrębnych wartości kulturowych, charakterystycznych dla obecnego pogranicza.

Wojciech Sadowski w artykule *Wiejskie zajęcia gospodarskie i domowe w Gorzowskiem po 1945 roku* przedstawia szczegółowo zmiany, które dokonały się w gospodarstwie wiejskim osadników po 1945 roku. Podkreśla również fakt, iż w wyniku migracji powojennych na terenie tym powstała specyficzna kultura. Sytuacja polityczna po 1989 roku dała mieszkańcom Gorzowskiego nowe perspektywy i możliwości zdobycia innych pozycji społecznych, co z pewnością wpłynie na tworzącą się kulturę.

Barbara Rybińska porusza ważny i trudny problem ustalenia, czy współczesna rzeźba województwa lubuskiego jest rzeźbą ludową (artykuł pt. *Czy współczesna rzeźba nieprofesjonalna jest rzeźbą ludową?*). Wychoząc od założeń teoretycznych, przedstawiła czterdziestoletnią historię rzeźby w kontekście przemian politycznych i kulturowych tego okresu. Konkluzję artykułu stanowi stwierdzenie, iż współczesną rzeźbę województwa lubuskiego można uznać za ludową przy założeniu, że określenie *ludowy* nie znaczy *wiejski*, lecz obejmuje także pojęcie twórczości naiwnej, intuicyjnej i nieprofesjonalnej.

Problem istnienia mniejszości narodowych w województwie lubuskim znalazł swój wyraz w artykule Mirosława Pecucha pt. *Kultura tradycyjna w życiu Łemków z północnej części województwa lubuskiego*. Autor ukazuje wpływ kultury tradycyjnej Łemków na ich życie po przesiedleniu na Ziemię Zachodnie. Znaczna część wytworów kulturowych na skutek zetknięcia się z nowymi warunkami cywilizacyjnymi zmieniła swoją funkcję, przetrwały jednak takie przejawy kultury, jak język, religia, pieśń, które wyznaczają łemkowską odrębność i tożsamość.

Trzy kolejne artykuły prezentują zagadnienie funkcjonowania i znaczenia społeczno-kulturowego folkloru.

Magdalena Pokrzyńska w artykule *Rola zespołu folklorystycznego w kształtowaniu tożsamości regionalnej* analizuje wpływ zespołów folklorystycznych na kształtowanie wizerunku regionu. Wyodrębnia kilka zasadniczych procesów i faktów biorących udział w budowaniu tego wizerunku.

Mirosław Pecuch w artykule *Wpływ folkloru muzycznego na zachowanie łemkowskiej tożsamości kulturowej* wskazuje na funkcjonowanie pieśni w życiu współczesnych Łemków w dwóch płaszczyznach: religijno-obrzędowej i towarzysko-biesiadnej. Píše, iż wspólne śpiewanie własnych pieśni pozwala Łemkom utrzymać odrębność kulturową i chroni ich przed totalną asymilacją, a także ułatwia więź z przeszłością.

Barbara Łakoma w artykule *Instrument ludowy kozioł polski we współczesnym społeczeństwie lubuskim* przedstawia rodowód tego instrumentu i jego obecność na ziemiach polskich. Autorka, związana z tradycją gry na kozle poprzez ojca kozłarza, poświęciła wiele uwagi prezentacji sylwetek muzyków ludowych. Omawiając działania w dziedzinie propagowania kozła wśród społeczeństwa lubuskiego, wskazuje na dwa sposoby przekazu umiejętności gry i budowania instrumentu: „szkołę mistrza” i naukę w szkole muzycznej w Zbąszyniu.

Na problem zasadności istnienia i funkcjonowania ludowej kultury w obiegu kultury współczesnej zwraca uwagę Barbara Kołodziejaska w artykule *Miejsce kultury ludowej w życiu współczesnym*. Autorka podkreśla fakt, iż mimo ogólnych tendencji do rozpadu tradycyjnej kultury ludowej widoczne są zjawiska świadczące o jej przetrwaniu, a także uczestnictwie w życiu współczesnym.

Kolejne artykuły zostały poświęcone omówieniu zbiorów kultury ludowej znajdujących się w muzeach województwa lubuskiego. Zabytki te są ważnym źródłem do poznania kultury ludowej tego terenu.

Zbiory Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli zaprezentował w swym artykule Mieczysław Soppa. Wskazał na specyfikę zbiorów wynikającą z pochodzenia od różnych grup etnograficznych; są to relikty kultury zastanej, wytwory kulturowe przywiezione przez ludność napływową oraz zabytki kultury ludowej ludności autochtonicznej. Autor zwrócił również uwagę na zróżnicowanie zbiorów pod względem chronologicznym. W zasobach muzeum znajdują się relikty z XVIII wieku, a niektóre nawet starsze, zabytki z okresu od połowy XIX wieku po lata dwudzieste XX wieku oraz wytwory współczesne, nawiązujące do tradycji i dawnych technik ludowych.

Przesłanie kulturowe wsi gorzowskiej, czyli „swoje” i „obce” w muzealnych zbiorach etnograficznych to tytuł artykułu Wojciecha Sadowskiego o zasobach zabytków kultury ludowej w zbiorach Muzeum w Gorzowie. Autor akcentuje wielokulturowe pochodzenie zabytków, spowodowane spotkaniem się na wsi gorzowskiej wytworów czterech kultur ludowych: polskiej, niemieckiej, rosyjskiej i białoruskiej. Zebrane eksponaty reprezentują wszystkie dziedziny ludowej kultury materialnej i duchowej. Większość z nich powstała przed 1945 rokiem. Swoją wypowiedź autor kończy uwagą, iż przedmioty te, zachowane w magazynach muzealnych, w przyszłości pozwolą poznać miniony świat.

Joanna Patorska przedstawiła historię gromadzenia zabytków etnograficznych przez Dział Kultury Ludowej Muzeum w Międzyrzeczu – od pierwszych poczynąń zbierackich w 1945 roku do chwili obecnej. Wskazała także na prace badawcze prowadzone w terenie obok penetracji mających na celu gromadzenie zabytków. W zbiorach dominują wytwory kultury ludowej autochtonów.

W części II umieszczono opracowaną przez Irenę Sopkę informację o działalności Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli w zakresie ochrony i prezentacji czynnej wytwórczości ludowej. Działania te, pod nazwą „Ginące zawody i umiejętności”, obejmują pokazy cyklów produkcyjnych poszczególnych zajęć gospodarczych i domowych, wytwórczości rzemieślniczej i artystycznej. Dodatkowym walorem tych imprez jest fakt, iż zwiedzający mogą czynnie włączyć się do pokazów i próbować swoich umiejętności w różnych dziedzinach wytwórczości wiejskiej. Znaczne zainteresowanie tą formą zajęć ze strony młodego pokolenia utwierdza w przekonaniu o konieczności prowadzenia takiej działalności przez muzeum, a także poszerzenia tego typu ofert.

W części II zaprezentowano również przygotowaną przez Irenę Sopkę relację o działalności Zielonogórskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

Część III zawiera recenzje prac etnograficznych poświęconych budownictwu ludowemu.

Prezentowany tom nie wyczerpuje problematyki badań etnograficznych terenu województwa lubuskiego. Tempo przemian społecznych i kulturowych dokonujących się na obszarze tego województwa, związanych między innymi z jego przygranicznym położeniem, zobowiązuje badaczy do śledzenia ich wpływu na funkcjonowanie kultury ludowej. Sądzę, iż prowadzone obecnie badania i obserwacje zaowocują wkrótce nowymi opracowaniami.

I

ARTYKUŁY

Mieczysław Soppa

POGRANICZE A GRANICA W ŚWIADOMOŚCI MIESZKAŃCÓW WOJEWÓDZTWA LUBUSKIEGO

W wyniku ustaleń jałtańskich sfinalizowanych na konferencji w Poczdamie przy minimalnym wpływie zainteresowanych nacji utworzono granicę na Odrze i Nysie Łużyckiej. To naturalne rozgraniczenie oraz polityczne posunięcia władz jednej i drugiej strony miały na długie lata rozdzielić społeczności Polaków i Niemców.

Niemal całkowity odpływ ludności niemieckiej oraz zasiedlenie Ziemi Zachodnich ludnością polską stworzyły sytuację, w której po dwu stronach granicy zaistniały dwie odrębne społeczności. Przesunięcie zachodnich granic Polski o kilkadziesiąt do kilkuset kilometrów na zachód spowodowało konieczność wypełnienia nabytej przestrzeni ludnością pochodzącą z różnych rejonów kraju. Naturalne przesunięcie się na zachód ludności pogranicza z 1939 roku nie mogło doprowadzić – w związku ze znaczną przestrzenią – do ponownego styku społeczności doświadczonych problemami pogranicza z podobnymi grupami po stronie niemieckiej.

Na Ziemiach Zachodnich (szczególnie wzdłuż granicy) znaczny odsetek ludności stanowili „repatrianci” z wschodnich województw przedwojennej Rzeczypospolitej. Ich doświadczenia z pograniczy wschodnich miały zupełnie inny charakter kulturowy i nie były adekwatne do nowej sytuacji. Podobnie ludność z tzw. centrali nie posiadała żadnych tradycji kontaktu z sąsiednimi nacjami.

Przy rozważaniu charakteru społeczeństwa ziem nadgranicznych nie sposób pominąć jeszcze jednego ważnego aspektu. Jest nim stosunek osiedlających się tu ludzi do własnej nacji. Przyczyny historyczne, społeczne, a przede wszystkim polityczne wymuszały w okresie powojennym deklarację przynależności do narodu polskiego. Różny charakter tych deklaracji, w zależności od miejsca pochodzenia, nie zmienia faktu jednolitości narodowej tworzącego się na Ziemiach Zachodnich społeczeństwa. Każdy uczestnik „repatriacji” z ziem zajętych przez Związek Radziecki musiał wcześniej zadeklarować się jako członek narodu polskiego. Podobnie (w innych jedynie uwarunkowaniach) określić się musieli reemigranci z Bukowiny Rumuńskiej,

Jugosławii, Francji i in. Także pozostający tu autochtoni musieli przejść – często skomplikowaną – procedurę „weryfikacji” (Strauchold 1995, 53 i n.). Polskość w tych specyficznych warunkach powojennych deklarowali – często spontanicznie, nieformalnie – także osadnicy z „centrali”.

Osobnego potraktowania wymaga stosunek przybyłej ludności do terenów, na których przyszło jej zamieszkać. Oprócz propagandowego obejmowania „starych piastowskich ziem” powstawały rozliczne problemy z adaptacją do nowych warunków przyrodniczych, społecznych, kulturowych. Przybysze o ukształtowanym bagażu kulturowym, ze swoimi tradycjami gospodarki, struktury społecznej, zwyczajami i obyczajami, musieli podjąć trud przyswojenia sobie obcych, zastanych tu struktur (Kwaśniewski 1969). Ukształtowane osadnictwo, kształt i charakter budynków, sprzęty i maszyny, charakter gospodarki to elementy, do których napływająca ludność musiała się adaptować, przejmując lub odrzucając niektóre z nich (Jasiewicz 1977; Brencz 1997). Z adaptacją wiązała się także integracja różnych kulturowo grup osadników. Olbrzymie przemieszanie się ludności napływowej i jej mobilność w latach powojennych nie sprzyjały powstawaniu zwartych lokalnych społeczności o poczuciu wspólnej, przedmigracyjnej „małej ojczyzny”. Procesy integracyjne (a później unifikacyjne) doprowadziły w ciągu kilkudziesięciu lat do wytworzenia się spójnej społeczności Ziemi Zachodnich, bardziej wyrównanej i jednolitej niż na pozostałych obszarach kraju.

Pogranicze czy tylko granica?

Związek etymologiczny pojęć *pogranicze* i *granica* jest oczywisty, jednak „oznaczają one różne pod względem przestrzennym zjawiska, a mianowicie: pogranicze określa jakiś obszar, strefę, podczas gdy granica oznacza linię podziału” (Staszczak 1978). Można tu pominąć znaczną różnorodność definicji pojęcia *granica*; wydaje się, że w najprostszym znaczeniu kojarzy się ono z linią podziału, z podziałem z założenia dwustronnym. Zaznaczyć należy, że termin ten niekoniecznie musi być związany z podziałem politycznym, ale może także wyznaczać pewne zjawiska o charakterze historycznym, kulturowym, językowym itd. Zasięgi różnych przejawów działalności ludzkiej nie muszą przy tym się pokrywać. Wynika z tego, że granica ustalona na podstawie jednego kryterium może się różnić od innych granic, wytyczonych na podstawie kolejnych wyznaczników. Przybliżony czy tożsamy przebieg linii podziału przeprowadzonej na podstawie różnych kryteriów wskazuje na granicę jako barierę między dwoma zdecydowanie odróżniającymi się środowiskami. Wydaje się, że z przykładem takiego zjawiska mamy do czynienia na granicy polsko-niemieckiej.

Wracając do terminu *pogranicze*: najtrafniejszym i najprostszym określeniem jest *teren przejściowy*. „Istotną cechą każdego pogranicza jest to, że stanowi ono obszar konfrontacji i przemieszania różnych zjawisk. Ostre zaznaczenie granic stoi w związku z tym w sprzeczności z pojęciem pogranicza” (Staszczak 1978). Definicja taka, wypracowana przez wiele dyscyplin (geografię, historię, socjologię, etnografię), wskazuje jednoznacznie na aspekt wymiany, przemieszania różnych elementów. W świetle powyższego w odniesieniu do zachodniej granicy Polski powstaje problem: czy i w jakim stopniu można mówić o terenach nadgranicznych jako o pograniczu?

Wskazywanie na pogranicze jako na „terytorium o homogenicznej etnicznie ludności, przyległe do granicy państwowej jako linii demarkacyjnej” (Kwaśniewicz 1999), uwypukla jedynie znaczenie granicy. Granica jest więc skrajem, kresem pewnych zjawisk. Przyległe do niej tereny nie muszą się różnić od położonych w głębi kraju, a ich jedynym wyróżnikiem może być peryferyjność. Teren taki nie posiada w związku z tym podstawowych cech charakteryzujących pogranicze. Reasumując, obszary przylegające do zachodniej granicy Polski należałoby nazwać raczej strefą nadgraniczną, rubieżą czy kresami zachodnimi. Wskazuje na to szereg podstawowych, a tak charakterystycznych wyznaczników, jak np. język, poczucie przynależności etnicznej, kultura (zwyczaje, obyczaje), religia itd.

Granica jako bariera

Utworzona w 1945 roku granica na Odrze i Nysie Łużyckiej przybrała od samego początku charakter bariery. Ówczesne działania polityczne i idące za nimi posunięcia administracyjne radykalnie rozdzieliły sąsiadujące społeczności. Nie bez znaczenia dla postrzegania drugiej strony były następstwa dopiero zakończonej wojny. Wynikiem było poczucie krzywdy i to w odczuciu zarówno Polaków, jak i Niemców. Ugruntowała się w ten sposób wzajemna niechęć czy nawet wrogość, mająca zresztą o wiele odleglejsze korzenie.

Osadnictwo na terenach nadgranicznych niosło za sobą dalsze konsekwencje, nie sprzyjające przełamywaniu bariery. Wśród przybyłej tu ludności większość stanowili repatrianci z wschodnich województw przedwojennej Polski. Ciężkie doświadczenia minionego okresu połączone z brakiem pewności co do przyszłości objętych ziem nie sprzyjały stabilizacji w nowym środowisku. Prowadzone w powiatach nadgranicznych osadnictwo wojskowe z zamiarem utworzenia „zapory dla rewizjonizmu niemieckiego” potęgowało poczucie zagrożenia i opozycyjności wobec „drugiej strony”. Jeśli dodać



do tego fakt stacjonowania nad granicą licznych radzieckich jednostek wojskowych, naturalne stało się poczucie powstania bariery nie do przebycia, bariery nie tylko w sensie fizycznym, ale i psychologicznym.

Rozdzielenie Polaków i Niemców naturalną granicą na rzekach, wprowadzenie rygorów administracyjnych w strefach nadgranicznych, prawie całkowity brak przejść granicznych – wszystko to w praktyce uniemożliwiało kontakty ludności. Sytuacja taka trwała do lat siedemdziesiątych, czyli więcej niż pokolenie. Sporadyczne, ściśle reglamentowane kontakty władz administracyjnych, delegacji o charakterze partyjnym, gospodarczym czy kulturalnym nie miały większego wpływu na lokalne środowiska. Społeczności wsi i miasteczek nadgranicznych przechodziły w tym czasie procesy adaptacji do nowych warunków i integracji kulturowej (*Tworzenie ...* 1961, także Chmielewska 1965; Jasiewicz 1977). Stosunkowo szybkie pozbycie się przez ludność napływową wyróżniających poszczególne grupy elementów kultury doprowadziło w większości wypadków do stworzenia w miarę homogenicznych środowisk lokalnych – wiejskich i małomiasteczkowych.

Środowiska te miały tylko jeden kierunek kontaktu. Stały się granicznymi, krańcowymi składnikami organizmu państwowego. Charakterystyczne jest, że mieszkańcy nadgranicznych wsi, widząc na co dzień „drugą stronę”, przez kilkadziesiąt lat nie mieli praktycznie żadnego kontaktu z przedstawicielami sąsiedniej nacji. Z wiosek takich, jak Kłopot, Sękowice, Żarki Wielkie, Przewóz i wielu innych, przylegających bezpośrednio do granicy, nie sposób było skontaktować się z mieszkańcami osad po drugiej stronie rzeki.

Postrzeganie w tych warunkach swego miejsca zamieszkania wiązało się z poczuciem kresowości, peryferyjności. Oddalone centra kulturowe, także administracyjne, wpływały negatywnie na ocenę własnego środowiska przez mieszkającą tu ludność.

Osadnicy adaptujący się do zastanych na Ziemiach Zachodnich warunków dostrzegali niewątpliwie walory tutejszej przestrzeni. Ukształtowana infrastruktura gospodarcza i możliwości rozwoju cywilizacyjnego bezsprzecznie były o wiele atrakcyjniejsze niż na obszarach pochodzenia. W sposób szczególny odnosi się to do przybyłych „repatriantów” z wschodnich terenów przedwojennej Polski. Nie można jednak zapominać o pewnych czynnikach umniejszających „korzyści” z zastanych na Ziemiach Zachodnich możliwości rozwojowych. Sentyment do zostawionych ziem na wschodzie i nostalgia za swojskim kształtem tamtejszych społeczności lokalnych nie sprzyjały pełnej akceptacji nowej rzeczywistości. Okoliczności te wraz z błędami w polityce społeczno-gospodarczej (i to zarówno w makro-, jak i mikroskali) powodowały szereg konsekwencji. Jednym z problemów, na które warto zwrócić uwagę, jest mała stabilność ludności osadniczej. „Na-

wet w tych wsiach, gdzie przetrwał wysoki udział gospodarstw indywidualnych, przeciętny współczynnik zasiedziałości jest relatywnie niski i waha się w przedziale od 50% do 60%" (Brencz 1997). Znaczne migracje zewnętrzne i wewnętrzne nie sprzyjały tworzeniu się zwartych społeczności lokalnych. Ludność zamieszkująca tereny nadgraniczne musiała zatem przejść kolejne etapy formowania własnych układów społecznych, centrów społeczno-kulturowych, punktów odniesienia. Procesy te ani nie były łatwe, ani nie przebiegały według jednego wzorca. Każde środowisko mieszkańców wsi czy miasteczka musiała wytworzyć własny schemat społeczności lokalnej i funkcjonowania w niej poszczególnych jednostek czy grup.

Podsumowując okres do lat siedemdziesiątych, należy zauważyć, że granica była wówczas nieprzekraczalną barierą. Czynniki obiektywne i subiektywne, warunki zewnętrzne i wewnętrzne uniemożliwiały wszelkie procesy, które mogłyby przyczynić się do stworzenia pogranicza.

Granica jako styk

Zapoczątkowane w 1972 roku tak zwane otwarcie granicy (które zresztą nie przetrwało nawet dziesięciu lat) stworzyło nową jakość po obu stronach Odry i Nysy. Zaistniała możliwość zetknięcia się bezpośrednio z rzeczywistością sąsiedniego kraju. Ruch graniczny, z którego w znacznej mierze korzystać mogła ludność zamieszkała najbliżej, umożliwił poznanie warunków życia, gospodarki, a i bezpośrednio przedstawicieli sąsiedniej nacji. Zaistniały kontakt kulturowy charakteryzował się różnorodnymi cechami, niespotykanymi w innych warunkach. Przede wszystkim nastąpiło zetknięcie się dwóch społeczności o bardzo różnym bagażu kulturowym (*Słownik ...* 1987). Różny język, religia, tradycja, obyczajowość, mentalność, a także narosłe stereotypy dotyczące „swojego” i „obcego” narodu, powodowały trudności w znalezieniu wspólnej płaszczyzny porozumienia. Nie ułatwiała tego także swoista zwartość, jednolitość etniczna grup zamieszkałych po obu stronach granicy.

Pierwszymi punktami styku były dwa zjawiska wynikłe z otwarcia granicy, wywierające wpływ na prywatne kontakty przedstawicieli obu narodów. Pierwszym było niewątpliwie podjęcie współpracy pomiędzy NRD a Polską, na mocy której zatrudniono dość liczną grupę pracowników polskich w przygranicznych zakładach Niemiec Wschodnich. Bezpośrednie przebywanie z sobą, współpraca formalna i poza strukturami zakładowymi powodowały bliższe poznawanie się i wzajemne zbliżenie. Drugim punktem styku okazało się dość powszechne, zwłaszcza w początkowym okresie po otwarciu granicy, odwiedzanie przez Niemców rodzinnych stron opuszczo-

nych po 1945 roku. Przyjmowani byli tu bez entuzjazmu, ale i na ogół bez wrogości. Dla powstawania „przyczółków” pogranicza nie bez znaczenia były wyjazdy handlowe, choć wobec okresowych braków wiązało się to niekiedy z negatywnymi ocenami. Mniejsze niż wydawać by się mogło znaczenie miała turystyka, co wiązało się z brakiem odpowiedniej infrastruktury.

Wymienione tu formy kontaktu nie miały jednak charakteru powszechnego, a co najważniejsze, jedynie w ograniczonym stopniu dotyczyły ludności zamieszkałej przy granicy. Wyjątkiem były okolice przejść granicznych, gdzie kontakty były nieco szersze. Istniejące struktury społeczno-gospodarcze powodowały, że w wyjazdach do pracy czy handlowych uczestniczyli w większym stopniu mieszkańcy obszarów o dogodniejszej komunikacji (przykładem może być Zielona Góra, Nowa Sól, Żary, Żagań) niż ze strefy przygranicznej. O wiele większy był też udział ludności miejskiej niż z małych środowisk rozsianych wzdłuż granicy.

Mimo wskazywanego w statystyce dużego ruchu granicznego zauważyć należy stosunkowo niewielki wpływ „otwarcia” granicy na postrzeganie sąsiedniej nacji. Bariera językowa i w jeszcze większym stopniu kulturowa uniemożliwiała szerszy kontakt przedstawicieli obu narodów. Narosłe przez lata wyobrażenia i stereotypy funkcjonowały nadal, a pewne elementy postrzeganej rzeczywistości nawet je utwierdzały.

Wyrosłe na obszarach nad Odrą i Nysą Łużycką nowe pokolenie, nie pamiętające już okresu wojennego ani czasu zasiedlania, nie było obciążone doświadczeniami przodków. Jego wiedzę, poglądy, stosunek do sąsiadów kształtowały w równym stopniu rodzina i środowisko oraz odgrywające coraz większą rolę środki masowego przekazu. Wydaje się, że ludność „kresów zachodnich” nie różniła się w tym względzie od reszty kraju. Wpływ bliskości granicy nie determinował jakiegś szczególnej postawy. Powodem tego była między innymi normalizacja zachodniej granicy po podpisaniu porozumień pomiędzy Polską a Niemiecką Republiką Demokratyczną. Również zakończone w zasadzie procesy adaptacji do zastanego środowiska i integracji kulturowej stworzyły podstawy do ukształtowania się lokalnych społeczności o w miarę stabilnej konstrukcji. Zanikły w ten sposób główne czynniki mogące wpływać na różniący się od ogólnopolskiego stosunek do Niemców.

Okres lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych uwypuklił poczucie kresowości terenów nadgranicznych, ich peryferyjności. Granica w tym czasie była raczej przeszkodą, zamknięciem jednej ze stron, jednej z możliwych stref wymiany. Kresowość obszarów położonych wzdłuż rzek granicznych wyrażała się w ograniczonych możliwościach rozwoju. Powodowało to odpyły ludności do bliżej czy dalej położonych centrów oraz pewne negatywne konsekwencje gospodarcze i kulturowe.

Granica jako wymiana, czyli zaczątki pogranicza

Wykazywana szeroko w literaturze atrakcyjność terenów przejściowych i możliwości rozwojowe terenów nadgranicznych zaistniały dopiero wraz z ponownym – już z Republiką Federalną – otwarciem granic. Przemiany społeczno-ustrojowe po 1989 roku stworzyły nową jakość, także w kontaktach na granicy polsko-niemieckiej (Osękowski, Szczegóła 1999; Eckert 1999; *Transgraniczność ...* 1999).

Pomijając różnorodne czynniki wpływające na kształtowanie się struktur gospodarczych bądź społecznych w nowych warunkach, wskazać należy na przemiany zachodzące w mentalności ludzi zamieszkałych nad granicą. Niespotykane dotychczas, a występujące na szeroką skalę kontakty, aktywizacja społeczności lokalnych poprzez samorządy, organizacje, instytucje, stworzyły możliwości osiągania różnorodnych korzyści. Szanse zaistniałe w wyniku różnorodnych kontaktów dotyczyć zaczęły nie tylko formalnych instytucji czy organizacji, ale i bezpośrednio mieszkańców wsi i miasteczek. Poprawa infrastruktury technicznej poszczególnych miejscowości oraz wymierne korzyści ekonomiczne znacznej części społeczności doprowadziły do nowego spojrzenia na własne środowisko. Tereny zamieszkania stały się z peryferii rejonami atrakcyjnymi pod względem gospodarczym, handlowym, kulturowym, turystycznym. Również ocena sąsiadów zza granicy uległa przeobrażeniom. Zaczęto dostrzegać w nich partnerów nie tylko w gospodarce, ale i w kulturze. Zapoczątkowana została idea wspólnego regionu transgranicznego.

Wydaje się, że w pozytywnym spojrzeniu mieszkańców terenów nadgranicznych na nową rzeczywistość znaczną rolę odegrały także procesy transkulturowe, niezależne od położenia geograficznego. Globalizacja kultury i pewne wartości płynące ze świadomości wspólnego dziedzictwa Europy znacznie łagodzą wszelkie negatywne odczucia. Bliższe poznanie terenów, a przede wszystkim struktur społecznych, gospodarczych, kulturowych na obszarach położonych po drugiej stronie granicy, doprowadziło do pewnego „oswojenia się” z dotychczas słabo lub w ogóle nieznaną przestrzenią. To poznawanie prowadzi z czasem do akceptacji pewnych wzorów, a w następstwie do przyjmowania w swoim środowisku. Tendencje takie są przyczółkiem do tworzenia się pogranicza. Jest to proces długotrwały, ale – jak się wydaje – także trwały. Przejmowanie przez jedną i drugą stronę pewnych elementów kultury sąsiadów tworzy nowe wartości, wzbogacając jednocześnie każde ze społeczeństw.

Zakończenie

Mimo pewnych wspólnych cech regionów przygranicznych, każdy z nich ma pewną specyfikę. Układy społeczne, historia tworzenia, tradycje wpływają na kształtowanie się różnorodnych zjawisk w poszczególnych regionach. Zachodnia granica Polski z uwagi na swój charakter wyróżnia się odmiennymi od innych cechami. Jej stosunkowo nieodległa historia, determinowane przez politykę formy funkcjonowania, fakt, iż radykalnie rozdzielała dwa narody – wszystko to wpływało na ocenę terenów przyległych przez zamieszkującą tu ludność. Badania terenowe w małych nadgranicznych społecznościach wiejskich wskazują na długoletnie odczuwanie granicy jako bariery i negatywnej jej roli. Radykalne przemiany ostatnich lat świadczą jednak o możliwości tworzenia się pogranicza z szeroką wymianą kulturową. Nie przeszkadza to w podtrzymywaniu własnej tożsamości regionalnej czy narodowej.

Literatura

- BRENCZ A. (1997), Oswajanie niemieckiego dziedzictwa kulturowego. Z badań etnologicznych na Środkowym Nadodrzu, [w:] Wokół niemieckiego dziedzictwa kulturowego na Ziemiach Zachodnich i Północnych, red. Z. Mazur, Poznań.
- CHMIELEWSKA B. (1965), Społeczne przeobrażenia środowisk wiejskich na Ziemiach Zachodnich. Na przykładzie pięciu wsi w województwie zielonogórskim, Poznań.
- ECKERT M. (1999), Pogranicze lubusko-brandenburskie. Problemy polityki interregionalnej, „Rocznik Lubuski” t. 25.
- JASIEWICZ Z. (1977), Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej, Warszawa – Poznań.
- KWAŚNIEWICZ W. (1999), Kilka uwag o teoretycznych aspektach badań transgranicznych, [w:] Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje, red. L. Gołdyka, Zielona Góra.
- KWAŚNIEWSKI K. (1969), Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska po II wojnie światowej, Wrocław.
- OSEKOWSKI C., SZCZEGÓŁA H. (1999), Pogranicze polsko-niemieckie w okresie transformacji (1989–1997), Zielona Góra.
- SŁOWNIK etnologiczny. Terminy ogólne (1987), red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań.
- STASZCZAK Z. (1978), Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne, Poznań.
- STRAUCHOLD G. (1995), Polska ludność rodzima na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Opinie nie tylko publiczne z lat 1944–1948, Olsztyn.

TRANSGRANICZNOŚĆ w perspektywie socjologicznej (1999), red. L. Gołdyka, Zielona Góra.

TWORZENIE się nowego społeczeństwa na Ziemiach Zachodnich. Szkice i materiały z badań socjologicznych w województwie zielonogórskim (1961), red. Z. Dulczewski, Poznań.

Mieczysław Soppa

GRENZREGION UND DIE GRENZE IM BEWUSSTSEIN DER BEVÖLKERUNG IN DER WOJEWODSCHAFT LUBUSKIE (LEBUS)

Zusammenfassung

Der spezifische Charakter der polnischen Westgrenze zeigt ganz deutlich eine besondere Trennungsform der beiden Nationen. Mehrere Jahrzehnte lang bildeten die zwei Gesellschaften geschlossene, homogene Gemeinschaften – bis zu ihrem Berührungspunkt. Übrigens gab es diesen Berührungspunkt nur in der Theorie, denn außer der Kultur- und Verwaltungsgrenze bestand auch eine natürliche Grenze, und zwar die Flußgrenze. Bei starker Belastung durch die schwierige Vergangenheit führte der minimale Austausch zur Vertiefung der bestehenden Vorurteile und Teilungen (Einheimische – Fremde).

In der Trennungszeit gab es einen bis siebziger Jahre dauernden Barrierestand, danach folgte eine kurz dauernde teilweise Öffnung und erneute Trennung in den achtziger Jahren. In dieser Zeit entstand in dem Bewußtsein der Bewohner in der Grenzregion ein Peripheriegefühl. Die Grenze bildete damals eine Trennungslinie; die für andere Grenzregionen charakteristischen Strukturen sind nicht entstanden.

Die Umwandlungen nach 1989 begünstigten das Entstehen der Grenzregionen. Der Prozeß der Entstehung einer Grenzregion mit den sich gegenseitig durchdringenden Kulturelementen beiderseits der Grenze lebender Bevölkerungsgruppen ist eine lebendige Erscheinung, die jedoch Zeit braucht. Die in der Grenzregion sichtbaren Tendenzen und die Wandlung in der Mentalität der hiesigen Bewohner weisen auf die Herausbildung eines wirtschaftlich und kulturell attraktiven Übergangsgebiets hin.

Irena Lew

WARUNKI KSZTAŁTOWANIA SIĘ „MAŁEJ OJCZYZNY” W REJONIE POGRANICZA NA PRZYKŁADZIE FUNKCJONOWANIA MAŁŻEŃSTW MIESZANYCH POLSKO-NIEMIECKICH

Problem określania i funkcjonowania pogranicza po drugiej wojnie światowej stał się zagadnieniem poruszonym przez wiele dyscyplin naukowych. W tym artykule zagadnienie to rozpatruję na przykładzie małżeństw mieszanych polsko-niemieckich, które funkcjonują na określonym obszarze i w określonych warunkach i tworzą specyficzną, nową jakość charakterystyczną dla tego obszaru.

Rozpatrywane tu pogranicze zachodnie traktuję jako obszar przygraniczny biegnący wzdłuż linii demarkacyjnej sąsiadujących państw. Na obszarze tym zachodzą różne procesy społeczne warunkowane wewnętrzną i zewnętrzną polityką państwa oraz stopniem i jakością rozwoju kulturowego sąsiadujących społeczeństw. Warunkiem zaistnienia pogranicza międzynarodowego, interetnicznego, rozumianego jako strefa przejściowa, stało się otwarcie granicy między Polską a NRD w 1972 roku oraz zmiany, które zaszły po roku 1989. Porozumienia międzynarodowe umożliwiły bezpośredni kontakt między instytucjami i obywatelami obu państw, stworzyły warunki do zmiany funkcji tego terenu, a jednocześnie wpłynęły na kształtowanie się nowej świadomości mieszkańców, utożsamiającej ten teren z ich „małą ojczyzną”.

W dotychczasowych badaniach naukowych stosunkowo mało uwagi poświęcano problemowi kulturowego ujęcia pogranicza polsko-niemieckiego jako terenu „otwartego”. Zofia Staszczak jest autorką pracy poruszającej to zagadnienie. Przedmiotem jej badań były wytwory kultury materialnej oraz ich zasięg, a co za tym idzie, wnioski dotyczące wyznaczników kulturowych (Staszczak 1978).

Otwarcie granicy w roku 1972 doprowadziło do wytworzenia się specyficznych warunków społeczno-ekonomicznych w całej strefie przygranicznej oraz spowodowało falę różnych procesów społecznych powstałych w wyniku bezpośrednich kontaktów przedstawicieli dwóch różnych narodów. Zaistniałe zjawiska wzbudziły szerokie zainteresowanie opinii publicznej i publicz-

styki. W okresie tym w prasie terenowej ukazywało się wiele artykułów dotyczących tego tematu. W związku z tym na zlecenie Wydziału Nauk Społecznych PAN grupa pracowników Instytutu Zachodniego w Poznaniu pod kierownictwem Andrzeja Kwileckiego przeprowadziła badania dotyczące społecznych aspektów swobodnego przekraczania granicy przez obywateli polskich i NRD (Kwilecki 1972). Następnie zespół KN Studentów Socjologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu pod kierownictwem Michała Chmury zbierał materiały na temat kontaktów między obywatelami obu państw w miastach i wsiach powiatu ślubickiego. Wyniki tych badań opublikowano (Świder 1972).

Obecnie ze względu na zmiany polityczne, duże ożywienie gospodarcze oraz kształtowanie się nowych warunków społecznych zainteresowanie naukowców tym terenem wzrasta. Intensywne badania prowadzi Instytut Zachodni w Poznaniu, Katedra Socjologii Uniwersytetu Wrocławskiego oraz Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Zielonej Górze.

Temat podjęty w tym artykule jest socjologiczno-etnograficznym ujęciem problemu funkcjonowania małżeństw mieszanych polsko-niemieckich zawartych na pograniczu w latach 1970–1980. Poruszając to zagadnienie, chciałabym zwrócić szczególną uwagę na elementy kulturowe wyróżniające przedstawicieli dwóch różnych narodowości, a ścierające się w ramach podstawowej komórki społecznej, jaką jest rodzina. Jest to także próba przedstawienia pokonywania barier kulturowych w tego typu rodzinach na tle kontaktów społecznych w specyficznych warunkach obecnego pogranicza. Chciałabym również odpowiedzieć na pytania: czym jest to pogranicze? Jak ono funkcjonuje?

Badania terenowe były prowadzone na obszarze powiatów Weisswasser i Żary ze szczególnym uwzględnieniem miejscowości granicznych Łęknica i Bad Muskau. Trwały one łącznie przez cztery miesiące lat 1980–1981 oraz przez dwa miesiące lat 1994–1995. Prowadzone były techniką bezpośredniego wywiadu oraz obserwacji uczestniczącej. Rozmowy przeprowadzono w grupie dwudziestu małżeństw mieszanych zamieszkałych w strefie przygranicznej Niemiec i Polski oraz wśród przedstawicieli instytucji prowadzących współpracę z podobnymi ośrodkami na terenie Niemiec.

Pogranicze

Decyzja władz państwowych o otwarciu z dniem 1 stycznia 1972 r. granicy dla swobodnego, bezpaszportowego jej przekraczania przez obywateli PRL i NRD miała na celu zapoczątkowanie procesu zbliżania dwóch społeczeństw

prowadzącego do integracji. Ułatwiła ona przede wszystkim rozwój ruchu turystycznego. Powstała łatwość kontaktów osobistych, która sprzyjała nawiązywaniu bliższych stosunków i współpracy władz lokalnych, zakładów pracy oraz instytucji kulturalno-oświatowych.

Jeszcze do roku 1957 trudno było się tu zameldować. Przeprowadzki były możliwe jedynie w ramach tej samej strefy, której szerokość wynosiła 20 km [na badanym obszarze sięgała do gminy Trzebiel]. Na drogach były szlabany, robiono częste kontrole, trzeba było nosić ze sobą dokumenty. W roku 1960 sytuacja się zmieniła, rozszerzono strefę graniczną. Teren stał się bardziej dostępny [21]*.

30 kwietnia 1972 r. granicę między Polską a NRD otwarto w Łęknicy, którą łączy most graniczny na Nysie Łużyckiej z niemieckim miasteczkiem Bad Muskau. Przyczyniło się to z jednej strony do ożywienia aktywności społeczności miejskiej w realizacji różnych prac na rzecz miasta (na przykład budowa w Łęknicy nowej restauracji i kawiarni na 200 miejsc), z drugiej strony zapoczątkowało okres współpracy społeczno-kulturalnej pomiędzy władzami Łęknicy i Bad Muskau. Program tej współpracy był wynikiem porozumienia między powiatami Weisswasser i Żary, w skład których wchodziły oba miasta.

Program współpracy między tymi miastami w latach 1973–1975 dotyczył wymiany kulturalnej, oświatowej i sportu (delegacje z okazji świąt państwowych, spotkania Rad Klubów, wymiana filmów, spotkania przedstawicieli szkół i przedszkoli, wspólne występy artystyczne i rozgrywki sportowe). W roku 1975 nastąpiło rozszerzenie współpracy wyrażające się w wymianach delegacji władz partyjnych i administracyjnych obu miast. Na wspólnych naradach wymieniano obustronne informacje o osiągnięciach i planach na przyszłość.

Lata osiemdziesiąte – zmiany ustrojowe – przyniosły chwilowe załamanie tych kontaktów. Na początku lat dziewięćdziesiątych nastąpiło ponowne ożywienie. Wspólne problemy związane z funkcjonowaniem przejścia granicznego i ociążeniem go od ruchu samochodowego, rozwiązywanie problemów związanych z ekologią (wspólna oczyszczalnia ścieków, utylizacja odpadów) zapoczątkowały dalszy ciąg współpracy w nowych warunkach ustrojowych.

Mieszkańcy Łęknicy oraz ludzie pracujący na bazarze przygranicznym zaopatrują się po stronie niemieckiej w tańsze artykuły żywnościowe i gospodarcze. Spora liczba mieszkańców Bad Muskau (i nie tylko) odwiedza Łęknice. Na tutejszym bazarze kupują polskie wyroby spożywcze i rękodziel-

* Numery w nawiasach dotyczą respondentów, których spis umieszczono na końcu opracowania.

nicze oraz odzież. Ruch na przejściu granicznym jest bardzo duży. Obecnie przechodzi w obie strony kilka tysięcy osób dziennie.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w związku z brakiem ludzi do pracy w Bad Muskau władze miejskie Łęknicy wyraziły zgodę na zatrudnienie ponad czterdziestu kobiet w zakładach po drugiej stronie granicy. Obecnie pracuje tam znacznie większa liczba obywateli polskich.

Jeszcze do roku 1978 teren ten charakteryzował się warunkami specyficznie nie sprzyjającymi osadnictwu. Był obszarem niedoinwestowanym. W języku mieszkańców znajdowało to swój wyraz w takich określeniach, jak: „świat zabity deskami”, „kresy”, „dziki zachód”. W wyniku otwarcia granicy nastąpił wszechstronny awans; pogranicze znalazło się na szlaku wielkich wędrówek ludzkich. Dzięki wzmożonej działalności władz lokalnych i znacznym dochodom z opłat bazarowych małe miasta przygraniczne zyskały na znaczeniu. Ponadto w 1993 r. został utworzony Euroregion Sprewa-Nysa-Bóbr, który jest platformą dobrowolnej współpracy polskich gmin i miast województwa lubuskiego z częścią powiatu brandenburskiego i miastem Cottbus. Głównym jego celem jest zniwelowanie istniejących różnic w sytuacji ekonomicznej terenów przygranicznych oraz integracja ludności całego regionu. Rejon ten staje się rejonem reprezentacyjnym, zmieniła się funkcja tego obszaru. Pogranicze zaczęło charakteryzować się innymi niż dotychczas cechami.

Badając ten obszar w obecnych warunkach – w przypadku, gdy interesuje nas sfera kontaktów społecznych – powinniśmy go traktować jako strefę wydzielającą dwa różne etnicznie obszary, na których dochodzi do konfrontacji pewnych cech charakterystycznych dla danego etnosu. Pierwotna obcość i wyrywkowa wiedza na temat sąsiadów wywołuje dystans warunkowany historią. Jest on weryfikowany w trakcie bezpośredniego kontaktu. Chęć poznania sąsiada, ciekawość innego świata nacechowana jest pewną dozą ostrożności, często wynikającej z chęci akceptacji.

O kształtowaniu się trwałych więzów społecznych (opartych między innymi na wypracowywaniu nowych wzorów zachowań prowadzących do integracji) możemy mówić wówczas, gdy mamy do czynienia z ciągłym, bezpośrednim kontaktem przedstawicieli obu narodów. Takie zjawisko występuje na pograniczu w przypadku zawierania małżeństw polsko-niemieckich. W przypadku rodziny rozszerzonej kontakty te są rzadsze, często przypadkowe. Warunkuje je bariera językowa, styl życia i sposób życia.

Badane jednostki zmieniając miejsce zamieszkania poddane są wpływom nowego środowiska, innego etnosu. Normalne ich funkcjonowanie warunkuje między innymi znajomość języka grupy dominującej, działalność administracyjna państwa, a także sposób życia warstwy dominującej.

W małżeństwach mieszanych początkowa integracja prowadzi do procesu akomodacji. Polega on na przyswajaniu niektórych elementów kulturowych grupy obcej – koniecznych do normalnego funkcjonowania w nowym środowisku. Otwarta granica oraz możliwość ciągłych kontaktów powodują, że proces ten zachodzi w obie strony, jednak w stosunku do przedstawicieli poszczególnych etnosów rozmiary jego są różne. W strefie tej nie następuje proces akulturacji, natomiast kształtują się nowe wartości kulturowe mające rację bytu w specyficznej sytuacji pogranicza.

Czy obszar pogranicza dwóch państw może być „małą ojczyzną”?

Co to jest „mała ojczyzna”?

Są tworzone różne określenia i definicje, ale nie ma jednej, jasno określonej. Każda „mała ojczyzna” jest inna, ma własną, odmienną od innych specyfikę. Jest to najbliższy nam świat, w którym żyjemy na co dzień. Jest to krajobraz, nasze podwórko, miejsce pracy, ludzie, z którymi się stykamy. Jest to miejsce, gdzie załatwiamy nasze sprawy związane z codziennym życiem, środowisko, z którym lubimy się kontaktować, gdzie chcemy spędzać czas wolny, wychowywać dzieci. Jest to miejsce, na które mamy wpływ, z którego chcemy czerpać, z którym się utożsamiamy.

„Duża ojczyzna” to jest już państwo, którego nie daje się poznać i objąć w całość, które może być obce i niejasne. „Małą ojczyzną” może być dom rodzinny i jego najbliższe otoczenie, czasami wieś, miasteczko, dzielnica. Może to być gmina, powiat, całe województwo, region, może to być również pogranicze.

Określenie to ma także zabarwienie emocjonalne, sugeruje związek uczuciowy, zaangażowanie, jest sferą, w której funkcjonują określone więzi. Według Aleksandra Jackowskiego „małą ojczyznę” budujemy na miarę swoich potrzeb i możliwości. To my ją tworzymy, podczas gdy na ojczyznę „wielką” bezpośredniego wpływu nie mamy. Ojczyznę się zastaje, jak ojca czy matkę; „mała ojczyzna” to przestrzeń, w której żyjemy, zdolni bezpośrednio na nią oddziaływać, zmieniać ją, aby było lepiej. Taką ojczyzną dla badanej grupy małżeństw jest pogranicze i problemy związane z życiem w tej strefie.

Charakterystyka badanej zbiorowości

Wykształcenie i zawód

Badane małżeństwa polsko-niemieckie zostały zawarte w latach 1970–1980 głównie w środowisku robotniczym. Robotnicy wykwalifikowani i niewykwalifikowani stanowili 82,5% wszystkich respondentów. 17,5% to osoby posia-

dające średnie wykształcenie. Wśród osób z wykształceniem średnim było sześć kobiet, trzy Polki i trzy Niemki, oraz jeden mężczyzna, Polak. Dwie Polki wykonywały zawody przedszkolanki i księgowej, trzecia – z zawodu nauczycielka – nie pracowała zawodowo i pozostawała na utrzymaniu męża. Niemki posiadające średnie wykształcenie wykonywały zawody wyuczone: dwie były pielęgniarzkami, jedna laborantką w zakładzie przemysłowym. Mężczyzna Polak również pracował w swoim zawodzie – był technikiem mechanikiem w zakładzie przemysłowym w Weisswasser. W grupie robotników robotnicy wykwalifikowani stanowili 51,4%. 42,4% to mężczyźni, wśród nich trzech Polaków. 0,9% przypada na kobiety. Były to trzy Polki: dwie obsługiwały maszyny przemysłowe, trzecia nie pracowała zawodowo. Wśród robotników niewykwalifikowanych (40,2%) kobiety stanowiły 39,3%. Były to głównie Polki i jedna Niemka. 0,9% przypada na mężczyzn. Byli to Niemcy. Wszystkie te osoby były zatrudnione przy obsłudze maszyn przemysłowych.

Tabela 1

Zawód i wykształcenie respondentów (1980–1981)

Wykształcenie						Zawód wykonywany	
podstawowe		zawodowe		średnie			
K	M	K	M	K	M	kobiety	mężczyźni
1			1			sprzedawca	ślusarz
1	1					—	lakiernik
			1	1		przedszkolanka	ustawiacz maszyn
1			1			pracownik fizyczny	mechanik samochodowy
1			1			pracownik fizyczny	milicjant
1	1					pracownik fizyczny	pracownik fizyczny
		1	1			—	majster
			1	1		nauczycielka	monter
1			1			—	obsługa lokomotywy
1			1			pracownik fizyczny	elektryk
1			1			kucharka	spawacz
1			1			pracownik fizyczny	tokarz-ślusarz
			1	1		księgowa	cieśla-murarz

K	M	K	M	K	M	kobiety	mężczyźni
1			1			kucharka	pracownik fizyczny
				1	1	pielęgniarka stomatolog	technik mechanik
1	1					pracownik fizyczny	pracownik fizyczny
			1	1		laborantka	monter rusztowań
1			1			pracownik fizyczny	pracownik fizyczny
			1	1		pielęgniarka	ślusarz
1			1			pracownik fizyczny	pracownik fizyczny
13	3	1	16	6	1		

Pracownik fizyczny – obsługujący maszynę
— – niepracujący

Sytuacja materialna

Wszyscy badani stwierdzali jednoznacznie, że start życiowy ludzi młodych w Niemczech jest znacznie łatwiejszy niż w Polsce. Podstawowa kwestia mieszkaniowa była dobrze rozwiązana. Młode małżeństwa na własne mieszkanie czekały do roku. Zdecydowaną większość mieszkań przyznały zakłady pracy oraz Rat der Stadt (Rada Miasta). Również możliwości i warunki pracy były znacznie szersze. 70% respondentów polskich pracowało na terenie NRD jeszcze przed zawarciem związku małżeńskiego. Głównie te czynniki zadecydowały o wyborze stałego miejsca zamieszkania. 100% badanych małżeństw polsko-niemieckich mieszkało w strefie przygranicznej Niemiec.

Ponadto państwo udzielało dużej pomocy materialnej. Jeżeli małżonkowie nie przekroczyli 26 roku życia i nie był to ich drugi związek małżeński, mogli skorzystać z przeznaczonego na zagospodarowanie kredytu w wysokości 5000 DM, którego spłaty rozłożone były na okres 50 miesięcy. Po urodzeniu pierwszego dziecka umarzano 1000 DM, po drugim 1500 DM. Jeżeli urodziło się troje dzieci, kredyt był całkowicie umarzany. Również sytuacja socjalna kobiet pracujących i wychowujących dzieci była lepsza niż w Polsce. Otrzymywały one dodatkowo trzy dni urlopu, ponadto raz w miesiącu mogły wziąć dzień wolny (*Haustag*) przeznaczony na prace domowe; także czas pracy miały skrócony o 3/4 godziny dziennie. Tylko 10% małżeństw korzystało z materialnej pomocy rodziny w wysokości od 2000 do 4000 DM. Chętniej rodzice pomagali własną siłą roboczą; z tej formy pomocy skorzystało około 50% małżeństw.

Podstawowe źródło utrzymania badanych rodzin stanowiły pobory otrzymywane w zakładzie pracy. Były to płace obojga małżonków bądź samego męża, jeżeli żona zajmuje się prowadzeniem domu i wychowywaniem dzieci (10%). 90% małżeństw posiadało samochody osobowe, które kupili za własne oszczędności.

Bariery kulturowe i ich pokonywanie

Wybór miejsca zamieszkania

Jest to problem bardzo istotny dla badanej zbiorowości. Jedna ze stron musiała zdecydować się na całkowitą zmianę środowiska kulturowego, w którym dotychczas przebywała. Wiązało się to z całokształtem procesu adaptacji do odmiennego etnosu, procesu, który mógł wypaść pozytywnie lub negatywnie. Pewnym udogodnieniem dla tych ludzi było otwarcie granicy między Polską i Niemcami oraz zamieszkanie w strefie przygranicznej. Umożliwiło im to nieograniczony kontakt z rodziną po drugiej stronie granicy.

Cała badana zbiorowość, a więc 100% małżeństw zdecydowało się zamieszkać w strefie przygranicznej Niemiec. O wyborze tym zadecydowały lepsze warunki ekonomiczne, możliwość otrzymania mieszkania oraz pracy. Należy stwierdzić, że zdecydowana większość respondentów polskich jeszcze przed zawarciem związku małżeńskiego pracowała w zakładach przemysłowych pogranicza niemieckiego. Decyzja ta zmusiła badanych do poddania się procesom adaptacyjnym i przełamywania pewnych barier. Oto charakterystyczne wypowiedzi motywujące podjętą decyzję:

Wybrali Bad Muskau, ponieważ jest miastem przygranicznym i można szybko dostać się na polską stronę. Nie ma problemów z szybkim dotarciem do rodziny. W każdej chwili można przekroczyć granicę. Ponadto mąż ma duży staż pracy w tutejszym zakładzie. W Niemczech można szybko otrzymać mieszkanie i jest lepszy start życiowy dla młodych ludzi [3].

Mieszkają w Weisskeissel, ponieważ mąż miał tutaj dom. W Niemczech lepiej i łatwiej żyć niż w Polsce [10].

Zamieszkali w Krauschwitz, ponieważ mąż miał tu swój dom. Jeszcze przez pierwszy rok małżeństwa żona gros czasu spędzała po stronie polskiej. Obecnie obowiązki domowe nie pozwalają na to, ale ma ona świadomość, że w każdej chwili może przekroczyć granicę [8].

W Niemczech można otrzymać wysokie kredyty na urządzenie mieszkań. Poza tym z Bad Muskau jest bliżej do domu rodzinnego [5].

Mają tu rodzinę ze strony żony. Lepsze warunki materialne i mieszkanie. Żona tu się czuje swobodniej, pewniej. W Polsce pozycja kobiety jest niższa, Polka jako żona jest ograniczona przez męża. Jest mało samodzielna [19].

Wybrali Bad Muskau, ponieważ do rodziny obu małżonków jest blisko. Dostali tutaj mieszkanie, oboje mają dobrą pracę [1].

Zdecydowali się zamieszkać w Krauschwitz. Mąż miał w Bad Muskau dobrą pracę, swój dom, a w związku z tym lepsze warunki materialne. Informatorka prawie przez cały pierwszy rok małżeństwa mieszkała w Polsce, nie mogła się od razu przyzwyczaić do nowego otoczenia [14].

Informator chciałby, żeby zamieszkali po stronie niemieckiej. Tutaj łatwiej o dobrą pracę. Są dogodniejsze warunki materialne dla młodych małżeństw. Ma w Weisswasser własne mieszkanie. Początkowo mieszkał u teściów w Łęknicy, ponieważ trudno było żonie całkowicie zmienić otoczenie, szczególnie gdy miała małe dziecko i matka pomagała jej opiekować się nim. Jednak do chwili obecnej żona nie chce przeprowadzić się do Niemiec. Twierdzi, że nie nauczy się języka i nie przyzwyczai się do nowego otoczenia. Problem ten stał się m.in. przyczyną konfliktów małżeńskich [7].

Czynnikami determinującym wybór miejsca zamieszkania były względy materialne. Zdecydowanie lepsze warunki ekonomiczne związane z możliwością posiadania własnego mieszkania oraz pracy wpłynęły na decyzję o zamieszkaniu w Niemczech. W niewielu przypadkach zbyt silne więzi z rodziną pochodzenia oraz kryzys małżeński wywołany pewną izolacją matki z małym dzieckiem i brakiem emocjonalnego wsparcia stał się przyczyną rozpadu małżeństwa, a w związku z tym pozostania partnerów w pierwotnych miejscach zamieszkania.

Zamieszkanie po stronie niemieckiej powodowało kolejne problemy związane z koniecznością poddania się procesom dostosowawczym i pracą nad modelem rodziny.

Stereotyp

Poczucie swojskości jest dla danej grupy etnicznej czymś oczywistym, nie wymagającym refleksji. W kontaktach z inną grupą etniczną podkreśla się przy ocenie charakterystyczne cechy zauważone u członków obcej grupy. Na podstawie takiej analizy kształtuje się stereotyp.

„Na wizerunek ten składają się takie elementy, jak: wygląd zewnętrzny, język, wyobrażenia o typie fizycznym oraz wyobrażenia o cechach psychicznych i właściwościach kulturalnych (w których zwraca się uwagę na takie cechy, jak towarzyskość, gościnność, uczciwość, lenistwo lub pracowitość, światowość lub zaściankowość, uzdolnienia lub ich brak, różnice w typie gospodarki, w sposobie życia, zwyczajach małżeńskich itp.)” (Benedyktowicz, Markowska 1969, 207). Często jest to obraz przejawiony, wyolbrzymiony, naświatla głównie różnice, pomijając podobieństwa. Wizerunek taki jest stereotypem.

Czy ma on wartości identyfikacyjne? Myślę, że tak. Powstał przecież na gruncie rzeczywistych kontaktów społecznych, w warunkach, gdy doszło do zderzenia nieco odmiennych systemów wartości i stylów życia wynikających z dziedzictwa kulturowego, na przykład z różnego podłoża wyznaniowego (protestanckiego i rzymskokatolickiego). Przejawia się to na przykład w stosunku do pracy czy chęci posiadania, a co za tym idzie, innej filozofii życiowej. Na podstawie opinii wyrażanych o obcych można wyróżnić cechy charakterystyczne, powtarzające się w wypowiedziach, które świadczą o funkcjonowaniu w tym środowisku opinii kształtowanych według schematu stereotypu. W przypadku ustalania stereotypu Niemców i Polaków na pograniczu można zauważyć pewien zarysowujący się podział różnicujący społeczeństwo na ludzi dojrzałych i młodzież. Oto przykłady powtarzające się w wypowiedziach:

Stereotyp Niemca:

Ma pewne przeżycia, lubi opowiedzieć, gdzie był, jak przeżył okres lat wojennych. W rozmowach jest bardziej sympatyczny i uprzejmy niż młody Niemiec. Nie ma złego podejścia do Polaków [4].

Jest solidny w robocie, oszczędny. Dbą o czystość. Jest schludny i dokładny [16].

Niemcy są domatorami. Są gospodarzni, dbają o dom i rodzinę. Starają się posiadać jak najwięcej dóbr materialnych. Chcą się czegoś dorobić. Mężczyźni w chwilach wolnych od pracy co najmniej dwa razy w tygodniu muszą pójść na piwo [13].

Kobiety są gospodarne, oszczędne. Dbają o czystość i porządek w domu. Chcą mieć wszystkie niezbędne rzeczy w gospodarstwie. Jednak są mniej eleganckie od Polek, nie potrafią się dobrze ubrać i zadbać o wygląd zewnętrzny. Często zdradzają swoich mężów, czują się niezależne. Potrafią być samodzielne [16].

Młodzi Niemcy:

Nie mają wytyczonych celów w życiu. Korzystają z tego, co im dzień przyniesie. Niedbale ubrani, brudni, krzykliwi. Najważniejsze dla nich to piwo, dyskoteka itp. Interesują się sportem, o polityce nie mają zielonego pojęcia. Są tchórzliwi, bez fantazji i polotu [11].

Są pracowici i oszczędni [17].

Opinie o Polakach:

Mężczyźni dużo piją. Są bardzo towarzyscy i gościnni. Są wyrozumiali, koleżeńscy, potrafią być prawdziwymi przyjaciółmi. Są uczuciowi. Żyją aktywnie z dnia na dzień. Lubią korzystać z uroków życia, chcą się bawić. W stosunku do kobiet są uprzejmi, mili. Potrafią dobrze pracować. Są patriotami. Jednak Polak jako mąż jest mniej przedsiębiorczy. Mniej martwi się o wygląd estetyczny domu i jego

potrzeby. Mniej dba o czystość i porządek. Mało pomaga żonie w obowiązkach domowych. Uważa, że te prace należą wyłącznie do kobiety [15].

Kobiety są szykowne i eleganckie, ale za dużo się malują. Są bardzo atrakcyjne i potrafią się ubrać. Prowadzą inny styl życia niż Niemki, mają więcej czasu dla siebie. Jako istoty słabsze są lepiej traktowane przez mężczyzn. Są towarzyskie, miłe, mają dużo wdzięku [14].

Młodzi mężczyźni są towarzyscy, lubią się bawić. Uprzejmi i mili w stosunku do dziewcząt. Jednak pod wpływem alkoholu chętni do bójek, zadziorni [10].

Dziewczęta są grzeczniejsze i miłsze niż Niemki. Są uprzejme, szczere. Polka co myśli, to powie. Jest bardziej towarzyska. Potrafi się ładnie ubrać i zrobić dobry makijaż. Nie da łatwo się zdobyć [7].

Na podstawie przytoczonych wypowiedzi nie można wyciągnąć zbyt szerokich opinii generalnie ujmujących zagadnienie stereotypu Polaka czy Niemca, da się jednak zauważyć pewne prawidłowości świadczące o specyfice terenu, wnikliwej obserwacji i analizie środowiska, w którym żyją i funkcjonują badane małżeństwa. W wyniku doświadczeń badanym nasuwają się uszczegółowione kryteria różnicujące obcych według płci i wieku. Są to obserwacje o charakterze krytycznym, ale nie są opiniami tylko negatywnymi. Charakteryzują się obiektywizmem. Opinie te dotyczą ludzi pogranicza, nie odnoszą się do narodu jako takiego. Przytaczane są w nich rzeczywiste zespoły cech osobowych obserwowanego środowiska.

Język

Pokonanie bariery językowej w badanej grupie małżeństw miało istotne znaczenie dla utrwalenia ich znajomości. Możliwość szerokich kontaktów społecznych na co dzień znacznie łagodziła ten problem. Zdecydowana większość respondentów choć w minimalnym stopniu potrafiła posługiwać się językiem niemieckim.

Praca zawodowa na terenie Niemiec oraz stały kontakt z obywatelami niemieckimi zmuszał do nauki języka. Również Niemcy – chcąc ułatwić sobie kontakt z Polakami – uczyli się języka polskiego bądź w pracy czy na spotkaniach towarzyskich, bądź na kursach języka polskiego w Weisswasser. Ponadto w rozmowach wykorzystywano środki masowo dostępne: słowniki, rozmówki polsko-niemieckie itp.

Jak przedstawia się ten problem w poszczególnych przypadkach, można wnioskować na podstawie następujących przykładów:

Język niemiecki informatorka знаła trochę ze szkoły. W dyskusjach pomagała sobie rękami, mąż był domyslny i wiele rozumiał. Ponadto mąż nauczył się języka polskiego od ojca, który z pochodzenia jest Polakiem. Mówić dobrze nie umiał,

ale wiele rozumiał. Po przyjeździe do NRD informatorka nauczyła się rozmawiać wśród współpracowników. Pisownię i gramatykę języka poznała w szkole polskiej. Obecnie pracuje jako księgowa [13].

Przebywając w Polsce, respondent nauczył się języka polskiego od kolegów. Ponadto w zakładzie pracy pracował z Polakami, których starał się rozumieć i rozmawiać z nimi po polsku [7].

Początkowo porozumiewali się na migi i za pomocą słownika. Po przeprowadzeniu się do NRD i zamieszkaniu z teściami informatorka szybko się uczyła, ponieważ konieczność i sytuacja ją do tego zmuszały [14].

Informatorka знаła język niemiecki z domu rodzinnego. Matka informatorki urodziła się w Legnicy i jest z pochodzenia Niemką [4].

Początkowo w porozumiewaniu się pomagali koledzy, którzy znali język niemiecki, ponadto babcia informatora знаła ten język i pomagała w rozmowie lub tłumaczeniu listów [2].

Żona chciała nauczyć się języka polskiego. Często jeździli do Polski i spotykali się z Polakami. Informator nauczył się języka niemieckiego w zakładzie pracy [17].

Posługiwała się słownikiem i rozmówkami. Ponadto mama informatorki jest z pochodzenia Niemką, nauczyła córkę rozmawiać w tym języku [6].

Informatorka wcześniej pracowała z Niemcami, w ciągu pół roku nauczyła się języka. Mama informatorki jest z pochodzenia Niemką i dużo pomogła jej w nauce języka [12].

Zanim informatorka poznała męża, znała język niemiecki, gdyż przed zawarciem tej znajomości pracowała w Niemczech cztery lata [9].

Narzeczony znał język polski, ponieważ pracował z Polakami. Informatorka znała niemiecki również od współpracowników Niemców. Gramatyki uczy się przy dziecku, które uczęszcza do szkoły [3].

Mama informatorki znała język niemiecki (w czasie wojny przebywała w Niemczech), w związku z tym często pomagała tłumaczyć rozmowy [10].

Przy analizie bariery językowej ujawniło się ciekawe zjawisko. W 25% przypadków wystąpiła pomoc rodziców respondentów w procesie porozumiewania się. Okazuje się, że znaczna część obywateli polskich zamieszkałych w strefie przygranicznej jest pochodzenia niemieckiego. Są to przedstawiciele pokolenia wojennego, którzy również wstępowali w związki małżeńskie mieszane, polsko-niemieckie. Obecnie dzieci tych małżeństw chętnie zawierają podobne związki. W porozumiewaniu się pomagały także osoby trzecie, znające język niemiecki ze szkoły lub z wcześniejszych kontaktów z Niemcami. Byli to najczęściej Polacy, znajomi z pracy, koleżanki i koledzy.

W małżeństwach mieszanych na pograniczu faktem stała się dwujęzyczność obywateli polskich zamieszkałych po stronie niemieckiej. Dobra znajomość języka niemieckiego stała się warunkiem dobrego zrozumienia nowego środowiska i właściwego odbioru relacji zachodzących w tym środowisku.

Partnerzy niemieccy w niewielkim stopniu przyswoili język polski. Jego znajomość sprowadza się do rozumienia wypowiedzi, rzadziej posługiwania się nim. W kontaktach ze środowiskiem polskim funkcję tłumaczy pełnią ich małżonkowie.

Wyznanie religijne

Małżeństwa polsko-niemieckie stanowią grupę, w której mamy do czynienia z dwoma różnymi wyznaniem: rzymskokatolickim i ewangelickim. Występuje jeszcze trzecia grupa – ateistów.

Tabela 2

Wyznanie religijne respondentów

Katolicy				Ewangelicy				Ateiści			
Polacy		Niemcy		Polacy		Niemcy		Polacy		Niemcy	
K	M	K	M	K	M	K	M	K	M	K	M
	1					1					
	1					1					
	1									1	
	1	1									
1						1					
1											1
1						1					
1											1
1						1					
1						1					
1						1					
1			1								
1			1								
1											1
1											1
1											1
1							1				
1							1				
1			1								
1							1				
16	4	1	3	—	—	2	8	—	—	1	5

Z tabeli wynika, że 100% obywateli polskich, którzy wstąpili w związki małżeńskie z obywatelami Niemiec, jest wyznania katolickiego. W przypadku obywateli Niemiec, tylko 20% stanowią katolicy, natomiast 50% jest wyznania ewangelickiego, 30% to ateści. Przynależność do różnych kościołów nie stanowiła przeszkody w zawarciu związku małżeńskiego. Wysoki stopień laicyzacji (szczególnie w społeczeństwie niemieckim) wpłynął na zmniejszenie się priorytetu wyznaniowego w związkach małżeńskich.

W 25% zawartych małżeństw jedna za stron (głównie Polki) wstępowała powtórnie w związek małżeński, na co prawo kościelne nie zezwala (jeżeli były małżonek żyje). Dodatkowym argumentem świadczącym o małym zainteresowaniu życiem duchowo-religijnym małżonków jest nieumiejętność wykazania podstawowych różnic między wyznaniem rzymskokatolickim i ewangelickim, a także brak zainteresowania odmienną grupą wyznaniową. Jediną informacją, której 40% Polek potrafiło udzielić o Kościele ewangelickim, było stwierdzenie, że u ewangelików spowiedź jest zbiorowa, a u katolików indywidualna.

Obecnie zdecydowana większość (80%) to rodziny niepraktykujące, jednak przy okazji dłuższego pobytu w Polsce Polacy uczęszczają do kościoła. W tym samym czasie (głównie matki Polki) załatwiają sprawy związane z chrztem dziecka czy pierwszą komunią. Na terenie Niemiec nie uczęszczają do kościoła, tłumacząc to wysokimi podatkami nakładanymi przez Kościół na wiernych, a także brakiem zainteresowania sprawami wiary wśród najbliższego otoczenia. Tylko 10% zbadanych małżeństw zawarło związek w Kościele katolickim w Polsce. Pozostałym małżeństwom nie zależało na związku potwierdzonym przez Kościół, zwłaszcza jeśli rodziny specjalnie nie nalegały. Jak twierdzą informatorzy: „Wszyscy sobie zdają sprawę, że w Niemczech związki potwierdzane przez Kościół są mało popularne, obecnie nikt ślubu kościelnego nie bierze, tak się przyjęło. Wystarczy ślub cywilny” [6]. Ze strony rodzin polskich zdarzały się propozycje zawarcia takiego związku; Niemcy nie mieli nic przeciwko temu. Główną przeszkodę stanowiła niewiedza i trudności z załatwieniem spraw formalnych z tym związanych, a także brak głębszego zainteresowania ślubem kościelnym.

Zdecydowana większość respondentów zawierała związek małżeński w Bad Muskau lub w Weisswasser. O wyborze miejsca zawarcia związku decydował wybór przyszłego miejsca zamieszkania. 100% badanych małżeństw osiedliło się na stałe w strefie przygranicznej Niemiec. Ponadto po stronie niemieckiej była mniejsza liczba formalności związanych z załatwieniem ślubu cywilnego, krótszy czas oczekiwania na termin ślubu, a także nie byli wymagani świadkowie. W dwóch przypadkach, gdy oboje przyszli małżonkowie byli wyznania katolickiego, wzięto ślub kościelny w Polsce. Związków kościelnych na terenie Niemiec nie zawierano.

Środowisko społeczne

Obecnie w kulturze miejskiej Europy Środkowej jest rzeczą naturalną, że ludzie młodzi sami wybierają partnerów życiowych. Rodzina raczej o tym nie decyduje, może jedynie wyrażać swoje opinie, pozytywne bądź negatywne, na temat przyszłego małżonka. Podobnie było w badanych przypadkach. Oceny rodziców czy rodzeństwa były różne, nie miały jednak większego wpływu na decyzje młodych. Mimo to młodzi obawiali się przyjęcia w domu przyszłych teściów, każdy chciał wypaść jak najlepiej. W środowisku rówieśników takie związki również szeroko były komentowane, co wynikało z ich inności. Wiązało się z wyborem kraju, w którym będzie się mieszkać, zmianą środowiska kulturowego, koniecznością posługiwania się innym językiem. Kilka kobiet polskich miało dzieci z wcześniejszych związków; one szczególnie się bały przyjęcia w nowym środowisku. Przedstawione komentarze są w miarę obiektywne i na pewno częściowo naświetlają sytuację:

Rodzeństwo było bardzo zadowolone z tego związku, matka również. Wiedzieli, że informatorka lepiej ułoży sobie życie w Niemczech niż w Polsce, szczególnie po przykrych doświadczeniach z pierwszego małżeństwa. Ponadto szwagierkę informatorki bardzo ucieszyła ta wiadomość. Mieszkała ona od kilku lat w Niemczech i tęskniła za rodziną w Polsce. Koleżanki z Polski również się cieszyły, ponieważ będą miały kogoś, kto od czasu do czasu zrobi im zakupy, załatwi jakąś potrzebną rzecz. Przy okazji wyjazdu za granicę chętnie się nawzajem odwiedzają [11].

Rodzina z obu stron nie miała żadnych zastrzeżeń. Rodzice informatorki byli zadowoleni, że znalazła pracowitego, porządnego mężczyznę, który akceptuje jej dziecko. Chcieli, żeby dobrze ułożyła sobie życie. Rodzice męża znali Polaków, mieli znajomych w Łęknicy i nie robili trudności [10].

Rodzice informatorki byli początkowo niezadowoleni. Córka informatorki nie miała jeszcze roczku, a on tu przychodził. Kazali jej zajmować się dzieckiem, a nie zawierać nowe znajomości i to z Niemcami. Także rodzice męża, szczególnie matka, byli niezadowoleni. Teściowa wprost szalała, to był dla niej szok. Syn, jednak, chce się żenić z Polką z dzieckiem. Bracia również czuli niechęć do męża, dlatego że był Niemcem. A właściwie nie mogli się lepiej poznać, ponieważ się nie rozumieli. Dopiero dłuższy okres wspólnego przebywania poprawił te stosunki na lepsze. Po zawarciu związku małżeńskiego wytworzył się inny rodzaj dystansu, wynikający z zazdrości o dobra materialne, na przykład samochód, urządzone mieszkanie itp. Obecnie rodzeństwo oczekuje od niej prezentów [3].

Rodzice obojga młodych akceptowali ten związek, nawet byli zadowoleni. Teść informatorki jest z pochodzenia Polakiem i chętnie ją widział w swojej rodzinie. Jedynie matka informatorki miała pewne obawy ze względu na dużą odległość, inny kraj, co ograniczałoby jej kontakty z córką. Koleżanki z pracy wypowiadały różne opinie. Jedne doradzały, inne odradzały ze względu na specyfikę jej zawodu. Była przecież nauczycielką. W niemieckiej szkole nie mogłaby kontynuować swojej pracy, ponieważ nie знаła dobrze tego języka [8].

Rodzicom narzeczonej Niemiec podobał się od samego początku. Był miły i uprzejmy. Ciotki bardzo go lubiły: obcałowywał je na uroczystościach rodzinnych. Nikt nie odradzał tej znajomości [5].

Rodzina nie wyrażała swojej opinii na temat tej znajomości. Informatorka sama o wszystkim decydowała. Była przecież pełnoletnia. Również krewni męża nie wtrącali się do jego decyzji [9].

Rodzice nie mieli nic przeciwko temu. Teściowa była bardzo zadowolona, ponieważ pod wpływem informatorki już w okresie narzeczeństwa młodzi wspólnie oszczędzali pieniądze. Wiedziała, że syn ma narzeczoną gospodarną, zaradną, lubiącą porządek i czystość [12].

Rodzice informatora byli daleko i nie mieli żadnego wpływu na jego kontakty. Raczej w tym okresie ich to nie interesowało. Teściowa Niemka sprawiała duże problemy. Absolutnie nie pozwalała się młodym spotykać. Gdy zakazy nie skutkowały, wygoniła córkę z domu i ta zamieszkała u babci. Tam nadal się spotykali. Również brat informatorki, nie znając obecnego męża, odradzał jej związek z Polakiem. Dopiero w małżeństwie docenili go. Obecnie matka dziewczyny bardziej ceni zięcia, niż córkę. Również brat stał się przyjacielem informatora. Często się spotykają i razem spędzają czas wolny [19].

Rodzice dziewczyny nie wiedzieli, że spotyka się ona z Polakiem, ponieważ bała się o tym powiedzieć. Sąsiadka ich ma dziecko z obcokrajowcem i jest sama. Dopiero po ukończeniu szkoły średniej przedstawiła rodzicom narzeczonego. Obecny mąż spodobał się, odpowiadał wymaganiom (odpowiednie wykształcenie, miał samochód). Ojciec informatorki obiecał pomóc młodym w zagospodarowaniu się. Rodzice męża nie wtrącali się do jego znajomości i nie kwestionowali jego decyzji, ponieważ był dorosły i sam decydował o sobie [15].

Mamie od razu się spodobał. Był chętny do pomocy, uprzejmy i towarzyski. Określa go jako „człowieka duszę”. Również dziewczyna spodobała się rodzicom informatora. Zawsze uśmiechnięta, towarzyska, zaradna i chętna do pracy. Mile była widziana w ich domu [14].

Rodzice chłopaka nie wyrażali zgody na związek małżeński. Mówili dziewczynie, że jest histerykiem, że pije i nie nadaje się do normalnego współżycia. Ale ona nie słuchała i myślała, że się zmieni. Poza tym była już w ciąży. Koleżanki zazdrościły jej przystojnego narzeczonego [7].

Przytoczone przykłady obrazują różne opinie rodzin respondentów. Często ujawnia się w nich niechęć do tego typu związków, szczególnie w początkowej fazie znajomości. Bliższe i częstsze spotkania z rodzicami bądź z rodzeństwem prowadziły do bardziej wnikliwej obserwacji i właściwej oceny partnera. Analiza obserwowanych cech osobowych, zalet czy wad, zwykle przemawiała na korzyść danego związku. Jednak w większości przypadków opinie rodziców nie miały wpływu na decyzje syna czy córki. Partnerzy byli najczęściej ludźmi dorosłymi i samodzielnymi. Osobiście podejmowali decyzje o wyborze partnera.

W trakcie trwania małżeństwa prowadzone przez teściów, rodzeństwo, czy znajomych dłuższe obserwacje doprowadziły do sprecyzowania bardziej wnikliwych ocen uwzględniających zaangażowanie i cechy osobowe partnerów. Poniżej rozpatrywane są opinie na temat funkcjonowania małżonków w rodzinie, zarówno Polaków, jak i Niemców. W trakcie pożycia ujawniły się pewne cechy właściwe danym jednostkom. Przedstawione przykłady są krótkimi charakterystykami Niemek i Polek jako żon oraz Polaków i Niemców jako mężów. Prezentują pewne powtarzające się cechy, obserwowane na gruncie rodziny oraz środowiska, w którym żyją partnerzy.

Niemka jako żona:

Dba o dom, stara się o potrzebne rzeczy do mieszkania. Jest bardzo oszczędna, często skąpa. W stosunku do męża spokojna, nie wybuchowa, ale bardzo zazdrosna. Jeżeli mąż powie innej kobiecie komplement, zaraz się obraża. Niemka nie jest tak towarzyska jak Polka, pierwsza nie nawiązuje rozmowy [13].

Zajmuje się domem, dużo czasu poświęca na jego sprzątanie. Chce mieć wszystko w domu, ale często jest rozrzutna [1].

Jest gospodarna, zaradna. Potrafi być bardzo samodzielna i samowystarczalna [17].

Bardzo dużo czasu spędza w domu, sprząta, gotuje, pierze. Jest gospodarna. Jednak Niemki często zdradzają swoich mężów, lubią poromansować [2].

Jest jak pierścienek u lewej ręki – nie czuje się mężatką, robi co chce. Mimo, że chce mieć dziecko, nie obchodzi jej, co z nim będzie, jak ułoży sobie życie [20].

Domatorka, chce mieć wszystko w domu. Pełną piwnicę i jeszcze na zapas. Jest gospodarna. Ale często zdradza swego męża. Szybko decyduje się na rozwód [14].

Polka jako żona:

Jest troskliwa, dba o dobrą atmosferę w rodzinie. Dba o porządek, stara się o wszystko do domu. Potrafi gustownie urządzić mieszkanie. W towarzystwie nie siedzi bez słowa, potrafi porozmawiać na wiele tematów, nie tylko wiążących się z rodziną [13].

Jest przyjaciółką, potrafi zrozumieć męża. Dba o dom i dzieci. Jest dobrą matką [7].

Jest wierna mężowi. Lubi spotkania towarzyskie, popołudniami lubi poplotkować z koleżankami przy kawie [2].

Jest troskliwą matką, jak rodzi dziecko, już wcześniej myśli, jak je wychować. Dba o swój wygląd, potrafi się ładnie ubrać. Dba o rodzinę, jest gospodarna [12].

Jest gospodarna, potrafi zająć się domem i stworzyć przyjemną atmosferę w rodzinie. Mając wolną chwilę, idzie do koleżanki na kawę [8].

Niemiec jako mąż:

Dba o dom: dużo pomaga żonie w gospodarstwie domowym – sprząta i robi zakupy, zajmuje się dzieckiem, ale jest bardzo zazdrosny. Żona nie może spojrzeć na

innego mężczyznę, nie może spóźnić się z pracy do domu, bo zaraz robi wymówki, co prowadzi do kłótni [13].

Jest pracowity. Dbą o dom. Kocha dzieci. Jest spokojny i wyrozumiały [14].

Był dobry, lecz ulegał wpływom, słuchał matki, która zabraniała mu oddawać pieniądze żonie. Przychodził do domu tylko na noc. Ponadto nadużywał alkoholu [6].

Mąż właściwie nie jest prawdziwym Niemcem. Lubi korzystać z uroków życia, chętnie pójdzie na zabawę, do kawiarni. Mąż Niemiec raczej dwa razy w tygodniu idzie do restauracji na piwo. Przed ludźmi, w niedzielę pokaże się na spacerze z rodziną. I to jest rodzina niemiecka [9].

Więcej pomaga w domu żonie niż Polak [12].

Pomaga żonie w pracach domowych, jest oszczędny, chce się dorobić. Wspólnie z żoną podejmuje ważne i trudne decyzje, jest przyjacielem [3].

Wykonuje część prac domowych i sprząta podwórko, ściele łóżka, zajmuje się wychowaniem dzieci. Jest pracowity i gospodarny [11].

Polak jako mąż:

Dbą o dom, dużo pomaga żonie w pracach domowych, jest uprzejmy, grzeczny. Ma szacunek dla żony [15].

Polak, jak przyjdzie do domu, siada, bierze gazetę i nic nie robi. Uważa, że wszystkie prace związane z prowadzeniem domu należą do kobiet. Tu w Niemczech nie ma podziału na prace męskie i żeńskie, wszystko wykonuje się wspólnie. Informatorka uważa, że kobiety polskie postępują tak, jak im każą mężowie, nie odgrywają roli partnerskiej, są obciążone znacznie większą ilością obowiązków niż Niemki [19].

Mało pomaga w obowiązkach domowych, po pracy nie wraca do domu, czas wolny spędza z kolegami. Nie interesują go sprawy rodzinne [17].

Przedstawione opinie w pewnym stopniu odzwierciedlają sytuację rodzinną poszczególnych małżeństw. Świadczą one o właściwym lub nie wyborze partnera. W większości mają zabarwienie pozytywne, głównie wymieniane są cechy dodatnie partnerów, rzadziej negatywne.

Jeśli chodzi o opinie na temat kobiet, można zauważyć pewną prawidłowość. W stosunku do żon Niemek najczęściej powtarzają się określenia: gospodarna, oszczędna, dbą o dom, ale często zdradza swego męża. Polki określane są jako kobiety troskliwe, wyrozumiałe, dbające o dobrą atmosferę w domu, wierne; szczególnie akcentowane jest ich zaangażowanie emocjonalne, podtrzymywanie bliskich więzi rodzinnych, dbałość o lepsze zrozumienie partnerów. U Niemek często akcentowana jest ich samodzielność i niezależność.

W ocenach mężczyzn w wypowiedziach uwidocznia się jeden wspólny i główny aspekt, mianowicie pomoc męża w prowadzeniu wspólnego gospodarstwa. Tutaj również widzimy pewne różnice, które przemawiają na

korzystać Niemców. Niemal wszyscy są określani mianem dobrych mężów. W stosunku do Polaków opinie są podzielone.

W opiniach Polek dotyczących wyboru Niemca na męża zadecydowały głównie takie cechy, jak: pracowitość, zaradność, odpowiedzialność, szacunek dla kobiety, nienadużywanie alkoholu. 25% Polek wstępujących w związki małżeńskie z Niemcami na pierwszym miejscu uwzględniało problem stosunku partnera do posiadanego dziecka, panińskiego lub z pierwszego małżeństwa. Niemki wychodzące za mąż za Polaków wymieniały jako istotne takie cechy, jak wygląd zewnętrzny i stosunek do kobiet. W dalszej kolejności stawiały pracowitość, zaradność, odpowiedzialność. Inne podejście Polek przy określaniu istotnych cech partnera decydujących o wyborze i ocenie małżonka wynika często z ich pierwotnej sytuacji materialnej i pozycji społecznej w polskich rodzinach.

Organizacja życia rodzinnego

Podział obowiązków, przygotowywanie posiłków. Pierwszym, istotnym procesem występującym w każdym nowo powstałym małżeństwie jest wzajemne przystosowanie się małżonków do siebie i do instytucji małżeństwa. „Małżeńskie pary rozpoczynają swe małżeńskie życie z oddzielnymi systemami nawyków uformowanymi w rodzinie pochodzenia i w latach życia poza rodziną. Po pewnym czasie tworzą oni wspólny system nawyków poprzez modyfikację swoich starych nawyków” (Waller, Hil 1965, 87).

Proces ten w przypadku małżeństw mieszanych jest szczególnie trudny i złożony, ponieważ mamy tu do czynienia z dwoma różnymi etnosami, które oprócz cech indywidualnych mają różne cechy narodowe, ujawniające się na przykład w analizie stereotypu, stylu życia, świętowaniu. Sam dobór badanych małżeństw, w których w zdecydowanej większości występuje układ Niemiec-Polka (90%), świadczy o zapotrzebowaniu na pewne cechy właściwe przedstawicielowi danego narodu.

W badanych przypadkach obserwuje się przenoszenie niektórych pierwotnych wzorów zachowań i dostosowywanie ich do potrzeb nowej rodziny. Cechy te ujawniają się w funkcjonowaniu rodziny. Buduje się nowy wewnętrzny model organizacji życia rodzinnego, określa się rolę i pozycję społeczną małżonków na płaszczyźnie rodziny.

Przytoczone tu informacje na temat przygotowania pożywienia w poszczególnych rodzinach stanowią namacalny rodzaj wyznacznika kulturowego świadczącego o tolerancji i adaptacji obcych elementów kulturowych w nowych warunkach.

Przykłady:

Informatorka twierdzi, że u nich w rodzinie nie ma „głowy domu”. O wszystkim decydują wspólnie, razem ustalają potrzebę ważniejszych zakupów. Także dokonali podziału prac domowych. Do męża należy sprzątanie sypialni oraz wykonywanie prac porządkowych poza domem. Kuchnia należy do informatorki, która sama gotuje i sama sprząta. Część potraw przygotowuje po polsku, ponieważ mężowi i dzieciom one smakują. Gotuje polską zupę pomidorową, rosół, robi pierogi i kopytka [11].

Sprawy istotne dla rodziny lub któregoś z jej członków rozstrzygają wspólnie. Wspólnie podejmują decyzje odnośnie do ważniejszych zakupów do domu. Również prowadzą wspólny budżet. Pobory męża odkładają na książeczkę oszczędnościową, a pieniądze, które otrzymuje żona, przeznaczają na utrzymanie w danym miesiącu. Również dzielą się obowiązkami domowymi; podział ten nie jest stały. W zależności od tego, jak mają rozplanowany czas, jedno sprząta, drugie robi zakupy lub gotuje. W dni powszednie zazwyczaj żona przygotowuje posiłki, natomiast w soboty i niedziele obowiązek ten często spada na męża. Jeśli chodzi o pranie, to informatorka sama je robi. W rodzinie tej większy autorytet u dzieci ma ojciec; informatorka uważa, że kobieta jest „miększa” i na zbyt wiele dzieciom pozwala. Potrawy informatorka przygotowuje według kuchni niemieckiej. Rzadko gotuje polskie obiady. Kapuśniak je ona i dzieci, barszczu jeszcze nie gotowała. Gołąbki dla siebie przygotowuje z ryżem, dla męża bez ryżu. Jedynie bigos po polsku lubi mąż i informatorka dość często go podaje [10].

Głową domu jest żona, ponieważ spędza w nim najwięcej czasu, najdłużej przebywa z dziećmi. Sama musi dbać o to, aby niczego nie brakowało i żeby wszystko było robione w odpowiednim czasie. Mąż często pracuje ponad ustaloną liczbę godzin i informatorka sama zajmuje się dziećmi. Do obowiązków męża należy przygotowanie drzewa i węgla na opał, palenie w piecu, odkurzanie mieszkania, często robienie zakupów i mycie naczyń. O ważnych zakupach decydują wspólnie, również wspólnie na początku miesiąca dzielą pensję męża, na oszczędności i na życie. Wśród potraw przygotowywanych przez żonę często występują dania przygotowywane po polsku, które mąż i dzieci chętnie konsumują, na przykład bigos, gołąbki z ryżem, fasolka szparagowa z ziemniakami, kapuśniak z białej kapusty z pomidorami na półgęsto, jajka w sosie musztardowym, ziemniaki w mundurkach z białym, mazistym serem, polane cebulką smażoną na oleju, grzybki w occie [9].

Informatorka sprząta, pierze, gotuje. Autorytet większy u dziecka ma matka, jak twierdzi informatorka, dlatego, że z córką więcej przebywa, mają więcej wspólnych tematów. Jeśli chodzi o kuchnię, informatorka przygotowuje wiele potraw po polsku, na przykład bigos, rosół z domowym makaronem, kurczak w sosie koperkowym, gołąbki, zupę szczawiową, barszcz, pomidorową. Według niemieckiej kuchni przygotowuje mięso, na przykład kurczaka pieczonego, królika pieczonego, zrazy zawijane i pieczone, wołowinę smażoną w całości [14].

O wszystkim decydują wspólnie. Wspólnie robią zakupy. Budżet domowy prowadzi żona, której mąż oddaje całe pobory. Większy autorytet u dzieci ma ojciec, ponieważ na zbyt wiele im nie pozwala, trzyma dyscyplinę, pilnuje przestrzegania obowiązków, pomaga dzieciom w nauce. Mąż przyzwyczaił się do kuchni pol-

skiej. Lubi sałatkę jarzynową, gołąbki, bigos, ale takie potrawy jedzą w sobotę czy niedzielę. Na co dzień korzystają z obiadów robionych w przedszkolu, gdzie informatorka mieszka i pracuje [3].

Większość badanych rodzin reprezentuje model rodziny partnerskiej. Wskazuje na to jakość i zakres wspólnie podejmowanych decyzji, a także w miarę równomierny podział obowiązków, bez trwałych rozgraniczeń na prace męskie i żeńskie. Nadal domeną kobiet pozostają prace związane z przygotowywaniem potraw. Mężczyźni raczej w sporadycznych przypadkach wykonują te czynności. W tej dziedzinie doszło do konfrontacji różnych gustów i upodobań. We wszystkich badanych małżeństwach żony wprowadziły do jadłospisów domowych potrawy dotychczas nieznane mężowi. W większości przypadków przyjęły się one i stanowią uzupełnienie spisu potraw dotychczas znanych.

Jeśli chodzi o autorytet u dzieci, mierzony jest on rozmiarami nieformalnego uznania, poważania, jakim cieszy się członek rodziny. W rodzinach, które mają dorastające dzieci, większym autorytetem cieszy się ojciec, ponieważ często pomaga im w nauce.

Czas wolny. Ważnym zagadnieniem funkcjonowania małżeństw mieszanych jest organizacja czasu wolnego. Czas wolny, którym dysponuje badana grupa małżeństw, jest warunkowany kilkoma istotnymi czynnikami, mianowicie liczebnością rodziny, wiekiem jej członków, charakterem pracy zawodowej, podziałem obowiązków domowych między członkami rodziny.

Ilość wolnego czasu oraz formy jego spędzania nie są zbyt zróżnicowane. Polki, które wyszły za mąż za Niemców, najczęściej przyjmują niemiecki wzór organizacji pracy i wykorzystywania czasu wolnego. Wynika to z procesu asymilacji ze społeczeństwem obcym. W przypadku mężów Polaków jest nieco inaczej. Wyniesiony z domu rodzinnego odmienny styl życia koliduje z organizacją życia w rodzinach niemieckich.

Mąż Polak często stara się wygospodarować więcej czasu wolnego dla siebie kosztem zaniedbywania obowiązków domowych i zrzucania ich na żonę, co często stanowi przyczynę licznych konfliktów rodzinnych. W dni powszednie czas wolny spędza się w gronie rodzinnym. Około godziny 16 według zwyczaju niemieckiego wszyscy członkowie rodziny zasiadają do podwieczorku. Gospodyni podaje kawę i ciasto. Prowadzi się rozmowy na temat problemów rodzinnych, dzieci mówią o pracy w szkole, o sukcesach i kłopotach. Po podwieczorku są gry towarzyskie, ogląda się program telewizyjny, dzieci odrabiają lekcje. W dniach wolnych od pracy – w soboty i niedziele – rodzice z dziećmi wybierają się na dalsze wycieczki za miasto. Często te dni spędzają u rodziny w Polsce. Latem, jeżeli ktoś ma ogródek lub dział-

kę, wspólnie z sąsiadami lub znajomymi – często z Polski – organizują tam pikniki.

Także zakłady pracy organizują czas wolny dla pracowników. Są to sobotnio-niedzielne wycieczki do dużych miast, zabawy karnawałowe, festyny. Pracownicy chętnie uczestniczą w tych imprezach, ponieważ są tanie i dobrze zorganizowane. Również kluby, na przykład motorowy czy koło wędkarskie, przygotowują dla swoich członków imprezy artystyczne: występy zespołów muzycznych czy tanecznych, a w okresie karnawału zabawy zarówno dla dorosłych, jak i dzieci. Większość respondentów twierdzi, że co najmniej dwa, trzy razy w roku, szczególnie w karnawale, który trwa od listopada do marca, muszą pójść na zabawę.

Do kina raczej nie uczęszczają. Urlopy zwykle spędzają w Polsce. Jeżdżą do rodzin małżonków lub na wczasy wypoczynkowe. Zdecydowana większość małżeństw polsko-niemieckich woli spędzać czas wolny w Polsce. Twierdzą, że Polacy są bardziej towarzyscy, chętnie przyjmują gości w swoich domach. Dlatego też małżeństwa te więcej kontaktów utrzymują z rodzinami w Polsce, chętnie podtrzymują znajomości z dawnymi przyjaciółmi, sąsiadami mieszkającymi blisko granicy. Oto co twierdzi obywatel niemiecki, który czterdzieści lat swojego życia spędził w Polsce:

Tu nie ma tak jak w Polsce, ludzie się w domach nie odwiedzają, nie siedzą, nie dyskutują. Nie zapraszają do swoich mieszkań, żeby nie nabałaganić, bo po co znów robota. Jeżeli spotka się dwóch znajomych, to idą najwyżej do knajpy na piwo, nie do domu. Tu nie ma takiej niedzieli jak w Polsce, największe pranie robi się często w niedzielę [18].

Organizacja czasu wolnego przyjęta w środowisku robotniczym nie bardzo odpowiada obywatelom polskim, szczególnie kobietom zamieszkałym w Niemczech. Brakuje im kontaktów sąsiedzkich, często praktykowanych w Polsce, szczególnie w środowisku wiejskim i małomiasteczkowym. Nie utrzymują one bliskich kontaktów towarzyskich z rodzinami niemieckimi, a obowiązki związane z domem nie pozwalają im korzystać z innych form jego spędzania. Mężczyźni mają większe możliwości, częściej spotykają się ze znajomymi przy piwie, chodzą na imprezy sportowe, jeżdżą na ryby. To ograniczenie kontaktów na co dzień Polki rekompensują sobie podczas wyjazdów na urlopy czy święta.

Tradycje narodowe

Święta doroczne. Doroczne święta stanowią część dziedzictwa kulturowego narodów chrześcijańskich. Obchodzenie tych świąt jest zwyczajowo uwarunkowane w zależności od tradycji danego narodu czy nawet grupy religijnej.

W badanej grupie mamy do czynienia z dziedzictwem dwóch różnych odłamów chrześcijańskich: rzymskich katolików i ewangelików. W związku z tym partnerzy zetknęli się z obchodzeniem świąt dorocznych różniącym się od tradycyjnych obchodów w rodzinach pochodzenia.

Na podstawie relacji respondentów można stwierdzić, czy w danym przypadku występuje kształtowanie się nowych wzorów i zachowań, czy na płaszczyznę własnej rodziny przenoszone są tradycje świąteczne z rodziny pochodzenia, czy też dana rodzina czerpie wzory z otoczenia, w którym obecnie funkcjonuje. Decydujący wpływ na te zjawiska ma nosiciel dziedzictwa kulturowego, którym najczęściej jest kobieta. Jej zaangażowanie decyduje o formie obchodzenia świąt.

Tradycją się stało, że święta Bożego Narodzenia spędza się zazwyczaj w gronie rodzinnym. Jeżeli to możliwe, respondenci również spędzają ten czas wspólnie z bliskimi zarówno z Polski, jak i z Niemiec. Najczęściej jeden z dni świątecznych spędzają u teściów, drugi u rodziców, bądź zapraszają gości do siebie. Kolację wigilijną gospodynie przygotowują we własnym mieszkaniu tylko dla domowników. W związku z tym, że wszystkie badane małżeństwa mieszkają na terenie Niemiec, również według miejscowych wzorów gospodynie przygotowują potrawy na ten wieczór. Wśród tłustych dań, podawanych zwykle w rodzinach niemieckich, takich jak kielbasa pieczona lub smażona, sałatka ziemniaczana z majonezem, pieczone mięso, wino na gorąco, często znajduje się ryba smażona (niekoniecznie karp) oraz opłatek, który dostarcza rodzina z Polski.

W kilku przypadkach mamy do czynienia z przeniesieniem całkowitego modelu polskiej kolacji wigilijnej. Nastąpiło to w rodzinach niemieckich, które zamieszkiwały w Polsce centralnej i na Śląsku, a przed kilkunastu laty osiedliły się w Niemczech. W przypadku małżeństw mieszanych, gdy obywatel niemiecki wywodzi się z takiego środowiska, kolację wigilijną przygotowuje się według tradycji praktykowanych w Polsce.

We wszystkich badanych rodzinach znany jest zwyczaj obdarowywania się prezentami przez wszystkich członków rodziny: każdy każdemu przygotowuje upominek. Ze względu na swą atrakcyjność zwyczaj ten bardzo szybko się upowszechnił, choć w Polsce nie był on tak przestrzegany, jak w Niemczech. W nowych warunkach większość obywateli polskich zrezygnowała z uczęszczania na tradycyjną pasterkę, która w Polsce ściąga do kościoła tłumy ludzi, a w Niemczech w badanym środowisku jest rzadko praktykowana. Według opinii Polaków brak pasterki, postnej wieczerzy, życzeń świątecznych bardzo zużoża atrakcyjność tych świąt, jednak nowe warunki życia prowadzą do przystosowania się.

Pozostałe dni świąteczne nie charakteryzują się czymś szczególnym, jedynie na obiad świąteczny prawie we wszystkich rodzinach podaje się pieczenie z drobiu. Może to być gęś, indyk lub kaczka z kapustą czerwoną i ziemniakami lub kluskami ziemniaczanymi. Czas wolny między posiłkami rodziny spędzają na oglądaniu programu telewizyjnego, dyskusjach rodzinnych bądź na rekreacyjnych spacerach.

Święta wielkanocne są także znakomitą okazją do spotkań rodzinnych, jedynie różne terminy obchodzenia tych świąt nieco je utrudniają. W Niemczech dniem świątecznym jest piątek, w Polsce natomiast niedziela i poniedziałek. Dla rodzin tych okres wielkanocnego świętowania wydłuża się. Tradycyjnie – jak w rodzinach niemieckich – respondenci świętują już w piątek, natomiast na „lany poniedziałek” idą do Polski. Wspólnym zwyczajem charakterystycznym dla obu narodów jest malowanie jaj. Jedynie 10% procent małżeństw przygotowuje tradycyjną polską „święconkę” do poświęcenia w kościele, którą konsumuje się w trakcie tradycyjnego śniadania wielkanocnego. Atrakcją tych świąt we wszystkich badanych rodzinach jest przygotowywanie dla dzieci upominków „od zajączka”. Prezenty w postaci słodczy i drobnych zabawek chowa się w trawie, w ogródku, na łące lub w lesie, a dzieci ich szukają. Większość respondentów uważa, że święta wielkanocne są świętami przeznaczonymi dla dzieci.

Urodziny. W małżeństwach mieszanych, podobnie jak w rodzinach niemieckich, rocznica urodzin ma bardzo ważne znaczenie. Obchodzi się ją uroczysto. Święto to pod względem ważności respondenci stawiają razem z głównymi świętami dorocznymi, to znaczy z Bożym Narodzeniem i Wielkanocą. Jest ono najważniejszym świętem rodzinnym.

W dniu urodzin solenizanci przygotowują w domu przyjęcie według wzoru niemieckiego. Na uroczystość tę gości się nie zaprasza, przychodzą ci, którzy pamiętają o rocznicy, zwykle członkowie najbliższej, a także dalszej rodziny oraz bliscy znajomi. Nawet rodzina, która mieszka w Polsce, stara się pamiętać i przybyć w ten dzień do domu solenizanta. W Polsce najistotniejsze znaczenie mają imieniny, w związku z tym urodzin nigdy się tak uroczystość nie obchodziło.

Przyjęcie takie zaczyna się od godziny szesnastej, kiedy wszyscy pracujący powrócili do domów i mają czas wolny. Jest to pora podwieczorku. Przybyłym gospodyni podaje kawę oraz różne gatunki ciast, wśród których zawsze musi się znaleźć tort urodzinowy. Jeżeli są to urodziny dziecka, w torcie umieszcza się świeczki w liczbie wskazującej, ile lat kończy solenizant. Przed rozpoczęciem konsumpcji tortu solenizant zdmuchuje płomień zapalonych świeczek. Jeżeli zdmuchnie wszystkie od razu, znaczy to, że dorósł do tego wieku i śmiało może zaczynać kolejny rok życia.

Po podwieczorku sprząta się nakrycia i podaje się alkohole. Kobiety często piją „bole” tj. owoce z winem (napój ten przyrządza się dzień wcześniej: ananasy, brzoskwinie, pomarańcze zalewa się białym winem). Ponadto pije się piwo, colę i soki owocowe. Około godziny dziewiętnastej sprząta się stół i nakrywa do kolacji. Główne danie stanowią pieczenie mięsne. Może to być „kasla” – pieczona polędwica, schab pieczony względnie drób. Ponadto podaje się sałatkę ziemniaczaną, ryby konserwowe, ser żółty, ogórki i tatar. Po kolacji sprząta się nakrycia i ponownie podaje się alkohole. Tańce i rozmowy trwają do późnych godzin wieczornych.

W tym dniu solenizant otrzymuje mnóstwo kwiatów (każdy przychodzi z kwiatami) i prezentów od przybyłych gości. Często zdarza się tak, że przyjęcie należy zrobić także w następny dzień, jeśli solenizant ma liczną rodzinę i wielu przyjaciół. Wówczas znajomych zaprasza się w drugim dniu.

Niektóre z badanych małżeństw obchodzą także imieniny, jednak nie są one tak uroczyste. Zazwyczaj przyjęcie robi się w gronie najbliższej rodziny. Jest kawa, ciasto, słodczyce oraz tradycyjna lampka wina. Niektórzy rozmówcy twierdzą, że jeżeli się mieszka na terenie obcym, trzeba przyjąć miejscowe zwyczaje, aby nie czuć się obco.

W małżeństwach mieszanych uroczystości rodzinne czy doroczne zawierają elementy charakterystyczne dla obu kultur. Mogą one funkcjonować i być przekazywane głównie dzięki kobietom – gospodyniom, które je kultywują. Zwyczaje wyniesione z domu bądź zaobserwowane w nowym środowisku wpływają na tworzenie się nowych wzorów zachowań. Stały, częsty kontakt z rodzinami i przyjaciółmi mieszkającymi po obu stronach granicy wpływa na utrwalanie się nowego stylu życia na pograniczu. Kultywowanie tradycji uczy tolerancji i pozytywnego stosunku do innej kultury.

Przedstawione niektóre zewnętrzne i wewnętrzne warunki funkcjonowania małżeństw mieszanych polsko-niemieckich na pograniczu charakteryzują ich „małą ojczyznę”. Jest ona specyficzna. Jej mieszkańcy starają się optymalnie wykorzystać warunki ekonomiczne, które stwarza im życie po stronie niemieckiej. Dostosowują się do nowego środowiska, w którym żyją, a jednocześnie wprowadzają nowe wartości kulturowe wyniesione z rodziny pochodzenia (kuchnia, świętowanie, częściowo sposób wychowywania dzieci, organizacja czasu wolnego itp.). Posługują się dwoma językami.

Czynią starania, aby ich „mała ojczyzna” była im bliska i aby ich rodziny umiały się w niej znaleźć. Starają się wypracować własny porządek – system, który pozwoli im żyć i wychowywać dzieci czerpiąc wzory z obu kultur i jednocześnie ucząc tolerancji.

Informatorzy

Lp.	Inicjały informatorów	Daty urodzenia informatorów	Data i miejsce zawarcia związku małżeńskiego
[1]	G. C. C. M.	14.04.1953 4.04.1957	28.09.1974, Łęknica
[2]	S. H. K. T.	16.09.1952 2.07.1954	15.02.1975, Łęknica
[3]	B. H. J. E.	1.06.1950 18.05.1955	29.03.1975, Weisswasser
[4]	M. M. F. L.	27.10.1946 25.03.1947	24.03.1973, Bad Muskau
[5]	S. E. R. M.	9.04.1952 4.01.1956	26.04.1975, Weisswasser
[6]	K. G. J. B.	9.09.1946 6.06.1946	13.10.1973, Bad Muskau
[7]	W. J. M. T.	6.03.1955 3.10.1956	8.11.1975, Weisswasser
[8]	R. K. D. H.	4.11.1951 10.01.1948	8.10.1976, Bad Muskau
[9]	W. H. B. N.	15.08.1955 13.08.1951	25.08.1979, Bad Muskau
[10]	B. M. B. D.	15.03.1954 28.02.1955	1975, Weisswasser
[11]	H. P. S. J.	15.08.1951 17.02.1951	1978, Bad Muskau
[12]	W. K. S. K.	1948 1949	1971, Bad Muskau
[13]	S. W. S. R.	1953 1959	17.09.1977, Łąg (byłe woj. bydgoskie)

[14]	J. H. D. I.	6.03.1948 30.05.1954	1974, Bad Muskau
[15]	W. Z. B. A.	1949 1957	1979, Weisswasser
[16]	P. E. R. H.	2.07.1956 6.06.1957	1977, Weisswasser
[17]	G. K. B. B.	15.03.1952 24.12.1952	1978, Weisswasser
[18]	K. H. P. K.	18.07.1951 5.12.1955	1974, Bad Muskau
[19]	C. H. J. G. E.	1954 1957	1976, Bad Muskau
[20]	D. G. S. U.	25.04.1951 10.11.1947	1976, Bad Muskau
[21]	R. P.	pracownik Urzędu Miejskiego w Łęknicy	

Literatura

- BENEDYKTOWICZ Z., MARKOWSKA D. (1969), O niektórych problemach identyfikacji kulturowej w procesie porozumiewania się, „Etnografia Polska” t. XIII, z. 2.
- KWILECKI A. (1972), Z badań nad przemianami społeczno-politycznymi na pograniczu Polski i NRD, „Przegląd Zachodni” nr 4.
- (1972a), Na pograniczu Polski i NRD, „Nadodrze” nr 26/27.
- STASZCZAK Z. (1978), Pogranicze polsko-niemieckie jako pogranicze etnograficzne. Uniwersytet A. Mickiewicza w Poznaniu, Seria Etnograficzna nr 8, Poznań.
- ŚWIDER K. (1972), Skutki społeczne otwarcia granicy Polska-NRD we wsiach i miasteczkach powiatu ślubickiego – referat przygotowany na studencką sesję Stowarzyszenia Przyjaciół ONZ w Poznaniu (maszynopis).
- WALLER W., HIL R. (1965), Habit Systems in Married Life, [w:] Marriage Family and Society, red. H. Rodman, New York.

Irena Lew

**DIE UMSTÄNDE DER HERAUSBILDUNG EINER
„KLEINEN HEIMAT“ IN DER GRENZREGION
AM BEISPIEL DER GEMISCHTEN
POLNISCH-DEUTSCHEN EHEN**

Zusammenfassung

In dem Artikel versuchte man zu zeigen, wie die gemischten, polnisch-deutschen Ehen in der Grenzregion bei offener Grenze funktionieren. Die Autorin stellt die Ergebnisse einer Forschung dar, die in Łęknica und Bad Muskau in einer Gruppe der 1970–1980 geschlossenen Ehen in ihrem sozialen Milieu durchgeführt wurde.

Im ersten Teil des Artikels versuchte man die gesellschaftlich-politische Situation dieser Region und die dort vollziehenden Prozesse zu bestimmen. Es wird betont, daß die Möglichkeit eines unmittelbaren Kontaktes vor allem in den Arbeitsbetrieben in Deutschland entstanden ist, wo die polnischen Arbeiter Beschäftigung finden.

Die neue Situation der Ehepartner nach der Eheschließung ließ sie vor allem eine Entscheidung treffen, wo sie wohnen werden. Es sind auch die Kulturbarrrieren in den neuen Bedingungen zu überwinden.

Die Autorin macht auf solche Barrieren aufmerksam wie: Stereotype, Sprache, Religion, Gesellschaftsmilieu, Pflichtteil und Freizeitgestaltung sowie Sitten- und Traditionspflege eigenen Landes in der Familie.

Aus dieser Analyse wird ersichtlich, daß es für das Funktionieren dieser Familien neue Grundsätze gelten. Es entstehen eigene, für die gegenwärtige Grenzregion charakteristische Kulturwerte.

Wojciech Sadowski

WIEJSKIE ZAJĘCIA GOSPODARSKIE I DOMOWE W GORZOWSKIM PO 1945 ROKU

Narzędzia i urządzenia produkcyjne

W pierwszych latach powojennych w gospodarstwach rolnych na obszarze powiatu gorzowskiego używano narzędzi i sprzętu gospodarskiego o rozmaitej proveniencji. Posługiwano się przeto zarówno urządzeniami pozostawionymi przez Niemców, jak i przywiezionymi przez osadników. Należały do nich wyroby (pługi, radła, brony, drapacze, kosy, sierpy, cepy), które opuściły bądź to warsztaty rzemieślnicze, bądź to hale fabryczne funkcjonujące na obszarze Polski i Niemiec. Jeszcze w latach siedemdziesiątych wielu przesiedleńców hołdujących tradycji zastanawiało się nad przewagą konia nad ciągnikiem oraz starych, dotychczas używanych narzędzi nad współczesnymi. Uważali, że współczesne maszyny, służące głównie do zbioru plonów (kombajny, koparki), czynią więcej szkód w plonach aniżeli urządzenia tradycyjne¹. Osąd swój uzasadniali, często słusznie, brakiem odpowiedniego przygotowania maszyn do pracy przez fachowców działających na wsi. Odnosiło się to głównie do sprzętu rolniczego, którym były nasyczone zastane tu gospodarstwa rolne, a do którego brakowało części zamiennych². Dowodzili, iż zachwaszczenie pól (a w konsekwencji ich chemizacja) jest efektem rozsiewania nasion, zwłaszcza przez kombajn. Chwasty, które były cięte ręcznie wraz ze zbożem, trafiały zawsze do stodół, w których po wymłóceniu i oddzieleniu od ziarna były niszczone.

¹ „Zabugowcy robili końmi. Dziś zaczynają już ciągnikami. Nasi uważali, że ziarna więcej głumi się (niszczy się)” – informator ur. 1927, z pow. Baranowicze, wywiad nr 6/80, Stare Polichno.

² W tym samym okresie ukazuje się również rozporządzenie Ministrów Ziem Odzyskanych, Administracji Publicznej oraz Rolnictwa i Reform Rolnych z 9 I 1947 r. wydane na podstawie dekretu z 6 IX 1946 r. o ustroju rolnym i osadnictwie na obszarze Ziem Odzyskanych i b. Wolnego Miasta Gdańska; WAP Gorzów, Zarząd Miejski w Gorzowie, sprawy osadnictwa rolnego (chłonność, skierowania, wnioski), rok 1948, sygn. 181.

Przemiany we wsi i wzrost potrzeb w zakresie narzędzi i maszyn rolniczych eliminowały jednak powoli narzędzia wykonane przez kowali w okolicach Mołodeczna, Pińska, Wągrowca, Międzychodu bądź Żyrardowa. Zaniechanie przez rolników wyrobów rzemieślniczych zostało wymuszone przez stale malejącą liczbę warsztatów, które upadały pod naporem godzącej w nie polityki ówczesnych władz oraz konkurencji przemysłu. Najbardziej niechętni nowinkom technicznym w pierwszych latach po zasiedleniu Gorzowskiego byli posiadacze kompletu narzędzi, którymi długi czas posługiwali się również w celach zarobkowych, w przeciwieństwie do tych, którzy prawie nie nie posiadali i tym samym zmuszeni byli do nabywania narzędzi oferowanych przez handel. Z tego powodu można było w latach siedemdziesiątych odnotować większy postęp techniczny w gospodarstwach dawnych biedaków aniżeli bogaczy.

Niebawem wszyscy rolnicy spostrzegli przewagę maszyn nad prymitywnymi narzędziami, odkładając przywiezione cepy lub kieraty, po które będą sięgać już tylko sporadycznie i to w przypadkach szczególnych. Osiedleńcy (zwłaszcza spod Baranowicz, Mołodeczna lub Pińska) nauczyli się do tego okresu wykorzystywać siewniki, kosiarki, kombajny oraz podobne im maszyny. W lutym 1949 roku na terytorium powiatu gorzowskiego używano 1057 siewników, 1120 kosiarek, 745 żniwiarek, 1509 grabiarek, 1816 młoc-karni i 5200 wozów³. Obok tych cenionych w tym czasie maszyn i sprzętów rolniczych masowo używano takich narzędzi konnych, jak pługi, brony, radełka, wały (nieraz drewniane). Spora grupa gospodarzy, głównie pochodzących z ziem kresowych, chętniej siała zboże z płachty lub plecionego „siewnika” niż za pomocą siewnika mechanicznego⁴. Zresztą szereg Kresowian w poczuciu tymczasowości nie przywiązywało wagi do wyposażenia rzekomo „chwilowo” zajętych gospodarstw.

Wzrost zainteresowania bardziej doskonałymi narzędziami nastąpił po październiku 1956 roku. Coraz częściej na gorzowskich drogach spostrzec było można wóz o kołach ogumionych, będący w latach sześćdziesiątych wizytówką postępu i zamożności gospodarza, choć nadal bardzo często można było przy nim spotkać hołoble, a bywało że i chomąto z duhą⁵. Ten prze-

³WAP Gorzów, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, sprawozdania okresowe statystyczne, rok 1949, sygn. 139.

⁴„Zaraz po wojnie kartofle kopaliśmy haczkami, a do 1950 ojciec siał z płachty” – informatorka ur. 1927, z pow. Baranowicze, wywiad nr 28/80, Stare Polichno; „My mieliśmy siewnik pleciony ze słomy. Mieściło się w nim ponad 5 kg zboża” – informator ur. 1923, z pow. Nowa Wilejka, wywiad nr 9/92, Raclaw.

⁵„Pamiętam, jak chłopaki zrobili platformę na gumowych kołach. Ojciec nie chciał wierzyć, że to będzie chodzić. Mówił, że to takie ciężkie. Jak chłopaki popchnęli i to poleciało prawie samo, to ojciec zdziwił się. Przekonał się potem do tej platformy.

jaw troski o konia znikł całkowicie w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych pomimo odnotowania pojedynczych przypadków używania tych urządzeń w Motylewie, Wojcieszycach i Santoku.

Praca w mieście przy jednoczesnym prowadzeniu gospodarstwa rolnego spowodowała, że już w końcu lat sześćdziesiątych wieś gorzowska w sezonie zajęć polowych poczęła odczuwać brak rąk roboczych. Najęty robotnik stał się niezwykle drogi. W gminach poczęły powstawać Kółka Rolnicze popierane przez władze państwowe. Zadaniem ich było zaspokojenie produkcyjnych potrzeb ludności wiejskiej. Do podstawowych maszyn zaspokajających te potrzeby należały ciągniki, kombajny, siewniki, kosiarki. Równocześnie znikać poczęły młockarnie, snopowiązałki, pługi i brony konne. Przybysze spod Nowej Wilejki, Pińska i Tarnopola nie oczekiwali już usług rolniczych dokonanych za pomocą kosiarek, żniwiarek bądź kopaczek, lecz kombajnów, rozrzutników, bron lub kultywatorów poruszanych przez ciągniki. W latach siedemdziesiątych coraz częściej w indywidualnych gospodarstwach rolnych pojawiały się traktory, pługi dwuskbowe, sieczkarnie i śrutowniki elektryczne. Nadal bardzo ważną funkcję spełniały grabie ręczne, łopaty, kosy, sierpy, motyki lub widły. Większość z nich nabywana była (i jest) w sklepach.

Uprawa ziemi i rośliny uprawne

Oczywistością jest, iż osadnicy na terytorium Gorzowskiego zmuszeni byli do weryfikacji swoich umiejętności rolniczych nabytych w poprzednich miejscach gospodarzenia. Musiało upłynąć kilka lat pracy w nowych warunkach przyrodniczych, aby poznać wymagania glebowe i dostosować do nich praktykę rolniczą (Dobrowolska 1976, 91–141). Kierowanie się wiedzą i tradycją wyniesioną z miejsca pochodzenia było często powodem wyjałowienia gleby i mizernych plonów. Zachowanie starych nawyków i unikanie stosowania nowych metod pracy wynikało z poczucia tymczasowości oraz nieuregulowanych stosunków własnościowych. Wymienione przyczyny wzbudziły w końcu lat czterdziestych zainteresowanie władz lokalnych. W kwestii złej uprawy ziemi działający w Gorzowie Rolniczy Zakład Doświadczalny wydał cztery ulotki dotyczące planowania upraw, metod uprawy roli, nawożenia i przygotowania ziarna siewnego⁶. Zarząd Miejski w Gorzowie powołał

Do naszych wozów trzeba natomiast było siły” – informatorka ur. 1927, z pow. Baranowice, wywiad nr 27/80, Stare Polichno; „Grubo po roku 1950 ci zza Buga jeździli końmi ubranymi w chomąto z pałąkiem” – informator ur. 1931, z pow. Szamotuły, wywiad nr 2/94, Sokół Dąbrowa.

⁶Notatka nr 10 z rozmowy przeprowadzonej z prof. drem hab. Andrzejem Słabońskim 24 I 1980 r. Prof. Słaboński był pierwszym kierownikiem Rolniczego Zakładu Doświadczalnego w Gorzowie.

nawet Społeczną Komisję Kontroli Gospodarstw funkcjonujących w granicach miasta⁷. Komisje o zbliżonym zakresie zainteresowań działały również w Bogdańcu, Kłodawie i Witnicy. Można więc mniemać, że nacisk środowiska, odległość czasowa od chwili osiedlenia się oraz oddziaływanie władz lokalnych było powodem stopniowego zdobywania i stosowania w praktyce nowych doświadczeń i umiejętności.

Przełamywaniu ulegały stare i mało przydatne przyzwyczajenia odgrywające poważną rolę wśród przybyszy z Kresów. Zarzucano więc w coraz większym stopniu prymitywne narzędzia rolnicze, wprowadzając w ich miejsce zastane w Gorzowskim urządzenia. Negatywne stanowisko wobec stosowania nawozów sztucznych złamane zostało przez władze powiatowe wydanym w 1949 roku nakazem przymusowego ich kupowania i używania⁸. Opór wewnętrzny wobec „trucizny” pozostawał jednak długo.

W opinii osadników pracujących w 1958 roku w 7859 gospodarstwach indywidualnych gleba tutejsza jest mało urodzajna, „chuda”, wymokła, wymaga sporo pracy i potępianych nawozów dla osiągnięcia plonów. Podstawowym i jedynym sposobem racjonalnego wykorzystania ziemi stało się zmianowanie roślin w następującej kolejności: okopowe, zboża jare, zboża ozime. Pierwsze siewy, które prowadzono w drugiej połowie lat czterdziestych, oparte były na niewielkich zapasach nasion pozyskanych w Gorzowskim lub przywiezionych przez przesiedleńców z zachodniej Białorusi lub z Ukrainy. Żywe też są wspomnienia wykorzystywania w tym celu dostaw UNRRA.

Zmienność aury w regionie gorzowskim jest powodem, iż rolnicy nie mogli kierować się tradycyjnym kalendarzem zajęć rolnych. Zajęcia w polu w zależności od warunków w danym roku rozpoczynane są na przełomie marca i kwietnia i trwają do końca listopada. Pierwsze prace wiosenne w przekonaniu rolników pochodzących z Wileńszczyzny i Nowogródzkiego najlepiej jest rozpocząć po Zwiastowaniu (25 marca) i to w dzień poświęcony Matce Boskiej, czyli w sobotę⁹. Prace polowe nie mogą być wykonywane w „środe ągradową”¹⁰, czyli w pierwszą środę po Wielkanocy.

⁷WAP Gorzów, Zarząd Miejski w Gorzowie, Sprawozdawczość i plany Referatu Osiedleńczego, rok 1949–1950, sygn. 196.

⁸Gorzów, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, sprawy związane ze stanowiskiem starosty, rok 1949, sygn. 4.

⁹„Wszelkie poważniejsze prace polowe rozpoczynam w sobotę, nigdy w poniedziałek” – informator ur. 1918, z pow. Brześć, wywiad nr 45/80, Wojcieszyce; „Robotę w polu najlepiej zacząć w sobotę” – informator ur. 1935, z pow. Szamotuły, wywiad nr 11/93, Kołczyn; „Terminy agrotechniczne są u rolnika w krwi. Terminy zależą od tego, jak przyroda pokaże” – informator ur. 1927, z pow. Baranowice, wywiad nr 2/80, Stare Polichno.

¹⁰„Nie można pracować w ągradową środę przypadającą tuż po Wielkanocy” – informator ur. 1930, z pow. Pińsk, wywiad nr 46/80, Stare Polichno.

Użyźnianie określonego kawałka gleby obornikiem odbywa się co kilka lat. Zabuzanie zwracali przy tym uwagę, aby nawozić przy pełni księżyca, co miało zapewnić maksymalne wykorzystanie obornika¹¹. Obecnie przekonanie to jest wyśmiewane. Najbardziej cenionym nawozem jest obornik „przepracowany” na przyźmie. W latach pięćdziesiątych za wysoce przydatny uchodził gnój leżący pod bydłem przez okres zimy. Nawożenie gleby obornikiem odbywa się przede wszystkim pod okopowe przeznaczone na własny użytek. Stosowane jeszcze w latach pięćdziesiątych nawozy zielone (lubin, seradela) zostały zaniechane, wyjąwszy ogródki przydomowe. Powszechnie już dziś stosowana jest (czego wcześniej nie robiono) praktyka wapnowania gleby, „aby pole oczyścić od chwastów”.

Mechaniczna uprawa roli na Równinie Gorzowskiej (prawa strona Warty) jest przeprowadzana na wiosnę wcześniej niż na polach Kotliny, gdzie głębsza orka powoduje wsiąkanie wody. Orki głębokie – jako bardziej skuteczne – stosowane są na całym obszarze w okresie jesiennym. Najbardziej pożądaną przy uprawie roli jest dzień pochmurny, mający zapobiegać nadmiernemu przesychaniu gleby. Unika się jednak dni deszczowych w obawie zaszkodzenia glebie. Wśród nielicznych rolników z Wojcieszyc i Santocka w dni pierwszej orki obowiązuje zakaz wydawania czegokolwiek z domu i zagrody pod groźbą nieudanych plonów¹². Współcześnie orkę wykonuje się ciągnikiem, w przeciwieństwie do lat wcześniejszych, kiedy to prowadzono ją za pomocą konia, a bywało, że i krowy lub ludzi¹³.

Powszechnie stosowaną techniką uprawy roli jest orka płaska nazywana często „szeroką”, która eliminuje bruzdy przeszkadzające maszynom. Dalszym zabiegiem uprawowym jest bronowanie, które likwiduje nierówności oraz rozkrusza zbryloną glebę.

Troska o rezultaty upraw nakazuje staranny dobór nasion. Selekcja nasion nabierała i często nabiera charakteru specyficznego. Doświadczenie nakazuje, aby siew oziminy rozpoczynać po Matce Boskiej Siewnej (8 września) lub po dniu Podwyższenia św. Krzyża (14 września). Zboża jare należy wysiewać możliwie wcześniej, najlepiej tuż po przeschnięciu gleby. Powszechnie

¹¹ „Gnój wywoziłem do końca gospodarzenia w 1969 roku przy młodym księżycu” – informator ur. 1905, z pow. Baranowicze, wywiad nr 8/80, Stare Polichno.

¹² „Nie wolno pożyczać z domu, jak idzie się w pole pierwszy raz orać” – informatorka ur. 1935, z pow. Brześć, wywiad nr 48/80, Wojcieszycze.

¹³ „Mamy w swym powiecie ludzi pełnych uporu i twardej woli w wykonaniu swojej pracy. Brak im sprzężaju – sami pracują jako siła pociągowa”; WAP Gorzów, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, Biuletyny i protokoły z zebrań, rok 1946, sygn. 15; „W Polichnie zaraz po wojnie orano krowami. Dziś w modzie maszyny, traktory” – informator ur. 1927, z pow. Baranowicze, wywiad nr 6/80, Stare Polichno.

jeszcze w latach pięćdziesiątych sianie ręczne zastąpiono siewnikami. Tradycjoniści zwracają przy tym uwagę, aby przypadło ono na środę, piątek lub sobotę w okresie pełni księżyca, od której zależy wzrost i urodzaj zboża. Pomyślność plonu wróży też ranek po gwiazdzistej nocy. Przekonania te wzbudzają oczywiście śmiech gospodarzy młodszej generacji. Wszyscy skrętnie unikają „dnia hultaja” czyli poniedziałku¹⁴. Do sianego zboża powinno się wykruszyć ziarno z wianka poświęconego w dniu NMP Zielnej (15 sierpnia). Zaniechano już dziś praktyki usypywania w rogu obsiewanego pola ziarna w kształcie krzyża mającego chronić przed szkodliwym oddziaływaniem złych ludzi. Nie układa się też krzyża ze słomy symbolizującego zakończenie siewu – praktykowanego przez osadników z okolic Nowogródka jeszcze w latach pięćdziesiątych.

„Choroba rakowa ziemniaków” w przeświadczeniu gospodarzy rekrutujących się z rodzin przybyłych z Polesia jest następstwem sadzenia tej rośliny po owsie lub jęczmieniu. W latach siedemdziesiątych upowszechniła się kukurydza, którą wcześniej nazywano „chruszczowowską karmą” – dziś stanowi ona cenioną przez gospodarzy paszę. Podstawową rośliną uprawową są ziemniaki. Sadzi się je przeważnie na dobrze nawożonych glebach piaszczystych w dniach pochmurnych. Powszechnie uważa się, że kartofle (zwane też pyrami, grulami, bulbą) z gleb piaszczystych są smaczniejsze i bardziej nadające się do przechowywania od zebranych na czarnoziemach. Ziemniak szczególną popularnością cieszy się wśród mieszkańców wsi pracujących poza gospodarstwem.

Duże znaczenie ekonomiczne dla gospodarzy ma pracochłonna uprawa buraka cukrowego, który sieje się siewnikami rzędowymi. Wcześniej wysiewano go ręcznie, rzucając poszczególne ziarenka w odpowiednich odstępach. Niemal w zupełności zaniechano uprawy gryki, lnu i konopi jako roślin nierentownych lub słabo udających się w regionie gorzowskim.

Osoby młode, kierujące się potrzebami rynku i dochodowością, wprowadzają na swoje pola coraz to nowe odmiany bardziej wydajnych roślin. Jednocześnie przerzucają się z produkcji wielokulturowej na monokulturową. Z obejść współczesnych gospodarzy znikają też typowe ogrody warzywne oraz podwórza ze swobodnie poruszającymi się zwierzętami. Zamienia-

¹⁴ „Najlepiej siać w piątek lub sobotę. W poniedziałek nie zasiewa się. Dobrze siać pod pełnię księżyca” – informator ur. 1928, z pow. Pińsk, wywiad nr 57/80, Santocko; „Siania w poniedziałek nie zaczynam. Zawsze w sobotę. Poniedziałek to dzień hultaja” – informator ur. 1930, z pow. Pińsk, wywiad nr 46/80, Wojcieszyce; „Sianie rozpoczynamy przy pełni księżyca i to albo w środę, albo w sobotę. Pełnia zapewnia dobre ziarenka, pełny kłos. Środy i soboty to dni Matki Boskiej i są one lekkie” – informatorka ur. 1926, z pow. Słonim, wywiad nr 39/80, Motylewo.

ne one są na zadbane trawniki z motywami dekoracyjnymi urządzanymi z wozów, taczek, wózków ręcznych, kieratów, grabiarek i innych dawnych narzędzi rolniczych (por. Magdziak 1998, 58). Do ogólnie znanych roślin ozdobnych w ogródku kwiatowym należą róże, piwonie, tulipany, gladiole, narcyzy, szarotki, tuje, jałowce, srebrne świerki, znikają natomiast malwy, maki ogrodowe, dzwonki lub lilie. Coraz częściej przy domach wiejskich można widzieć płócienne werandy lub duże parasole z ustawionymi pod nimi plastikowymi meblami ogrodowymi. Zjawiska te należy uznać za symbol przemian zachodzących na wsi, symbol bezmyślnego sięgania do wzorów pańskich „pawilonów parkowych”.

Szczątkowo zachowane ogrody, z reguły zaniedbane, straciły charakter produkcyjny. Zimą da się w nich widzieć porzucone głowy kapusty, niewykopane buraki lub marchew. Na drzewach wiszą niezebrane zaschłe owoce. Gospodarze dbający o zaopatrzenie własnych spiżarni uprawę jarzyn prowadzą w zasadzie w foliowych namiotach. Warzywa przeznaczone głównie na sprzedaż mogą być wysadzone w polu, na wygospodarowanych zagonach. Należą do nich najczęściej kapusta i marchew, rzadziej ogórki lub pomidory. Nasiona corocznie zakupuje się w sklepach. W rzadkich przypadkach pochodzą one z dojrzałych warzyw wyhodowanych przez gospodynie w poprzednim roku. Okresem najbardziej nadającym się na siew warzyw jest pełnia księżyca. Zasiewu (głównie ogórków i pomidorów) nie może dokonywać kobieta z periodem.

Do czasu upowszechnienia się maszyn zbierających plony, czyli do lat siedemdziesiątych, ogólnie znanym terminem zbioru plonów był dzień Matki Boskiej Szkaplerznej (16 lipca). Obecnie termin ten nie jest przestrzegany ze względu na fakt zlecania żniw posiadaczom kombajnów, którzy przeprowadzają je w ustalonej kolejności. Stan gotowości zbóż do cięcia określa się na podstawie koloru słomy, twardości ziarna oraz łatwości jego wykruszania się z kłosów. Sprzęt zbóż za pomocą kosy, żniwiarek lub snopowiązałek (pomijając zwielokrotniony trud) nie zdaje egzaminu z uwagi na brak młockarni; zboże zebrane za pomocą tych maszyn wymaga i tak kombajnu w celu wymłócenia. Zapomniano już dziś całkowicie o zwyczaju „zażęcia” zboża sierpem lub kosą w sobotnie popołudnie. Prawie nikt też nie przynosi pierwszego snopa do domu, o czym do niedawna pamiętali Zabuzanie. Nie ma też zwyczaju, znanego jeszcze w latach siedemdziesiątych, pozostawiania na polu niedokoszonego zboża nazywanego „kozą” lub „brodą”.

Współczesne żniwa kończą się przyjęciem towarzyskim obfitującym w alkohol. Zachowaną czynnością późniwną jest święcenie wianków uplecionych ze zboża, ziół i owoców w dniu Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia). Zwyczaj ten – jako pozostałość dawnej ofiary z pierwocin składanych Bogu

– ma szczególnie uroczysty charakter w Rokitnie, gdzie władze kościelne organizują dożynki diecezjalne.

Praca przy kopaniu ziemniaków jest urozmaicona paleniem ognisk, pieczeniem w nich kartofli oraz poczęstunkiem dorosłych niewielką ilością wódki. Dziś zajęcie to polega głównie na zbieraniu kartofli pozostawionych przez maszynę. Krótco po wojnie czynność wybierania ziemniaków dokonywana była haczką, pługiem konnym, kopaczką konną lub tak zwaną radziecką, którą poruszał ciągnik. Zbiór buraków, niewiele różniący się od wykopków ziemniaków, przeprowadzany jest maszynowo i nie ma towarzyszącej im atmosfery.

Ważną czynnością są również sianokosy dostarczające na okres zimowy paszy dla nielicznego dziś inwentarza chłopskiego. Dokonuje się ich maszynami w drugiej połowie czerwca. Jeszcze na początku lat sześćdziesiątych prowadzono je za pomocą kosi lub kosiarki konnej. Koszenie rozpoczyna się wczesnym rankiem w słonecznie zapowiadający się dzień, co gwarantuje, że ścięta trawa zacznie prędko schnąć i nie utraci zielonego koloru. W celu przyspieszenia schnięcia należy siano przewracać. Dziś wysuszoną trawę beluje się i zwozi do stodoły. Około dwudziestu lat temu zwożono je do gumna luzem albo układano w kopce, w których czekało na dogodny czas, aby trafić pod dach, do stogu lub brogu.

Hodowla

Aktualnie hodowane rasy zwierząt oraz metody ich pielęgnacji są całkowicie odmienne od hodowli prowadzonej w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, gdy hołdowano zasadom tradycyjnym przestrzeganim w poszczególnych regionach. Zmiany nastąpiły pod wpływem wzajemnego oddziaływania doświadczeń hodowlanych osadników przybyłych tu z różnych regionów, jak też służby rolnej, napływu odmiennych ras oraz możliwości hodowlanych, które stwarzają użytki zielone ciągnące się wzdłuż Noteci, Warty i Odry. Brak dbałości o użytki zielone w krótkim czasie odbił się negatywnie na ich wydajności. Wśród hodowców pojawiło się wiele zastrzeżeń dotyczących jakości łąk i pastwisk. Zaistniała konieczność ograniczania rozmiarów hodowli. Władze poszczególnych gmin (Bogdaniec, Łupowo, Witnica), chcąc zapobiec temu zjawisku, przymuszały rolników do prac przy urządzeniach melioracyjnych. Ekstensywne nastawienie gospodarzy powodowało, iż zamierzenia te były trudne do zrealizowania. Rolnicy ograniczali się jedynie do rozbronowywania kretowisk i nierówności oraz stosowania nawozów sztucznych.

W gorączce zagospodarowywania wsi dotkliwy był brak zwierząt domowych, szczególnie koni. Administracja regionu, aby nie dopuścić do odłogowania ziemi, wydała nakaz użycia jako sprzężaju krów¹⁵. Stopniowo starano się trudności te przyzwyczęzać, przydzielając rolnikom konie nadesłane w ramach akcji UNRRA. Zachęcano jednocześnie do zakładania hodowli owiec. Władze powiatowe szerszą działalność na rzecz rekonstrukcji pogłowia zwierząt podjęły w ramach akcji „H” w okresie trzyletniego Planu Odbudowy Gospodarki Polski. Rezultatem był odnotowany w lipcu 1947 roku wzrost liczby koni do 4719 sztuk, a bydła rogatego do 4868 sztuk¹⁶. W czerwcu 1958 roku notowano już 6452 konie i 18 246 sztuk bydła¹⁷. Napływający zatem wraz z inwentarzem na teren regionu przesiedleńcy z Białorusi i Ukrainy w sposób istotny przyczyniali się do rozwoju hodowli. Z pól chłopskich znikł zaprzęg krowi, a jarzma przechowane w stodołach trafiły w latach siedemdziesiątych do magazynów Muzeum w Gorzowie. W poszczególnych gospodarstwach hodowano oprócz tego drób, świnię, a nawet kozy. Znikać zaczęły krowy koloru czerwonego, a w ich miejsce pojawiła się rasa nizinna czarno-biała, nazywana powszechnie holenderską. Ujednolicono również odmianę trzody chlewnej, popularyzując świnię rasy białej zwiślouchej. Poprawiły się warunki higieniczne stwarzane chowanym zwierzętom. W coraz szerszym zakresie poczęto korzystać z opieki weterynaryjnej.

Odnotować jednak można rzadkie przypadki kurowania zwierząt metodami domowymi, takimi jak okładanie skaleczeń wywarem ze świerkowych szyszek, usuwania zatwardzenia wywarem z siemienia lnianego, wywoływania uryny naparem z pietruszki¹⁸. Starzy gospodarze w przypadku schorzeń trudnych do ustalenia we własnym zakresie uciekają się oprócz tego do stosowania praktyk i zabiegów magicznych polegających na okadzaniu bydła kadzidłem poświęconym na Trzech Króli (6 stycznia) lub zielem pochodzącym z wianków święconych na Zielną (15 sierpnia). Rzucony na zwierzę urok

¹⁵ „Stwierdzam, że nie we wszystkich jeszcze gromadach krowy są zaprzęgane. Ostrzegam gospodarzy, by potem nie żałowali poniewczasie”; Biuletyn Tygodniowy nr 2 Starostwa Powiatowego w Gorzowie z 25 IV 1946 r., WAP Gorzów, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, Biuletyny i protokoły z zebrań, rok 1946, sygn. 15.

¹⁶ WAP Gorzów, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, akta różne, rok 1947, sygn. 29.

¹⁷ *Rocznik gospodarczo-statystyczny województwa zielonogórskiego* 1959, s. 200.

¹⁸ „Zwierzęta leczy weterynarz. Uroki odczynia jedna baba” – informator ur. 1912, z pow. Troki, wywiad nr 53/80, Wojcieszycy; „Świniom zastrzyki streptomycyny dają sam. Tu jeden leczy zatykając w drzwi pokrzywę i coś szeptając” – informator ur. 1922, z pow. Baranowicze, wywiad nr 31/80, Stare Polichno; „Jak krowa lub cielę zachoruje po najedzeniu się świeżej trawy, to leczę je sama metodą zabugowską. Biorę słodkie mleko, olej i sodę i wlewam do pyska. To pomaga” – informatorka ur. 1927, z pow. Baranowicze, wywiad nr 27/80, Stare Polichno; „Chorym zwierzętom dają lekarstwa, jakie są w domu” – informator ur. 1936, z pow. Nowy Tomysł, wywiad nr 2/95, Trzebiszewo.

usunąć można damską lub męską koszulą. Metody te wywołują naturalny śmiech wśród młodych gospodarzy.

Właściciele zwierząt starają się zapewnić im karmę do końca kwietnia. Dowodzą, że na łąkach nadwarciańskich wypasanie bydła, koni i owiec nie powinno się rozpoczynać wcześniej z uwagi na zanieczyszczenia dokonane przez wiosenne wody. Trzeba czekać, aż „trawy oczyszczą się pod wpływem deszczu i słońca”.

Na pastwiskach gorzowskich trudno już dziś spotkać wspólny wypas zwierząt, który jeszcze w latach sześćdziesiątych cieszył się uznaniem. Prowadzony był przez najętego pastucha względnie przez samych gospodarzy według ustalonej kolejności. Obecnie każdy z hodowców wypasa na przestrzeni ograniczonej „elektrycznym pastuchem” lub żerdziami. Rzadko już można spotkać bydło przypięte do palika za pomocą łańcucha lub spętane sznurem. Zdarza się też, że rolnik rencista wypasa pojedynczą sztukę na poboczu drogi lub skraju lasu, trzymając ją na sznurze lub łańcuchu. Krowy mleczne doi się ręcznie rano i wieczorem do ocynkowanych wiader po uprzednim umyciu wymion. Hodowcy posiadający większą liczbę sztuk posługują się dojarkami elektrycznymi. Krowy przed wycieleniem „zapuszcza się” od czterech do sześciu tygodni. Cielęta trzyma się przy matce od dwu dni do czterech tygodni, a odłączone karmi się za pomocą smoczka. Nikt już dziś nie pamięta o dawnej zasadzie, iż w dniu ocielenia się obowiązuje zakaz wydawania z obejścia wszelkich przedmiotów oraz wpuszczania do obory osób postronnych, aby ustrzec zwierzęta przed niebezpiecznymi wpływami sił magicznych.

W dzisiejszym gospodarstwie koń uważany jest za darmozjada z uwagi na upowszechnienie się ciągnika. Czasami trzymany jest przez młodych ludzi do celów rekreacyjnych – przejażdżek konno lub powozem. Utrzymywany też jest w gospodarstwach karłowatych. Karma końska jest tradycyjna: owies, siano, buraki ze śrutem, sieczka.

Sposób karmienia trzody chlewnej w gospodarstwie chłopskim zależy od jej przeznaczenia. Sztuki, które mają być skonsumowane we własnym zakresie, karmione są trawą, parzonym śrutem, ziemniakami i resztkami pożywienia domowników. Świnie przeznaczone na sprzedaż otrzymują prócz tego pasze przemysłowe. W lecie zwierzęta wypuszcza się na wybieg, do którego wrzuca się zebrane w pobliżu chwasty. Zwraca się przy tym uwagę, aby świnia miała więcej „chudego” niż „tłustego”. Krytykowani są hodowcy tuczący świnie w celu otrzymania grubej słoniny. Najchętniej hoduje się osobniki męskie, które winny być wykastrowane. Zabieg ten niektórzy gospodarze wykonują we własnym zakresie.

Przypisane niegdyś kobietom (jeszcze w latach siedemdziesiątych) zajmowanie się drobiem jako zwierzętami mało znaczącymi straciło na aktualności. Chowem ptactwa zajmują się wszyscy domownicy w celu zaspokojenia potrzeb żywieniowych oraz drobnych wydatków domowych. Małe kurczaki nabywa się w okolicznych wylęgarniach i do czasu podrośnięcia trzyma się w kojcach zaopatrzonych w żarówkę – „kwokę”. Bardzo rzadko można spotkać gospodynie prowadzące wylęg drobiu we własnym zakresie.

Współczesna hodowla zwierząt w małym stopniu przypomina pierwszy okres odbudowy rolnictwa gorzowskiego. Zmieniły się rasy, inne są metody karmienia, poprawił się stan techniczny i sanitarny budynków inwentarskich, wzrosło поголівie zwierząt przynoszących szybkie korzyści ekonomiczne. Znikły niemal całkowicie praktyki magiczne, niejako zrosnięte z ludźmi starymi.

Rzemiosło i przemysł domowy

Odbudowa wsi gorzowskiej w drugiej połowie lat czterdziestych w jednokowym stopniu zależała od sprawności narzędzi rolniczych jak wyrobów uzyskiwanych we własnym zakresie (odzież, naczynia, drobny sprzęt rolniczy). Potrzeby te starano się zaspokoić, rozwijając sieć drobnego przemysłu i rzemiosła oraz wykorzystując możliwości produkcji domowej (Sadowski 1979, 237). Przykładem może być próba ożywienia przez władze powiatowe tkactwa wiejskiego i wytwarzania haftów oraz nadania tym zajęciom rangi wysoko cenionej profesji¹⁹. Do końca 1948 roku uruchomiono 45 warsztatów kowalskich, siedem ślusarskich, siedemnaście szklarskich, dwanaście kołodziejskich, po jednym tokarstwa domowego i koszykarstwa, szesnaście szewskich, trzynaście krawieckich, po dwa elektrotechniczne i zduńskie. W tym czasie pracowały już 23 młyny, dwie olejarnie, pięć cegielni i dziewięć tartaków. Większość rzemieślników i zakładów koncentrowała się w miastach regionu, takich jak Gorzów, Witnica, Kostrzyn²⁰. Spora grupa fachowców zajęła się produkcją mebli i kufrów, które to wyroby można było spotkać jeszcze w latach osiemdziesiątych w okolicy Bogdańca i Witnicy. Wielu gospodarzy (głównie przybyłych z Kresów) zaspokajało niektóre swoje potrzeby wykonując we własnym zakresie kosze, koryta, dzieże, cepy, drewniane grabie, motyki, sznury, swetry, pończochy, a nawet firanki, płótno i bieliznę.

¹⁹WAP Gorzów, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, Biuletyny Starostwa rok 1946, sygn. 1065.

²⁰WAP Gorzów, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, Opracowania statystyczne różne, rok 1948–1949, sygn. 141.

Dynamika wzrostu rzemiosła uległa zahamowaniu, a następnie regresji w pierwszych latach pięćdziesiątych, kiedy to przeprowadzano kolektywizację wsi oraz uspołeczniano młyny, olejarnie, cegielnie, tartaki, a drobnych rzemieślników nękano dolegliwymi podatkami. Towarzyszył temu spadek popytu na usługi rzemieślnicze wynikający z niepewnej sytuacji społecznej i gospodarczej. Stan ten pogorszył się na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pod naporem industrializacji regionu i kraju oraz pojawiających się tańszych produktów przemysłowych. Gwałtownie zaczął upadać przemysł domowy. Znikało w ten sposób tkactwo, powroźnictwo, szycie bielelizny, kołodziejstwo. Resztkami sił broniły się kowalstwo, stolarstwo, koszykarstwo oraz wiele innych rzemiosł wiejskich. Rzecz jasna, że proces ten nie nastąpił automatycznie, lecz odbywał się w trakcie długotrwałego zaniku, ciągnącego się nieraz latami. Zaznaczyć należy, że obecnie sporo dziedzin ożywa pod wpływem liberalizacji działalności gospodarczej i zaglądającej na wieś biedy. Odradza się więc koszykarstwo, wyrób swetrów, rękawic i mioteł, a nawet wyrób mebli oraz szycie odzieży damskiej.

Zachodząca ciągle konieczność istnienia w gospodarstwie wiejskim osób umiejących przeprowadzić drobny remont budynków i funkcjonujących w nim urządzeń mechanicznych wymusza umiejętność posługiwania się maszynami elektrycznymi, zestawami kluczy, narzędziami murarskimi. Wymogi te są objawem zachodzących w życiu wsi przemian, wyrazem odmiennych warunków ekonomicznych i technicznych oraz ustawicznie rodzących się nowych potrzeb ludności wsi. Pamiętać przy tym należy, że bardzo często mieszkańiec wsi nie ma nic wspólnego z gospodarstwem wiejskim ani też nie należy do warstwy chłopskiej. W grupie nowych zawodów zlokalizowanych na wsi można wymienić mechaników samochodowych, mechaników maszyn rolniczych, elektrotechników, producentów materiałów budowlanych, instalatorów sanitarnych i ogrzewczych, a nawet cukierników lub ogrodników. Znaleźć można wśród nich – obok fachowców pochodzących z rodzin chłopskich – grupę specjalistów rekrutujących się z osób uprzednio pracujących w przemyśle lub innych jednostkach uspołecznionych. Często świadczone przez nich usługi nie mają nic wspólnego z rolnictwem (w tym przypadku chodzi prawdopodobnie o prowadzenie „interesu” łatwiejszego do założenia i pozbawionego działającego obok konkurenta). Dyktowane przez nich ceny są nieraz tak wysokie, iż inwestor pragnący przeprowadzić określone prace zmuszony jest sprowadzić fachowców z Gorzowa, zapewniając im niezależnie od zapłaty kwaterę, wyżywienie i własną pomoc.

Zauważalne w ostatnim okresie odrodzenie się wzajemnych usług sąsiedzkich wynika z wysokich cen świadczeń specjalistów. W ten sposób niezadowolone środowisko wiejskie kreuje sieć domorosłych placówek usługowych.

Zajęcia domowe

Zajęcia domowe według tradycyjnego podziału obowiązków w rodzinie należały do kobiety. Zasada ta straciła już dziś swą ostrość, choć można spotkać rodziny wiejskie (i nie tylko), w których przestrzegana jest nadal. Wśród prozaicznych i codziennych spraw absorbujących gospodynię wiejską ważne miejsce zajmuje troska o zaplanowanie, a następnie właściwe przygotowanie posiłków. Zadaniem żony i matki jest wcześniejsze od pozostałych domowników wstanie z łóżka, rozpalenie ognia pod płytą (jeżeli nie ma gazu), aby przygotować ciepłą strawę oraz karmę zwierzętom. Kolejną czynnością (jeżeli w kuchni brakuje kranu) jest przyniesienie wody ze studni lub pompy. Zaznaczyć należy, że domów wiejskich bez doprowadzonej do nich wody i bez łazienek jest już obecnie niewiele.

Posiłek ranny, który do niedawna w rodzinach kresowych musiał składać się z zupy oraz jajecznicy na słoninie, ogranicza się dziś do chleba, masła lub margaryny i wędlin. Napotkać można przypadki przyrządzania na śniadanie placków ziemniacznych, gorącej kiełbasy, płatków owsianych lub kukurydzianych, zacierki. Do popicia podaje się herbatę, kawę zbożową z mlekiem lub kakao. W dniach, na które zaplanowano ciężką pracę, śniadanie musi być bardziej obfite i treściwe. Dzieci udające się do szkoły zjadają to samo, co ich rodzice.

Przy porannym posiłku podejmowana jest też przez domowników decyzja o rodzaju posiłku południowego. Obiad każdy z nich spożywa osobno w kuchni tuż po powrocie od swoich zajęć. Potrawy dwudaniowego obiadu uzależnione są od pory roku. Stanowią je zazwyczaj zupy ugotowane z owoców lub warzyw. Na drugie danie podaje się kartofle z mięsem przyrządzonym na różne sposoby lub bigosem. Rzadziej przyrządza się kasze, makarony, pierogi lub kluski. W większości przypadków posiłek południowy ogranicza się do jednego dania. Obiady niedzielne i świąteczne muszą być zawsze smaczniejsze i spożyte wspólnie przez całą rodzinę przy stole w pokoju.

W jadłospisie posiłku wieczornego, spożywanego często indywidualnie i w kuchni, znajdują się głównie zupy mleczne, podgrzane pozostałości z obiadu lub chleb z wędliną albo serem.

Czas między kolacją a snem wypełniają drobne zajęcia gospodarskie: mycie naczyń, prasowanie, zamiatanie obejścia, podlewanie ogródków lub trawników, obsługa samochodu. Młodzież ogląda telewizję lub gromadzi się w określonym miejscu wsi (rzadziej domu), spędzając ten czas na wybrykach (bardzo często niewybrednych) lub rozmowach towarzyskich.

Zanikł w zupełności zwyczaj kończenia posiłku oraz dnia modlitwą. Znikoma liczba osób zna treść modlitw przed i po posiłku. Niewiele osób przyznaje się do odmawiania pacierza rannego i wieczornego. Lekceważona jest troska o budynek świątyni wiejskiej.

Popularny po wojnie domowy wypiek chleba zanikł w latach sześćdziesiątych niemal całkowicie. O powszechności tego zajęcia w tym okresie świadczy mnogość służących do wypieku narzędzi (pocioski, łopaty, dzieże, niecki) spotykanych do dziś w podgorzowskich wsiach. Do zaniku domowej produkcji chleba przyczyniła się konkurencyjna jego sprzedaż w sklepach wiejskich, stopniowy zanik umiejętności wypieku, brak dobrych pieców chlebowych, a przede wszystkim wygodnictwo gospodyń. Wysoka jakość chleba była przedmiotem dumy kobiet. W połowie lat dziewięćdziesiątych liczba gospodyń wypiekających chleb na użytek rodziny nieco wzrosła, mimo to zajęcie owo ma charakter rudymenarny, przy czym całkowicie odbiega od tradycyjnej technologii. Ciasta chlebowego nie rozczynia się już w dzieży, lecz w miednicy, a chleb wypieka się w piekarniku kuchenki gazowej lub elektrycznej. Gotowy wypiek swoim wyglądem oraz smakiem przypomina raczej bułkę drożdżową niż chleb.

Chleb w każdej rodzinie jest szanowany jako symbol „daru bożego”. Sporo osób za konieczność moralną i gospodarczą poczytuje troskę o jego właściwe przechowywanie i spożywanie.

W ostatnim okresie popularny stał się zwyczaj wypiekania albo zakupywania ciast na niedzielę. Spożywa się je przy poobiednim picu kawy lub herbaty. W domu najchętniej wypieka się ciasta o cechach tortu, w sklepie natomiast nabywa się częściej placki, babki polewane masą czekoladową, pączki lub ciasta suche, które „mogą poczekać na okazję”. Sklepowych wypieków tortowych unika się w trosce o zdrowie²¹. Ogólnie przyjętym zwyczajem jest żegnanie (błogosławienie) ciasta po wsadzeniu do piekarnika.

Pośród napojów używanych na co dzień wymienić należy piwo, pepsicole, wodę mineralną, soki z owoców południowych lub jabłek. Znikły z kuchni wiejskiej takie napoje, jak kawa zbożowa, kompot, kwaśne mleko, podpiwek i kwas chlebowy.

Coraz częściej można spotkać wyrabiane we własnym zakresie masło i twarogi. Artykuły te w ostatnim czasie zaczęły ponownie pojawiać się na targach w Gorzowie, Skwierzynie, Witnicy i Kostrzynie. Sprzedające je ko-

²¹ „Tu wszystko sprzedają a potem kupują. Nawet ciasto w spółdzielni kupują. Mówią, że nie oplaca się samemu piec. Swoje jednak smaczniejsze i zdrowsze. W swoim nie ma margaryny. Jak piekę ciasto, to żegnam” – informator ur. 1909, z pow. Pińsk, wywiad nr 44/80, Wojcieszycę; „Wolę swoje ciasto. Wiem, co w nim jest i nikt po nim nie choruje” – informatorka ur. 1960, z pow. Gorzów, notatka nr 19/98, Włostów.

biety oświadczają, iż ich produkcji i sprzedaży podjęły się pod naciskiem zaglądalej do domu biedy, większość gospodyń jednak zakupuje je w sklepie wiejskim.

Dużą rolę w zakresie systematycznego odżywiania odgrywają czynione już od lipca zapasy zimowe. Z zajęciami tymi łączy się upowszechnione w pierwszych latach po osiedleniu się w Gorzowskim wekowanie owoców i warzyw. Znane są kobietom rozmaite techniki zamykania słoików. „Zaprawiania” słoików wystrzegają się kobiety będące w okresie miesiączkowania, sądzi się bowiem, że słoik zamknięty przez kobietę „nieczystą” zepsuje się w krótkim czasie. Z powodzeniem stosowane jest zamrażanie owoców i warzyw w specjalnie na ten cel nabytych zamrażarkach. Powszechne jest kiszenie kapusty i ogórków w beczkach wyścielonych workami foliowymi. Zbiera się również jagody i grzyby, które zamraża się lub suszy w piekarniku albo na słońcu.

W słoikach również przechowuje się mięso i wyroby masarskie. Zaznaczyć jednak należy, że coraz częściej jest ono zamrażane. Wyroby mięsne uwędzone późną jesienią i zimą można pozostawić na strychu w przewiewnym miejscu. Wzięciem cieszy się mięso wieprzowe i drobiowe, natomiast wołowinę uważa się za artykuł mniej wartościowy, szczególnie sprowadzaną z Anglii i Francji. Ewentualny brak mięsa w kuchni domowej uzupełnia się zakupem w sklepie lub u sąsiada, który dokonał uboju.

Nie przestrzega się już dziś – jak jeszcze w latach siedemdziesiątych – terminów uboju, unika się jedynie dni upalnych oraz tych, w których nazwie jest zawarta litera *r*, powszechne jest bowiem przekonanie, iż mięso pozyskane w tym terminie może z niewyjaśnionych przyczyn się zepsuć²². Czynności związane z ubojem należą do mężczyzny, kobieta zaś zobowiązana jest do właściwego zagospodarowania pozyskanego mięsa. Znikł zwyczaj osmalania świń, który był powszechny wśród przybyszy z Białorusi. We wszystkich przypadkach zabite sztuki są oparzane. Każdy ubój zwierzęcia kończy poczęstunek suto zakrapiany alkoholem.

Kielbasy, szynki, polędwice, boczki wędzi się w zimnym dymie po uprzednim ich zapeklowaniu w roztworze soli, czosnku, pieprzu, kolendry, saletry i liścia laurowego. Większość gospodyń wykorzystuje do tego celu nabytą w sklepie gotową już zaprawę peklową. Wędzi się przez kilka dni

²² „Świnie bijemy dwa razy w roku: na Boże Narodzenie i Wielkanoc. Unikamy dnia z literą *r*, a więc środy, czwartki” – informator ur. 1918, z pow. Brześć, wywiad nr 45/80, Wojcieszyce; „Świni nie wolno zabijać w dniu z literą *r*, bo załęgną się w mięsie robaki” – informator ur. 1962, z pow. Gorzów, notatka nr 21/98, Jenin; „Uboju nie należy robić w dniu z literą *r*. Z miesiączką przy mięsie nie robię” – informatorka ur. 1967, z pow. Gorzów, notatka nr 26/98, Marwice.

drewnem bukowym, dębowym, wiśniowym w wędzarce lub beczce ustawionej na środku dziedzińca.

Ukazane wyżej codzienne zajęcia domowe mają charakter powszechny, ukształtowany w okresie powojennym w ramach starcia się kultur reprezentowanych przez poszczególne grupy osadnicze. Pod jego wpływem nastąpiła niwelacja różnic regionalnych w przyrządzaniu pożywienia, w życiu codziennym (Jasiewicz 1977, 94). Modelowy ich charakter jest wynikiem szeregu zjawisk gospodarczych i społecznych, które zaszły w regionie. Efektem przemian jest zniknięcie artykułów lub zajęć dziś już całkowicie nieprzydatnych albo pracochłonnych. Pozostawanie przy domowym sporządzaniu artykułów spożywczych podyktowane zostało ucieczką od „jedzenia chemicznego”, od spożywania „paskudztw namajtanych” do wyrobów gotowych. Zachodzące mimo to zmiany, często wbrew woli, są następstwem tempa życia, wpływu uczącej się młodzieży, sąsiadów lub reklamy (Szyfer 1978, 239–244). Wciąż przybywa tych, co nabywają w sklepach opakowane na kolorowo wyroby mleczarskie, ciasta, wędliny oraz inne artykuły. Zanika sezonowość w pożywieniu na skutek własnych umiejętności oraz produktów oferowanych przez handel. Współczesne pokolenie absolutnie już nie rozumie takiego pojęcia, jak przednówek, który jeszcze na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych dawał o sobie znać.

Z innych zadań, których absorbują rodzinę, a głównie kobiety, należy wymienić zajęcia związane z zachowaniem higieny. Kwestia ta ma jednak charakter relatywny. Przestrzeganie wymogów czystości i zasad higieny jest w jednakowym stopniu zależne od określonego człowieka i od warunków, w jakich on się znajduje. Podczas wędrówek po wsiach w Gorzowskim spotkać można łazienki i ustępy tchnące czystością oraz takie, w których muszle klozetowe zarosły kamieniem i odchodami. Mimo tych zastrzeżeń należy uznać, że troska o czystość zajmuje wiele miejsca. Objawia się to w fakcie instalowania łazienek zaopatrywanych w drogie kafelki i urządzenia. Można już spotkać „przybytki” wykonane według ilustracji z kolorowych czasopism. Powszechne jest już dziś mycie zębów, rąk i twarzy, jak też używanie do kąpieli preparatów kąpielowych oraz szamponów. Nadal jednak kąpiel przeprowadza się raz w tygodniu, w sobotę, istnieje też tendencja do zmiany bielizny osobistej raz w tygodniu, a pościelowej raz w miesiącu.

Do zajęć systematycznych należy codzienne odkurzanie za pomocą odkurzacza powszechnych już dziś dywanów i wyściełanych mebli. Młode gospodynie dziwią się, iż był czas, kiedy podłogę i meble bez tapicerowania zmywano mydlinami i ługiem.

Niepopularne stały się praktykowane przez dziadków domowe sposoby lecznicze. Zyskują one jednak na znaczeniu w rodzinach biednych lub tam,

gdzie nastąpiła utrata zaufania do służby zdrowia. Często spotykane jest uciekanie się do ziołolecznictwa oraz do zabiegów magicznych. Osoby uznające magię są podatne na wpływy różnego rodzaju „uzdrowicieli”, którzy dość często nawiedzają region, przeprowadzając masowe seanse „uzdrowicielskie”.

Podstawą trwania rodziny wiejskiej były tradycje kulturowo-społeczne oparte na obowiązujących w regionie zasadach moralnych. Towarzyszyła temu zawsze świadomość wzajemnych uzależnień ekonomicznych, które dziś ulegają redukcji. Podstawowym uzależnieniem było przywiązanie do warsztatu pracy (gospodarstwa), który był niemal zawsze własnością ojca. To on decydował (rzadziej matka) o rozdziale pracy w rodzinie, praktycznie więc wyznaczał codzienny tryb życia. Dziś pod wpływem wzrostu samodzielności jednostki zmieniły się zasadniczo pozycje poszczególnych członków rodziny oraz obowiązujące ich zwyczaje i wzory. Nastąpiło przyjęcie nowej kultury, ale też chyba i etyki. Współczesna rodzina cementowana jest świadomością dotrzymywania lojalności wobec więzów krwi, jak też wspólnotą wydarzeń.

Literatura

- BUCHOWSKI M. (1996), *Klasa i kultura w okresie transformacji: Antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Berlin.
- BURSZA J. (1971), *Wieś lubuska. Na podstawie badań wsi Głuchowo i Łęgowo*, [w:] *Społeczeństwo Ziemi Zachodnich*, Poznań.
- DOBROWOLSKA M. (1976), *Rola środowiska geograficznego i procesów osadniczych w kształtowaniu różnicowań kulturowych*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- GRAD J. (1996), *Obyczaj jako zwierciadło przemian społeczno-kulturowych*, [w:] *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, Międzychód.
- JASIEWICZ Z. (1977), *Rodzina wiejska na Ziemi Lubuskiej*, Warszawa – Poznań.
- (1964), *Pomoc wzajemna i niektóre inne formy współdziałania*, [w:] *Stare i nowe w kulturze wsi koszalińskiej*, Poznań.
- MAGDZIAK M. (1998), *Uwspółcześniony regionalizm w architekturze wsi polskiej*, [w:] *Wieś współczesna. Kontynuacje i zmiany*, Łódź.
- SADOWSKI W. (1979), *Rola etnografii w integracji społecznej regionu gorzowskiego po 1945 roku*, [w:] *Funkcje społeczne etnologii*, Poznań.
- SZYFER A. (1978), *Przeobrażenia kultury i proces integracji wsi na Warmii i Mazurach*, [w:] *Tradycja i przemiana*, Poznań.

Wojciech Sadowski

**LÄNDLICHE BESCHÄFTIGUNGEN
AUF DEM BAUERNGUT UND IM HAUSHALT
IN DER WOJEWODSCHAFT
GORZÓW (LANDSBERG) NACH 1945**

Zusammenfassung

In der Bearbeitung wurden manche Kulturprobleme dargestellt, die aus der Tatsache resultieren, daß Polen ein Stück Boden von Brandenburg übernahm, das im Jahre 1945 von den Grenzen des bis 1975 bestehenden Kreises Gorzów umgeben wurde. Der Autor versuchte das Schicksal der einzelnen Ansiedlergruppen zu schildern, indem er die Änderungen in den Beschäftigungen der Bauern in der Landwirtschaft und im Haushalt zeigte, die sie bis zu ihrer Ansiedlung in der Wojewodschaft Gorzów meistens ausübten. Hingewiesen wurde auf die Spaltung und Zerfall des ehemaligen Kulturblocks in Folge der politischen, geographischen und gesellschaftlichen Änderungen und auf die Notwendigkeit, auf die bisherigen Angewohnheiten zu verzichten. Im Ergebnis des Migrationsprozesses infolge des durch Deutschland entfesselten Krieges bildete sich eine spezifische Kultur auf dem Gebiet des Lubusz-Landes heraus. Die neue politische Situation nach 1989 erzwang bei Dorfbewohnern dieser Gegend viele Änderungen. Die Notwendigkeit, sich an die neue wirtschaftliche Situation anpassen zu müssen, verursachte neben dem Fortschritt auch die Rückkehr zu verzichteten Sitten. Vor den Dorfbewohnern (nicht unbedingt Bauern) stehen andere als bisher Perspektiven, eine andere Position in der Gesellschaft zu bekommen zu können, was mit Sicherheit auf die Bildung der Kultur einen Einfluß haben wird.

Barbara Rybińska

CZY WSPÓŁCZESNA RZEŻBA NIEPROFESJONALNA JEST RZEŻBĄ LUDOWĄ?

Zastanawiam się, czy istnieje jednoznaczna odpowiedź na postawione w tytule pytanie. Czy posługiwanie się pojęciem rzeźby ludowej jest adekwatne do tego, co dzieje się obecnie w tej dziedzinie?

Może na początek przypomnę kilka encyklopedycznych definicji rzeźby. I tak, w encyklopedii powszechnej Gutenberga (reprint, Kraków 1997, 160) pod hasłem *rzeźba* czytamy: „rodzaj sztuk pięknych, polegający na tworzeniu z gliny, drzewa, kamienia, kości słoniowej, z brązu i innych trójwymiarowych postaci ludzkich, zwierzęcych i innych kształtów”. Dalej dowiadujemy się o podziale pojęcia rzeźby według ścisłego i szerszego znaczenia. Temu pierwszemu podporządkowano rzeźby z kamienia, modelowanie w glinie, natomiast formy wykonane z pozostałych surowców mieszczą się w szerszym znaczeniu.

We współczesnej *Wielkiej encyklopedii powszechnej* PWN (Warszawa 1967, 252) można przeczytać również o podziale rzeźby zgodnie z formą i techniką wykonania: „rzeźba dzieli się na pełną i relief, który w zależności od stopnia wypukłości zwie się reliefem wklęsłym lub wypukłym [...] rzeźba związana z architekturą nazywa się rzeźbą monumentalną [...]. Najogólniej rzeźba dzieli się na przedstawiającą i bezprzedmiotową (abstrakcyjną). Podstawowym działem jest rzeźba figuralna wraz z rzeźbą portretową”. We współczesnym rozumieniu (*Nowa encyklopedia powszechna*, Warszawa 1995, 669) „rzeźba jest autonomiczną dziedziną twórczości opartą na działaniach przestrzennych, przedmiotowych i sytuacyjnych”.

Podstawowe definicje nie różnią się między sobą. Zgodne są co do trójwymiarowości i materiału, z którego wykonane są rzeźby. Założyłam, że wydawnictwa encyklopedyczne są pierwszym miarodajnym źródłem dla człowieka, który szuka informacji o tej dziedzinie twórczości. Choć nie znalazłam pod hasłem *rzeźba* informacji o rzeźbie ludowej, jednak dowiedziałam się trochę o funkcji, którą pełniła w sztuce ludów pierwotnych.

Jakie były powody niezamieszczenia informacji o rzeźbie ludowej, możemy się tylko domyslać. Jednym mogło być przekonanie historyka sztuki, autora hasła, że nie istnieje pojęcie rzeźby ludowej, następnym założenie, że

rzeźby nie da się przypisać konkretnej warstwie społecznej. Z takim podejściem spotkałam się w pracy Jerzego Góreckiego (Górecki 1983), w której broni tezy, że rzeźby ludowej nie ma i nigdy nie było. Udowadnia, że kapliczki przydrożne, figury świętych tylko przedstawiały kogoś, kogo się zna, do kogo można się pomodlić i z kim można porozmawiać. Natomiast szukanie wyrazu, estetyka, kontemplowanie piękna, to były pojęcia obce dla środowiska wiejskiego. Autor jednak nie uwzględnił w swojej teorii upodobań tej społeczności do upiększania i zdobienia wszystkich wytworzonych przedmiotów, a szczególnie tych objętych kultem. Z pewnością było to nieświadomione, nienazwane i niesklasyfikowane przez środowisko poczucie piękna, które tkwiło przecież w każdym człowieku, niezależnie od pochodzenia. Wykształciło się w specyficznych warunkach, w odizolowanym środowisku, a więc różniło się od powszechnie akceptowanego przez elity. Nie można zapominać też o tym, że chłopci żyli w symbiozie z przyrodą, naturą, której podporządkowany był rytm pracy i odpoczynku. Takie warunki wykształciły odpowiednią strukturę pojęć, uzależnionych od doświadczeń własnych i najbliższego środowiska, w którym żyli. Dlatego wątpliwe wydaje mi się założenie – nawet przy zarzucie, że patrzę przez „okulary własnej kultury” (Górecki 1983) – iż chłopci jako odrębna warstwa społeczna nie mieli poczucia estetyki, wrażliwości artystycznej potrzebnej do tworzenia.

Dowiadujemy się również z tej samej pracy Góreckiego, że żaden chłop nie patrzył na rzeźby jak na dzieła sztuki, bo wcale nie było mu to potrzebne. Rzeźby i figury świętych zdobywały akceptację środowiska tylko wtedy, kiedy spełniały swoją funkcję i to niezależnie od wyglądu. O tym, że lud nie dbał o estetykę i inne walory artystyczne, miała świadczyć łatwość, z jaką zastępowano drewniane figury „gipsową tandetą” (Górecki 1983). Bez specjalnych sentymentów wieś pozbywała się swojej dawnej twórczości na rzecz jarmarcznego kiczu.

„Rozwój twórczości jest historią przełamywania zastanych schematów” – pisał Ksawery Piwocki (Piwocki 1964). Zdawać by się mogło, że Górecki nie wziął pod uwagę roli, jaką w świadomości chłopskiej odgrywały przemiany. Proces, który zachodził na wsi w świadomości chłopskiej (np. w okresie międzywojennym), prowadził do zmiany poczucia estetyki. Wynikało to z coraz bardziej intensywnych kontaktów między miastem a wsią. Nadszedł bowiem czas, w którym zaczynały ginąć czynniki powodujące izolację, a to zawsze niesie za sobą zmiany, niezależnie od tego, jakiej sfery życia dotyczą. Szczególnie intensywne zmiany w świadomości chłopskiej można było obserwować po drugiej wojnie światowej. Całkiem zmieniło się poczucie estetyki, stał się upodobanie do „gipsowej tandety”, jak również do plastikowego kiczu.

Tego rodzaju poczucie piękna było akceptowane przez środowiska wiejskie, robotnicze i małomiasteczkowe, tak jak ongiś np. drewniane świątki. Pomimo zmiany surowca z drewnianego na gipsowy i zmiany w sposobie zdobienia, figury nadal spełniały tę samą funkcję. Ale w wyniku przemian pojawiło się więcej rzeźb twórców samorodnych, których rozwój artystyczny zmierzał nieuchronnie w kierunku sztuki amatorskiej, co obserwujemy obecnie.

Rzeźba na wsi zawdzięczała swe istnienie małomiasteczkowym rzemieślnikom, którzy pracowali na zlecenie chłopskie (Kowalski 1971). Cel zamówień był jasno określony, miały powstać dzieła spełniające funkcje czysto kultowe, natomiast walory estetyczne pozostawały w granicach umiejętności tychże majstrów i na to zwraca uwagę Górecki. Często się zdarzało, że wykonawcy brakowało talentu plastycznego, zmysłu artysty. Powstawały więc dzieła o cechach, które określane są dziś jako styl ludowy, a tymczasem były wynikiem nieudolności przyuczanych rzemieślników, „niefachowości małomiasteczkowych partaczy” (Górecki 1983).

Czy małomiasteczkowi rzemieślnicy rzeczywiście byli partaczami, tego nikt na pewno nie wie, można się tylko tego domyślać. Wiadomo natomiast, że nie istniały w miasteczkach wyspecjalizowane warsztaty artystyczne i żaden majster nie szkolił swoich uczniów w kierunku plastycznym. Wykonywanie rzeźb na zamówienie miejscowej ludności traktowano jako zajęcie uboczne. „Niefachowi partacze” nie przykładali się do pracy i to tym bardziej, im biedniejszy był zleceniodawca. Stąd mogła wynikać deformacja, brak proporcji czy anaturalizm rzeźbionych postaci. Ale nie tylko te czynniki wpływały na wygląd rzeźby, jest jeszcze druga strona, o której warto wspomnieć.

Miejscowa ludność zamawiając nową figurę świętego pragnęła, by była podobna do poprzedniej, tej, która uległa zniszczeniu. „Żywot kapliczki, rzeźby drewnianej był bliski czasowi życia człowieka. Wichry, mróz, gorąco niszczyły drewno, mimo iż zawsze je malowano, a zabieg taki powtarzano co kilka lat. Kiedy już figura nie dała się uratować, zamawiano nową na wzór starej” – pisał Aleksander Jackowski (Jackowski 1997). Nie chciano zmieniać wizerunku postaci, który został zaakceptowany przez lokalne środowisko. Rzadko się zdarzało, aby rzemieślnik, do którego trafiło zlecenie, przeciwstawiał się woli mieszkańców. Były wyjątki, ale to tylko wtedy, kiedy wykonawca wraz ze zdolnościami artystycznymi wykazywał niezwykle dar przekonywania bądź gdy zamawiającym był miejscowy bogacz z konkretnymi upodobaniami. Najczęściej jednak nowa rzeźba przypominała w szczegółach swój pierwowzór. Naśladownictwo, tak charakterystyczne w sztuce ludowej,

było jednym z głównych powodów niezmiennego wizerunku rzeźby, której przypisuje się cechy składające się obecnie na styl ludowy.

Nie można jednak zapominać, że niedoścignionym wzorem były zawsze figury w kościołach, starannie wykonane i zadbane. Kiedy w kościółkach wiejskich drewniane postacie świętych zostały zastąpione gipsowymi, lokalna społeczność bez oporów uznała je za wzór do naśladowania – choćby dlatego, że mieściły się w ogólnie przyjętym dla tego środowiska kanonie piękna.

Badacze sztuki ludowej wartościując rzeźbę zgodnie wymieniają jej cechy, postrzegając ją niezależnie lub od strony funkcji, którą pełniła w środowisku, bądź porównując z rzeźbą nieludową. Nie wnikając w szczegóły, powtórzę to, co zostało już przez etnografów i historyków sztuki sformułowane: cechy, które mają wyróżniać rzeźbę ludową to frontalność, brak proporcji, schematyczność, geometryzacja sylwetki, duże uproszczenia postaci, uboga ekspresja, rytmiczność nacięć, polichromia dla podniesienia ostrości wymowy, a przede wszystkim postać wyrzeźbiona w jednym kawałku drewna. Współczesny rzeźbiarz profesjonalny i amator, który rzetelnie „odrobił lekcję”, zaopatrzony w powyższe informacje, bez trudu osiągnie zamierzony cel. Nie będzie szukał, jak jego przodek, akceptacji własnego środowiska, bo jest mu to niepotrzebne. Adresatem jego prac są mieszkańcy miast, przypadkowi turyści, koneserzy sztuki i handlarze. O tym już zdołaliśmy się przekonać w bliskiej przeszłości, na to są przykłady wśród rzeźbiarzy działających współcześnie. O czym to świadczy? O ewolucji kulturowej, o tym, jak bardzo różni się współczesne rzeźbiarstwo i pojęcie sztuki ludowej od tego, które opisywali Grabowski, Moszyński, Piwocki czy Reinfuss.

Definicja rzeźby ludowej jest nieadekwatna do współczesności, a na pewno nie ma nic wspólnego z tym, co dzieje się na Ziemiach Zachodnich. Zwróć uwagę na fakt, iż tradycyjne pojęcie sztuki ludowej, a zwłaszcza rzeźby ludowej, jakim posługiwano się w latach dwudziestych (niewiele zmienione współcześnie) naszego wieku, już było nieodpowiednie dla tamtych czasów. Z całą pewnością można powiedzieć, że obejmowało ono rzeczywistość pierwszej połowy XIX wieku. Trzeba pamiętać, że to pod koniec tego stulecia nastąpiło zainteresowanie sztuką ludową ze strony rozwijającego się przemysłu, jak również moda na tę dziedzinę twórczości wśród mieszkańców miast. Do jej wzorców sięgnęli kubiści (m.in. Tadeusz Makowski). Kończąc tę listę przypomnę, że sztuka ludowa stała się też przedmiotem badań naukowych, które były wówczas modne szczególnie wśród historyków sztuki, co nie pozostało niezauważone przez artystów. Konsekwencje tamtych przemian obserwujemy po dzień dzisiejszy. Przyspieszone zostały już po pierwszej wojnie światowej, kiedy to kulturę ludową, a szczególnie sztukę,

zaczęto traktować z pietyzmem, uświadamiając sobie, że jest dziedzictwem narodowym. To w tamtych czasach zbiory muzealne bardzo się wzbogaciły o zabytki kultury ludowej. To wtedy zrodził się pomysł konkursów, kiermaszy czy jarmarków sztuki ludowej, którym patronowali i które wspierali znani artyści profesjonalni, politycy i naukowcy.

Zmiany w dziedzinie rzeźby (i sztuki) ludowej nabrały intensywności po drugiej wojnie światowej. Dotyczyły tematyki, techniki wykonania, ujęcia od strony plastycznej, także osoby samego twórcy i odbiorców. Działo się to pod skrzydłami polityków „rządzącej koalicji”, przy pomocy partyjnych działaczy kultury, uniwersytetów ludowych, domów kultury, przemysłu cepleriowskiego, izb regionalnych, muzeów i wyższych uczelni (mam nadzieję, że nie pominęłam nikogo). Opieką objęta została sztuka samorodna, intuicyjna, tzw. art brut (Jackowski 1994, 59), naiwna, nieprofesjonalna i amatorska. Pomimo takiego rozróżnienia wszystko próbowano podciągnąć pod jedno, już utrwalone pojęcie rzeźby ludowej (sztuki ludowej), nie uwzględniając ewolucji kulturowej. Zapomniano o tym, że pojęcie rzeźby ludowej (sztuki ludowej) w tradycyjnym rozumieniu, o którym wspominałam wcześniej, w żaden sposób nie przystawało do rzeczywistości. Uprawianie twórczości w stylu ludowym do niego nie pasowało. Brak konsekwencji wśród badaczy kultury doprowadził do zamieszania, gdyż współczesna twórczość ludowa nie mieści się w tradycyjnym ujęciu, podobnie jak osoba twórcy.

Podjęto próby usystematyzowania tego, co należy rozumieć przez pojęcie współczesnego rzeźbiarza ludowego. Zgodnie stwierdzono, kim na pewno nie jest: analfabetą „o światopoglądzie średnio rozwiniętego prostaka, który powinien być człowiekiem ubogim, chodzić boso i w wystrzępionych portkach, sztukę szczerą uprawiać wyłącznie z wewnętrznej potrzeby, wolną od zewnętrznych inspiracji” (Jackowski 1980, 9). Tak więc nie jest niewykształconym chłopem żyjącym w sielskich warunkach, w odizolowanej od reszty świata wsi i w odosobnionym środowisku. W tej sprawie konsensus osiągnięto. Jednak wciąż brakuje go w odnalezieniu jednoznacznych kryteriów wskazujących na to, kim jest. Najczęściej zależą one od indywidualnego podejścia historyków sztuki, etnografów, naukowców i pracowników związanych z kulturą. Wbrew pozorom zawód wyuczony i predyspozycje psychiczne mają tu istotne znaczenie, tak jak i miejsce zamieszkania osób klasyfikujących twórczość. Twierdzę tak dlatego, że kryteria, którymi posługują się różne komisje i indywidualne osoby oceniające tę twórczość, często nie uwzględniają specyfiki poszczególnych regionów, posługując się jakimś archaicznym szablonem nieadekwatnym do rzeczywistości. Trudnym terenem na pewno są ziemie zachodnie i pogranicze, gdzie przemiany kulturowe przebiegają inaczej i różnią się od tych w regionach tradycyjnych.

Wracając do klasyfikacji twórcy, posłużę się dla przykładu radykalnymi poglądami Aleksandra Błachowskiego, który za współczesnego twórcę ludowego, a więc i rzeźbiarza, uważa artystę pochodzącego ze wsi lub z małego miasteczka, wykonującego pracę związaną ze wsią; najlepiej, jeśli początki jego twórczości przypadają na okres międzywojenny (Błachowski 1995, 61). Ważne dla Błachowskiego jest wykształcenie: wskazane podstawowe i tylko w szczególnych przypadkach uwzględnia średnie. Wymaga od twórcy znajomości ludowych tradycji artystycznych w uprawianej dziedzinie oraz szczerego i spontanicznego akceptowania dziedzictwa tych tradycji wraz z traktowaniem ich „jako płaszczyzny odniesienia własnych twórczych poszukiwań” (tylko bez naśladownictwa). Nieobojętny jest też dla Błachowskiego „sposób nabycia umiejętności lub wyuczenia rzemiosła – tradycyjny, tzn. drogą autopsji, bezpośredniego przekazu między pokoleniami, w zasadzie w ramach jednej grupy etnicznej”. Dla rzeźbiarzy przy ocenie prac stosuje jeszcze dodatkowe kryteria artystyczne, bacząc uwagę na to, by biografia indywidualna była zgodna z oczekiwanym archaicznym szablonem (Błachowski 1975, 7).

Po przeczytaniu powyższych wskazówek rodzi się obraz prawie stuletniego twórcy (np. rzeźbiarza), z racji wieku ledwo poruszającego się człowieka, który próbuje uprawiać swoje morgi metodą „prehistoryczną”. W młodości był „odporny na wiedzę” i pomimo darmowej edukacji naukę zakończył na podstawówce. W dobie powszechnego i łatwego dostępu do książek i środków masowego przekazu powinien zachować stoicki spokój, aby nie ulec tym pokusom – po to, by zdolności manualne i artystyczne rozwijać wyłącznie sposobem bezpośredniego przekazu pokoleniowego, czyli ustnego. Do tego musi dobrze znać tradycyjną rzeźbę ludową, która ma być tylko inspiracją dla niego i dla jego twórczej postawy. Wskazane też by było, żeby uprawiał tematykę sakralną, tak jak jego przodkowie, nie wprowadzając w tej dziedzinie żadnych zmian. Kiedy kandydat na rzeźbiarza ludowego spełni powyższe kryteria, może zostać uznany za twórcę ludowego przełomu XX/XXI wieku, a jego prace za ludowe – tylko że ten obraz przedstawia niekonsekwentny przekładaniec dziewiętnastowiecznego twórcy ludowego z twórcą samorodnym, któremu za omastę posłużył twórca naiwny i intuicyjny. Myślę, że w obecnych czasach trudno znaleźć takiego artystę.

Wciąż bez odpowiedzi pozostaje pytanie, jaki powinien być współczesny twórca ludowy (rzeźba ludowa, sztuka ludowa). Aleksander Jackowski na to pytanie próbował odpowiedzieć dyplomatycznie: „można powiedzieć, iż sztuka ludowa jest tym, co w danym okresie uznaje za nią ogół etnografów” (Błachowski 1995, 61). Tymczasem etnografowie nie są zgodni co do jednolitej definicji. Nie wynika to z ich bezradności, ale wskazuje na spory

pokoleniowe. Większość badaczy kultury urodzonych w okresie międzywojennym przeżyła dzieciństwo w czasach, kiedy tradycja była jeszcze żywa i znamienne, że ta grupa mocno trzyma się tradycyjnego pojęcia twórcy ludowego.

Spustoszenie moralne i przewartościowania w psychice człowieka poczyniła następna wojna. Zmiana ustroju politycznego dokonała kolejnych zmian w świadomości Polaków (jak i w całym obozie państw komunistycznych). Lata czterdzieste i pięćdziesiąte były czasem próby i zastraszania dla pokolenia, w którym żywo tkwiła pamięć o innym porządku społecznym. Na Ziemię Zachodnie przybywała ludność z różnym bagażem kulturowym, by tworzyć jednolitą społeczność, która wykształciła się dopiero w następnych pokoleniach, dzisiejszych czterdziestolatków i dwudziestolatków. W tamtych latach dostęp do środków masowego przekazu na wsi wciąż był luksusem. Artyści ludowi – zachęceni przez działaczy kultury – święcili triumfy. Rzeźbiarze, skrzętnie dotąd ukrywający swoją twórczość (to w obawie przed ośmieszeniem), odważyli się pokazać prace. Na ten czas przypadała młodość badaczy kultury, którzy obecnie często nie akceptują późniejszych przemian w kulturze ludowej, a tym samym i w sztuce. Dla nich znaczenie pojęcia *twórca ludowy* pozostało takie samo, jak w tamtych czasach. Nie dostrzegli, że w dniu dzisiejszym mocno się zdezaktualizowało, że nastąpił proces autonomizacji, oddzielenia się twórcy od macierzystego środowiska. Przykładem może być klasyfikacja cytowanego wyżej Aleksandra Błachowskiego. Nie można nie dostrzegać wpływu, jaki miały na twórczość ludową rewolucja techniczna, „prąd w każdej chacie”, „dzieci-kwiaty” czy lata siedemdziesiąte. Skutek tych zmian jest taki, że zmieniała się funkcja rzeźby, twórca zwrócił się do odbiorcy obcego i pielęgnując w sobie resztki tradycji własnego regionu, podporządkował się nowym regułom gry. Zyskał większą swobodę wypowiedzi, ale stracił pewność siebie. Od tej pory musiał polegać na własnej intuicji lub opinii miejskich odbiorców i fachowców „od kultury”.

Skoro naukowcy i badacze kultury nie zrezygnowali z używania pojęć *kultura ludowa*, *twórca ludowy*, *sztuka ludowa* czy *rzeźba ludowa* w pierwotnym znaczeniu, w czasach, kiedy stały się nieaktualne, to konsekwencją jest wprowadzanie zmian poszerzających i zmieniających znaczenie tych pojęć przy uwzględnianiu wszystkich warunków wynikających z zachodzących przemian kulturowych. Ważne jest również wprowadzenie założeń, że określenie *ludowy* nie znaczy tylko *wiejski*, ale mieści się w szerszym znaczeniu, obejmującym twórczość nieprofesjonalną, intuicyjną, naiwną wszystkich niewykształconych w kierunku plastycznym twórców, niezależnie od ich wykształcenia, miejsca zamieszkania i wykonywanej pracy, bez uwzględnienia tej o charakterze plastycznym. Sztukę amatorską, a co za tym idzie

i rzeźbę amatorską postrzegam jako kierunek, w którym zmierza sztuka ludowa, dlatego uważam, że te dwie dziedziny powinny współistnieć nierozłącznie razem.

Czasami bardzo trudno jest jednoznacznie określić, kiedy rzeźba jest amatorska, a nie jest już np. nieprofesjonalna, choćby z tego powodu te dwie dziedziny są względem siebie uzupełniające. Łączenie obu terminów w czasach teraźniejszych pozwoli w przyszłości – na drodze naturalnej ewolucji kulturowej – pozostać tylko rzeźbie amatorskiej, przy czym pod pojęciem *nieprofesjonalna* rozumiem rzeźby wykonane w stylu ludowym przez artystów, którzy próbują w swej twórczości nawiązać do tradycji własnego regionu lub regionu swoich przodków.

Uważam, że jest to jedyne dobre wyjście zmierzające do uporządkowania zaistniałej sytuacji. Ponieważ rozwój rzeźby ludowej we wszystkich regionach kraju wygląda podobnie i wszyscy badacze kultury borykają się z tym samym problemem, powyższe rozwiązanie uważam za właściwe. Już od dawna widać, że w przyszłości to właśnie uprawiana w różnych stylach rzeźba amatorska stanie się przedmiotem badań etnologów.

Na terenie województwa lubuskiego sporadycznie można było spotkać kapliczki z drewnianymi figurami świętych. Nie były to w przeszłości ziemie polskie. Do niedawna we wsi Brzeźnica można było podziwiać zabytkowe, polichromowane drewniane rzeźby przedstawiające św. Józefa i św. Jana Nepomucena. Stały przy drodze od wielu lat, oparły się wichrom wojennym, pielęgnowane były przez obecnych mieszkańców. Niestety, znalazł je amator sztuki ludowej i ukradł. W ten sposób zginęło wiele rzeźb, które potem zastępowano np. gipsowymi figurami. Po drugiej wojnie światowej na Ziemiach Zachodnich osiedlili się repatrianci ze wschodu, reemigranci z Bukowiny, zamieszkali tu osadnicy z różnych stron Polski. Wśród tak zróżnicowanej kulturowo społeczności w latach sześćdziesiątych zaczęli coraz częściej pokazywać się rzeźbiarze ludowi. Nie przeczę, że wpłynął na to komunistyczny mecenat państwa, który za pomocą ówczesnych partyjnych działaczy kultury sprowokował ich do ujawnienia swoich zdolności, nagradzając w konkursach, organizując wystawy, promując twórczość ludową. Obok działaczy partyjnych kontakt z twórcami utrzymywała nieliczna grupa etnografów, która była rzeczywistą ostoją dla artystów ludowych.

Inicjatywę organizowania konkursów przejęli w latach siedemdziesiątych pracownicy Muzeum Okręgowego w Zielonej Górze, a później powstałego w 1982 roku Muzeum Etnograficznego. Konkursy były i są nadal niezastąpionym przeglądem sztuki ludowej i amatorskiej w regionie. Dodatkowo pobudzają do twórczej pracy, pozwalają na odtwarzanie tych dziedzin twórczości, które wiążą się z naszym dziedzictwem. W konkursach zawsze naj-

liczniejszą grupę stanowią rzeźbiarze. Startują w nich najzdolniejsi twórcy, sięgając do różnej tematyki. Dotyczyła ona zajęć codziennych (jak prania, koszenia, karmienia) czy świąt (jak kołędowanie, chodzenie ze święconką) lub tematyki wojennej (postaci żołnierzy). Rzeźby o tematyce religijnej rzadko pojawiały się w pierwszych konkursach, za to coraz częściej można je spotkać w organizowanych przed kilkoma laty.

Rzeźbiarstwo jest specyficzną dziedziną sztuki, pozwala twórcom na indywidualne wypowiedzianie się. Nie wymaga naśladownictwa, powtarzalności, czyli tego, co najbardziej charakterystyczne w sztuce ludowej. Rzeźbiarze lubuscy posiadają zdolności manualne i wyobraźnię artystyczną, która pozwala tworzyć im własne wizje otaczającego świata. Ta twórczość nie jest jednak zupełnie wolna od wpływu środowiska, dla którego tworzą. Być może dlatego tak często podejmują tematykę „starej wsi”, a także w sposób świadomy i celowy nawiązują do stylu ludowego. Tak wygląda teraźniejszość, a jak było wcześniej?

Rzeźbiarze lat sześćdziesiątych byli przeważnie dziećmi gospodarzy wiejskich, życie na gospodarce znali z autopsji. Pochodzili z różnych miejscowości, jak między innymi Kopanica (Kieleckie), Kiwerce (na Wołyniu), Suchostaw (Tarnopolskie), Paszyn (koło Nowego Targu) czy Jaworzno Górne w Tarnowskim. W Lubuskim zamieszkali w dużych miastach, choćby w stolicach regionu Zielonej Górze i Gorzowie, i w małych miejscowościach, jak np. Brody, czy też na wsi, m.in. w Wiechlicach oraz w Lutolu. Większość z nich nie zajmowała się już uprawą ziemi, byli leśnikami, robotnikami, listonoszami, rzemieślnikami. Rzeźbili muzykantów, hajduków, traczy lub zajęcia na wsi. Tematy sakralne pojawiały się sporadycznie. Do rzeźbiarstwa pchnęła ich tęsknota za rodzinnymi stronami, własna wyobraźnia, potrzeba wypowiedzi i chęć kontynuowania tradycji. Wielką motywacją dla ówczesnych twórców było wskrzeszenie konkursów, możliwość wystawienia swoich prac, otrzymania nagrody, a co za tym idzie nobilitacja i poczucie własnej wartości.

Lata siedemdziesiąte przyniosły duży wzrost zainteresowania rzeźbą ludową dzięki środkom masowego przekazu, kolekcjonerom, handlarzom i amatorom pamiątek. Taką sytuację spowodował w dużej mierze rozwijający się i prężnie działający przemysł cepeliowski. W Lubuskim pojawili się nowi rzeźbiarze, urodzeni w rodzinach osadników (m.in. lwowskich, wileńskich, mazowieckich czy wielkopolskich). Przyjechali z rodzicami będąc małutkimi dziećmi, ale wychowali się już na Ziemiach Odzyskanych. Nowe pokolenie rzeźbiarzy zaczęło podchodzić do twórczości bardzo merkantylnie. Działający już artyści starszego pokolenia starali dostosować się do rzeczywistości. Rzeźbiarze uczestniczyli w organizowanych dla nich kiermaszach

sztuki ludowej, próbując promować i sprzedawać swoje prace. Wśród rzeźb coraz częściej można było spotkać postacie przedstawiające rodzinę świętą, madonny, Chrystusa. Nie brakowało rzemieślników wiejskich, kobiet matek i przy pracy, a także postaci przedstawiających staruszków. Większość rzeźbiarzy mieszkała w małych miastach, takich jak Gubin, Świebodzin, Kostrzyn czy Żagań. Ich praca nie była związana z rolnictwem. O trudach życia na wsi pokolenia rodziców i dziadków dowiadawali się z rodzinnych opowieści, widzieli na starych fotografiach, czytali w prasie, słyszeli w radiu.

Następne dziesięciolecia, czyli lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte, nie różnią się od siebie w sposobie wykonywania rzeźby ludowej na Ziemi Lubuskiej. Nadal, wzorem lat poprzednich twórcy starają się rzeźbić nieproporcjonalną, lekko zdeformowaną postać w jednym kawałku drewna. Jednak wszystkie dodatki (grabie, widły, sierpy, kosy, szable itp.) wykonują osobno. Ponadto często umieszczają rzeźbę na dostawionej podstawie. Następne pokolenie rzeźbiarzy nieprofesjonalnych, urodzone już na Ziemiach Zachodnich, fascynuje się twórczością profesjonalistów. Widać to zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych. Część artystów uczy się rzeźbiarstwa poprzez kopiowanie wielkich mistrzów okresu renesansu czy kubistów. Tematów szukają w ikonografii, rzeźbiąc Chrystusa w koronie cierniowej lub ostatnią wieczerzę. Obserwuje się modę na kapliczki, figury świętych patronów, ukrzyżowanego, powraca fraszujący się Chrystus. Z powodzeniem funkcjonują też tematy ubiegłych dziesięcioleci. Współczesny rzeźbiarz najczęściej ma wykształcenie średnie i jest albo bezrobotnym, albo rencistą bądź emerytem, lub też założył własną działalność artystyczną, próbując rzeźbić na zlecenia. Mieszka najczęściej w mieście, bardzo rzadko na wsi. Do pracy artystycznej (oprócz pieniędzy, będących głównym motywem) inspirował go potrzeba przekazania swoich wrażeń i myśli, często po przeczytaniu książki lub obejrzeniu filmu dokumentalnego w telewizji. Inspiratorami są także inni działający rzeźbiarze, być może potrzeba rywalizacji. Również wziąć należy pod uwagę łatwy dostęp do drewna, a także po prostu talent.

Przedstawiłam tu w zarysie rozwój rzeźby ludowej w województwie lubuskim. Jak widać z wyżej przedstawionego materiału, lubuska rzeźba ludowa już na samym starcie, gdy tylko się pojawiła, odbiegała od utartego stereotypu sztuki ludowej. Rzeźbiarze nie spełniali wszystkich warunków obowiązujących do tego, by zostać nazwanym twórcą ludowym. Wątpliwości rodziła przeprowadzka ze wsi do miast. Zrobił tak np. artysta z Paszyna, kuźni rzeźbiarzy ludowych, osiedlając się w Zielonej Górze, lub artysta ze wsi Kopanica (dawniej Kieleckie), który przeprowadził się do małego miasteczka Brody w województwie lubuskim. Czy przez to, że zamieszkali w mieście, nie zajmowali się rolnictwem, skończyli szkoły średnie, ich

twórczość przestała być ludowa? Nic na to nie wskazuje: ich psychika, sposób tworzenia pozostały takie same. Mimo tego rodzaju wątpliwości trzeba stwierdzić, że rzeźbiarze i ich prace z okresu lat sześćdziesiątych najbardziej się zbliżają do tradycyjnego pojęcia twórcy ludowego i rzeźby ludowej.

Lata siedemdziesiąte charakteryzują się bardzo dynamicznymi zmianami w tej dziedzinie. W tym okresie na szczyty wzbija się rzeźba wykonywana w stylu ludowym, nazywana nieprofesjonalną. Już nie tradycyjnie ludowa, a jeszcze nie całkiem amatorska. Staje się też bardzo dobrym przedmiotem handlu. Podobnie kształtuje się sytuacja w latach osiemdziesiątych. Natomiast lata dziewięćdziesiąte już wyraźnie wskazują kierunek, w którym zmierza rozwój rzeźby ludowej. Coraz więcej rzeźbiarzy staje się powoli amatorami z wypracowanym stylem i z obawą, by nie zostać zaszufiadkowanym wyłącznie jako rzeźbiarz ludowy. Naśladując artystów profesjonalnych, starają się dorównać wzorcowi. Obok nich funkcjonują jeszcze rzeźbiarze nieprofesjonalni o mniejszych zdolnościach manualnych. Ich prace są bardziej nieporadne, oscylują między twórczością nieprofesjonalną a amatorską. Zdarza się też, że świadomie naśladują tradycyjną rzeźbę ludową.

Co wynika z powyższych informacji? Czy współczesna rzeźba nieprofesjonalna może być ludową? Można pozytywnie odpowiedzieć na to pytanie tylko przy założeniu, że *ludowy* nie znaczy wyłącznie *wiejski* i obejmuje swym znaczeniem twórczość naiwną, intuicyjną i nieprofesjonalną. Uważam jednak, że rzeźba nieprofesjonalna znajduje się pomiędzy ludową a amatorską i stanowi jakby kolejny etap w przemianach sztuki ludowej. Lubuscy twórcy nieprofesjonalni z inicjatywy rzeźbiarzy (szczególnie Lecha Bębena z Nowej Soli) postanowili sami rozwiązać problem i zarejestrowali w grudniu 1999 roku Stowarzyszenie Twórców Rękodzieła Ludowego i Artystycznego. Statut STRLiA uwzględnia wszystkie przemiany zachodzące w sztuce ludowej i nieprofesjonalnej, dlatego członkiem może być każdy, kto tworzy i nie jest wykształcony w kierunku plastycznym.

W związku z tym, że tak niejasne jest rozumienie, czym jest współczesna sztuka ludowa, należy zadać jeszcze inne pytanie: czemu badacze kultury tak kurczowo trzymają się tego pojęcia? Jako że ten problem nie jest przedmiotem powyższych rozważań, w odpowiedzi zacytuję ministra kultury Zdzisława Podkańskiego: „Zlikwidować można wszystko w ciągu roku [...], tylko czy z tego powodu staniemy się krajem bogatszym czy biedniejszym? Bez współczesnych twórców staniemy się podobni do zachodniej Europy, gdzie dzieła sztuki ludowej można oglądać tylko w muzeach. Różnić nas będzie tylko ciemna bieda nie rozjaśniona żadnym z kolorów chłopskiego słońca” (Brzezińska 1990, 5).

Literatura

- BLACHOWSKI A. (1975), Wielcy Polacy, ich życie i dzieła w rzeźbie ludowej. Ogólnopolska wystawa pokonkursowa, Toruń.
- (1995), Sztuka ludowa Kaszubów, Bydgoszcz.
- BRZEZIŃSKA M. (1990), Pomoc dla samopomocy. Sztuka ludowa jest bogactwem biednej Polski, „Twórczość Ludowa” nr 2.
- GÓRECKI J. (1983), Nowe perspektywy etnologii w świetle problemu tzw. sztuk pozaelitarnych, „Lud” t. 67.
- JACKOWSKI A. (1980), Pojęcie twórcy ludowego, „Lud” t. 64.
- (1994), Mit sztuki poza kulturą art brut, „Konteksty” nr 3/4.
- (1997), O rzeźbach i rzeźbiarzach, Lublin.
- KOWALSKI M. A. (1971), Śladami świątków, Warszawa.
- PIWOCKI K. (1964), Stan badań nad grafiką, malarstwem i rzeźbą, „Polska Sztuka Ludowa” nr 4.

Barbara Rybińska

IST DIE GEGENWÄRTIGE UNPROFESSIONELLE SKULPTUR EINE VOLKSSKULPTUR?

Zusammenfassung

In dem Artikel versucht die Autorin polemisch die Position der Volksskulptur in ländlichen Kreisen in der vergangenen Zeit festzustellen und zu erklären, ob für die Dorfgemeinschaft solche Begriffe wie die Suche nach Ausdruck, die Ästhetik und Schönheitsbesinnlichkeit fremd oder nur unaufgeklärt waren. Sie macht darauf aufmerksam, daß das Leben in der Symbiose mit der Natur, in einem isolierten Milieu die Ästhetik spezifisch empfinden läßt. Im Zusammenhang damit war der Empfang des Kunstwerkes d.h. der Skulptur anders als der von den Eliten allgemein anerkannt. Die Empfangsweise änderte sich im Laufe der vollziehenden Kulturumwandlungen. Dieser Prozeß hatte zur Folge eine Änderung der künstlerischen Auffassung, Funktion und Thematik der Skulptur, deren Aussehen früher von der Geschicklichkeit des kleinstädtischen Handwerkers abhängig war. Es entstand

eine Gruppe der Volksbildhauer, die ihre Arbeiten merkantil betrachteten. Unverändert blieb nur der Begriff der Volkskunst und des Volkskünstlers. Die Autorin formuliert einige Voraussetzungen, die erleichtern sollen, die gegenwärtige Volkskunst zu verstehen. Auf diesem Hintergrund zeigte sie kurz die Entwicklung der Volksbildhauerei in der Wojewodschaft Lubuskie (Lebus) seit der sechziger Jahre über vier Jahrzehnte bis heute. Sie machte darauf aufmerksam, daß die Lebuser Volksbildhauerei am Anfang von dem üblichen Stereotyp abwich. Dem Begriff der traditionellen Volkskunst blieben die Skulpturen der sechziger Jahre am nächsten. In der Charakteristik der siebziger Jahre betonte sie dynamische Entwicklung der unprofessionellen Bildhauerei, deren Erzeugnisse zum richtigen Handelsgegenstand wurden. Einen großen Einfluß hatten darauf die Außenfaktoren wie z.B. die Entwicklung der Kunstgewerbeindustrie. Die achtziger Jahre waren in dieser Hinsicht ähnlich, dagegen in den neunziger Jahren war schon die Richtung der Bildhauereientwicklung ganz deutlich. Die unprofessionalen Kunstschöpfer (Bildhauer) wurden Amateure mit ausgearbeitetem Stil, der die professionellen Künstler nachahmte. Die Autorin kam zur Schlußfolgerung, daß man auf die im Titel gestellte Frage mit ja antworten kann, nur wenn man voraussetzt, daß die Bezeichnung „Volks-“ nicht nur „ländliches“ sondern naives, intuitives und unprofessionelles Kunstschaffen bedeutet.

Miroslaw Pecuch

KULTURA TRADYCYJNA W ŻYCIU ŁEMKÓW Z PÓŁNOCNEJ CZĘŚCI WOJEWÓDZTWA LUBUSKIEGO

Zagadnienia wstępne

Artykuł niniejszy stanowi próbę ukazania wpływu kultury tradycyjnej na życie Łemków zamieszkujących północną część województwa lubuskiego¹. Nie zamierzam w nim opisywać w sposób wyczerpujący kultury łemkowskiej w jej kształcie sprzed 1945 roku, zostało to bowiem znakomicie dokonane przed laty przez autorów polskich i ukraińskich, głównie R. Reinfussa (1948, 1990), J. Falkowskiego i B. Paszyckiego (1935), I. Krasowskiego (1987), J. Tarnowycza (Beskyd 1972) i innych. Pragnę jedynie ukazać, jakie jej elementy przetrwały na omawianym obszarze do dnia dzisiejszego i jakie jest ich znaczenie dla społeczności Łemków. Terminem *kultura tradycyjna* oznaczam całokształt zasobów kulturowych przekazywanych przede wszystkim drogą ustną (Dobrowolski, Woźniak 1976). Ogarnia ona wszystkie dziedziny działalności minionych generacji, zarówno materialne, jak i niematerialne, ciężące mniej lub więcej na aktualnych zachowaniach żyjących pokoleń względnie mogące wywierać na nie potencjalny wpływ (Dobrowolski 1966, 9–10; Burszta 1974, 342). Mianem *Łemkowie* obejmuję zarówno dawnych, jak i obecnych wschodniosłowiańskich mieszkańców regionu w Beskidach zwanego Łemkowszczyzną, jak i ich potomków urodzonych i wychowanych na ziemiach zachodnich. Artykuł powstał na podstawie badań i obserwacji społeczności łemkowskiej w byłym województwie gorzowskim oraz gminach Torzym i Łągów Lubuski. Czynnikiem mającym pewien wpływ na proces badawczy jest zapewne fakt, iż sam wywodzę się z omawianego środowiska.

Łemkowie do 1947 roku zamieszkiwali obszar wciskający się głębokim klinem między polskie i słowackie terytorium etniczne. Obejmuje on po północnej, polskiej stronie granicy tereny Beskidu Sądeckiego i Niskiego oraz zachodni skrawek Bieszczad (południowe części powiatów Nowy Targ, Nowy

¹Przez północną część województwa lubuskiego rozumiem tereny byłego województwa gorzowskiego oraz gminy Torzym i Łągów.

Sącz, Gorlice, Jasło, Krosno, Sanok). Liczebność Łemków w Polsce szacowano w latach trzydziestych na 100–150 tysięcy osób zamieszkujących około 170 wsi (Kwilecki 1974, 52–53). W 1947 roku, po uprzednich masowych deportacjach na Ukrainę, Łemków przesiedlono w ramach akcji „Wisła” na ziemie zachodnie i północne Polski. Na „Ziemie Odzyskane” wywieziono wówczas około 150 tysięcy osób narodowości ukraińskiej zamieszkujących dotąd tereny pograniczne województw krakowskiego, rzeszowskiego i lubelskiego; w liczbie tej mieści się około 30–40 tysięcy Łemków (szerzej zob. *Akcja ...* 1993; Drozd 1997). Na Ziemi Lubuskiej osiedlono wówczas ponad 11 tysięcy przesiedleńców pochodzących w większości z Łemkowszczyzny (Dudra 1998, 68). Znaleźli się oni na terenach następujących powiatów lubuskich: Skwierzyna, Żagań, Międzyrzecz, Strzelce Krajeńskie, Zielona Góra, Sulęcín, Wschowa, Gorzów, Świebodzin, Koźuchów, Szprotawa (Dudra 1998, 189–190). W północnej części obecnego województwa lubuskiego osadzono wówczas około 4000 osób (Pecuch 1997b, 87).

Kwestia przynależności narodowej Łemków budzi od lat wiele emocji i kontrowersji, czego przyczyną jest odmienne traktowanie problemu w różnych okresach i przez różne środowiska. Większość naukowców ze względu na obiektywne cechy kultury, zwłaszcza język, zalicza ich do ukraińskiej wspólnoty etnicznej, wskazując na wyraźne związki historyczno-kulturowe z obszarem Rusi-Ukrainy (np. Krasowski 1987; Łesiów 1981; Pudło 1987; Reinfuss 1948; Rieger 1995). Jednakże skutek krzyżowania się wśród Łemków różnych, niejednokrotnie sprzecznych wpływów i tendencji etnopolitycznych wykształciła się zróżnicowana identyfikacja narodowa. Najszerze kręgi zatacza obecnie świadomość przynależności do narodu ukraińskiego z jednej strony i świadomość narodowej odrębności z drugiej oraz polska świadomość narodowa jako wynik m.in. postępującej asymilacji. Oprócz tego wciąż występuje w tym środowisku przednarodowa świadomość etniczna (szerzej zob. Dziewierski, Pactwa, Siewierski 1992; Michna 1995; Pecuch 1997a). Pod względem wyznaniowym Łemkowie są w większości wyznawcami wschodniego chrześcijaństwa; dzielą się na grekokatolików i prawosławnych.

Tradycyjne wytwory materialne w życiu Łemków

W tradycyjnych społeczeństwach wytwory materialne stanowiły przez swoją namacalność wyróżnik danej grupy etnicznej. W początkowej fazie akulturacji są czynione starania o wymianę charakterystycznych dla grupy wytworów na inne, zmniejszające dystans. Jednocześnie w przypadku procesów

rekulturacji zauważalne są zabiegi o utrzymanie takich tradycyjnych wytworów i sporządzenie nowych, które w świadomości grupy wyznaczają jej odrębność.

Łemkowie przybywając na ziemię zachodnie przywieźli ze sobą sporo wytworów materialnych, od narzędzi, przez ubiór, na przedmiotach sakralnych skończywszy. W zasadzie starali się przywieźć wszystko, co było, ich zdaniem, niezbędne do dalszej egzystencji. W wyniku zetknięcia się z nowymi warunkami geograficznymi i cywilizacyjnymi, jak też początkowego dystansu ludności polskiej nastąpiły znaczne zmiany w funkcjach tych wytworów.

Najwięcej miejsca w przywiezionym przez rodzinę łemkowską dobytku zajmowały narzędzia związane z uprawą ziemi i środki transportu, przede wszystkim drewniany wóz górski, a także pług kolesny o drewnianej ramie, brony beleczkowe i inne narzędzia rolnicze. Sporo miejsca zajmowały meble, zwłaszcza „łady” (malowane skrzynie drewniane), drewniane łóżka wraz z pościelą, kredensy, naczynia, a także urządzenia związane z przetwórstwem domowym, narzędzia rzemieślnicze i inne.

Wóz i narzędzia rolnicze przystosowane do pracy w środowisku górskim nie były efektywne na nowych terenach, poza tym bywały przedmiotem żartów ze strony nowych sąsiadów. Dlatego też Łemkowie, gdy tylko przystosowali się do nowego środowiska i pogodzili się z losem, starali się swoje narzędzia zastąpić nowocześniejszymi i bardziej efektywnymi. Później wymieniano również stare meble. Z reguły przedmioty te ulegały zniszczeniu. Często trzymano je w zapomnieniu na strychach lub w stodołach, czasami przechowywano je według klucza „to się może przydać”. Niektóre z nich przetrwały do dziś, część przekazano do muzeów. Łemkowie przeważnie nie wykazują do nich większego przywiązania – wyjątkiem są przedmioty, które zyskały znaczenie symboliczne. Szczególną kategorię natomiast stanowi strój.

Osiadli w Lubuskim Łemkowie w pierwszych miesiącach używali tradycyjnego ubioru, zarówno codziennego, jak i okazjonalnego. Przed przesiedleniem pełnił on przede wszystkim funkcję wyróżnika regionalnego. W wyniku znalezienia się w odmiennych warunkach kulturowych i geograficznych i pod wpływem atmosfery zastraszenia i wyobcowania nastąpiło przyspieszenie jego wyeliminowania z życia codziennego. Trzeba jednak zaznaczyć, że przemiany te nie były właściwe wyłącznie Łemkom. W dużej części wiązały się one z ogólnie panującą tendencją do uniformizacji, bowiem już na długo przed przesiedleniem można było odnotować przypadki ulegania wpływom zewnętrznym. W każdym razie po niedługim okresie od przesiedlenia przeciętny Łemko czy Łemkini nie różnili się od Polaków swym odzieniem.

Jedynie kobiety latami przechowywały swe stroje. Do dziś w łemkowskich domostwach zachowały się głównie gorsety, ale i one są obecnie rzadkością.

Tradycyjny ubiór kobiecy służył głównie drużkom weselnym jako strój obrzędowy. Niekiedy bywa używany na weselach również współczesnymi czasami – w takim przypadku drużka powinna się przede wszystkim zaopatrzyć w gorset i kwiecistą spódnicę (wykorzystywane są również współcześnie wykonane, nieraz bardzo zmodyfikowane stroje).

Inaczej zupełnie wyglądała sytuacja tradycyjnej odzieży męskiej, o którą po przesiedleniu w środowiskach łemkowskich niemal zupełnie nie dbano. Jedynym znanym autorowi reliktem łemkowskiego stroju męskiego z północnej części województwa lubuskiego jest hunia (kurtka) przywieziona w 1947 roku ze wsi Złockie (gmina Krynica) do Pożrzadła (gmina Łagów), w latach pięćdziesiątych przekazana do Muzeum w Gorzowie.

Szczególnie dużą rolę przywiązywali Łemkowie do typowych dla wschodnich obrządków wytworów sakralnych. Z pieczołowitością przechowywali przywiezione z gór obrazy i krzyże, często umieszczali je na honorowym miejscu. Jednakże wraz z wymieraniem pokolenia urodzonego przed wojną zdarzało się, że przedmioty te znajdowały się na strychu albo ulegały zniszczeniu. Zastępowały je wówczas współczesne obrazy religijne dostępne w sklepach z dewocjonaliami. W ten sposób zacierały się różnice. Bywało, że w ogóle nie wieszano „świętych obrazów”. Mimo tego w wielu domostwach sakralia przywiezione z gór są wciąż otaczane szacunkiem i opieką (szerzej zob. Pecuch 1999).

Współczesna łemkowska obrzędowość i obyczajowość doroczna i rodzinna

Jedną z najdawniejszych form kultury duchowej są zwyczaje i obrzędy. Zwyczaj przyjęło się wyjaśniać jako przyjęty w danej grupie społecznej sposób zachowania się jej członków w określonych sytuacjach, od których mniejsze odchylenia nie budzą sprzeciwu i nie spotykają się z negatywnymi reakcjami otoczenia. Poważne naruszenie zwyczajów przyjętych w grupie spotyka się jednak z potępieniem, ale członkowie grup o silnej więzi mają także poczucie obowiązku ich szanowania. Zwyczaje są więc elementami systemu kontroli społecznej – zinstytucjonalizowanymi wzorami zachowań w sytuacjach nieobcych dla grupy jako całości. Powstały w rezultacie wielokrotnego urzeczywistniania jednych i tych samych czynności oraz świadomości ich społecznego znaczenia. Niektóre zwyczaje mogą być pozostałością po dawnych obrzędach religijnych (*Słownik ...* 1987, 388–389; *Ukrajinske ...*

1994, 122). Obrzędy należałoby określić jako symboliczne działania przeznaczone do wyszczególniania najważniejszych wydarzeń w życiu ludzkich grup, rodzin, pojedynczych osób. Odbywają się publicznie i uroczyście – bardziej z racji ich sensu pośredniego, dla mobilizującej lub obronnej ekspresji grupy, niż bezpośredniego, dla praktycznych celów. Obrzęd zawsze odnosi się do pojęć mistycznych, czego jednak nie należy utożsamiać ze zinstytucjonalizowaną magią czy religią. Całą obrzędowość, czyli system ustalonych obrzędów i zwyczajów towarzyszących życiu społeczno-obyczajowemu czy religijnemu, można podzielić na rodzinną i doroczną (*Słownik ...* 1987, 257; *Ukrajinske ...* 1994, 122–123).

Jednym z przejawów współczesności jest zanik dawnej obrzędowości. U Łemków zostało to spotęgowane powojennymi przesiedleniami i zupełną zmianą życia na zachodzie i północy Polski. Wtopieni w polską większość, stopniowo eliminowali oni ze swojej kultury tradycyjnej te elementy, które narażały ich na kpiny nowych sąsiadów. Przyjmowali również nowe wzorce kulturowe. Gwałtowne przerwanie ciągłości kulturowej przez przesiedlenie spowodowało więc, że tradycyjne obrzędy i zwyczaje przetrwały u Łemków w formie szczątkowej.

Dla zrozumienia roku obrzędowego Łemków konieczna jest znajomość używanego przez nich kalendarza juliańskiego. Kalendarz juliański został wprowadzony w 46 r. p.n.e. przez Juliusza Cezara. Rok liczony według niego ma 365 dni i 6 godzin. Rzeczywisty rok, tzw. zwrotnikowy, wynosi 365 dni, 5 godzin, 48 minut i 46 sekund. Przy stosowaniu kalendarza juliańskiego w ciągu 128 lat powstała strata pełnej doby; w wieku XIII był on już „spóźniony” o siedem dób, a w XVI wieku o dziewięć. Dlatego w 1576 r. papież Grzegorz XIII powołał komisję przeznaczoną do pracy nad nowym kalendarzem, który został ogłoszony w 1582 r. Rok skrócono o dziesięć dni, tak że po 4 października 1582 r. od razu nastąpił 15 października. Od tej daty zaczyna się historia kalendarza gregoriańskiego, czyli „nowego stylu”. Liczy on 365 dni, 5 godzin, 49 minut i 2 sekundy, zatem jest dłuższy od roku zwrotnikowego o zaledwie 16 sekund. „Stary styl” wciąż pozostaje kalendarzem liturgicznym grekokatolików i prawosławnych. Obecnie jest „opóźniony” wobec „nowego” o trzystaście dni (Blin-Olbert 1994, 313–314).

Charakterystyczną cechą współczesnej lemkowej obyczajowości jest podwójne obchodzenie świąt – to znaczy zarówno według „starego”, jak i „nowego stylu”. W większości lemkowych rodzin przykładą się duże znaczenie do świętowania „swojego” Bożego Narodzenia (*Rizdwo*) i „swojej” Wielkanocy (*Wetykden*). Jednocześnie podkreśla się wyjątkowość „polskich świąt” – przygotowuje się wówczas bogatsze posiłki, nie wykonuje poważniejszych prac, wypada również pójść wtedy do kościoła. *Jałynka* (choinka) niemal

zawsze jest ubierana przed „polskim” Bożym Narodzeniem². Podobnie Nowy Rok jest witany 31 grudnia, mimo że według kalendarza juliańskiego przypada jeszcze post. Wielu Łemków świętuje przybycie Nowego Roku jeszcze raz 13 stycznia (według kalendarza oficjalnego), kiedy to w „starym stylu” przypada św. Melanii. Zabawy noworoczne zwane *małankami* przenosi się jednak na sobotę lub piątek. Najważniejszym dniem w cyklu zimowym jest *Światy Weczer – Welyja*, czyli Wigilia Bożego Narodzenia (6 stycznia według „nowego stylu”).

Wigilia to dzień bardzo uroczysty, podczas którego spotyka się cała rodzina. Przygotowuje się tradycyjne potrawy, których ma być dwanaście, na przykład barszcz z pierogami, pierogi ze śliwkami i z grzybami, kapusta z grzybami, gołąbki z grzybami, śledzie, kompot z suszonych owoców, sporadycznie już dzisiaj kapustę z grochem, kutię. Obecnie w niewielu domach gotuje się najbardziej niegdyś charakterystyczną dla łemkowskiej Wigilii *kieselycię* czyli postny żurek z owsa. Z reguły jednak nawet wtedy podaje się biały barszcz z torebki, który określa się starą nazwą dla nadania wieczoru swojskiego charakteru. Jeszcze rzadziej wypieka się *prosforę*, czyli obrzędowe pieczywo, którym domownicy dzielą się podczas składania życzeń. Najczęściej jej rolę odgrywa opłatek, będący zapożyczeniem od ludności polskiej. Zupełnie niepraktykowane są przedwigilijne ablucje w bieżącej wodzie z rzeki lub strumienia, nie słyszałem również, by jeszcze praktykowano obrzędowe mycie się w domu w wodzie ze srebrnym pieniądzem. Natomiast nadal powszechne jest rozpoczynanie kolacji modlitwą oraz spożyciem czosnku z solą, co ma zapewnić zdrowie przez cały rok.

Święta Bożego Narodzenia u chrześcijan obrządku wschodniego trwają trzy dni (1 – *Rizdwo Chrystowe*, czyli Boże Narodzenie, 2 – *Sobor Preswjatoj Bohorodyci i Josyfa Obrucznyka*, czyli Matki Bożej i Józefa Oblubieńca, 3 – *Stepana Perwomuczenyka*, czyli Pierwszego Męczennika Szczepana). Nawet w rodzinach, które nie uczęszczają do cerkwi, wskazane jest uczestnictwo w nabożeństwie choćby tylko pierwszego dnia. Ludzie idący do cerkwi pozdrawiają się słowami „Chrystos raždajetsia”, na co w odpowiedzi słyszą „Sławite Joho”. Jednak w związku z tym, że zwykle święta odbywają się w czasie normalnych dni pracy i nauki szkolnej, w wielu rodzinach miejskich niewiele różnią się one od codzienności. Do bardzo skromnych rozmiarów został zredukowany zwyczaj domowego kołędowania. Zachował się w niewielu rodzinach, a po części został zastąpiony przez słuchanie kaset z ukraińskimi kołędami. W związku z rozproszeniem Łemków zupełnie zanikł zwyczaj chodzenia po domach grup kołędniczych, które przedstawiały *wertep* (jasełka),

²Na Łemkowszczyźnie choinki znane są właściwie dopiero od dwudziestolecia międzywojennego (Blin-Olbert 1994, 319).

śpiewały kolędy i składały domownikom życzenia. Wyjątkiem jest założony przez Sylwestra Madzelana (zmarł w 1997 roku) zespół kołędniczy obejmujący mieszkańców Międzyrzecza i okolic. Jego członkowie poczynając od drugiego dnia świąt odwiedzali lemkowski rodziny z Międzyrzecza, Wojciechówka, Osiecka, Pożrzadła i innych miejscowości położonych w niezbyt dużej odległości od Międzyrzecza.

Obok Bożego Narodzenia bardzo ważnym świętem cyklu zimowego jest obchodzony na pamiątkę chrztu Chrystusa w rzece Jordan Dzień Objawienia Pańskiego nazywany *Bohojawłenije*, *Jordan*, *Wodochreszcze* i obchodzony 6 stycznia według „starego stylu” (19 stycznia według „nowego stylu”). Święto poprzedza wigilia, którą w odróżnieniu od Wigilii Bożego Narodzenia nazywa się *Szczedryj Weczer* albo *Druha Wetyja*. Podobnie jak w *Świątyj Weczer* cała rodzina zasiada wraz z pojawieniem się pierwszej gwiazdki do uczty, na którą składają się te same postne potrawy, które podawano w wigilię Bożego Narodzenia. Jednakże w odróżnieniu od „pierwszej” wigilii, którą większość lemkowych rodzin stara się przeżyć w sposób świąteczny, wigilia „Jordanu” dla większości jest już zwykłym dniem.

W samo *Bohojawłenije* odbywają się w cerkwiach nabożeństwa, podczas których ksiądz święci wodę. Obrzęd polega na tym, że kapłan zanurza w wodzie drewniany krzyż i trójramienny świecznik (zwany *trijcia*). Woda staje się „wodą jordańską”. Na Łemkowszczyźnie odbywało się to (i odbywa do tej pory) nad skutymi lodem rzeczkami i potokami, w których wycina się przerębę w kształcie krzyża. W Lubuskim poświęcenie wody ma miejsce w zaciśnięciu cerkwi, strumień zastąpiło naczynie z wodą. Po nabożeństwie wierni nabierają wodę do naczyń, by zabrać ją do domu. U starszych ludzi wciąż panuje przekonanie, że „jordańska” woda jest pomocna w zwalczaniu różnych problemów, zwłaszcza natury zdrowotnej. W tym dniu ludzie pozdrawiają się słowami „Chrystos chreszczajetsia” – „Sławite Joho”.

Momentem przejściowym od zimowego do wiosennego cyklu obrzędowego jest święto Matki Boskiej Gromnicznej (*Stritenije*) przypadające 15 lutego według „nowego stylu” (2 lutego według „starego stylu”). Do tego dnia w cerkwiach stoją bożonarodzeniowe choinki. Podczas nabożeństw święci się zapalone świece.

Najważniejszym wiosennym świętem jest Wielkanoc (*Wetykden*, *Woskresenije Chrystowe*). Poprzedza je Wielki Post trwający siedem tygodni, czyli dziewięć dni więcej niż w obrządku rzymskokatolickim. Każdy tydzień postu miał swoją nazwę, najważniejszy jest oczywiście poprzedzający święta Wielki Tydzień zwany *Strastnyj Tyżden* (od *strasty* – męki). Rozpoczyna go Niedziela Palmowa (*Kwitna Nedila*, *Werbna Nedila*), podczas której w cerkwiach święci się palmy wykonane z gałązek wierzby z baziarnymi

bahniata. Palmy powinno się przechowywać do następnej Kwietnej Niedzieli, co sprzyja zachowaniu pomyślności w domu.

Szczególnym dniem w Wielkim Tygodniu jest Wielki Czwartek (*Strastnyj Czetwer*), zwany też „czystym czwartkiem”, do którego to dnia większe przedświąteczne porządki powinny być zakończone. W tym dniu po zachodzie słońca odprawiane są w cerkwiach *strasty* – nabożeństwa, podczas których ksiądz czyta dwanaście fragmentów Ewangelii, a wierni klękają po każdym fragmencie. Wskazane jest, by do każdego fragmentu kapłan ubierał się w inne szaty liturgiczne. W Wielki Piątek w cerkwi jest wystawiana *płaszczynicia* – wykonana na płótnie ikona Chrystusa złożonego do grobu. W Wielką Sobotę święci się pokarmy, czyli jajka, ser, wędliny, chrzan i pieczywo. Honorowe miejsce w koszyku powinna zająć *paska* – obrzędowy pszeniczny chleb w kształcie koła, którym rodzina dzieli się na początku śniadania wielkanocnego (częściej jednak *paska* zastąpiona jest kupnym pszenicznym chlebem).

Święta Wielkanocne u wschodnich chrześcijan składają się, podobnie jak Boże Narodzenie, z trzech dni: *Woskresenije Hospodnie* (Zmartwychwstanie Pańskie), *Śwityj Ponedilok* (Światły Poniedziałek) i *Śwityj Wiwtorok*. W pierwszy dzień Wielkanocy uroczystą liturgię w cerkwi rozpoczyna *Woskresna utrenija* (jutrznia Wielkanocna), po której wierni z kapłanem na czele, Ewangelią i chorągwiami trzykrotnie obchodzą procesję zamkniętą świątynię, by po trzykrotnym zapukaniu do wrót przez księdza i oznajmieniu przez niego „Chrystos woskres” („Chrystus zmartwychwstał”) wejść na powrót do środka i świętować Zmartwychwstanie Pańskie. Nabożeństwo powinno rozpocząć się rano, jednakże w związku z obsługiwaniem przez jednego księdza kilku parafii często odbywa się ono nawet po południu. Po Słudźbie Bożej wierni witają się słowami „Chrystos woskres” – „Woisty-no woskres” („Chrystus zmartwychwstał” – „zaprawdę zmartwychwstał”). Po powrocie do domu spożywają śniadanie wielkanocne, które rozpoczyna wzajemne składanie życzeń i dzielenie się *paską* i jajkami. W poniedziałek wielkanocny powszechne jest polewanie się wodą. Poza tym w poniedziałek lub wtorek odwiedza się groby bliskich. Z innych świąt dorocznych warto jeszcze wspomnieć Zielone Święta (*Rusala*) przypadające na 1 czerwca według nowego stylu (19 maja według starego stylu), podczas których święci się zioła i kwiaty.

Obrzędy i zwyczaje zawsze towarzyszyły najważniejszym etapom życia człowieka i jego rodziny. W niniejszym artykule postanowiłem scharakteryzować pokrótce jedynie współczesne łemkowskie wesele, z reguły bowiem spośród uroczystości rodzinnych najdłużej pozostaje w pamięci uczestników.

Charakteryzując tradycyjną łemkowską rodzinę należy wspomnieć o panującej do przesiedlenia i pierwszych lat po przesiedleniu prawidłowości etnicznej endogamii (*Ukrajinske ...* 1994, 205). Niezwykle rzadko odbywały się zaślubiny z przedstawicielami innych narodowości. Przed 1947 rokiem regułą było, że sporadyczne śluby z Polakami (Polkami) powinny były odbywać się w cerkwi, dzieci natomiast chrzczono według następującej zasady: synowie „szli” za ojcem, córki za matką. Po przesiedleniu – w związku z rozproszeniem Łemków – coraz liczniejsze z biegiem lat były małżeństwa mieszane. Przeważnie ślubowały one w kościołach katolickich, coraz częściej odbywały się również rzymskokatolickie śluby łemkowskich par etnicznie jednolitych. Od 1995 roku na omawianym terenie miało miejsce sześć ślubów w obrządku wschodnim: pięć greckokatolickich (jeden w Gorzowie, jeden w Strzelcach, jeden w Międzyrzeczu, dwa w Pożrządle – obydwie „mieszane”) i jeden prawosławny (w Gorzowie). Były również śluby cerkiewne mieszkańców naszego regionu na innym terenie (Szczecin, Przemków, Zamienice w Legnickiem). Trudno mi określić, ile było ślubów Łemków w obrządku rzymskokatolickim.

„Prawdziwe” współczesne łemkowskie wesele powinno charakteryzować się dwiema podstawowymi zasadami: ślub odbywa się w cerkwi, na przyjęciu weselnym gra łemkowska kapela (od kilku lat najczęściej zapraszany na wesela zespołem muzycznym jest „Wodohraj” z Lubina). Zdarza się również, że chociaż młodzi biorą ślub w kościele, uroczystość weselna odbywa się „po łemkowski”³.

Przed ślubem „młody” ze świadkami, częścią drużyny weselnej i orkiestrą jedzie do domu „młodej”, gdzie czekają rodzice i oczywiście sama „młoda”. Po przybyciu na miejsce dwie drużki wiodą „młodego” do domu; w tym czasie „młoda” powinna wyjść i wprowadzić go do środka⁴. Rodzice błogosławią młodych znakiem krzyża świętego, po czym wszyscy jadą do ślubu cywilnego, a następnie cerkiewnego. Orkiestra w drodze do domu, jak i w środku cały czas śpiewa, na przykład:

Boże, Boże, de ja idu,
czy po żenu, czy po bidu,
jak po żenu ożeniusia,
jak po bidu zawernusia,

³Warto wspomnieć, że do okresu międzywojennego na Łemkowszczyźnie ślub cerkiewny nie był jeszcze zezwoleniem na wspólne życie rodzinne. Dopiero po spełnieniu weselnych zwyczajów i obrzędów młodzi byli uważani za męża i żonę (*Ukrajinske ...* 1994, 206).

⁴Zasła tu duża modyfikacja, bowiem przed laty zanim „młody” wszedł do domu „młoda” mogła na niego tylko patrzeć przez okno, ale tak, by on jej nie zauważył (Bugera 1997, 17).

jak po żenu to na wozi,
jak po bidu to na kozi.

lub:

Ideme, ideme, drażky ne znajeme,
dobry lude znajut, ta nam powidajut.

Czy ste nam tu rady, czy ste nam ne rady
jak ste nam ne rady, to pideme stady.

W czasie ślubu cerkiewnego i poprzedzającego go nabożeństwa za parą młodą stoją drużbowie z drużkami (od kilku do kilkunastu par). Tradycyjnie drużki powinny być ubrane w stroje ludowe, jednakże w ciągu kilku ostatnich lat na omawianym terenie nie było takiego ślubu. Barwnym elementem są ślubne korony trzymane przez cały czas nad głowami młodych przez dwóch drużbów. Często zastępują je wianki uwite z bukszpanu. Po ślubie następuje składanie życzeń i kwiatów, sypanie ryżem i cukierkami.

Nim para młoda wraz z gośćmi przybędzie do domu weselnego, na jego progu oczekuje już orkiestra, która – gdy tylko pojawi się pierwszy samochód – zaczyna grać i śpiewać, na przykład:

A do ślubu jedno, a zo ślubu dwoje,
przrzyjsia mamyczko, czy twoji oboje.

Już jem sia ożenyw, już budu swoju maw,
Ne budu sia wece na inszy spozeraw,
Już jem sia ożenyw, już na wiky amin,
Już jem sy prywiazaw do hławiczky kamin.

Rodzice witają młodych chlebem i solą oraz kieliszkiem wódki. Pan młody wnosi następnie swoją żonę na rękach do środka. Pod dyktando kapeli wszyscy częstują się szampanem i śpiewają *Mnohaja lita* (odpowiednik *Sto lat*), po czym zajmują miejsca. Nim zostanie spożyty pierwszy posiłek (to znaczy rosół), pod kierunkiem księdza wszyscy odśpiewują modlitwę *Otcze nasz* (*Ojcze nasz*). Po zjedzeniu obiadu następuje pierwszy toast poprzedzony pocałunkiem młodych, który prowokują śpiewy weselników („Ne budeme pyty totu hirku wodu, pokla ne wciłuje mołodyj mołodu”) i okrzyki *hirko* (gorzko). Po tym obrzędzie para młoda zaczyna pierwszy taniec – najczęściej jest to walc zaczynający się od słów „Zahrajte mi huszli” („Zagrajcie mi skrzypce”).

Przełomowym momentem wesela jest północ, kiedy to rozpoczynają się *czepyny* (oczepiny). Przed właściwymi oczeplinami następuje składanie prezentów dla nowożeńców i tańce weselników z panią młodą. Kapela śpiewa wówczas „Chto chce z młodom tańcuwały, musyt złotyj dukat daty”. Na końcu wymyślne prezenty daruje orkiestra.

Oczeplinami zajmują się starsze kobiety, które sadzają panią młodą na odwróconym cebrzyku, zdejmują welon, upinają jej włosy i zakładają chustkę na głowie. „Młoda” trzyma w ręku durszlak, w którym się „przegląda” i wyraża negatywne opinie o sposobie zakładania chustki. Dopiero za trzecim razem zgadza się, że chustka została założona właściwie. Gdy orkiestra zaczyna grać i śpiewać pieśń „A szto to sia stała welka zmena, wczera była diwka, wczera była diwka, hneska žena zaczeplena”, wokół młodej tańczą w kółku wszystkie drużki, których zadaniem jest łapanie wyrzuconego w górę welonu. Podobnie drużbowie tańczą wokół młodego, który wyrzuca w ich kierunku muszkę. Kto złapie, jeszcze w tym roku powinien się ożenić. Chłopak z muszką i dziewczyna z welonem tańczą pierwszy taniec, następnie przekazują akcesoria nowożeńców innym osobom, które również tańczą na środku sali. Gdy obejmie to wszystkich kawalerów i wszystkie panny, para młoda opuszcza weselników na czas około godziny (bardzo szczątkowa forma pokładzin). „Młoda” zmienia wtedy suknię ślubną na kostium. Podobnie drużki – zamieniają strój ludowy na współczesne suknie. Wesele kończy się około piątej godziny nad ranem.

Rola folkloru, zwłaszcza pieśni, w życiu Łemków⁵

Jedną z najlepiej zauważalnych cech kultury etnicznej grup mniejszościowych jest folklor pełniący w ich życiu ważne funkcje integracyjne i symboliczne⁶ (Posern-Zieliński 1982, 91). Stanowi on dla nich symbol więzi i jedności z narodem, wyraz symbolicznych wartości narodowych i godności narodowej. Wyraża się to w tendencji do manifestacyjnego demonstrowania folkloru dla wyrażenia swej etnicznej dumy i podkreślenia własnej tożsamości realizowanej w ramach tzw. zewnętrznych zwyczajów etnicznych.

⁵ W niniejszym artykule problematyka roli folkloru muzycznego w życiu współczesnych Łemków jest jedynie zasygnalizowana, bowiem zagadnieniu temu poświęcono w „Roczniku” odrębny artykuł: *Wpływ folkloru muzycznego na zachowanie łemkowskiej tożsamości kulturowej (na przykładzie północnej części województwa lubuskiego)*.

⁶ Jako folklor rozumiem za W. Gusiewem amatorską twórczość słowno-muzyczno-choreograficzną i dramaturgiczną uprawianą na własny wewnętrzny użytek danej społeczności (Gusiew 1974, 7).

Mamy tu do czynienia głównie z folklorem widowiskowym – scenicznym folklorem (Posern-Zieliński 1982, 94–96). W społeczności łemkowskiej w Polsce taką funkcję pełnią przede wszystkim festiwale etniczne typu „Watra” oraz zespoły folklorystyczne.

„Watry”, czyli spotkania przy ognisku, zrodziły się z dumy ze swojej kultury oraz potrzeby integracji rozproszonego środowiska łemkowskiego. Imprezę rozpoczyna zawsze uroczyste rozpalenie watry tj. ogniska przez starostę. Ze sceny przez cały czas trwania festiwalu rozbrzmiewa muzyka prezentowana przez łemkowskie zespoły lub odtwarzana z kaset magnetofonowych. Kulminacyjnym momentem jest zawsze wieczorna zabawa taneczna odbywająca się zarówno przy tradycyjnej, jak i współczesnej muzyce ukraińskiej. Ogólnołemkowskie „Watry” ściągające Łemków z całego świata odbywają się w Zduni w Gorlickim i w Michałowie w Legnickim. W Lubuskim największą sławą i najdłuższą tradycją cieszy się „Łemkowska Watra” w Ługach w gminie Dobiegniew, powtarzająca się nieprzerwanie od 1991 roku. Do historii przeszła też „Watra” w Pożrządle w gminie Łagów, którą mieszkańcy wsi organizowali w latach 1991–1993. Przede wszystkim folklor prezentowany jest także na „Spotkaniach z łemkowską kulturą”, które odbywają się corocznie w gorzowskim teatrze i ściągają Łemków z całego regionu (impreza po raz pierwszy miała miejsce w 1993 roku).

Duma ze swojej kultury wyraża się również w zakładaniu folklorystycznych zespołów łemkowskich, z których trzy zyskały już niekwestionowaną sławę. Są to „Kyczer” z Legnicy, „Łemkowyna” z Bielanki koło Gorlic i „Oślawiany” z Mokrego koło Sanoka. W Lubuskim podobny status miała kapela „Chwylyna” z Ługów koło Dobiegniewa, z mniejszym lub większym powodzeniem działająca w latach 1989–1998.

Przeciwieństwem tej formy folklorizmu są typowe dla etnicznego folkloru tzw. wewnętrzne zwyczaje etniczne – zachowywane nie na pokaz, lecz dla własnej wewnętrznej potrzeby. Ten rodzaj folkloru ma wymiar bardziej prywatny, intymny, spontaniczny. Szczególne znaczenie ma pieśń, która jest nierozdzielnie związana z językiem ojczystym.

Pieśń funkcjonuje w życiu współczesnych Łemków w dwóch płaszczyznach: 1) religijno-obrzędowej i 2) towarzysko-biesiadnej. Do strefy religijno-obrzędowej należą pieśni cerkiewne śpiewane podczas nabożeństw oraz w domach podczas świąt. Stanowią one oprócz wspólnej modlitwy ujawnianą sakralizację własnej odrębności i element jednoczący społeczność łemkowską. Na szczególną uwagę zasługują kołody, czyli *koladky*.

Znacznie większą rolę, niż można by się spodziewać, odgrywają pieśni z kręgu towarzysko-biesiadnych. Wiąże się to z tym, że większość łemkowskich spotkań towarzyskich kieruje się dwiema zasadami: 1) dążenie do

rozmawiania niemal wyłącznie po łemkowsku, 2) śpiewanie wyłącznie pieśni łemkowskich (szerzej – ukraińskich). Śpiewa się głównie przy ogniskach oraz na zabawach tanecznych. Wykonywane są różne pieśni, od żartobliwych i frywolnych kołomyjek po stonowane ballady, a nawet niektóre weselne.

Miejsce łemkowskiego dialektu w życiu łemkowskiej społeczności

Podstawowym kluczem do dziedzictwa kulturowego etnicznych grup mniejszościowych jest język, mowa macierzysta (Posern-Zieliński 1982, 40). Język jest najbardziej zasadniczym faktem kulturowym, jedną z tych umiejętności, które otrzymujemy z tradycji, jednocześnie zasadniczym instrumentem, dzięki któremu poznajemy kulturę grupy (Burszta 1974, 73). Prócz spełniania swych funkcji czysto komunikacyjnych odgrywa w określonych warunkach zasadniczą rolę w kształtowaniu się świadomości społecznej danej jednostki i całej zbiorowości nim się posługującej, odbija bowiem i utrzuca w swych formach wszelkie kontakty świadomości ludzkiej z rzeczywistością pozajęzykową. Z językiem przekazywany jest charakterystyczny dla danej grupy sposób widzenia świata. W tym rozumieniu stanowi on podstawę rozwoju i ciągłości cywilizacyjno-kulturowej grupy, stąd też wynika jego istotna rola w życiu społeczności (Chlebowczyk 1983, 35–36; Wójtowicz 1991, 89).

Język rodzimy stanowi dla grupy mniejszościowej ważny – jeśli nie najważniejszy – środek transmisji informacji etnokulturowych, zapewnia bowiem w dużym stopniu przekaz treści kulturowych między generacjami. Widzi się w nim także podstawowy wskaźnik procesów „deetniczacji” i stopnia akulturacji (Posern-Zieliński 1982, 44). W odczuciu pospolitym język uchodzi nawet za najważniejsze i najłatwiej uchwytnie kryterium przynależności narodowej. Ponadto język narodowy i napisana w tym języku literatura stanowiły zawsze przedmiot dumy narodowej – narody, które nie posiadały nigdy bytu państwowego albo go utraciły, z nich czerpały zwykle wolę i moc przetrwania (Markiewicz 1980, 30).

„Tylko przez mowę żyje naród, jej śmierć – jego koniec” (Nud’ga 1989, 95). W warunkach rozproszenia grupy mniejszościowej lub w sytuacji upokorzenia, ucisku następuje stopniowe osłabienie, a nawet zanik funkcji komunikacyjnych, wzrasta natomiast znaczenie funkcji czysto symbolicznych języka etnicznego. Jego rola zaczyna urastać do roli konstytutywnej więzi grupy mniejszościowej. Pełni on wtedy przede wszystkim funkcje integracyjne w sferze świadomościowej, odzwierciedlając i utrwalając cały dotychczasowy dorobek cywilizacyjno-kulturowy danej grupy społecznej stanowiący legitymację jej istnienia i odrębności oraz rękojmnię dalszego

rozwoju (Chlebowczyk 1983, 246). Staje się zewnętrznym, świadomie manifestowanym przejawem etniczności, przybiera funkcję języka „sakralnego”, używanego w etnicznych obrzędach (Posern-Zieliński 1982, 44).

Mówiąc o języku, trzeba zaznaczyć, że ma on co najmniej dwie odmiany: 1) potoczną, lokalną, nieznormalizowaną, różną na różnych terenach obszaru etnicznego, co zwykle nazywamy gwarami, dialektami, narzeczeniami; 2) literacką, normowaną, możliwie jednolitą dla całego narodu, niekoniecznie pokrywającą się z językiem mówionym. Te dwie odmiany języka narodowego zwykle się nawzajem wspomagają i uzupełniają. Nowoczesne języki literackie na ogół mają podstawę w którejś z odmian terytorialnych języka narodowego. Gwary terytorialne są zwykle pod wpływem języka ogólnonarodowego i pod jego wpływem zmieniają się lub nawet zanikają (Łesiów 1994, 24).

Mowa, którą posługują się Łemkowie, należy do obszaru języka ukraińskiego. Jest jednym z trzech góralskich dialektów ukraińskich (do których zalicza się narzecza Hucułów, Bojków i Łemków) należących do grupy językowej zwanej południowo-zachodnio-ukraińskim zespołem dialektycznym (Łesiów 1975, 281–284; Rieger 1995, 10). Poza tym nie jest wewnątrznie jednolita, w zasadzie nawet w sąsiednich wioskach mówiono już nieco inaczej. Mimo tego na Łemkowszczyźnie w latach trzydziestych XX wieku wprowadzono do szkół nauczanie łemkowskiego dialektu, który zastąpił język ukraiński nauczany do tej pory jako ojczysty. Obecnie nauczanie łemkowskiego odbywa się w kilku szkołach w Legnickiem i Nowosądeckiem.

Mowa łemkowska ma ciekawą tradycję literacką (współcześnie należy wymienić przede wszystkim poezje Petra Murianki, Władysława Grabana i Semana Madzelana). W tym kontekście należałoby wspomnieć nazwisko Antoniny Słoty, ludowej poetki z Pożrzadła w gminie Łagów. Pochodzi ona z Nowej Wsi w powiecie Nowy Sącz (zachodnia Łemkowszczyzna). Od trzech lat zapisuje wiersze, które powstają podczas różnych czynności gospodarskich. Mówią one przede wszystkim o łemkowskich bolączkach, tęsknocie za Łemkowszczyzną, dają Łemkom rozliczne wskazówki. Autorka tworzy w gwarze z rodzinnej Nowej Wsi w powiecie nowosądeckim, którą to gwarą posługuje się na co dzień, zapisu dokonuje jednak w transkrypcji polskiej. Jej utwory drukowały już takie periodyki, jak kwartalnik Zjednoczenia Łemków „Watra” i tygodnik Związku Ukraińców w Polsce „Nasze Słowo”.

Po przybyciu na Ziemię Zachodnie Łemkowie często bali się przyznać do swej narodowości. Mimo tego przez pierwsze lata rozmawiali wyłącznie po łemkowsku, tym bardziej że przedstawiciele starszego pokolenia nie znali języka polskiego. Pielęgnowanie ojczystej mowy niemal zupełnie naturalnie odbywało się w miejscowościach, gdzie Łemkowie stanowili większość lub

przynajmniej znaczący odsetek. Jednakże wszechobecność języka polskiego w życiu publicznym (język nauczania w szkole, język ulicy w pobliskich miastach, język urzędów, środków masowego przekazu) spowodowała spadek znaczenia dialektu łemkowskiego do roli języka osobistego, domowego. Oznaczało to, że w rodzinach rozmawiano nadal niemal wyłącznie po łemkowsku, w tym języku zwracano się do dzieci, posługiwano się nim także w obrębie wioski, w kontaktach z innymi Łemkami, będąc jednak między Polakami posługiwano się już wyłącznie językiem polskim, nawet we własnym domu. Z biegiem lat język polski zaczynał zajmować coraz szersze i bardziej poczesne miejsce w życiu Łemków, co związane było z koniecznością szerszych kontaktów społecznych. Poza domem i wsią starano się nie używać słów łemkowskich, żeby się nie odróżniać od reszty społeczeństwa. Powszechny stał się bilingwizm, częściowo nawet w życiu domowym. Rodzice i dziadkowie pilnowali, by dzieci rozmawiały „po naszymu”, chociaż nieraz odbierały to jako uciążliwą konieczność. Jednocześnie w miastach i tych wioskach, gdzie rodziny łemkowskie były nieliczne, coraz częstsze były przypadki całkowitego wykluczenia rodzimego języka na rzecz polskiego. Tłumaczono to obawą przed rozpoznaniem przez sąsiadów innej narodowości, co w mniemaniu tych Łemków mogłoby narazić ich na nieprzyjemności i wrogi stosunek. Uważali oni również, że dzieci mówiące w domu po łemkowsku będą mieć kłopoty z nauką języka polskiego w szkole. Sytuacja taka szerzyła się nawet w tak zwanych skupiskach. Wynikało to m.in. z negatywnego stereotypu Ukraińca. Zdarzało się również, że unikanie ojczystego języka było skutkiem zastraszania bądź presji czynników zbliżonych do oficjalnych (nauczyciel, milicjant, urzędnik). Przykładem może być Pożrza-
dło w gminie Łągów, gdzie miejscowa nauczycielka chodziła w połowie lat siedemdziesiątych po łemkowskich domostwach, nakazując rodzicom rozmawiać z dziećmi wyłącznie po polsku. Wychodziła z założenia, że każdy mieszkaniec Polski musi w domu rozmawiać po polsku, żeby nie mieć kłopotów z porozumiewaniem się i nauką w tym języku. Większość Łemków posłuchała wówczas wezwań nauczycielki i odrzuciła swój język na margines życia rodzinnego. Doszło do częściowej asymilacji językowej Łemków w Pożrzadle. Młode pokolenie (prócz trzech rodzin) nie знаło niemal w ogóle łemkowskiego. Taki stan trwał do końca lat osiemdziesiątych, kiedy doszło do stopniowej rewitalizacji pozycji dialektu łemkowskiego w wiosce. Między innymi pod wpływem pobytu na „Watrach” młodzi Łemkowie zaczęli rozmawiać „po swojemu” na spotkaniach towarzyskich, poza tym język polski coraz bardziej zaczął ustępować z życia rodzinnego jako język „obcy”. Obecnie większość pożrzaślańskiej młodzieży pochodzenia łemkowskiego zna mowę rodziców i posługuje się nią w kontaktach zewnętrznych. Podobnie ma się

rzecz z innymi młodymi Łemkami, którzy z różnych przyczyn nie nauczyli się w dzieciństwie ojczystego języka. Pobyty na „Watrach” i kontakty z rówieśnikami rozmawiającymi po łemkowsku generują potrzebę choćby powierzchownego poznania mowy przodków. Mimo tego około 25% młodych Łemków przyznających się do swojej etnicznej odrębności nie umie mówić po łemkowsku, toteż – niezależnie od tendencji do rozmawiania w „swoim” środowisku tylko po łemkowsku – uczestnictwo w rozmaitych spotkaniach osób polskojęzycznych powoduje przechodzenie większości uczestników na język polski. Przyczyna tego tkwi z jednej strony w obawie, że osoby nie znające łemkowskiego mogą nie wszystko rozumieć i czuć się z tego powodu wyobcowane, z drugiej – wielu młodym Łemkom znającym mowę rodziców łatwiej jest jednak wysłować się po polsku. W konsekwencji ci, którzy nie zostali nauczeni łemkowskiego w dzieciństwie, muszą mieć dużo samozaparcia, by nauczyć się go w wieku dorosłym. W każdej generacji można jednak spotkać ludzi, którzy w ojczystym języku rozmawiają ze sobą niezależnie od sytuacji, nie wyłączając miejsc publicznych. Oni to, świadomie manifestując swoją odrębność kulturową, są niejako „kontrolerami etnicznego sumienia” Łemków.

Współczesna łemkowska religijność

Zasadniczym spoiwem i głównym nerwem społeczności regionalnej w okresie początków formowania się więzi narodowej jest więź religijna, wyznaniowa (Chlebowczyk 1983, 258). Ta wyjątkowość wynika nie tylko z intensywności, lecz również z rozległego terytorium jej występowania, stanowi ona bowiem główny motor tendencji integracyjnych w większej skali przestrzennej. Tam, gdzie podziały wyznaniowe pokrywały się z przebiegiem innych linii granicznych, zakreslanych przez więzy różnorodnych przejawów współżycia, przede wszystkim zaś wspólnoty językowo-etnicznej, więź wyznaniowa wydatnie pogłębia i utrwała poczucie odrębności danej zbiorowości społecznej (Chlebowczyk 1983, 86–87).

W warunkach pogranicza etnicznego, przede wszystkim w sytuacji diaspory, zachodzi sytuacja utożsamiania konkretnego wyznania z cechami etnicznymi. Religia, kościół i parafia stają się dla wielu grup symbolem etnicznej odrębności. Parafia stanowi wtedy podstawowe ramy całokształtu przejawów etnicznego życia towarzyskiego, kulturalnego i publicznego. Religia – przesiąkając elementami kultury narodowej, zrastając się ze świętami i symbolami etnicznymi, obrastając etnicznie zorientowanym kultem świętych patronów – staje się „etniczną mutacją ponadetnicznego systemu reli-

gijnego". A. Posern-Zieliński określił to zjawisko jako „uświęcenie etniczności i etniczacji religii” (Posern-Zieliński 1982, 42).

Zarówno Łemkowie, jak i ich etniczni pobratymcy przesiedleni w ramach akcji „Wisła” dzielą się pod względem wyznaniowym na grekokatolików i prawosławnych. Wspólnej genezy obu tych wyznań powinno się szukać w dwóch wydarzeniach z odległej przeszłości, mianowicie w słowiańskiej misji świętych Cyryla i Metodego oraz w chrzcie Rusi Kijowskiej przyjętym za pośrednictwem księcia Włodzimierza Wielkiego w 988 roku. Odtąd chrześcijaństwo obrządku wschodniego integralnie związało się ze Słowiańszczyzną Wschodnią. Wielka Schizma Wschodnia z 1054 roku spowodowała trwający do dziś rozłam między Kościołem Wschodnim i Zachodnim. Podzielone Kościoły podejmowały próby przywrócenia zerwanej jedności, żadna jednak nie zakończyła się całkowitym sukcesem. W 1596 roku doszło do podpisania unii brzeskiej, w wyniku której Cerkiew Prawosławna na Białorusi i Ukrainie przyjmowała zwierzchność papieża przy jednoczesnym zachowaniu rodzimego obrządku, tradycji i liturgii. Do pełnej jedności jednak nie doszło, na terenie Rzeczypospolitej działały bowiem odtąd dwie Cerkwie: zjednoczona i niezjednoczona. W 1691 roku do unii przystąpiła diecezja przemyska obejmująca również teren Łemkowszczyzny. W XIX wieku Cerkiew zjednoczona została całkowicie zlikwidowana na obszarach będących pod panowaniem rosyjskim, przetrwała głównie na terenie Galicji, gdzie przyjęła nazwę Cerkwi Grekokatolickiej. Do lat dwudziestych XX wieku sytuacja wyznaniowa na Łemkowszczyźnie była stabilna. Liczne konwersje miały miejsce dopiero w latach 1926–1933, kiedy na prawosławie przeszło około 18–25 tysięcy Łemków.

Po przesiedleniu na zachód grekokatolicy i prawosławni nie mieli jednakowych możliwości zaspokajania swoich potrzeb religijnych. Do 1956 roku Kościół Grekokatolicki nie miał żadnych możliwości działania, toteż duża część unitów związała się z bliskim etnicznie Kościołem Prawosławnym lub obcym liturgicznie Kościołem Rzymskokatolickim. Pierwsze parafie prawosławne w północnej części Lubuskiego powstały w Torzymiu (1947 rok) oraz Brzozie i Ługach koło Strzelca Krajeńskich (1952 rok), a parafia prawosławna w Gorzowie została założona w 1961 roku. Pierwszą parafię grekokatolicką założono w 1958 roku w Międzyrzeczu. Prócz tego działają parafie unickie w Strzelcach Krajeńskich, Gorzowie, Skwierzynie, Osiecku, Międzyrzeczu i Pożrzadzie (ostatnia od 1985 roku).

Tradycyjna łemkowska rodzina była bardzo pobożna. Bardzo ważnym elementem życia rodzinnego była wspólna, codzienna, głośna modlitwa i czytanie Pisma Świętego. Szczególnego wymiaru nabrało to po przesiedle-

niu na nowy teren, gdzie nie było żadnej cerkwi. Starsi ludzie wspominają to do dzisiaj ze łzami w oczach.

Długotrwały brak w najbliższej okolicy świątyni obrządku wschodniego i wynikająca stąd konieczność uczęszczania do kościoła rzymskokatolickiego spowodowały, że stopniowo z części ludności grekokatolickiej i w mniejszym z prawosławnej utworzyła się grupa praktykujących w obrządku łacińskim. Ukształtowała się w ten sposób nowa, nie występująca w zasadzie przed II wojną światową kategoria – Łemkowie rzymokatolicy. Poza tym – szczególnie w miastach – jest coraz więcej osób nie praktykujących w żadnym z obrządków. Jednostki związały się z baptystami, zielonoświątkowcami, adwentystami czy Świadkami Jehowy. Wśród Łemków praktykujących w obrządkach wschodnich ukształtowało się zjawisko swego rodzaju dwuwyznaniowości. U części grekokatolików przejawia się ono przede wszystkim w uczestnictwie w mszach obu obrzędów, w chrzczeniu i posyłaniu dzieci do I komunii świętej u „polskiego” księdza (co jest robione „względem” Polaków) i dopełnianiu chrztu sakramentem bierzmowania (*myropomazannia*) w obrządku grekokatolickim (w obrządku wschodnim sakrament chrztu nowo narodzonego dziecka jest połączony z sakramentem bierzmowania). U niektórych Łemków prawosławnych występuje swoista dwuwyznaniowość unicko-prawosławna. Dotyczy ona części byłych grekokatolików, którzy po 1947 roku z racji bliskości etniczno-kulturowej związali się z parafiami prawosławnymi (głównie w Ługach i Brzozie). Przejawia się ona w samoidentyfikacji religijnej. Mimo znacznego przywiązania do prawosławnej wspólnoty (uczestnictwo w nabożeństwach, chrzczenie dzieci w „wierze prawosławnej”) część ludzi określa się mianem grekokatolików. Podkreślają oni jednocześnie, że grekokatolicy, którzy nie są przy prawosławiu, szybko się „opolaczą”.

Przy okazji warto wspomnieć o swego rodzaju fenomenie parafii w Ługach i Brzozie. W świadomości wiernych nie funkcjonują one w wymiarze konfesyjnym, ale raczej etnicznym – mówią na przykład „łemkowska cerkiew”, „łemkowski ksiądz” („Ja to przyjmuję po kołędzie wszystkich księży, i polskiego, i grekokatolickiego, i prawosławnego z Gorzowa, i tego naszego łemkowskiego z Brzozy” – informatorka urodzona w 1929 r. w Śnietnicy, gm. Ropa, zamieszkała w Zwierzyniu).

Cechą charakterystyczną życia religijnego współczesnych Łemków jest znaczący wpływ młodzieży z miejskich cerkwi. W nabożeństwach uczestniczą przede wszystkim ludzie starsi i w średnim wieku. Inaczej wygląda w parafiach wiejskich, w których do cerkwi chodzi cała lokalna wspólnota łemkowska. Cerkiew jest jednak jedynym miejscem, gdzie nikt nie wstydzi się mówić „po swojemu”.

Łemkowie przybywając na tereny Lubuskiego nieśli ze sobą swój bagaż kulturowy, który niemal w każdej dziedzinie znacznie różnił się dorobku kulturowego polskich osiedleńców. Propagowany przez ówczesne władze i środki masowego przekazu negatywny stereotyp Ukraińca powodował, że odrębność Łemków kojarzona była przez Polaków bardzo źle. Było to przyczyną powstania rozlicznych kompleksów wśród samych Łemków i chęci jak najszybszego upodobnienia się niektórych z nich do reszty społeczeństwa. Jednakże po przezwyciężeniu różnych obaw i lęków, co u większości Łemków w całości nigdy nie nastąpiło, znacząca ich część zaczęła mimo życia w rozproszeniu na powrót odczuwać dumę ze swojej odmienności. Wyraża się to z jednej strony w pielęgnowaniu tych tradycyjnych wytworów materialnych, które silnie związane są z życiem emocjonalnym, z drugiej w przywiązaniu do świętowania „swoich” świąt i dążeniu do uświetniania „swoją” kapelą najważniejszej uroczystości rodzinnej, czyli wesela. Dla przetrwania Łemków jako grupy etnicznej ma to jednak znaczenie mniejsze. Ich odrębność wyznaczają bowiem takie przejawy kultury, jak język, pieśń i religia.

Literatura

- AKCJA „Wisła”. Dokumenty (1993), oprac. E. Misiło, Warszawa.
- BESKYD J. (1972), *Materijalna kultura Łemkiwsczyny*, Toronto.
- BLIN-OLBERT D. (1994), *Rok obrzędowy u Łemków*, [w:] *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*, cz. 2, Sanok.
- BUGERA I. (1997), *Wesilla na Łemkiwsczynie*, Lwów (reprint z 1936 r.).
- BURSZA J. (1974), *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa.
- CHLEBOWCZYK J. (1983), *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodotwórcze we wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII do początków XX w.)*, Warszawa – Kraków.
- DOBROWOLSKI K. (1966), *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław.
- , WOŹNIAK A. (1976), *Historyczne podłoże polskiej kultury chłopskiej*, [w:] *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 1.
- DROZD R. (1997), *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa.
- DUDRA S. (1998), *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947–1960*, Głogów.
- DZIEWIERSKI M., PACTWA B., SIEWIERSKI B. (1992), *Dylematy tożsamości. Studium społeczności łemkowskiej w Polsce*, Katowice.

- FALKOWSKI J., PASZYCKI B. (1935), Na pograniczu łemkowsko-bojkowskim. Zarys etnografii, Lwów.
- GUSIEW W. (1974), Estetyka folkloru, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- KRASOWSKI I. (1987), Łemky – etnograficzna hrupa ukraińskoho narodu, [w:] Ukraiński Kalendar 1987, Warszawa.
- KWILECKI A. (1974), Łemkowie. Zagadnienia migracji i asymilacji, Warszawa.
- ŁESIÓW M. (1975), Piwdennoukraiński howory w PNR, [w:] Ukraiński Kalendar 1975, Warszawa.
- (1981), Uczymy się Łemkowszczyzny, „Tygodnik Powszechny” R. XXXV, nr 46.
- (1994), Ukraina wczoraj i dziś, Lublin.
- MARKIEWICZ W. (1980), Naród i świadomość narodowa a problem asymilacji i lojalności obywatelskiej, [w:] Założenia teorii asymilacji, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- MICHNA E. (1995), Łemkowie. Grupa etniczna czy naród? Kraków.
- NUD’GA G. (1989), Ukraińska pisnia u switi, Kyjiw.
- PECUCH M. (1997a), Wymiary świadomości narodowej Łemków, „Lud” T. LXXXI.
- (1997b), Ukraińcy w Gorzowskim, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” nr 4, Gorzów.
- (1999), Wytwory materialne jako wyróżnik tożsamości kulturowej grupy mniejszościowej (na przykładzie Łemków w Gorzowskim), „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” nr 6/1.
- POSERN-ZIELIŃSKI A. (1982), Tradycje a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej, Wrocław – Kraków – Gdańsk – Łódź.
- PUDŁO K. (1987), Łemkowie. Proces wrastania w środowisko Dolnego Śląska 1947–1985, „Prace i Materiały Etnograficzne” t. 28.
- UKRAJINŠKE narodoznawstwo (1994), red. S. P. Pawluk, H. J. Horyń, R. F. Kyrčziw, Lwiw.
- REINFUSS R. (1948), Łemkowie jako grupa etnograficzna, „Prace i Materiały Etnograficzne” t. 7.
- (1990), Śladami Łemków, Warszawa.
- RIEGER J. (1995), Słownictwo i nazewnictwo łemkowskie, Warszawa.
- SŁOWNIK etnologiczny, terminy ogólne (1987), red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań.
- WÓJTOWICZ B. (1991), Rola języka w procesie kształtowania świadomości narodowej Łemków, [w:] Colloquium narodów. Materiały z sympozjum „Litwini, Białorusini, Ukraińcy, Polacy – przesłanki pojednania”, Łódź.

Mirosław Pecuch

**TRADITIONELLE KULTUR IM LEBEN
DER LEMKEN AUS DEM NÖRDLICHEN TEIL
DER WOJEWODSCHAFT LUBUSKIE (LEBUS)**

Zusammenfassung

Die Lemken (bzw. Rusnaken – ukrainische Minderheit, ursprünglich Beskidenbewohner), die auf die sog. Westgebiete Polens kamen, brachten ziemlich viele Erzeugnisse der materiellen Kultur mit – vom Werkzeug über Kleidung zu Sakralgegenständen. In den neuen geographischen und Zivilisationsbedingungen und infolge gewisser Distanz der polnischen Bevölkerung änderte sich ihre Funktion.

Bis heutzutage werden in manchen Familien vor allem diese traditionellen Erzeugnisse aufbewahrt und gepflegt, die mit dem emotionalen Leben verbunden sind – hauptsächlich Frauenbekleidung und sakrale Gegenstände. Die Sitten und Bräuche änderten sich jedoch. Charakteristisch ist es vor allem, daß die Feste doppelt gefeiert werden. Man sorgt auch dafür, daß die Hochzeit auf ihre eigentümliche Art gefeiert wird. In diesem Kontext bleiben die Lieder von großer Bedeutung. Das Singen auf sog. „Lemken“-Art hat einen Einfluß auf die Spezifik des geselligen Beisammenseins unter Lemken, denn gerade nicht so sehr die Sprache wie eben das Liedersingen unentbehrliche Bedingung ist, daß die gegebene Feier als „Lemken“-artig anerkannt wird. Man soll zusagen, daß die Kenntniss der „Lemken“-Sprache (die der ukrainischen Sprache sehr nah ist) in der Lemken-Gemeinschaft ziemlich gut ist, wobei sie nicht gern unter den Polnisch sprechenden Leuten gebraucht wird. An Bedeutung verliert die Eigentümlichkeit der griechisch-katholischen und griechisch-orthodoxen Religion. Die ganze Zeit wird die Lemken-Eigentümlichkeit durch solche Kulturererscheinungen wie Sprache, Religion und Lieder bestimmt.

Magdalena Pokrzyńska

ROLA ZESPOŁU FOLKLORYSTYCZNEGO W KSZTAŁTOWANIU TOŻSAMOŚCI REGIONALNEJ

Województwo lubuskie zaistniało na mapie Polski z dniem 1 stycznia 1999 roku, kiedy to weszła w życie kolejna reforma administracyjna kraju. Według poprzednich dwóch podziałów jego tereny (uogólniając) stanowiły jedno duże województwo zielonogórskie (dwa największe miasta: Zielona Góra i Gorzów Wielkopolski) w latach 1950–1975 oraz dwa mniejsze województwa, zielonogórskie i gorzowskie, w latach 1975–1999. Jak widać, poprzednie podziały używały nazw wywiedzionych wprost od nazw ich miast stołecznych. Obecne nazwy województw nawiązują do regionów społeczno-kulturowych ustalonych w toku dziejów historycznych.

Określenie środkowej części Zachodniej Polski mianem Ziemi Lubuskiej jest pomysłem powojennym (po 1945 roku); nazwa ta nawiązywać miała do polskiego wątku w dziejach tych terenów. W ten sposób historyczne terytorium Ziemi Lubuskiej zostało rozciągnięte na obszary położone na wschód i południe od niego. Jako rdzennych Lubuszan traktować zaczęto autochtonów zamieszkających w rejonie międzyrzecko-babimojskim, a ich cechom społeczno-kulturowym przydano przydomek lubuskich (Cieślińska, Krużycka, Pawłowski 1975; *Ziemia* ... 1950; Korcz 1997). Nazwa Ziemi Lubuskiej przylgnęła szczególnie do terytorium województwa zielonogórskiego z lat 1950–1975. Warto tu nadmienić, iż historycznie rzecz ujmując obszary te stanowiły pogranicze czterech regionów: Zachodniej Wielkopolski, Dolnego Śląska, Wschodnich Łużyc i Brandenburgii, a po 1945 roku zostały zasiedlone przez polską ludność o mocno zróżnicowanej proveniencji regionalnej.

Na terenie województwa lubuskiego funkcjonuje wiele zespołów, które za podstawę swej działalności przyjęły tak zwaną regionalną kulturę ludową. Nie są to jednak zespoły o jednolitym charakterze. Różnią się zarówno sposobem organizacji wewnętrznej (formą), jak i przedstawianym przez siebie repertuarem (treścią). Istotne różnice zachodzą, jak się wydaje, również na płaszczyźnie pojmowania regionu. Wysunąć można tezę, iż różnorodność tego typu zespołów artystycznych odpowiada specyfice terytorium, na którym

działają; są one również swego rodzaju znakiem czasu, w jakim powstały i funkcjonują.

Celem niniejszego artykułu jest analiza działalności wybranych zespołów pod kątem wpływu, jaki wywierają na wizerunek regionu z jednej strony, z drugiej zaś – interesować nas będzie problem przełożenia treści regionalnych na repertuar zespołu. Będziemy więc mieć na uwadze ukazanie społecznych cech i funkcji tradycyjnego folkloru podlegającego obróbce do celów scenicznych, z głównym ukierunkowaniem naszych zainteresowań na regionalny aspekt działalności i proponowanych przez zespół treści. Z uwagi na ograniczone rozmiary artykułu uwzględnione procesy i fakty nie stanowią pełnej gamy możliwości analitycznych, które daje namysł nad regionalnym aspektem działalności zespołów folklorystycznych województwa lubuskiego.

Mianem zespołów folklorystycznych zwykło się określać formacje o charakterze artystycznym prezentujące repertuar zaczerpnięty z tak zwanej tradycyjnej kultury ludowej (kultury typu ludowego). Przymiotnik *folklorystyczny* pochodzi od wyrazu *folklor*. W interesującym nas kontekście folklor rozciąga się na całą kulturę typu ludowego. Takie podejście do tego określenia ma miejsce w mowie potocznej, jak również w licznych pracach o kulturze tradycyjnej, na przykład O. Kolberga.

Współcześnie wyróżnia się:

1) folklor tradycyjny – zanikający (wiejski);

2) folklor rekonstruowany – będący celowym podtrzymywaniem autentycznych gatunków i treści folkloru tradycyjnego, jak i rekonstrukcją zanikłych już form obrzędowych wraz z ich mocno rozbudowaną stroną wokalną, instrumentalną i choreograficzną, które są zwykle wyuczone i stylistycznie opracowane;

3) folklor spontaniczny – powstający współcześnie: środowiskowo-zawodowy oraz interspołeczny, upowszechniający się poprzez kontakty bezpośrednie oraz różnego rodzaju środki przekazu (*Słownik...* 1987, 124–128).

W niniejszej pracy interesować nas będą dwa pierwsze spośród wymienionych powyżej rodzajów folkloru – a mianowicie tradycyjny folklor wiejski oraz folklor rekonstruowany, tak zwany wtórny, stylizowany w procesie folkloryzacji.

Jednym z aspektów działalności zespołów folklorystycznych jest przekaz i transmisja folkloru. Ma to miejsce w określonych okolicznościach, które stanowią równocześnie kontekst społeczno-kulturowy transmisji folkloru. W procesie tym (w naszym przypadku) biorą udział dwie grupy: nadawcy – zespół oraz odbiorcy – widownia.

Istotną funkcją folkloru (obok funkcji estetycznej i psychologicznej) jest funkcja narodowa polegająca na podtrzymywaniu tradycji i wykształcaniu świadomości narodowej. Łączy się ona z funkcją etyczną, polegającą na przekazywaniu mądrości życiowej, zasad moralnych i praktyczno-życiowych (*Słownik* ... 1987). Zakładamy tu, iż folklor spełnia też funkcję budowania wiedzy i tożsamości regionalnej.

Zespoły prezentujące folklor są dość zróżnicowane pod względem wewnętrznej organizacji, członków, a przede wszystkim sposobu wykorzystania tradycyjnych treści w repertuarze. Zespoły mające na celu przedstawianie folkloru można podzielić na kilka grup. Przede wszystkim wydzielić należy zespoły autentyczne, wyrastające „na pniu” – w swym naturalnym środowisku społeczno-kulturowym; złożone są one z ludzi znających miejscowy folklor z autopsji i praktyki. Innym rodzajem zespołów są grupy prezentujące folklor opracowany, który w mniejszym bądź większym stopniu jest stylizowany. Zaliczyć tu można dwa typy: zespoły regionalne, które ciążą ku autentyzmowi, a ich członkami są amatorzy, oraz zespoły stylizowane, czasem zawodowe, występujące często z akompaniamentem orkiestry, z kapelą o dowolnym składzie (również z instrumentami elektrycznymi). Ta ostatnia grupa zawiera też zespoły wywodzące się z nurtu beatowego modyfikującego muzykę ludową przez poddanie jej rozbudowanemu procesowi folkloryzacji oraz zespoły estradowe typu „Mazowsze” czy „Śląsk”, ze względu na profesjonalny charakter zwane nawet polskimi baletami tańca ludowego (Burszta 1974).

O kwestii regionalnej będziemy mówić w dwojaki sposób: po pierwsze o regionie jako określonym terytorium wraz z wyznaczającymi go faktami społeczno-kulturowymi (obiektywistyczna koncepcja regionu), po drugie o idei ojczyzny regionalnej wiążącej daną zbiorowość, która ma w większym bądź mniejszym stopniu poczucie własnej odrębności, lecz nie uważa się za naród (intersubiektywistyczna koncepcja regionu). Pojęcie „ojczyzny regionalnej” wprowadził S. Ossowski, plasując ją pomiędzy ojczyzną ideologiczną (przynależność do wspólnoty narodowej) a prywatną (mającą charakter jednostkowy, wykształconą na podstawie przeżyć indywidualnych danej jednostki). Idea ojczyzny regionalnej wyrasta na gruncie więzi regionalnej, której odczuwanie jest cechą ponadjednostkową. Poczucie więzi regionalnej łączy jednostki w zbiorowości regionalne.

Przyjmujemy, iż jedną z idei przewodnich zespołów jest propagowanie i przekaz szeroko rozumianych tradycji regionalnych. Zadaniem naszym będzie zatem analiza sposobów funkcjonowania danego zespołu, jak również treści, których jest nosicielem, oraz przybliżenie procesów towarzyszących tak powstawaniu, jak i funkcjonowaniu zespołu folklorystycznego.

Naszym celem jest odpowiedź na pytanie o rolę zespołu folklorystycznego w kształtowaniu świadomości regionalnej. Ponieważ użyjemy przykładów trzech zespołów o zróżnicowanym charakterze, dokonać musimy próby odkrycia zasad przedstawiania rzeczywistości społeczno-kulturowej przez działalność danego zespołu. Symbolizują ją na zasadzie metonimii prezentacje i przedstawienia. Jest to propozycja potraktowania zespołu wraz z jego repertuarem i formą działalności jako komunikatu. Podkreślona tu będzie cecha referencjalna zespołu. Postrzegana zmysłowo działalność zespołów folklorystycznych charakteryzuje wizualność (dzięki której mają one szczególną zdolność narzucania widzowi treści przekazu) oraz sugestywność wypowiedzi. Zespół ma za zadanie „coś” na scenie przedstawiać i w tym sensie jego występy nabierają charakteru znaku ikonicznego (Wysłouch 1994, 78–80). Istotną cechą działań zespołów jest fakt, iż często niosą one duży ładunek emocjonalny. Dużą rolę w przekazie odgrywa sentymentalne, nostalgiczne nastawienie członków zespołu do przekazywanych treści. Uwidocznia się to szczególnie w przypadku Zespołu Górali Czadeckich „Watra” z Brzeżnicy i Regionalnego Zespołu Pieśni i Tańca w Dąbrówce Wlkp., których skład jest w miarę homogeniczny pod względem pochodzenia regionalnego członków, przez co stosunek do zespołu i jego repertuaru często przybiera charakter osobisty.

Podstawą analizy będzie oficjalna działalność zespołów opisana w prezentujących je katalogach i folderach. Informacje zdobyte poprzez ich lekturę poszerzone zostały o treści pozyskane na drodze wywiadu z kierownictwem zespołu (Jadwigą Parecką, Anielą Anną Sidło, Wojciechem Wittke) i z osobami odpowiedzialnymi za repertuar oraz dzięki obserwacji życia scenicznego zespołów. Abstrahować natomiast będziemy od nieoficjalnych, zakulisowych działań zespołów i poszczególnych jego członków. W jednym przypadku posłużono się też mającymi ukazać się wkrótce drukiem wspomnieniami kierowniczkii zespołu (Parecka 1999), w innym zaś – pracą zwartą powstałą na podstawie przez zespół prezentowanego repertuaru (Cieślińska 1975).

Z powodu ograniczonej objętości niniejszej pracy analizie poddano jedynie trzy zespoły spośród wielu działających na terenie województwa lubuskiego¹. Omówiona będzie działalność Zespołu Górali Czadeckich „Watra” z Brzeżnicy, Regionalnego Zespołu Pieśni i Tańca w Dąbrówce Wlkp. oraz Lubuskiego Zespołu Pieśni i Tańca. Zespoły wybrane do analizy mają róż-

¹Według Biuletynu Województwa Zielonogórskiego „Kultura 1998” wydanego przez Regionalne Centrum Animacji Kultury w Zielonej Górze rok przed pisaniem tego tekstu funkcjonowało 16 zespołów zakwalifikowanych przez autorów jako folklorystyczne (tj. mających za podstawę działalności pieśni, tańce i obrzędy pochodzące z tzw. tradycyjnej kultury ludowej).

nicowany charakter; dwa z nich są zespołami wiejskimi zrzeszającymi grupy homogeniczne pod względem pochodzenia regionalnego („Watra” i zespół z Dąbrówki Wlkp.), jeden natomiast skupia ludzi o niejednolitej proveniencji regionalnej i jest zespołem miejskim (Lubuski Zespół Pieśni i Tańca). Stwierdzić można, iż wedle przedstawionego podziału zespołów folklorystycznych zespoły z Dąbrówki Wlkp. i Brzeźnicy prezentują typ zespołów autentycznych, wyrosłych na pniu, przy czym zespół z Dąbrówki Wlkp. zaczyna zmierzać ku większemu profesjonalizmowi (między innymi dzięki instruktorowi – specjaliście, korzystaniu z syntetycznych opracowań przy układaniu programu), podczas gdy Lubuski Zespół Pieśni i Tańca plasuje się pomiędzy zespołami estradowymi a regionalnymi.

Na wizerunek działalności zespołów folklorystycznych składają się przede wszystkim najbardziej jej widoczne elementy, zwłaszcza prezentowane na scenie. Niewątpliwie należą do nich nazwa i repertuar.

Mówiąc o nazwach zespołów, mamy na myśli ich pełne wersje używane w sytuacjach oficjalnych i figurujące w katalogach grup, na plakatach, w urzędowych pismach, wpisywane w programy imprez, w których zespół bierze udział etc. Nazwy te należą zatem do werbalnego typu systemu komunikacji. Składają się z celowo dobranych i odpowiednio skonfigurowanych słów. Są o tyle ważnym elementem działalności zespołu, że stanowią rezultat uzgodnień międzyjednostkowych i grupowej akceptacji.

Jak już napisano, pełną nazwą zespół posługuje się w publikacjach informujących o grupie i w oficjalnych pismach; jest również wykorzystywana w zapowiedziach przed lub na początku każdego koncertu oraz w reklamówkach programu. Jest zatem symbolem oznaczającym dany zespół, stanowi swoistego rodzaju tytuł dla całokształtu działalności zespołu. To „pod nim” zespół funkcjonuje.

S. Wysłouch, pisząc o dziełach wizualnych (a do takich zalicza się również repertuar zespołów folklorystycznych), wyróżnia trzy rodzaje ich tytułów: tytuły identyfikujące, werbalizujące to, co jest wyrażone innymi środkami; tytuły w funkcji pragmatycznej – tytuły jako klucze, tytuły jako instrukcje do intencji autora przekazu, pomagające widzowi zrozumieć dzieło; tytuły jako elementy struktury dzieła, które tworzą z dziełem jedną nierozzerwalną całość, wzajemnie się uzupełniając – ich usunięcie zniszczyłoby sens przekazu (Wysłouch 1994, 139–156). W przypadku zespołów folklorystycznych tytuły mają najczęściej charakter identyfikujący, opisujący, nazywający względem repertuaru, pozwalają widzowi umieścić oglądany zespół w konkretnej przestrzeni historycznej, społecznej, kulturowej czy choćby fizycznej – mówią, skąd zespół pochodzi.

Brane przez nas pod uwagę zespoły noszą oficjalne nazwy, które są zwykle dość mocno rozbudowane i mają przybliżać charakter zespołu, mają go werbalnie określać. Ważną informacją jest fakt, iż nazwy te stanowią samo-określenie się grupy – nie są nadane przez „obcych” (jak to często w historii bywało, na przykład przy nazwach grup terytorialnych lub etnicznych), lecz przez „swoich” – ich autorami są zwykle współzałożyciele lub członkowie zespołu.

Każda z wybranych nazw zawiera w sobie słowo *zespół*. Informuje to o grupowym charakterze instytucji. Potwierdzeniem tego może być w przypadku „Watry” liczba mnoga „właścicieli” zespołu (grupy, której kulturę zespół prezentuje) – górali czadeckich. Użycie tych określeń utwierdza w przekonaniu o ponadjednostkowym charakterze nazwanego, a także o grupowym charakterze treści przez nazwanego niesionych – jest to zespół idei i wartości uznawanych przez pewną grupę osób. Zespół jest tutaj ośrodkiem skupiającym ludzi wokół pewnych idei; więź wewnątrzgrupowa budowana jest na podstawie współodczuwania, wspólnego przeżywania treści niesionych przez zespół.

Dwa zespoły określają też w swej pełnej nazwie prezentowane przez siebie formy artystyczne: pieśń i taniec. Zwracają więc uwagę na swój bogaty repertuar (nie są wszak grupami li tylko śpiewaczymi czy muzykującymi kapelami). Być może nie bez znaczenia jest fakt, iż dwa największe i najbardziej prestiżowe zespoły w Polsce (o profesjonalnym charakterze) – „Śląsk” i „Mazowsze” – także określają się „zespołami pieśni i tańca”.

Każda z nazw zespołu określa też jego charakter w sensie terytorialnym: dwa podają w swej nazwie miejscowości, w których znajdują się ich siedziby i jednocześnie mieszka większość członków (Dąbrówka Wlkp., Brzeźnica). Umieszczenie nazwy rodzinnej miejscowości jest podkreśleniem wagi i znaczenia, które ma ona dla zespołu (jego twórców, członków, repertuaru). Świadczy to o swego rodzaju dumie lokalnej i chęci rozstawienia swej wsi z jednej strony, z drugiej zaś – o konkretnym zlokalizowaniu w przestrzeni treści składających się na repertuar, a być może również o jednokierunkowym charakterze repertuaru zorientowanego na prezentację folkloru najbliższej okolicy Dąbrówki Wlkp. czy Brzeźnicy.

Lubuski Zespół Pieśni i Tańca nie podaje w swej pełnej nazwie konkretnej miejscowości, w której lokuje się jego siedziba. Na plan pierwszy wybija się tu określenie *Lubuski*, co wskazywałoby na ponadlokalny (dotyczący szerszego terytorium) charakter.

W przypadku zespołu z Brzeźnicy – pomimo jego przypisania do konkretnej wsi – użyte w nazwie określenie Zespół Górali Czadeckich świadczy o związku tej instytucji i jej repertuaru z pewną grupą o charakterze ro-

dowym/etnicznym². Ponadto zespół z Brzeźnicy przyjął jeszcze inną od wyżej omówionych formę samookreślenia się, użył bowiem w swej nazwie słowa gwarowego *watra*, które w gwarze górali czadeckich oznacza ognisko. Kwintesencja ogniska – ogień – ma swą bogatą symbolikę w wymiarze ponadkulturowym; uznawany jest za symbol wieczności, trwałości, ciepła. Wokół ognia skupiają się zwykle ludzie. Potwierdzają to również życzenia jubileuszowe dla zespołu („oby Watra płonęła jeszcze długo...”) oraz słowa, które przyświecały twórcom nazwy („polili [przodkowie] watrę i się grioli”). Użycie słowa gwarowego w nazwie jest elementem znaczącym i sugeruje odbiorcy charakter nazwanego. *Watra* nie jest tożsama z ogniskiem. Zastosowanie słowa gwarowego w roli *signifiant* powoduje, iż umiejscowione jest ono w konkretnej przestrzeni społeczno-kulturowej (*signifie*). Tym samym zespół jest symbolem trwania kultury górali czadeckich. Jak głosi nazwa, jest on Zespołem Górali Czadeckich, a dalsza jej część jest symbolicznym potwierdzeniem jego „czadeckości”.

Na repertuar zespołów folklorystycznych składają się zwykle takie elementy tradycyjnej kultury, jak: tańce, pieśni, muzyka, gwara, zwyczaje, zabawy oraz zabytki materialne: instrumenty i strój, czasami też pewne rekwizyty związane z przedstawianym na scenie zwyczajem.

Przedmiotem prezentacji jest repertuar, różny dla każdego zespołu i zależny od przedstawianego przez zespół regionu. W przypadku zespołu „Watra” na repertuar składają się elementy rodzimej kultury górali czadeckich przywiezionej po 1945 roku z Bukowiny³. Zespół z Dąbrówki Wlkp. włączył w swój repertuar takie fakty kultury, jak elementy folkloru lokalnego (folklor dąbrowiecki) oraz wybrane polskie tańce narodowe (krakowiak i kujawiak

²Górale czadeccy to grupa ludzi wywodzących się z okolic Czadcy; w wędrowce „za chlebem” dotarli na Bukowinę, skąd później repatriowali się m.in. na teren obecnego województwa lubuskiego.

³Zespół prezentuje przede wszystkim folklor taneczny i muzyczno-pieśniowy. Śpiewa-cza część repertuaru – bodaj najważniejsza w działalności zespołu – zawiera pieśni, które można pogrupować według tematyki: pieśni o pracy, pieśni pasterskie, rekruckie, weselne, miłosne i zalotne, obrzędowe, patriotyczne, religijne, pieśni ludzi starych i sieroce. Część taneczna to 11 tańców, które większości w momencie zakładania zespołu nie były już znane. Są to tańce związane z grupami, np. kłusowniczy „harkan”, taniec kosiarzy „kosa”, taniec prządek „Aniela” („kundziela”), pasterski „cioban” oraz „hopak” („kozak”), „grożo-ny”, „ciupkany”, „polka glazir”, korowodowa „syrba”. Do tańca przygrywa kapela: skrzypce, klarnet, cymbały i basy. Program „Watry” budowany jest w zależności od potrzeb i fantazji. Zespół prezentował już: „Wesele bukowińskie”, „Wieczory bukowińskie” (ukazujące zwyczajową „kłakę”, czyli pomoc sąsiedzką połączoną z poczęstunkiem i zabawą), „Zabawy ostatkowe” (związane z cyklem obrzędowym), „Uż tusi, uż tusi” (program dotyczący poboru do wojska). „Mała Watra” występuje z repertuarem o dziecięcym charakterze: „Gaiczek”, „Na pasionku”, „Jaselka”, „Matka Boża i ziemską” (na Dzień Matki).

z oberkiem)⁴. Lubuski Zespół Pieśni i Tańca prezentuje zarówno kulturę autochtoniczną (dąbrowiecką), zwaną lubuską, jak i kulturę wybranych grup regionalnych z całej Polski, których przedstawiciele (a często już tylko potomkowie) żyją na terenie województwa lubuskiego⁵.

Istotne jest pytanie o źródła wiedzy osób odpowiedzialnych za treści włączane do repertuaru zespołów. Lubuski Zespół Pieśni i Tańca korzysta głównie z opracowań specjalistycznych oraz choreografów profesjonalistów. Przeciwnieństwem tego jest „Watra”, która bazuje na materiałach niepublikowanych, nawet niespisanych; program jest zatem bardziej żywy, gdyż czerpany z pamięci i autopsji, nadal tworzony i poszerzany (przy czym pojęć tych nie należy utożsamiać z przetwarzaniem, gdyż zespół bardzo dba o zachowanie oryginalnych elementów, „nieskazonych” jakimikolwiek zmianami – w miarę jednak rozwoju zespołu i nowych sytuacji, okoliczności występów, w miarę rozwoju historii grupy powstają nowe utwory⁶).

Repertuar Regionalnego Zespołu Pieśni i Tańca w Dąbrówce Wlkp. w momencie jego zakładania (1923 rok) trafił ze swego naturalnego środowiska (tj. z normalnego życia wsi) wprost na scenę; ekspertami byli więc wszyscy członkowie, gdyż w ramach zespołu jedynie prezentowali umiejętności nabyte poza nim. Obecnie – w związku z upływem czasu – zespół, pragnąc poszerzyć swój program (wiąże się ten problem z wybiórczością materiału repertuarowego, do którego jeszcze wrócimy), korzysta z pomocy fachowców oraz ze źródeł pisanych (które zresztą powstały na podstawie powojennej działalności i ówczesnego repertuaru zespołu dąbrowieckiego).

Zastanówmy się teraz nad podstawą powstania zespołów. Trzeba w tym celu zanalizować okoliczności ich zawiązania. Regionalny Zespół Pieśni i Tańca w Dąbrówce Wlkp. swą historię rozpoczął w 1923 roku, kiedy ta leżąca w granicach państwa niemieckiego wieś poddawana była silnemu napo-

⁴Na repertuar składa się folklor dąbrowiecki: tańce, pieśni, stroje, niektóre zwyczaje (zespół planuje ich poszerzenie o elementy dotąd nie włączone, obecnie w trakcie „renowacji” i nauki), m.in. takie zabawy taneczne, jak: „mietlorz”, „wisielok”, „szewc”, „gołąbek”, „kłaniany” oraz tańce dąbrowieckie – „okrągłe” w metrum trójwymiarowym tańczone parami na kole: oberki, tańce kujawiakowe i inne (wiwaty, „chodzone”, „marsze”, „walcerki”). Wszystkie te utwory można określić mianem tańców-pieśni, gdyż każdemu utworowi przypadają różne słowa – zwykle o tematyce zalotnej. Tradycja poszerzenia repertuaru zespołu o tańce narodowe sięga czasów sprzed 1939 roku.

⁵Mamy na myśli folklor z regionu opoczyńskiego, łowickiego, śląskiego, sądeckiego, kurpiowskiego, kujawskiego, żywieckiego, rzeszowskiego oraz tańce narodowe: poloneza, krakowiaka, mazura oraz oberka z kujawiakiem. Program prezentowany jest w strojach regionalnych danego regionu. Zespół ma zamiar włączenia do programu folkloru wielkopolskiego.

⁶Jako przykład można tu podać pieśń ułożoną z okazji wizyty w Castel Gandolfo w 1997 r.

rowi kultury niemieckiej. Zespół miał być ostoją lokalnej kultury dąbrowieckiej oraz podkreśleniem jej polskości (z głównym naciskiem na tę ostatnią). Bezpośrednio po wojnie polskość kultury lokalnej Dąbrówki Wlkp. była bardzo mocno podkreślana (widać to na przykładzie uroczystości związanych z Ziemiami Odzyskanymi, na które zespół był chętnie zapraszany, czy też podczas akcji weryfikacji ludności – występ zespołu zapobiegł wysiedleniu polskich mieszkańców Dąbrówki Wlkp. do Niemiec). Obecnie, kiedy polskość mieszkańców Dąbrówki Wlkp. została już powszechnie uznana, osią repertuaru są elementy kultury lokalnej Dąbrówki Wlkp. i okolic; to one objęte są główną troską i pielęgnacją.

Zespół „Watra” powstał po wojnie, pokładano w nim jednak podobne nadzieje, jak w przypadku zespołu z Dąbrówki Wlkp. – powstał w niesprzyjających warunkach i miał „coś” swym istnieniem i repertuarem udowodnić, osiągnąć. Powstawał w pewnym sensie na przekór czemuś, komuś. Miał podnieść dumę regionalną górali czadeckich i prestiż społeczny grupy osadników z Bukowiny (którzy traktowani byli często przez swych sąsiadów z innych regionów Polski jako Polacy „drugiej kategorii”, nazywani Rumunami, Cyganami) oraz udowodnić polskość tej grupy.

Lubuski Zespół Pieśni i Tańca powstał w odmiennych warunkach. Zakładany był w sprzyjającej sytuacji, od samego początku otoczony fachową opieką. Jego głównym celem była reprezentacja województwa zielonogórskiego (w jego granicach sprzed 1975 r.). Miał scalać te ziemie, wytwarzać w mieszkańcach Ziemi Zachodnich więź terytorialną pod szyldem Ziemi Lubuskiej. Miał też udowadniać istnienie regionu lubuskiego, utrwalać myśl, że skoro istnieje zespół lubuski, który prezentuje lubuski folklor, istnieć musi też Ziemia Lubuska. Miał jednocześnie promować wizję folkloru lubuskiego niejako zatwierdzonego dla mieszkańców tych ziem; jednocześnie następowała promocja Zielonej Góry i utrwalał się jej związek z Ziemią Lubuską. Naczelnym zadaniem jednak była i do dnia dzisiejszego pozostaje (jest deklarowana w katalogu zespołu) reprezentacja tego zakątka Polski. Zadanie to uzasadnia bogaty repertuar zawierający elementy kultury wielu regionów Polski – jak wiele też było grup osadniczych z różnych stron przybywających na terytorium Ziemi Lubuskiej. Zespół ogranicza się jednakże do regionów mających dość bogate źródła faktograficzne, nie przedstawia tych regionów, które byłyby trudniejsze do ukazania (na przykład kultura dawnych kresów wschodnich).

Przeszliśmy tu już do sposobów wykorzystywania tradycyjnego folkloru przez zespoły folklorystyczne. Jest to bardzo ważne zagadnienie; wszak od sposobu wykorzystania i prezentacji zależy wizerunek przedstawianej na scenie rzeczywistości.

Lubuski Zespół Pieśni i Tańca, wykorzystując materiały zebrane i opracowane przez profesjonalistów, jest dla instruktorów i choreografów tworzywem, poprzez które przekazują oni widzowi i członkom zespołu swą wiedzę na temat folkloru danego regionu oraz swoją tego regionu wizję. Inaczej nieco rzecz się ma w przypadku „Watry” i Zespołu z Dąbrówki Wlkp.; tutaj większy udział w budowaniu scenicznego wizerunku ojczyzny regionalnej grupy mają członkowie zespołu – członkowie grupy wywodzącej się z tego regionu i mający swego pochodzenia świadomość. Bardzo duży wpływ na repertuar ma „starszyzna regionalna” – to osoby starsze mogą decydować o programie zespołu i go zatwierdzać, zaświadczać jego zgodność z rzeczywistością (bądź też jej zaprzeczać). Jest to rodzaj nieformalnej kontroli społecznej: autorytetami są osoby starsze, mające największą wiedzę. W ten sposób sprawowana jest opieka nad tradycyjnością i rzetelnością przekazu prawdy o rzeczywistości społeczno-kulturowej, którą zespół ma za zadanie przywołać na scenie. W przypadku Lubuskiego Zespołu Pieśni i Tańca „cenzorami” są profesjonaliści, a punktem odniesienia sformalizowany w publikacjach naukowych wizerunek regionu.

Programy zespołów folklorystycznych mają też cechy wspólne i to nie tylko taką, że wszystkie zespoły korzystają z tradycyjnego folkloru. Elementy repertuaru tego typu zespołów, na przykład tańce, powstawały w przeszłości; były żywe – to znaczy ciągle zmieniane i urozmaicane, włączano w nie nowe elementy w zależności od wyobraźni i umiejętności improwizującego wykonawcy. Tradycyjne formy ruchowe folkloru tanecznego charakteryzuje pewna płynność; pomimo widocznej tendencji zachowawczej, która zmierza do utrzymania przez tancerzy wiejskich wierności formy, mają miejsce ciągle przemiany. Polegają one na pewnych drobnych zmianach w obrębie jednego tańca, skąd biorą się potem różne jego warianty (Lange 1978, 32). Dzisiaj tańce i śpiewy prezentowane na scenie raczej się nie rozwijają (wyjątek stanowią tu pieśni ułożone specjalnie na jakąś okazję), występują w swej „zastygłej” formie, która jest niejako wzorcowa. Można tu mówić o „czystości formy” i jej równoważności z treścią.

Repertuar zespołów folklorystycznych (jak i repertuar zespołów artystycznych) manipulują czasem i przestrzenią oraz symbolami w celu przedstawienia danej rzeczywistości. Zespoły folklorystyczne mają opowiadać o rzeczywistości społeczno-kulturowej, która ulega ciągłym zmianom (bądź uległa już całkowitemu niemal przekształceniu). Repertuary przedstawiają najczęściej ten mijający świat jako coś stałego, trwającego w bezruchu.

Cechą charakterystyczną materiału, którym posługują się zespoły, jest jego niematerialność i niesamoistność, to znaczy niemożność zaistnienia poza czasem wykonywania czynności jako jej w miarę trwały efekt (nie bierze-

my tu pod uwagę „psychicznego odurzenia przeżyciem artystycznym” czy odtwarzania tańca z taśmy filmowej). Taniec trwa tylko wówczas, gdy jest tańczony. W czasie przed rozwinięciem i spopularyzowaniem się technik notacji i zapisu na taśmę filmową swego rodzaju zapisem, społeczną pamięcią była instytucja zespołu, w którym przechowywane były pewne społecznie uznane wartości.

Na repertuar składają się elementy życia pewnej konkretnej zbiorowości terytorialnej. Zastosowanie tych elementów na scenie polega na wybraniu ich z całokształtu rzeczywistości społeczno-kulturowej i stworzeniu inscenizacji – scenariusza, według którego zespół w określony sposób zachowuje się na scenie. Ich obecna funkcja uległa przez to zmianie lub poszerzeniu, gdyż prace przedstawione są w formie pokazu artystycznego. Zabawa – obok swej podstawowej ludycznej funkcji, którą utrzymuje – jest obecnie również pokazem – opowieścią o życiu ludzi.

Dobór elementów kultury ludowej z kręgu kultury górali czadeckich czy tradycji dąbrowieckich i włączanie ich do repertuaru zespołu artystycznego ma charakter selektywny i wartościujący. Zespoły bardzo dbają o zachowanie „czystości” i niemieszanie elementów obcych sobie regionalnie. Dowodem na to mogą być słowa jednej z kierowniczek zespołów: „Nadal największą troską jest zachowanie autentyczności kultury górali czadeckich i wysokiego poziomu artystycznego” (Parecka 1999). W celu zachowania autentyczności zespół nie wprowadza żadnych innowacji, nawet dla zwiększenia jego atrakcyjności. „Dąbrówka” nie próbuje udziwniać swego repertuaru w celu podniesienia atrakcyjności scenicznej; prośba o pomoc skierowana do fachowców jest raczej wyrazem chęci powrotu do źródeł, zweryfikowania i potwierdzenia autentyczności prezentowanych tańców i folkloru muzycznego.

Wartościowanie kultury i odmienne podejście do kwestii regionalnej ma swój wyraz w repertuarze zespołu. Podczas gdy w przypadku Lubuskiego Zespołu Pieśni i Tańca trudno jest mówić o więzi regionalnej łączącej silnymi związkami członków zespołu (więź budowana jest raczej na bazie wspólnych występów, zabawy, przeżyć związanych z odbieraniem kultury ludowej w szerszym znaczeniu tego słowa niż w wymiarze regionalnym), homogeniczność składu zespołu z Dąbrówki Wlkp. i „Watry” pod względem pochodzenia regionalnego i wspólnej społeczności lokalnej buduje ideę ojczyzny regionalnej. Sam fakt, iż wybiera się repertuar z kręgu tradycji dąbrowieckich czy kultury górali czadeckich i przekazuje te elementy widzowi i następnym pokoleniom, świadczy o wysokim pozytywnym wartościowaniu kultury regionu pochodzenia.

Poprzez repertuar i występy zespoły przekazują wybrane treści z zakresu faktów i cech kulturowych społeczności regionalnych. Widz może zbudo-

wać swój wizerunek przedstawianego regionu na podstawie takich elementów prezentacji, jak: folklor taneczno-muzyczny, tj. tańce, pieśni o różnym charakterze⁷, melodie grane na tradycyjnych instrumentach; gwara; strój; wybrane formy życia społecznego (zwyczaje sąsiedzkie, weselne, związane z cyklem obrzędowym) w formie pokazu artystycznego⁸. Repertuar zawiera wytwory kultury danej grupy regionalnej, które najbardziej odróżniały tę ludność od innych osadników. W związku z tym w działalności scenicznej zespołu znalazły miejsce najbardziej zauważalne cechy kulturowe, które w życiu codziennym nie były już używane, na przykład strój.

J. Obrębski podkreślał, iż „wizerunek własny grupy jest wtórny i zależny; jest on po prostu negatywem tych wszystkich obrazów, w których ujmuje ona rzeczywistość obcych grup etnicznych” (Obrębski 1936, 187). Materiał repertuarowy zespołów zawiera te elementy kultury danej grupy (grupy osadników z Bukowiny, grupy lokalnej Dąbrówki Wielkopolskiej), które odróżniały ją w sposób jaskrawy od cech kultury grupę tę otaczającej i jako takie traktowane były przez nosicieli tej ostatniej jako „obce”, a w wyniku tego – odrzucane. Największy nacisk na polskość folkloru dąbrowieckiego kładziony był w momencie jej zagrożenia – w otoczeniu kultury niemieckiej. „Watra” w repertuar swój nie włączała treści ogólnie akceptowanych. Zarówno „Watra”, jak i Zespół z Dąbrówki Wlkp. zakładane były przez grupę lokalną/regionalną w sytuacji, kiedy pewne jej cechy nie były powszechnie akceptowane – znalazły więc one miejsce w specjalnie ku temu powołanej instytucji zespołu regionalnego. Zapewne repertuar zespołu, a więc wizerunek regionu dąbrowieckiego czy bukowińskiego, byłyby inne w innych warunkach i otoczeniu kulturowym. Wszak „o istocie i tożsamości jednostki decyduje przede wszystkim zespół jej cech odróżniających od innych jednostek” (Bartmiński 1996). W interesującym nas przypadku cechami odróżniającymi są elementy społeczno-kulturowe, w jakich zakorzeniona jest dana jednostka lub grupa, z której się ona wywodzi. Elementem odróżniającym stają się więc wartości, którymi grupy i jednostki kierują się w swych codziennych działaniach. Twórcy zespołu i osoby do niego należące traktują repertuar jako pewnego typu wiedzę, tradycję i spuściznę po przodkach. Zespół spełnia ważną funkcję w jej utrzymywaniu. Celem jest „wierna kontynuacja kultury przodków” oraz „podtrzymywanie i przekazywanie młodemu pokoleniu tradycji przodków” (Parecka 1999).

⁷Zob. repertuar „Watry”.

⁸Przenoszenie wytworów kultury ludowej na scenę (lub w inne odmienne od autentycznego środowisko) w celu ich prezentacji określa się mianem folkloryzmu; proces ten wiąże się z wyznaczaniem im szerszej od pierwotnej funkcji w życiu społeczeństwa (Burszta 1974, 269).

Inne cechy nosi repertuar takich zespołów, jak Lubuski Zespół Pieśni i Tańca. Jego powstanie było nie tylko spontaniczną reakcją obronną. Zespół założony był przez „grupę osób miłujących taniec i śpiew”, lecz już od początku repertuar nie stanowił dla nich ojczyzny regionalnej – zespół był wszak zakładany w Nowej Soli, a osią repertuarową był folklor dąbrowiecki (zwany lubuskim). Wspomniana oś była rezultatem „namów etnografów poznańskich”, a nie spontanicznej decyzji członków zespołu, którzy naturalną kolejną rzeczą budowałiby swój program na bazie tożsamości regionalnej i swej znajomości rodzimego folkloru.

A. Jackowski analizując rzeźbę ludową wskazał na dwa rodzaje twórców, jacy istnieją we współczesnym świecie: zewnętrznych i wewnętrznych (Jackowski 1976). Przekładając jego przemyślenia na nasz materiał, stwierdzić można, iż podobne rozgraniczenie ma miejsce w przypadku zespołów folklorystycznych. O ile działania Lubuskiego Zespołu Pieśni i Tańca można określić mianem zewnętrznych (to jest czerpiących wpływy z zewnątrz, szukający wzorców poza sobą), to zespoły podobne zespołowi z Dąbrowki Wlkp. i „Watrze” są grupami o charakterze skłaniającym się ku wewnętrzności (wyrażają autentyczne przeżycia idei ojczyzny regionalnej).

Warto na zakończenie pokusić się o wnioski związane tak z zespołami folklorystycznymi, jak i z Ziemią Lubuską, na której terenie działają.

Przed wszystkim zauważyć trzeba, iż wszystkie zespoły starają się przedstawić w sposób jak najbardziej wierny i rzetelny kulturę zamieszkiwanego przez siebie regionu. Przyjęte punkty odniesienia (kontrola społeczna z jednej strony, wykształceni specjaliści i pokora wobec prawd książkowych z drugiej) stanowią o znaczących różnicach w organizacji i zorientowaniu działań – ich ukierunkowaniu na pewne grupy wartości. W jednym przypadku mają to być wartości tradycyjne, prawdy niesformalizowane, w drugim – mocno sformalizowane i zinstytucjonalizowane. Dodatkowych obserwacji wymagałoby stwierdzenie, czy jest w dzisiejszych czasach jakaś tendencja dążeń zespołów folklorystycznych w jednym z tych kierunków.

Jak już napisano, każdy zespół odnosi swą działalność do (szerzej bądź wężej traktowanego) miejsca zamieszkania. Wszystkie trzy zespoły odnoszą się do obszaru Ziemi Lubuskiej lub do jakiegoś jej wycinka. Znaczne różnice repertuarowe świadczą o różnym jej definiowaniu (porównać tu można działalność „Watry” i zespołu z Dąbrowki Wlkp.), jak również o aktualności heterogenicznej budowy lubuskiego świata społeczno-kulturowego.

Nasze rozważania skłaniają też do pytania o region lubuski w ogóle, o jego specyfikę. Właściwie żaden zespół nie jest związany więzią zbudowaną na bazie lubuskiej ojczyzny regionalnej odczuwanej oddolnie (Zespół z Dąb-

rówki Wlkp. związany jest raczej ze swą wsią i jej najbliższą okolicą i tu plasuje swój region, „Watra” związana jest również ze swą wsią, silne powiązania wykazuje też z utraconą ojczyzną regionalną – Bukowiną, członkowie Lubuskiego Zespołu Pieśni i Tańca chętniej wykonują szybkie, atrakcyjne pod względem oglądalności układy niż stosunkowo spokojny i stateczny folklor Ziemi Lubuskiej). Jak się wydaje, istotne tu są różnice pomiędzy zespołami zachodzące na płaszczyźnie wspomnianego sposobu ich podejścia do zagadnienia regionu. Niezależnie jednak od wewnętrznych różnic zespoły folklorystyczne stanowią instytucję społeczną powstałą jako odpowiedź na społecznie odczuwane potrzeby, które instytucja ta ma za zadanie zaspokajać. Według teorii B. Malinowskiego instytucja społeczna jest odbiciem systemu wartości danej grupy, gdyż właśnie z powodu uznawanych wartości jednostki organizują się lub przystępują do istniejących już organizacji (Brodzi 1983), odgrywając doniosłą rolę budowania naszej wiedzy na temat przeszłości Ziem Zachodnich – przenoszą miniony świat do teraźniejszości i skłaniają do refleksji nad historią i ludźmi, którzy tę historię tworzą.

Literatura

- BARTMIŃSKI J. (1996), Język nośnikiem tożsamości i przejawem otwartości, [w:] Tożsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa, red. L. Dyczewski, Lublin.
- BRODZI K. (1983), Antropologia funkcjonalna Bronisława Malinowskiego, Lublin.
- BURSZTA J. (1974), Kultura ludowa – kultura narodowa, Warszawa.
- CIEŚLIŃSKA A., KRUŻYCKA H., PAWŁOWSKI W. (1975), Folklor Ziemi Lubuskiej, Warszawa.
- JACKOWSKI A. (1976), Funkcje rzeźby ludowej, „Polska Sztuka Ludowa” nr 3–4.
- KORCZ W. (1997), Ziemia Lubuska czy Środkowe Nadodrze? „Studia Zielonogórskie” t. 3.
- LANGE R. (1978), Tradycyjny taniec ludowy w Polsce i jego przeobrażenia w czasie i przestrzeni, [w:] Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Polskiego Uniwersytetu na Obczyźnie, Zeszyt 7, Londyn.
- LISAKOWSKI J., SOCHACKA I. (b. r. wyd.), Regionalny Zespół Pieśni i Tańca w Dąbrowce Wielkopolskiej, katalog zespołu, Zielona Góra.
- LUBUSKI Zespół Pieśni i Tańca, katalog zespołu (b. r. wyd.), red. M. Dokowicz, A. A. Sidło, G. Nowak, Zielona Góra.
- OBREŃSKI J. (1936), Problem grup etnicznych i jego socjologiczne ujęcie, „Przegląd Socjologiczny” t. 4, z. 1–2.

- PARECKA J. (1999), Mój udział w rozniecaniu góralskiej „Watry” na nizinach (tekst złożony do druku w Biuletynie Polskiego Towarzystwa Etnochoreologicznego).
- , DĄBROWSKA G. W., KOŁODZIEJSKA B., PESZAT-KRÓLIKOWSKA B. (1999), Zespół Górali Czadeckich „Watra” z Brzeźnicy. Katalog zespołu.
- SŁOWNIK etnologiczny. Terminy ogólne (1987), red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań.
- WYSŁOUCH S. (1994), Literatura a sztuki wizualne, Warszawa.
- ZIEMIA Lubuska (1950), red. M. Sczaniecki, S. Zajchowska, t. 3, Ziemie Staropolski, Poznań.

Magdalena Pokrzyńska

ZUR ROLLE DER VOLKSTANZENSEMBLES FÜR DIE HERAUSBILDUNG DER REGIONALEN IDENTITÄT

Zusammenfassung

Diese Bearbeitung bietet das Gesamtbild der Region an, an dem die Lebuser Volkstanzensembles ihren Anteil haben. Sie stützt auf die Konzeption der regionalen Grundlage ihrer Tätigkeit. Als Beispiel dienen hier drei Ensembles, die in der Wojewodschaft Lubuskie tätig sind d.h. „Watra” – Gebirgsbewohnerensemble (Zespół Górali Czadeckich) – aus Brzeźnica, Regionales Gesang- und Tanzensemble in Dąbrówka und Lubuski-Gesang- und Tanzensembles. Die Autorin stellt die Ensembles zusammen und vergleicht sie hinsichtlich der regionalen Inhalte deren Tätigkeit. Die Analyse führt zu einer Schlußfolgerung, daß das unter dem Gesichtspunkt der Ensembles gesehene Gesamtbild der Lubuski – Region, in der sie tätig sind, sowohl inhaltlich als auch qualitativ sehr unterschiedlich ist. Es werden einige bedeutende Grundprozesse und Tatsachen ausgesondert, die auf das Gesamtbild der Region auf der Bühne und die Herausbildung des regionalen Bewußtseins einen Einfluß haben. Die wichtigsten von ihnen sind Folklorisierung, Institutionalisierung und Formalisierung der Elemente der traditionellen volkstümlichen Kultur, die mit dem Rang der Symbole verbundene Selektivität sowie auch die Bezugnahme der Tätigkeit auf verschiedenartige Vorbilder.

Mirosław Pecuch

**WPLYW FOLKLORU MUZYCZNEGO
NA ZACHOWANIE ŁEMKOWSKIEJ TOŻSAMOŚCI
KULTUROWEJ (NA PRZYKŁADZIE PÓŁNOCNEJ
CZĘŚCI WOJEWÓDZTWA LUBUSKIEGO)**

Śpiwanoczky moji,
deż ja was podiju,
pidu do lisyka,
tam ja was posiju.

Niektóre przejawy kultury narodowej w tzw. normalnych warunkach często bywają niedoceniane i spychane na margines, jednakże w sytuacji życia diasporalnego zyskują zupełnie inny wymiar. Szczególnym tego przykładem jest folklor. A. Posern-Zieliński badając Polonię amerykańską zauważył, że stanowi on jedną z najlepiej zauważalnych cech kultury etnicznej grup mniejszościowych, pełni bowiem w ich życiu ważne funkcje integracyjne, kompensacyjne i symboliczne (Posern-Zieliński 1982, 91).

W niniejszym artykule postanowiłem skoncentrować się na współczesnym łemkowskim folklorze muzycznym i jego roli w środowisku Łemków. Pragnę w ten sposób ukazać znaczenie „żywej pieśni” dla utrzymania łemkowskiej odrębności kulturowej, udowodnić, że pieśń jest jednym z wyznaczników tożsamości kulturowej rozproszonych Łemków. Artykuł powstał na podstawie badań i obserwacji społeczności łemkowskiej zamieszkałej w północnej części województwa lubuskiego¹. Na marginesie pragnę dodać, że sam wywodzę się z opisywanego środowiska.

Dyskusja na temat zakresu pojęcia *folklor* nie została dotąd zamknięta, za najbardziej jednak użyteczną można uznać definicję W. Gusiewa sprowadzającą folklor do amatorskiej twórczości słowno-muzyczno-choreograficznej i dramaturgicznej (Gusiew 1974, 7). Zdaniem B. Linette dane zjawisko tylko

¹Mówiąc o północnej części województwa lubuskiego, mam na myśli tereny byłego województwa gorzowskiego oraz gminy Łągów Lubuski i Torzym.

wtedy można zaliczyć do folkloru, gdy występuje ono wewnątrz danej społeczności, gdy jest uprawiane na własny wewnętrzny użytek (Linette 1970, 33–34). Według P. Bogatyriewa jakikolwiek utwór staje się faktem folkloru dopiero z chwilą przyswojenia go przez daną społeczność (Bogatyriew 1979, 309).

Folklor dla etnicznych grup mniejszościowych jest symbolem więzi i jedności z narodem, wyrazem symbolicznych wartości narodowych i godności narodowej. Wyraża się to w tendencji do manifestacyjnego demonstrowania folkloru dla wyrażenia swej etnicznej dumy i podkreślenia własnej tożsamości realizowanej w ramach tzw. zewnętrznych zwyczajów etnicznych. Mamy tu do czynienia głównie z folklorem widowiskowym – scenicznym folkloryzmem (Posern-Zieliński 1982, 94–96). W społeczności łemkowskiej w Polsce taką funkcję pełnią głównie festiwale etniczne typu „Watry”. Przeciwnieństwem tej formy folkloryzmu są typowe dla etnicznego folkloru tzw. wewnętrzne zwyczaje etniczne istniejące nie na pokaz, lecz dla własnej wewnętrznej potrzeby. Ten rodzaj folkloru ma wymiar bardziej prywatny, intymny, spontaniczny (Posern-Zieliński 1982, 96).

Przez tożsamość kulturową rozumiem (za K. Kwaśniewskim) „najważniejszy rodzaj tożsamości zbiorowej, który polega na historycznie uwarunkowanym, kulturowym sposobie zachowania przez inną zbiorowość ludzką istnienia i ciągłości gatunku oraz równowagi biopsychicznej”. Obejmuje ona elementy dziedzictwa, nawet całkowicie lub częściowo zdezaktualizowane. Odrębność wyróżników kulturowych, jak i osiągnięty poziom powszechników społeczno-ekonomicznych i cywilizacyjnych wewnątrz danej kultury określają rodzaj, proporcje i ustrukturuwanie jej składowych elementów. Kształtują się one przez kontakty z innymi kulturami zarówno w przeszłości, jak i obecnie (Słownik ... 1987, 351).

Terminem *Łemkowie* obejmuję zarówno dawnych, jak i obecnych wschodniosłowiańskich mieszkańców regionu w Beskidach zwanego Łemkowszczyzną oraz ich potomków urodzonych i wychowanych na Ziemiach Zachodnich. W 1947 roku w wyniku akcji „Wisła” deportowano na Ziemię Zachodnią i Północną około 150 tysięcy osób narodowości ukraińskiej zamieszkujących dotąd tereny od Szczawnicy po Białą Podlaską. Na Ziemi Lubuskiej osadzono wówczas ponad 11 tysięcy przesiedleńców, z czego w jej północnej części około 4000 (szerzej zob. *Akcja ...* 1993; Drozd 1997; Dudra 1998; Pecuch 1997). W większości byli to Łemkowie, ludność góralska o dużym poczuciu własnej odrębności.

Funkcje pieśni – tak jak funkcje innych faktów społecznych – tworzą całościową strukturę. Poza estetyczną pieśń spełnia różnorodne inne funkcje: funkcję magiczną, funkcję znaku regionalnego, funkcję regulowania pracy,

funkcję oznaczającą wiek osoby śpiewającej, funkcję wskazówki, kto powinien daną pieśń śpiewać itp. (Bogatyriew 1979, 320).

Pieśń jest nierozzerwalnie związana z językiem ojczystym. „Mowa i pieśń to najważniejsze i nieodłączne rysy duchowości narodu. To dwie równoznaczne zdobycze jego twórczego geniuszu. Są one nierozdzielne i za każdym razem, gdy mówi się o języku, jednocześnie przypomina się pieśń, bo one wyznaczają samodzielność narodu” (Nud’ga 1989, 4). Pieśń jest drugim obok języka wielkim skrzydłem kultury narodu. „W pieśni odkrywa się jego dusza, charakter, jego estetyka, a także historyczna obecność i ideały. [...] O narodzie sądzą na podstawie jego pieśnianej spuścizny – podstawy duchowej kultury narodu” (Nud’ga 1989, 6).

Swoista jest pieśń łemkowska – „lakoniczna w wyrazie, wynalazcza w formie”. W łemkowskiej pieśni wabi żwawy optymistyczny ton, jest ona na wskroś przeszyta żartobliwymi, frywolno-parodycznymi nastrojami. Ironiczne półtony przewijają się nawet w poważnych pieśniach obrzędowych czy balladach (Gyza 1972, 6–7).

Pieśń towarzyszyła życiu Łemków niemal w każdej chwili. W jej olbrzymim zasobie dominują *śpiwanky* dziewczęce traktujące przede wszystkim o miłości oraz ballady – „dumy o dziejach zwykłych ludzi”. Najpopularniejsze tematy ballad łemkowskich to: synowa zamieniona w topolę, ślub brata z siostrą, matka trucicielka, dzieciobójczyni, los żony rozbójnika, powrót żołnierza z wojny, miła w grobie i inne. Stosunkowo niewiele jest pieśni, które mówiłyby o życiu codziennym Łemków, często jednak wspomina się w nich żyto, owies, prace polowe, wypasanie zwierzyny domowej. Znaleźć można wśród nich pieśni dziewczęce i kawalerskie, pastusze i kosiarskie, o życiu rodzinnym, o sieroctwie i inne, tzw. zawodowo-obyczajowe. Duże znaczenie mają zwłaszcza pieśni „kasarniane” opiewające z wielkim smutkiem i tęsknotą służbę w armii. Swoim charakterem bliskie są im pieśni emigranckie.

Wielką rolę odgrywały w życiu Łemków pieśni rodzinno-obrzędowe, głównie weselne i chrzestne, bożonarodzeniowe *koladky* i *szczedriwky* oraz *wesnianky* i śpiewane na św. Jana pieśni *sobitkowe*. Spośród pieśni powszechnych zasługują na uwagę pieśni żartobliwe i frywolne, intonowane luźnie, przy różnych okazjach (Gyza 1972, 9–12).

Pomimo perypetii, jakie w ostatnim półwieczu przechodzili Łemkowie, ich pieśni zachowały się do dzisiaj i często są śpiewane przez młode pokolenie. Funkcjonowanie pieśni w życiu współczesnych Łemków można rozpatrywać przede wszystkim w dwóch zasadniczych płaszczyznach: 1) religijno-obrzędowej, 2) towarzysko-biesiadnej. Łącznikiem między obydwoma płaszczyznami są pieśni rodzinno-obrzędowe powiązane głównie z obrzędami przejścia (z okazji chrzcina i wesela).

Do sfery religijno-obrzędowej zaliczam w tym wypadku pieśni śpiewane wyłącznie w okolicznościach powiązanych z obrzędami natury religijnej. Są to przede wszystkim pieśni cerkiewne śpiewane podczas nabożeństw² i powiązane z nimi pieśni o charakterze religijno-obrzędowo-biesiadnym wykonywane głównie w kręgu rodzinnym podczas dorocznych uroczystości świątecznych (mam tu na myśli zwłaszcza bożonarodzeniowe *koladky* – kolędy). Określone grupy pieśni religijno-obrzędowych nie występują samoistnie, stanowią integralną część obrzędu i mają ściśle wyznaczony porządek wykonywania. Związane jest to przede wszystkim z układem roku liturgicznego.

Nośnikiem i główną ostoją pieśni cerkiewnych, liturgicznych są ludzie starsi, wychowani jeszcze przed przesiedleniem, a także księża. Ludzie starsi znają te pieśni na pamięć i dlatego głównie oni prowadzą z kapłanem rytmy nabożeństwa. Przedstawiciele młodego pokolenia zwykle znają je fragmentarycznie i z reguły „ciągną” za starszymi, wspomagając się często modlitewnikami.

Podczas nabożeństw w obrządku wschodnim, zarówno greckokatolickich, jak i prawosławnych, na omawianym obszarze są śpiewane z reguły te same pieśni, podobnie układ liturgiczny *bohosiłuzynia* jest ten sam. Różnice występują jedynie częściowo w melodyce (co jest wynikiem odmienności w tradycji muzycznej poszczególnych wsi górskich) oraz w pewnym stopniu w języku, w jakim się śpiewa. W cerkwiach prawosławnych północnej części województwa lubuskiego używany jest język staro-cerkiewno-słowiański z wymową ukraińską, natomiast w świątyniach greckokatolickich podczas nabożeństw coraz częściej przeważa literacki język ukraiński.

Pieśń śpiewana w cerkwiach stanowi dla Łemków wspólną grupową modlitwę, sposób oddawania czci Bogu „po swojemu”, odzwierciedlenie „swojej” wiary. Dzięki temu jest jednocześnie ujawnianą sakralizacją własnej odrębności od polskiej większości i elementem jednoczącym lokalne społeczności łemkowskie.

Spośród pieśni religijno-obrzędowych na szczególną uwagę zasługują *koladky*, jako że szeroko wychodzą one poza obrzędy cerkiewne i pełnią dodatkowo funkcję biesiadną. *Koladky* poza cerkwią są śpiewane przede wszystkim przez rodziny w czasie *Welyji* – *Świat Weczera* (Wigilii) i *Rizdwa* (Bożego Narodzenia). Nosicielami tradycji śpiewania kolęd są przedstawiciele starszego pokolenia, którzy starają się zachować i przenieść na wnuki odziedziczone

² W województwie lubuskim istnieją zarówno parafie prawosławne, jak i greckokatolickie. Obydwa wyznania są tradycyjne dla Łemków. W północnej części województwa nabożeństwa w obrządku greckokatolickim odbywają się w Gorzowie, Strzelcach Krajeńskich, Skwierzynie, Międzyrzeczu, Osiecku (gmina Bledzew) i Pożrzadle (gmina Łagów), prawosławne natomiast w Gorzowie, Brzozie (gmina Strzelce Krajeńskie), Ługach (gmina Dobiegniew) i Torzymiu.

zione wartości. Zwyczaj śpiewania kolęd jednak stopniowo zanika, a w wielu rodzinach od dawna już się go nie kontynuuje. Niemal w zupełnym zaniku jest zwyczaj kolędowania po domach. Jedyny w regionie zespół kolędników odwiedzających łemkowskie domostwa stanowią zorganizowani przez Sylwestra Madzelana (zmarł w 1997 roku) mieszkańcy Międzyrzecza i okolic.

Znacznie większa, niż by się można tego spodziewać, jest rola śpiewanych często bez większych okazji pieśni z kręgu towarzysko-biesiadnych. Większość spotkań towarzyskich obejmujących Łemków kieruje się właściwie dwiema podstawowymi zasadami: 1) dążenie do prowadzenia rozmów niemal wyłącznie po łemkowsku, 2) śpiewanie wyłącznie pieśni łemkowskich (a szerzej – ukraińskich). Co ciekawe, o ile rozmowy po polsku są dopuszczalne, śpiewanie w tym języku jest nietaktem.

Współcześnie łemkowska pieśń towarzysko-biesiadna funkcjonuje przede wszystkim wśród młodego pokolenia Łemków, przedstawiciele starszej generacji są zaś częściowo jej nosicielami i nauczycielami. Śpiewa się tradycyjne i współcześnie powstałe pieśni łemkowskie oraz tak zwane ogólnoukraińskie. Znajomość pieśni bierze się z kilku źródeł:

1) pokolenie starsze urodzone jeszcze w górach: przekazanie pieśni przez rodziców i dziadków, którzy śpiewali swoim dzieciom i wnukom;

2) różnego rodzaju imprezy etniczne, na przykład *małanki* czyli zabawy noworoczne, *watry* czyli rozbudowane spotkania przy ognisku: przejmowanie znajomości pieśni od rówieśników;

3) różnego rodzaju śpiewniki drukowane w wydawnictwach polskich i ukraińskich;

4) repertuar łemkowskich i wykorzystujących łemkowskie motywy zespołów muzycznych.

Znajomość dużej liczby pieśni i ich wspólne śpiewanie na imprezach etnicznych stanowi powód do dumy i wzrostu prestiżu w środowisku młodych Łemków. Wokół osób wiele śpiewających i akompaniujących sobie często na gitarze lub akordeonie zbierają się niemal zawsze grupy, które przyłączają się do wspólnego śpiewania, nieraz zaś tylko słuchają, próbując nauczyć się nieznanych im jeszcze piosenek.

Śpiewa się głównie przy ogniskach. W ciągu lata jest zawsze kilka miejsc i okazji, by spotkać się w węższym lub szerszym gronie, rozpalic ogień i pośpiewać. W ten sposób zrodziły się „Watry”, spośród których największą sławą i najdłuższą tradycją na Ziemi Lubuskiej cieszy się „Łemkowska Watra” w Ługach w gminie Dobiegniew (odbywa się nieprzerwanie od 1991 roku). Do historii przeszła też „Watra” w Pożrzadle w gminie Łagów, którą mieszkańcy wsi organizowali w latach 1991–1993 (ogólnołemkowskie „Wat-

ry" ściągające Łemków z całego świata odbywają się w Zdyni w Gorlickiem i Michałowie w Legnickiem). Okazją do pośpiewania są również zabawy taneczne, zwłaszcza noworoczne *małanki*, które tradycyjnie odbywają się w Strzelcach Krajeńskich i Gorzowie (wielu Łemków jeździ również na zabawy do Legnicy lub Przemkowa).

Śpiewane są różne pieśni, od żartobliwych i frywolnych kołomyjek po stonowane ballady, a nawet niektóre weselne, na przykład *Horyła sosna, pałała, pid niom diwczynyna stojała*. Do najpopularniejszych należą:

1) pieśni wesołe, żartobliwe, o żwawym rytmie, często traktujące o miłości, na przykład:

Lisom lisom pry dołyni
zozułka kukat nyni
Heja-hoj, lęłyja,
lubowannia to welyka pasyja;

2) tak zwane pieśni kozackie, w tym najpopularniejsze w szeroko pojmowanej diasporze ukraińskiej w Polsce pieśni marszowe: *Jichaw kozak czerez misto i Rozpriadajte chłopci koni* oraz lirycznie opiewające śmierć w boju: *Powijaw witer stepowyj, Jichaw kozak na wijnońku*;

3) liryczne, powodujące nastrój zadumy, sentymentalno-nostalgiczne ballady o miłości i przeszłości. Szczególnie chętnie jest śpiewana powstała już na ziemiach zachodnich piękna pieśń autorstwa Semana Madzelana pod tytułem *W temnu nyczku*, która na stałe zadomowiła się w świadomości Łemków:

W temnu nyczku w Uboczy
sowa hukat po noczy
drymlat hory i ludy splat
łem Hanyczka z Wanyczkom
pozerajut soj w oczy
pozerajut soj w oczy
łem ...

Gdy sporadycznie zbierają się i zaczynają śpiewać osoby starsze, w pieśniach przez nie śpiewanych odżywa nigdy do końca nie wygłuszona nostalgia za rodzinnymi stronami:

Hory naszymy, hory,
jak wy zubożały,
żeste naszoho holosu
dawno ne słyszały.

Często w środowisku łemkowskim uzupełnieniem „żywej” pieśni są płyty i taśmy z muzyką łemkowską i ukraińską, które można znaleźć niemal w każdej rodzinie łemkowskiej. Są to przede wszystkim taśmy z nagraniami zespołów muzycznych wywodzących się z Polski, Ukrainy, Słowacji oraz Stanów Zjednoczonych i Kanady. Nagrania te kolekcjonują głównie przedstawiciele młodego pokolenia. Podstawowym kryterium wyboru jest język tekstów, to znaczy dialekt łemkowski, szerzej zaś język ukraiński. W ich posiadanie wchodzi się poprzez nagrywanie własnym sumptem na koncertach, przegrywanie z pożyczonych kaset, zakupywanie na „Watrach” lub innych imprezach etnicznych. Kaset tych słucha się głównie w czasie spotkań towarzyskich w przerwach między śpiewaniem. Słucha się jednak ich również często dla rozrywki i odprężenia podczas codziennych czynności domowych, a nawet podczas jazdy samochodem. Doprowadza to do trwania w domu swoistego „łemkowskiego mikroklimatu”, który przeciwstawia się atmosferze płynącej ze środków masowego przekazu „polskości” i równowazy jej wpływy. Wraz z innymi czynnikami (głównie rozmowami po łemkowsku) powoduje funkcjonowanie w grupach, rodzinach czegoś w rodzaju „osobistej autonomii kulturowej”, czyli niezależności kulturowego funkcjonowania w społeczeństwie.

Wspólne śpiewanie przygłusza wśród śpiewających kompleksy etniczne i powoduje wzrost dumy z siebie i swojej grupy. Zanika wtedy syndrom pewnego wyobcowania ze społeczeństwa polskiego, nasila się zaś poczucie nieco wyabstrahowanej jedności grupowej „swoich ludzi” i wzrost własnej wartości. Śpiewanie „swoich” pieśni jest podstawowym elementem wpływającym na rozwój dumy ze „swojej” kultury, którą często przeciwstawia się dominującej kulturze polskiej i stawia na wyższym od niej poziomie. Swoją wyższość udowadnia się też przekonaniem, że przeciętni Polacy niemal wcale nie śpiewają. Najważniejsza rola „żywej” (to jest śpiewanej) pieśni polega jednak na tym, że jest ona sposobem na obronę przed totalną asymilacją i unifikacją kulturową, a także ułatwia odnowę więzi z przeszłością.

Literatura

- AKCJA „Wisła”. Dokumenty (1993), oprac. E. Misiło, Warszawa.
- BOGATYRIEW P. (1979), *Semiotyka kultury ludowej*, Warszawa.
- DROZD R. (1997), *Droga na zachód. Osadnictwo ludności ukraińskiej na ziemiach zachodnich i północnych Polski w ramach akcji „Wisła”*, Warszawa.
- DUDRA S. (1998), *Łemkowie. Deportacja i osadnictwo ludności łemkowskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947–1960*, Głogów.

- GUSIEW W. (1974), *Estetyka folkloru*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- GYŻA O. (1972), *Ukrajński narodni pisni z Łemkiwsczyny*, Kyjiw.
- LINETTE B. (1970), *Folklor muzyczny a folklor*, [w:] *Folklor w życiu współczesnym. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej w Poznaniu w 1969 r.*, Poznań.
- NUD'GA G. (1989), *Ukrajńska pisnia u switi*, Kyjiw.
- PECUCH M. (1997), *Ukraińcy w Gorzowskiem*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” nr 4.
- POSERN-ZIELIŃSKI A. (1982), *Tradycje a etniczność. Przemiany kultury Polonii amerykańskiej*, Wrocław – Kraków – Gdańsk – Łódź.
- SŁOWNIK etnologiczny. Terminy ogólne (1987), red. Z. Staszczak, Warszawa.

Miroslaw Pecuch

ZUM EINFLUSS DER MUSIKFOLKLORE AUF DIE ERHALTUNG DER LEMKEN-KULTURIDENTITÄT AM BEISPIEL DES NÖRDLICHEN TEILS DER WOJEWODSCHAFT LUBUSKIE (LEBUS)

Zusammenfassung

Die Folklore ist eine der bemerkbarsten Eigenschaften der ethnischen Kultur von Minderheitsgruppen, denn sie bleibt für sie ein Symbol des Bündnisses und der Einheit mit ihrer Nation. Eine ganz besondere Bedeutung hat das Volkslied, das untrennbar mit der Muttersprache verbunden ist. Dieser Artikel zeigt die Rolle des Liedes für die Erhaltung der Kultureigentümlichkeit von Lemken (bzw. Rusnaken – einer ukrainischen Minderheit der ursprünglichen Bergbewohner in den Beskiden).

Das Lied funktioniert im Leben der heutigen Lemken auf zwei Ebenen: 1) auf religiös-sittlichen und 2) geselligen. Zu den religiös-sittlichen zählt man griechisch-katholische Kirchenlieder, die während des Gottesdienstes und zu Hause anlässlich der Kirchenfeste gesungen werden. Sie sind sowohl gemeinsames Gebet als auch ein Element der Sakralisierung ihrer Eigentümlichkeit, was die Lemken-Gemeinschaft vereinigen läßt. Beachtenswert sind *Koladky* (Weihnachtslieder).

Eine viel größere Rolle, als man erwarten könnte, spielen die Lieder, die im geselligen Beisammensein gesungen werden. Dies ist damit verbunden, daß sich

die meisten geselligen Zusammenkünfte dieser Minderheit nach zwei Prinzipien richten. Erstens strebt man danach, um damals fast nur in seiner Muttersprache zu sprechen und zweitens – um ausschließlich die Lemken-Lieder (breiter gemeint ukrainische Lieder) zu singen. Gesungen wird hauptsächlich am Lagerfeuer oder an Tanzabenden. Man singt verschiedene Lieder – von den scherzhaften über schlüpfrige zu Hochzeitsliedern.

Eine Ergänzung des „lebendigen“ Liedes sind oft Cassetten oder Platten mit der (ukrainischen) Lemken – Musik, die in den Pausen zwischen dem Liedersingen oder auch während der Haushaltstätigkeiten gehört werden.

Gemeinsames Singen läßt ethnische Komplexe abschwächen und trägt dazu bei, daß man sowohl auf sich selbst als auch auf seine Gruppe stolz ist. Das Gefühl der Gruppeneinheit „der Einheimischen“ und des eigenen Wertes wird stärker. Die wichtigste Rolle des „lebendigen“ Liedes beruht jedoch darauf, daß es eine Wehrmethode gegen totale Assimilation und unifizierte Kultur ist sowie auch die Bindung mit der Vergangenheit ermöglicht.

Barbara Łakoma

INSTRUMENT LUDOWY KOZIOŁ POLSKI WE WSPÓŁCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE LUBUSKIM

Wiele na polskiej ziemi zmieniło się i zmienia. Mijają stulecia, a Polska rośnie wśród zmiennych kolei losów, jak ten wielki dziejowy dąb, ze swoich korzeni. To jest wielkie dziedzictwo, z którym idziemy w przyszłość...

Pragnę was jeszcze zachęcić, abyście nadal strzegli swojej tożsamości, pielęgnując więzi rodzinne, pogłębiając znajomość swojego języka i starając się przekazywać swą bogatą tradycję młodemu pokoleniu (Jan Paweł II, Sopot, 5 czerwca 1999 r.).

Celem artykułu jest ukazanie (w zarysie) obecności ludowego instrumentu – kozła polskiego – we współczesnym społeczeństwie lubuskim. Przedstawię wybrane informacje o tym, w jakich sytuacjach i w jakich formach pojawia się i pojawia możliwość zetknięcia z tym tradycyjnym instrumentem.

Myśląc o współczesnym społeczeństwie lubuskim, biorę pod uwagę szczególnie okres ostatnich pięćdziesięciu lat, choć pewne zdarzenia, które miały miejsce na przestrzeni ostatnich 25 lat, będę opisywała bardziej szczegółowo. Terenem, który będę rozpatrywała pod określeniem *Ziemia Lubuska*, jest obecne województwo lubuskie z tą częścią obecnego województwa wielkopolskiego, które w wymienionym okresie łączyły głównie tradycje wyrosłe na gruncie muzyki kozłarskiej.

Nie zajmuję się w tym artykule wartościowaniem pewnych zjawisk w kulturze, które miały pobudzające bądź usypiające wpływy na stopień zainteresowania muzyką kozła. Sądzę, że omawiane poniżej wydarzenia związane z obecnością tego instrumentu w życiu społeczeństwa lubuskiego będą nasuwały własne wnioski czytającemu ten tekst.

Cóż to za instrument ludowy – kozioł polski – budzący zainteresowanie wśród tych, którzy choć raz w życiu zdążyli się z nim zetknąć? Dlaczego poruszam ten problem, nie będąc jego znawcą (aczkolwiek w ostatnich latach jestem żywo zatroskana o dalsze losy tego instrumentu)?

Jako mieszkanka Babimostu (do 1976 r.) o rodzimym folklorze ocierałam się podczas imprez folklorystycznych organizowanych głównie przez bardzo prężnie niegdyś działające Towarzystwo Miłośników Ziemi Babimojskiej, wspomagane przez Lubuskie Towarzystwo Kultury w Zielonej Górze. Jakże jednak daleko byłoby mi do zainteresowania się problematyką kozła, gdyby nie żywy kontakt z instrumentem i jego osobliwą muzyką dzięki zamiłowaniu mojego ojca. Towarzysząc mu w wyjazdach na „Biesiady Kozłarskie” organizowane w Nądni pod Zbąszyniem przed dwudziestoma kilkoma laty, podczas pierwszych spotkań mistrzów kozłarzy zrozumiałam, że dzieje się coś wartościowego, o czym mało mieszkańców naszego województwa wiedziało. Poczułam się uczestnikiem elitarnego spotkania, w którym tacy znawcy tematu, jak etnolodzy, etnomuzykolodzy, etnografowie (Jadwiga Sobieska, Bogusław Linette, Józef Burszta, Kazimierz Budzik, Piotr Dahling, Barbara Kołodziejska, Irena Sochacka) rozsmakowywali się w dźwiękach płynących z tego instrumentu, doskonale wyczuwając, u którego z wykonawców gra nie tylko kozioł, lecz i „kozłarska dusza”. Po latach zrozumiałam, skąd tak wielka miłość do tego instrumentu u seniorów kozłarzy, którzy naukę gry na kozle pobierali w specyficznej szkole, jaką jest rodzima kultura ludowa.

Jaki jest rodowód tego instrumentu, który tak dalece wpisał się w kulturę Polski, że przyjął nazwę kozła polskiego?

Jest on instrumentem dudopochodnym. Ojczyzną dud są Indie. Stamtąd powędrowały one do Azji Mniejszej. Z Turcji szlak wędrówki rozdzielił się w kierunkach Afryki Północnej i Europy Zachodniej (Włochy). Następnie dudy wędrują do Europy Środkowej, między innymi do Polski.

Na ziemiach polskich instrumenty dudowe znane są pod nazwami: dudy, gajdy, kozioł.

Kozioł a także staropolski kozieł to nazwy zaczerpnięte ze słownictwa zoologicznego instrumentów dudowych, w których zbiornik powietrza był wykonany z całej skóry białego kozłęcia z włosiem odwróconym na wierzch. [...] Nazwa instrumentu *kozioł*, *kozieł* znana jest w języku polskim od XVI wieku (Kopoczek 1996).

Nieliczne XVII- i XVIII-wieczne historyczne źródła piśmienne wspominają o kozle z długim workiem („zbąskim”), który „zyskuje popularność”.

Zygmunt August miał na zamku dwie kapele: dudziarzy i kozłarzy. Wiadomo też, że kozłarze polscy grali w dworskiej kapeli króla duńskiego Chri-

stiana IV (1586–1648). Kozłarze słyszani byli na Dolnym i Górnym Śląsku, tak w grze indywidualnej, jak i w zespołach nawet kilkudziesięcioosobowych.

Popularność kozła przed czterystu laty została utrwalona w poezji Kasprowa Miaskowskiego (1622) w *Zbiorze rytmów* („temu kozioł za uchem z długim bąkiem wrzeszczy”).

Współczesny J. S. Bachowi kompozytor J. F. Telemann w swojej autobiografii – wspominając o podróżach po Polsce – pisze, że słyszał polskiego kozła grającego samodzielnie oraz w zespole trzydziestu sześciu kozłarzy i ośmiu skrzypków. Sam – podziwiając pomysły muzyczne polskich muzykantów, „oryginalność i piękno tej muzyki” (Szulcówna 1959, 13) – czerpał z niej motywy muzyczne do swych kompozycji.

Następne wzmianki o tym instrumencie spotykamy dopiero u Oskara Kolberga (1875–1882) w tomie *Wielkie Księstwo Poznańskie* (Kolberg 1963).

W okresie międzywojennym pierwsze i gruntowne badania nad żywotnością i pięknem tego instrumentu przeprowadzili Jadwiga Pietruszyńska i jej przyszły mąż Marian Sobieski – ówczesni pracownicy Archiwum Fonograficznego Uniwersytetu Poznańskiego. Niestety nagrania dokonane przed 1939 rokiem uległy całkowitemu zniszczeniu podczas okupacji hitlerowskiej. W swojej pracy *Polska muzyka ludowa i jej problemy* między innymi piszą:

Zasięg geograficzny naszego kozła jest niewielki, kozły bowiem grupują się na małej przestrzeni między Zbąszyniem a granicą państwową, zatem w części pow. nowotomyskiego i wolsztyńskiego. Granica państwowa nie jest jednakże granicą zamykającą teren występowania kozła; po niemieckiej jej stronie istnieją bowiem nasi kozłarze, Polacy. Wiemy dotąd o trzech: w Nowym Kramsku, w Dąbrówce i w Podmoklu. Praktyka kozłarska jest tam ponoć bardzo żywa, a repertuar naszych „zagranicznych” kozłarzy identyczny z repertuarem kozłarzy zbąszyńskich (Sobieski 1973).

Kozłarze z reguły byli muzykami zawodowymi; najczęściej towarzyszył im skrzypek, w późniejszych latach dołączył do nich klarnet *Es* i w tym składzie występują do dzisiaj jako kapela kozłarska. Ponoć zarobki dobrego kozłarza przed wojną były o wiele wyższe niż dudziarza: dochodziły nawet i do 20 zł dziennie (Krzywak 1998).

Kiedy w czasie okupacji kozłarze mieli zakaz grywania na tym instrumencie, jeszcze bardziej utwierdzali się w swojej przynależności do Polski i z większą troską podchodzili do utrwalania w rodzinnych tradycjach i zwyczajach wszystkiego, co polskie.

W obecnym okresie wielkich przemian gospodarczych, politycznych i kulturalnych, gdy obserwujemy napływ wszelkiego rodzaju obcych kultur i gdy likwidowane są na wsi placówki kultury, a ich mieszkańcy spędzają

wolny czas najczęściej przed telewizorem, istnieje niebezpieczeństwo zaniku wszelkiej aktywności kulturalnej. W konsekwencji tych zjawisk międzypokoleniowy przekaz odziedziczonej kultury może zostać zablokowany. Jako przykład mogę przytoczyć wieś Chrośnicę, w której do niedawna był niezwykle żywy przekaz tradycji rodzinnych i lokalnych. Przy Kole Gospodyń Wiejskich działał zespół pieśni i tańca, w którym starsi mieszkańcy przekazywali dzieciom tradycje pieśni, tańca i muzyki ludowej. Z przekazanej do zbiorów Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli *Kroniki muzyków i piosenkarzy ludowych wsi Chrośnica* założonej w 1971 roku i prowadzonej wiele lat przez założycielkę zespołu Jadwigę Hirt dowiedziałam się o wspaniałym przekazie rodzinnych tradycji koźlarskich w jej rodzinie. Osiemdziesięcioletnia dziś Jadwiga Hirt na kartach Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze zapisała się jako jedna z ostatnich w regionie hafciarek potrafiących wykonać tradycyjny haft na tiulu z zastosowaniem go w elementach regionalnego stroju. Posłużę się fragmentami tekstów zaczerpniętych z tej cennej kroniki. We wstępie pisze:

Ponieważ z naszej wioski pochodzi koźlowski weselny i słynny koźlarz Tomasz Śliwa i mój mąż grywał na koźle, i dziadek, i bratanek męża, to pomyślałam sobie, że powinien zespół taki istnieć. Zorganizowałam imprezę rozrywkową pt. „Zgaduj Zgadula”, aby zdobyć trochę pieniędzy na założenie takiego Zespołu.

Imprezę rozrywkową urządziłyśmy 24 I 1971 r. w świetlicy, mieszkańcy wioski wypełnili salę pod brzegi, i starzy, i młodzi przybyli. Występ się udał i to dało nam chęci do dalszej pracy kulturalnej.

Na zebraniu KGW w dniu 15 marca napisałam wnioski do Pow. Okręg. Mleczarni, do Gm. Spół., do Banku Spółdzielczego, do Bazy Kół Rolniczych w Zbąszyniu oraz do macierzystego Kółka Rolniczego w Chrośnicy o pomoc i w styczniu 1972 roku otrzymałyśmy pierwszą pomoc z Mleczarni Okręgowej z Nowego Tomysła i od naszego Kółka Rolniczego we wiosce i tak rozpoczęliśmy.

W dniu 10 lutego 1972 roku zaprosiłam panią Woźną Antoninę ze Zbąszynia, która już taki zespół prowadziła, aby mi dopomogła do ułożenia programu i w ramach kursu tańców i przyśpiewek ludowych zaczęły się próby zespołu. Wieści o tym szybko doszły do powiatu i o dziwo zjawiała się telewizja łódzka i w maju 1972 roku został nakręcony film nad jeziorem Zbąszyńskim pt. *Koźlowski śpiewający*, w którym został mój zespół bohaterem. Premiera tego filmu odbyła się 10 października 1972 roku o godz. 11 w sali kina „Obra” w Zbąszyniu, na którą cały zespół był zaproszony. Jak żeśmy to wszystko przeżywali, to nie jestem w stanie opisać, w każdym bądź razie sukces największy w moim życiu i zadowolenie, że wszystko się udało jak należy.

Od tego czasu zaczęła się praca całą parą, powiat zaczął nas zapraszać na wszystkie okazje powiatowe. Występowaliśmy w Dni Kultury Nowotomyskiej na rynku przy pomniku Powstańców Wielkopolskich, na stadionie miejskim. Otrzymaliśmy zaproszenie do Poznania na Targi w dniu 18 III 1972 r. (Hirt 1971–1972).

Na następnych stronach kroniki pojawiają się archiwalne zdjęcia z początku naszego stulecia, na których wśród gości weselnych uwiecznione są kapele kozłarskie. Na zdjęciu z roku 1923 widoczna jest kapela w składzie: Piotr Królik (klarnet), Tomasz Śliwa (skrzypce), Tomasz Hirt (koziół) – nad zdjęciem zapisane są informacje o wymienionych muzykach. Następny opis dotyczy fotografii z roku 1920 uwieczniającej gości weselnych z dwoma muzykami: Marcinem Szyplowskim (klarnet) i Tomaszem Hirtem (koziół). Kolejna fotografia to 47-letni Tomasz Hirt z kozłem weselnym (1920 rok); z opisu na następnej stronie dowiadujemy się, że ojciec Tomasza Hirta Jan grywał na fujarce (piszczalce):

[...] gdy Tomasz miał 8 lat, to ojciec jego Jan kupił mu piszczałkę na jarmarku, Tomasz rychło nauczył się na fujarce, mając 10 lat, ojciec jego zrobił kozła weselnego ze skórki króliczej i tak rozpoczął Tomasz grę na kozle jako 10-letni chłopiec, mającemu lat 14 ojciec Jan wystrugał nożem Tomaszowi kozła normalnej wielkości, gdyż w tych latach jeszcze nikt w Chrośnicy tokarki nie posiadał. Lata młodości spędzał Tomasz przy grze na kozle, w tych latach wesela i zabawy były tylko grane na: kozle – skrzypce – klarnet. Zespół muzyków ludowych [grał] w składzie: Tomasz Hirt – koziół, Piotr Królik – klarnet, Jan Dziurla – skrzypce. Tomasz mając lat 24 zaczął budowę kozłów weselnych i od tej chwili budował kozły strugając je nożem i gładząc szkłem, przy graniu i budowie kozłów pozostaje aż do starości. Od roku 1927 Tomasz Hirt zaczął budować kozły weselne na całą skalę, gdzie w naszej okolicy nie było żadnego budowniczego kozłów i w tych latach Tomasz Śliwa mówił memu ojcu Tomaszowi, że mu pomoże przy budowie kozłów i odtąd pamiętam, jak Tomasz Śliwa przychodził do mego ojca i uzupełniał grę na kozle, i pomagał ojcu przy budowie kozłów. Mój ojciec Tomasz Hirt grywał z różnymi muzykami ludowymi, jak: 1) Piotrem Królikiem – klarnet – z Chrośnicy, 2) Jan Dziurla – skrzypce – z Bukowca, 3) Marcin Szyplowski – klarnet – z Chrośnicy, 4) Tomasz Śliwa – skrzypce – z Chrośnicy, 5) Tomasz Mazur – klarnet – z Chrośnicy, 6) Franciszek Stachecki – skrzypce – z Chrośnicy, 7) Ignacy Tomiak – skrzypce i trąbka – z Godziszewa, 8) Stanisław Rau – skrzypce – z Mariankowa, 9) Edward Rybicki – skrzypce i koziół – ze Stefanowa.

Tomasz Hirt zmarł 10 IX 1949 r. (przeżył 76 lat) (Hirt 1971–1972).

Następne strony kroniki opisują ważniejsze wydarzenia z życia takich muzyków i piosenkarzy ludowych, jak Bronisław Hirt, piosenkarz, który w latach 1949–1951 śpiewał w Polskim Radiu Poznań, później (1972) zamieszkały w Dąbrówce Wielkopolskiej, Izidor Przybyła (piosenkarz z Chrośnicy urodzony 10 maja 1905 roku), Franciszek Słociński (skrzypek urodzony 11 września 1908 roku, ożenił się z Heleną, córką Tomasza Hirta).

Zatrzymam się trochę dłużej przy niezwykle bogatym życiorysie Edwarda Hirta – kozłarza urodzonego 1 października 1915 roku. Edward Hirt, syn Tomasza, mając lat dwanaście zaczął się uczyć gry na kozle pod kierownictwem swego ojca. W czerwcu 1929 roku ukończył szkołę powszechną.

Już w 1929 roku grał z zespołem Domagałów ze Zbąszynia we wsi Strzyżewo na zabawie urządzonej przez straż graniczną. Od tej chwili jako chłopiec małoletni grywał dużo po weselach i zabawach. Tak oto brzmiały jego wspomnienia: „Od roku 1934 do roku 1937 jeździłem po Polsce jako muzykant uliczny, grywaliśmy na Pomorzu, w Kongresówce i na Śląsku” (Hirt 1971–1972). Muzykowanie przerwał na okres od 1937 do 1945 roku – w tym czasie pełnił służbę wojskową, a następnie, podczas II wojny światowej, brał udział w walkach pod Łęczycą, w Piątkowie, Kutnie nad Bzurą, w Puszczy Kampinoskiej na przedmieściu Warszawy i w ostatniej walce obronnej Warszawy w Parku Łazienkowskim. Stamtąd wśród pokonanych zostaje wywieziony do Grodziska Mazowieckiego, później na Cytadelę do Poznania. Dzięki wstawiennictwu niemieckiego oficera o nazwisku Felner (rodem ze Zbąszynia) wraz z 37-osobową grupą Polaków z okolic Zbąszynia, Nowego Tomysła i Grodziska wraca do Chrośnicy. Nie na długo jednak, musiał bowiem uciekać na Zachód – do Rzeszy – przed miejscowymi hitlerowcami. Gdy po wyzwoleniu wrócił (2 lutego 1945 roku) wraz z założoną w 1940 roku własną rodziną do Chrośnicy, na nowo zaczął wraz z ojcem budować kozły. Po śmierci ojca skontaktował się z Tomaszem Śliwą i przy jego pomocy osiągnął dużą wiedzę o kozle i jego budowie. Czynne życie kozłarza przerywa choroba zawodowa, która jak pisze: „przekreśliła moje dążenia w sztuce ludowej na zawsze; od zgonu mego ojca tj. od roku 1949 do roku 1971 zbudowałem 16 kozłów weselnych i 13 koziołków małych ozdobnych. [...] Dnia 28 I 1972 roku była pierwsza audycja w Radiu Polskim w Poznaniu o mojej budowie kozłów weselnych” (Hirt 1971–1972).

Dalej Edward Hirt podaje daty i godziny, w których telewizja łódzka filmowała go przy budowie kozłów i w których udzielał wywiadu redaktorowi Adamowi Kochanowskiemu. W kronice autorka wspomina też: „dnia 07 V 1972 r. kolorowa telewizja łódzka kręciła film dla zagranicy i dla ekranów krajowych pt. *Kozioł śpiewający*. Wzięli w nim udział: Pani Antonina Woźna, Edward Hirt i Tomasz Śliwa jako przedstawiciele folkloru Ziemi Zbąskiej starszego pokolenia” (1971–1972).

Następne postacie w kronice to: Feliks Rybicki (urodzony 26 V 1925 roku) ze Stefanowa i jego dziadek Marcin Rybicki, który grał na kozle; Edward Rybicki (jego wujek) – grał na kozle i skrzypcach, razem z Edwardem Hirtem utworzyli kapelę kozłarską, grali na weselach i zabawach ludowych; Marian Mazur (koźlarz urodzony 25 III 1938 roku), który gry na kozle zaczął się uczyć w 1951 roku, a w lipcu 1955 roku na Festiwalu Muzyków Ludowych w Warszawie zdobył brązowy medal (III miejsce), w latach 1955–1957 uczestniczył w ogólnopolskich dożynkach w Warszawie, w 1958 roku koncertował na Starym Rynku w Poznaniu „dla telewizji zagranicznej”,

od 1953 roku do daty założenia kroniki uczestniczył we wszystkich pochodach 1-majowych; Władysław Mazur (klarncista urodzony 2 VII 1940 roku) – jego sukcesy są podobne jak Mariana Mazura, z którym uczestniczył we wszystkich wymienionych imprezach; Franciszek Hirt (koźlarz urodzony 4 XI 1937 roku) – jedyny obecnie czynny koźlarz w Chrośnicy, najmłodszy z koźlarzy w rodzinie Hirtów, z którym w ostatnich miesiącach dokonałam nagrań na kasecie wideo dla potrzeb archiwalnych Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze. A co o Franciszku Hircie zapisała Jadwiga Hirt (jego ciocia) w kronice?

[...] syn Romana, wnuk Tomasza. Zaczął się uczyć u swego wuja Edwarda Hirta. W roku 1952 zaczął uczęszczać do Ogniska Muzycznego w Zbąszyniu, gdzie nauczycielem (w klasie instrumentów ludowych) był Tomasz Śliwa. Brał udział w występach regionalnych we Wleniu koło Jeleniej Góry (1953 rok), dożynkach ogólnokrajowych w Lublinie (1954 rok), Festiwalu Muzyków Ludowych (1955 rok, zdobył III miejsce), dożynkach ogólnokrajowych w Warszawie (lata 1955, 1956, 1957), Festiwalu Lipcowym w Moskwie (1957 rok, III miejsce), koncertował również na Starym Rynku w Poznaniu dla nagrań telewizji zagranicznej (1958 rok), od roku 1953 uczestniczy we wszystkich pochodach 1-majowych, w 20-lecie Szkoły Muzycznej w Zbąszyniu dostał odznakę i dyplom, w dniu 7 V 1972 roku również uczestniczy w filmie *Koziół śpiewający* (Hirt 1971–1972).

Z rozmowy z Franciszkiem Hirtem dowiaduję się, że nie ma dziś we wsi śladu po zespole, który w 1971 roku założyła Jadwiga Hirt, brak też zainteresowania wśród młodzieży kontynuacją pięknych tradycji koźlarskich w tej wsi. A przecież w tej miejscowości, położonej niedaleko od Zbąszynia, mieszkał Tomasz Śliwa (1892–1976), znany i ceniony koźlarz, a także budowniczy tego instrumentu. Zbąszyń zasłynął od 1950 roku z posiadania w swojej szkole muzycznej klasy gry na ludowych instrumentach muzycznych. Jest to dotąd jedyna placówka, która może poszczycić się opieką nad zamierającym folklorem muzycznym w swoim regionie.

Mistrz koźlarzy Tomasz Śliwa był pierwszym, niestrudzonym nauczycielem gry na koźle w tej placówce, która początkowo (1950) przez kilka miesięcy była Wiejskim Ogniskiem Muzycznym, przemianowanym później na Miejskie Ognisko Muzyczne w Zbąszyniu, a z uwagi na szybki rozwój i wzrost liczby uczniów decyzją Ministerstwa Kultury została w 1959 roku przemianowana na Państwową Szkołę Muzyczną I stopnia im. Stanisława Moniuszki. Nauka w klasie instrumentów ludowych traktowana w niej jest jako przedmiot dodatkowy, przeznaczony szczególnie dla chłopców. Uczniowie młodszy rozpoczynają naukę od gry na sierszenkach z dymką. Sierszenki z dymką uzyskał Tomasz Śliwa wymieniając w tradycyjnym instrumencie pasterskim ustnik na dymkę w celu ułatwienia uczniom opanowania gry na

koźle. W początkowych latach mistrz uczył metodą pamięciową, to znaczy, że po kilkakrotnym przegraniu melodii uczeń, który obserwował nauczyciela, wsłuchiwał się w melodię i brzmienie instrumentu, po to, by po pewnym czasie odtworzyć ją samemu. Było to dla wielu bardzo trudne. Twórca tej szkoły Antoni Janiszewski opracował w celu ułatwienia nauki gry na koźle tabelę chwytów, co pozwoliło uczniom skupić większą uwagę na melodii. W wyniku współpracy Antoniego Janiszewskiego z Tomaszem Śliwą powstał podręcznik nauki gry na instrumentach ludowych. Uczniowie – oprócz pracy indywidualnej z instrumentem – są wprowadzani w gry zespołowe („kapela kozła ślubnego”, „kapela kozła weselnego” oraz „kapela sierszenkarzy z mazankami” nie mająca odpowiednika w tradycji ludowej).

W 1969 roku Tomasz Śliwa odszedł na emeryturę. Kontynuatorami idei mistrza w następnych latach są jego wychowankowie: Zbigniew Mańczak (lata 1969–1972 i 1975–1978), Kazimierz Budzik (1972–1973), Czesław Prządka (1979–1990). W latach 1972–1975 i od 1978 roku klasą instrumentów ludowych kieruje jeden z pierwszych wychowanków Śliwy – Henryk Skotarczyk wraz ze swoim synem Jarosławem, który pracę w szkole rozpoczął w 1991 roku.

W okresie ostatnich dwudziestu pięciu lat Państwową Szkołę Muzyczną w Zbąszyniu ukończyło stu pięćdziesięciu dziewięciu absolwentów, którzy podczas czteroletniej nauki pobierali lekcje gry na koźle.

Niemalą wkład w pionierskie prace promujące koźlarską muzykę ma istniejące od czterdziestu lat Stowarzyszenie Muzyków Ludowych w Zbąszyniu. Wspomagało ono Szkołę Muzyczną w Zbąszyniu w organizowaniu Ognisk Muzycznych z klasami instrumentów ludowych w takich miastach, jak Babimost, Grodzisk Wielkopolski, Lwówek, Międzychód, Nowy Tomysł, Opalenica, Sulechów, Trzciel, Wolsztyn, Zbąszynek oraz we wsiach Boruja Kościelna, Brody, Kuślin, Łomnica, Śliwno i Wąsowo. Stowarzyszenie Muzyków Ludowych przyczyniło się również do zainicjowania „Biesiad Koźlarskich”, tak ważnych w dzisiejszym pejzażu imprez promujących muzykę koźlarską (szerzej wspominam o nich w dalszej części artykułu).

W ostatnim pięcioleciu niemalą wkład w popularyzację kozła polskiego nie tylko w naszym regionie wноси objazdowa wystawa (mojego autorstwa) „W kręgu kozła polskiego – samorodnego instrumentu ludowego”, zorganizowana przez Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli. Ma ona na celu zaprezentowanie tak instrumentów ludowych wchodzących w skład kapeli koźlarskiej, jak i sierszenek – instrumentu pasterskiego, który obecnie służy do wstępnej nauki gry na koźle. Wystawę uzupełniają dokumenty, dyplomy z różnorodnych okoliczności, w których koźlarze bądź z kapelą, bądź też solo mieli możliwość zaprezentowania swojej sztuki. Znalazły

się w niej też fotografie uzyskane z archiwalnych klisz Kazimierza Olejniczaka ze Zbąszynia. Przedstawiają one portrety nieżyjących już mistrzów koźlarskich: Piotra Śliwy, Tomasza Śliwy, Wacława Łakomego, Tomasza Kotkowiaka, Franciszka Muńki, jak i młodszej generacji koźlarzy: Franciszka Hirta, Piotra Dąbrowskiego, Lucjana Prządki, Mariana Mazura i Damiana Centkowskiego. Słowo *krąg* w tytule wystawy zachęca mnie do rozszerzania zakresu prezentowanych problemów, jak też powiększania galerii portretów koźlarzy (Łakoma 1995). Ponieważ jest to wystawa objazdowa, ma ogromne szanse dotrzeć do środowisk, w których kozioł nie jest w ogóle znany i to nie tylko młodemu pokoleniu Polaków. Każdorazowe wernisaże są okazją do propagowania „żywej” muzyki koźlarskiej wykonywanej przez różne generacje koźlarzy, co jest dość ciekawą formą budzenia autentycznego zainteresowania rodzimą kulturą ludową.

W tle wystawy organizowane są również konferencje metodyczne dla nauczycieli przedmiotów artystycznych, podczas których mają oni rzadką możliwość bezpośredniego spotkania się z muzykami ludowymi i zgłębiania problemów związanych z przekazem młodemu pokoleniu Polaków dziedzictwa kulturowego w regionie.

Do tej pory na terenie Ziemi Lubuskiej z wystawą zetknęło się społeczeństwo takich miejscowości, jak Zielona Góra, Ochla, Krosno Odrzańskie, Gubin, Wolsztyn, Zbąszyń, Zbąszynek, Kargowa, Trzciel, Pszczew. Poza województwem lubuskim wystawa odwiedziła Poznań i Głogów, a poza granicami Polski prezentowana była na Międzynarodowym Kongresie „AIMA” odbywającym się w 1995 roku w Nitrze na Słowacji.

Media lokalne żywo reagują na informacje o planowanych wernisażach i udzielają bieżących informacji o miejscu wystawy, emitują fragmenty koncertów muzyki koźlarskiej towarzyszących wernisażom, a także umieszczają obszerne wywiady z organizatorami wystaw.

Wystawę uzupełniają pamiątki po moim zmarłym ojcu Wacławie Łakomym – koźlarzu z Babimostu. Są to: przebierka z główką kozła (pozostałość po pierwszym instrumencie ojca), pasek od dymki, stroiki z trzciny, dyplomy uczestnictwa w wielu liczących się wydarzeniach kulturalnych. Znalazły się też na niej wycinki prasowe z „Gazety Lubuskiej” z drugiej połowy lat siedemdziesiątych gromadzone w domowym archiwum ojca.

Wspomnianym wycinkom prasowym poświęcę trochę więcej uwagi, ponieważ chciałabym również wskazać na rolę prasy lokalnej w propagowaniu tego tematu. Prześledzę zatem wycinkowo, jak – przed ponad trzydziestu laty – zainteresowanie muzyką koźlarską wzbudzała wśród społeczeństwa lubuskiego lokalna „Gazeta Lubuska”.

Eugenia Pawłowska w artykule *Komu kozioł w uchu brzynczy* omawia problematykę uczenia dzieci i młodzieży gry na sierszenkach i koźle we wspomnianej wyżej Państwowej Szkole Muzycznej w Zbąszyniu. Autorce udzielił wywiadu Zbigniew Mańczak, zatrudniony wówczas jako nauczyciel w klasie instrumentów ludowych (uczył w latach 1969–1972 i 1975–1978). Artykuł uzupełniają zdjęcia Bronisława Bugła, które prezentują nauczyciela w trakcie udzielania lekcji ówczesnym uczniom: Jarosławowi Borowiczowi (sierszenki) oraz Ryszardowi Eichhorstowi (kozioł weselny) (Pawłowska 1979). Artykuł tejże dziennikarki zatytułowany *Folklor lubuski – tradycje i współczesność* z podtytułem *Czym chata bogata* i fotografiami przedstawiającymi „nestora lubuskich koźlarzy – Wacława Łakomego”, „tańczący ludowy zespół z Podmokli Małych” oraz „Tomasza Kotkowiaka ze Zbąszynka ze swoją kapelą najmłodszych koźlarzy” porusza problemy „żywych nosicieli” lubuskich tradycji ludowych:

Niewątpliwie najciekawszą i najcenniejszą jej część stanowi obszar Ziemi Lubuskiej zamieszkały nieprzerwanie od wieków przez polską ludność rodzimą, z żywym tam po dziś dzień folklorem tradycyjnym. To „region kozła lubuskiego”, który wziął tę nazwę od dominującego na tym obszarze ludowego instrumentu muzycznego, wymienianego w źródłach pisanych jako instrument polski już w XVII wieku. Do niedawna podzielony między Ziemią Lubuską a Wielkopolską w naszym układzie administracyjnym „region kozła” znalazł się prawie w całości w granicach województwa zielonogórskiego. Obejmuje on tereny Wolsztyna, Międzyrzecza, Sułechowa i Nowego Tomyśla. Zwłaszcza w miejscowościach, które aż do 1945 roku pozostawały pod obcym zaborem, jak Dąbrówka Wielkopolska, Babimost, Stare i Nowe Kramsko, Podmokle Wielkie i Małe, Zbąszynek – polski język i polskie tradycje ludowe były niezwykle skutecznym orężem w walce z naporem germanizacji. W czasach hitlerowskich zakazany pod karą najsurowszych represji, kozioł nazywany przez Niemców *polnischer Bock*, zaraz po wyzwoleniu znów zaczął przygrywać na tutejszych uroczystościach rodzinnych i publicznych. Dawniej towarzyszyły mu skrzypce, potem także klarnet. Dziś kapele koźlarskie coraz rzadziej występują na weselach i zabawach wiejskich. Jak mówią nostalgicznie starzy artyści ludowi: młode pokolenie mieszkańców wsi chce już modnej miastowej muzyki ... (Pawłowska 1976b).

W dalszej części artykułu autorka wymienia okoliczności, w których koźlarze mają możliwość prezentowania swej tradycyjnej muzyki: uroczystości wiejskie i miejskie, konkursy, festiwale, audycje w rozgłoszeniach radiowych i programach telewizyjnych. Wymieniani są tak sławni koźlarze, jak Franciszek Hirt z Chrośnicy, Franciszek Domagała ze Zbąszynia, Tomasz Kotkowiak ze Zbąszynka, a także Wacław Łakomy z Babimostu. Wspomina niedawno zmarłego (1976) Tomasza Śliwę, „znakomitego koźlarza i skrzypka

z Chrośnicy", który uchodził obok Jana Kawuloka z Istebnej koło Żywca za najlepszego muzyka ludowego w Polsce.

Poruszony jest też problem zaniku umiejętności wykonania tego instrumentu (w połowie lat siedemdziesiątych żyło już zaledwie kilka osób, które potrafiły zbudować kozła). Autorka zauważa także rolę, jaką odgrywają koźlarze grający na ulicach Zielonej Góry podczas uroczystości winobraniowych, gdyż „dzięki nim winobraniowi goście będą mogli poznać chociażby cząstkę kultury »regionu kozła lubuskiego«, niezmiernie ciekawego, a mało w Polsce znanego” (Pawłowska 1976b).

Inny artykuł Eugenii Pawłowskiej z tych lat – *Z koźlarzami przy biesiadnym stole* – wykazuje troskę autorki o kontynuację tradycji koźlarskich, wymagających, zdaniem obecnej na biesiadzie profesor Jadwigi Sobieskiej, „opieki, mądrości, troskliwej i nieustannej”. Bardzo barwnie zostały przybliżone sylwetki takich koźlarzy, jak Franciszek Domagała (rocznik 1911), który na kozle grał od 1950 roku, a muzykowania nauczył się sam w kapeli rodzinnej (opowiada o swoim czternastoletnim uczniu z Kębłowa i o młodym chłopcu z Bukowca, którego nauczył robić kozły), czy Tomasz Kotkowiak, o którym dowiadujemy się, że również wyszedł z muzykującej rodziny: kapela jego ojca i siedmiu braci po wojnie cieszyła się dużym rozgłosem – od nich również „Mazowsze” przejęło kilka melodii ludowych. Na „Biesiadę” w Nądni Tomasz Kotkowiak przywiózł ze sobą obok dorosłej kapeli także kapelę dziecięcą i młodzieżową, w której grał jego czternastoletni wnuk Jurek, natomiast najmłodszy Wiesio „rwie się już do kozła”. Za jednego z najlepszych koźlarzy młodszego pokolenia uważany jest Zbigniew Mańczak – uczeń zmarłego już Tomasza Śliwy, który kontynuuje pracę pedagogiczną swego mistrza.

Autorka w ostatnich zdaniach artykułu wyraża z troską o to, byśmy „w tym działaniu i trosce wytrwali, aby nie zgubiły nam się te bezcenne ludowe skarby między festiwalami i akcjami. Mogłyby wtedy powstać straty nie do odrobienia” (Pawłowska 1976a).

Artykuł Reginy Dachówny *Ludowe tradycje* obszernie opisuje tradycje „podkoziółkowe” w Podmoklach Małych z udziałem siedemdziesięcioosmioletniej pieśniarki ludowej Katarzyny Griny z Podmokli Wielkich oraz V „Biesiadę Koźlarską” w Nądni, podczas której ludowy zespół „Przyprostyńskie Wesele” obchodził swoje czterdzieste urodziny. Zilustrowany został prezentującymi sceny z wyżej wymienionych zdarzeń fotografiami autorstwa Bronisława Bugła (Dachówna 1978).

Ciekawy w swej wymowie jest artykuł Anny Bułat Raczyńskiej *Z kozłem w dorosłe życie*, w którym dziennikarka porusza zagadnienia związane z przejmowaniem umiejętności muzykowania na kozle przez najmłodszych

mieszkańców „regionu kozła”, np. Jarka Skotarczyka (wówczas ucznia szóstej klasy Szkoły Podstawowej w Zbąszyniu), który na „Biesiadzie Kozłarskiej” w 1982 roku zdobył w konkursie „młodzi kozłarze” pierwsze miejsce, a w przyszłości „chciałby robić to, co dziś robi jego ojciec – Henryk Skotarczyk – uczyć gry na instrumentach ludowych” – martwi się tylko tym, czy nie zabraknie chętnych uczniów. Przemek Dudziński (ówczesny ósmoklasista) pociesza go, że „nie będzie chyba tak źle... Przecież mogą uczyć swoje dzieci” i stanowczo stwierdza, że będzie kozłarzem, a na razie marzy o własnym instrumencie, bo „taki kozioł, to dzisiaj prawdziwy skarb”. Obecnie, po latach, okazuje się, że kłopoty z posiadaniem na własność tego cennego instrumentu wciąż trwają – ten w pełni dojrzały muzyk dziś, w 2000 roku, nadal marzy o swoim „skarbie”. Trzynastoletni wówczas Rafał Owczarek, który na swojej pierwszej „Biesiadzie Kozłarskiej” grał na sierszenkach, marzy, by w którymś z konkursów „wygrać” nagrodę w postaci tego instrumentu.

A co trapiło w 1982 roku Tomasza Kotkowiaka – siedemdziesięcioletniego nestora kozłarzy ze Zbąszynka?

Że kiedyś może przyjdzie taki czas, że ludzie zapomną kozłową muzykę. Że zaginie pamięć o tych, co już w górze, o pierwszych nauczycielach. Odeszło ich już ze dwudziestu. Niezła kapela. Dobrze, że chociaż on ma komu zostawić ten owoc swojego życia. Chociażby wnukom. Jest ich aż kilkunastu, niewiele ponad 10 lat. Stworzył z nich najmłodszą kapelę. Tylko, czy się nie wykruszą... Czas pokaże.

W podsumowaniu artykułu autorka pisze: „Jak się tak naprawdę złapie tego »kozłowego« bakcyła, to już niełatwo się go pozbyć. Owszem, można słuchać i muzyki rockowej... Ale kozioł zostanie. Zabiera się go ze sobą w dorosłe życie” (Bułat-Raczyńska 1982).

Należałoby teraz, po dwudziestu kilku latach napisać kilka słów, jak spełniły się oczekiwania osób zatroskanych o przetrwanie omawianych tradycji kozłarskich, ilu z młodych, wówczas deklarujących się jako kozłarze, przetrwało w swoim postanowieniu, jak potoczyły się losy niektórych z nich? Odpowiedzi na te pytania udzielają nam listy kozłarzy i ich kapel uczestniczących w ostatnich „Biesiadach Kozłarskich”, a także dane zaczerpnięte z pracy magisterskiej Magdaleny Białas *Przekaz tradycji ludowych w regionie kozła w okresie powojennym* (2000) i dane zaczerpnięte ze sprawozdania z działalności Stowarzyszenia Muzyków Ludowych w Zbąszyniu (Skotarczyk 2000). Dowiadujemy się między innymi, że Jarosław Skotarczyk zrealizował swoje marzenie, by uczyć na kozle w szkole muzycznej – pracę tę podjął w 1991 roku u boku swojego ojca, Henryka, jednego z pierwszych wychowanków Śliwy.

Ciekawie rozwijającym się owocem obecności wystawy w Zbąszyniu są „Spotkania z folklorem” organizowane przez nauczycielkę muzyki ze Szkoły Podstawowej w Zbąszyniu Marię Leśnik. Zaczęło się od „lekcji inaczej” zorganizowanej w miejscu, gdzie była prezentowana wystawa (zbąszyński MOK). Wzięli w niej udział wszyscy uczniowie klas IV, V i VI tejże szkoły. Pomysłowa nauczycielka wykorzystała pozostałą po „Biesiadzie Kozłarskiej” scenografię i w jej tle nauczyciel klasy instrumentów ludowych ze zbąszyńskiej szkoły muzycznej Henryk Skotarczyk wraz ze swoimi uczniami (zarazem synami) Piotrem i Grzegorzem zaprezentowali uczestnikom spotkania grę na koźle i sierszenkach oraz budowę instrumentów, na których grali. Lekcja, która była zarazem pożegnaniem z opuszczającą Zbąszyń wystawą, uświetniona była występem dziecięcego zespołu tanecznego „Przyprostyińskie Koziołki”, prowadzonego wówczas (1996 rok) przez Gabrielę Marciniak i Irenę Wachowską. Owocem tych spotkań jest między innymi tekst piosenki (autorstwa Marii Leśnik), której fragment przytaczam:

Już skończyło się spotkanie, integracji to był czas.
Kozioł dla nas tak jak dawniej dziś melodie stare grał.
Opowiadał o historii i tradycji wsi i miast,
i kulturze, która łączy nas.

Bo tylko jeden taki Region jest,
w którym kozioł śpiewa pieśń.
Opowiada o historii i tradycji wsi i miast,
I kulturze, która łączy nas.
Region złączył wszystkich nas.

Cieszy mnie fakt, że „Spotkania z folklorem” z roku na rok nabierają rumieńców, przybierają coraz ciekawsze formy i rozszerzają krąg uczestników na inne szkoły znajdujące się na terenie gmin stowarzyszonych pod nazwą „Region Kozła”.

Należy choćby krótko nadmienić o wspomnianym Stowarzyszeniu Gmin RP „Region Kozła”, które powołane zostało w 1997 roku. W skład Stowarzyszenia weszły gminy Babimost, Kargowa, Pszczew, Szczaniec, Trzciel, Zbąszynek i Zbąszyń. Powstałe przy Stowarzyszeniu Biuro Promocji RK wydaje biuletyn informacyjny „Podkoziołek” w nakładzie 500 egzemplarzy oraz upowszechnia informacje o RK w internecie (www.ids.edu.pl/~zskzbasz).

Kilka ważnych informacji na temat idei i losów „Biesiad Kozłarskich” – zainicjowanych w 1973 roku przez działaczy Pałacu Kultury w Poznaniu i Stowarzyszenie Muzyków Ludowych w Zbąszyniu w trosce o stworzenie warunków dla podtrzymania tradycji gry na koźle: do 1976 roku odbywały się pod patronatem Prezydium Powiatowej Rady Narodowej, Powiatowego Komitetu Kultury i Sztuki w Nowym Tomyślu, Pałacu Kultury w Poznaniu

i Stowarzyszenia Muzyków Ludowych w Zbąszyniu, po podziale administracyjnym ich organizacją zajął się Wojewódzki Dom Kultury w Zielonej Górze, Lubuskie Towarzystwo Kultury, Urząd Miasta i gminy w Zbąszyniu oraz Stowarzyszenie Muzyków Ludowych w Zbąszyniu.

Zadaniem „Biesiad Kozłarskich” miało być zgromadzenie raz do roku możliwie wszystkich czynnych kozłarzy wraz z towarzyszącymi im w kapelach skrzypkami i klawecistami po to, by mogli pomuzykować przed sobą nawzajem, wymieniać uwagi, Pielęgnować najlepsze tradycje kozłarskie, przede wszystkim pod względem stylu wykonawczego i repertuaru (Linette 1978, 10).

Spotkania te nie miały mieć charakteru konkursu czy koncertu, lecz prawdziwej, gwarantującej swobodną atmosferę biesiady przy zastawionych stołach. Stałymi uczestnikami „Biesiad” w pierwszych latach były kapele Franciszka Domagały ze Zbąszynia, Tomasza Kotkowiaka ze Zbąszynka, Wacława Łakomego z Babimostu, Franciszka Hirta z Chrośnicy, rodziny Prządków ze Zbąszynia, Władysława Barańskiego z Bukowca, kapele zespołów regionalnych z Dąbrowki Wielkopolskiej oraz z Przyprostyni i inne. Na „Biesiady Kozłarskie” oprócz doświadczonych muzyków ludowych zapraszano uczniów klasy instrumentów ludowych zbąszyńskiej szkoły muzycznej, a do 1989 roku brali w nich udział również młodzi wychowankowie Tomasza Kotkowiaka z Ogniska Muzycznego w Zbąszynku. Dla tych młodych adeptów sztuki ludowej „Biesiady” stanowiły okazję do konfrontacji nabytych umiejętności z indywidualnościami artystycznymi autentycznych muzyków ludowych. Dzięki możliwości przypatrywania się mistrzom, przysłuchiowania się ich grze i rozmowom uczniowie poszerzali wiedzę nabytą w szkole. Dla wzmocnienia dydaktycznego efektu imprezy postanowiono organizować konkursy młodych kozłarzy, skrzypków i klawecistów (Białas 2000, 32).

Pierwszy konkurs młodych kozłarzy odbył się w 1980 roku. Dziewiętnastoletni wówczas Jerzy Skrzypczak (wnuk Tomasza Kotkowiaka) otrzymał jako pierwszą nagrodę kozła weselnego wykonanego przez Floriana Modrzyka; rok później kozła weselnego wygrał Jarosław Skotarczyk (wiele razy wcześniej tu wspominany). W następnych „Biesiadach” zrezygnowano z fundowania tak cennych nagród. Dopiero w 1993 roku burmistrz Zbąszynia w nagrodę za zdobycie pierwszego miejsca w konkursie (dla najlepszego kozłarza ze szkoły muzycznej) ufundował zwycięzcy roczne stypendium w wysokości 150 000 złotych miesięcznie; pierwszym jego zdobywcą był Błażej Centkowski z Przyprostyni (uczeń Henryka Skotarczyka), w następnych latach laureatami tej nagrody byli Przemysław Kurasieński, Maciej Dybowski, Miłosz Dybowski, Jakub Budych, Grzegorz Skotarczyk i Piotr Wilczak.

W ciągu minionych lat „Biesiady” przybierały coraz bogatsze ramy organizacyjne i programowe, a od 1982 roku zespół „Wesele Przyprostyńskie”

(kontynuacja dzieła Antoniny Woźnej, które do dziś realizuje jej następca – Zbigniew Centkowski z Przyprostyni) jest głównym gospodarzem i współorganizatorem tej cyklicznej imprezy. Na „Biesiady” jako gości zaprasza się od wielu lat wielkopolskie kapele dudziarskie i kapele góralskie, a także i zagraniczne zespoły.

Dość szerokim forum, na którym poruszane są problemy związane z utrwalaniem sztuki budowania dud i kozłów, są organizowane od trzech lat „Wielkopolskie spotkania budowniczych dud i kozłów”. Główny organizator – Muzeum Instrumentów Muzycznych w Poznaniu (wraz z szerokim gronem zainteresowanych osób prywatnych oraz takich między innymi instytucji lubuskich, jak Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli, Państwowa Szkoła Muzyczna w Zbąszyniu) – każdego roku zmienia miejsce odbywających się warsztatów. Na terenie naszego województwa odbyły się II i III „Spotkania”, choć inauguracja i zakończenie każdorazowo odbywają się w Poznaniu.

Bogaty w wydarzenia kulturalne, edukacyjne i warsztatowe program trzydniowych „Spotkań” to wspaniały „powrót do źródeł”, jak wyraził się we wstępie do drugiego numeru biuletynu „Duda i Kozioł” dyrektor Państwowej Szkoły Muzycznej w Zbąszyniu Andrzej Niedziałkowski. Ciekawie redagowany biuletyn zawiera interesujące treści popularyzatorskie z zakresu historii regionu, sylwetek postaci związanych z muzyką kozłarską i dudziarską, informacji o aktualnych festiwalach i koncertach muzyki ludowej oraz reklamy wydawnictw i nagrań audio- i wideofonicznych.

Owocem „Spotkań” są nie tylko wykonane podczas warsztatów nowe instrumenty, lecz przede wszystkim „pełna wymiana doświadczeń i wola podtrzymania stałych kontaktów między sobą (dotyczy to także uczniów, zwłaszcza najmłodszych)” (Jaskulski 1998).

Podczas wszystkich wymienionych w moim artykule imprez i inicjatyw organizacyjnych skupionych wokół muzyki kozła i samego instrumentu społeczeństwo lubuskie jest szeroko informowane przez lokalne i ogólnopolskie media oraz ma okazję po raz kolejny usłyszeć lub przeczytać, że muzyka kozłarska, kozłarze i sam instrument to na szczęście jeszcze nie historia, lecz cały czas aktualna, żywa tradycja, która coraz częściej znajduje swoje właściwe miejsce w naszej współczesnej rzeczywistości.

Literatura

- BIAŁAS M. (2000), Przekaz tradycji muzycznych w „Regionie Kozła” (praca magisterska), Zielona Góra.
BUŁAT-RACZYŃSKA A. (1982), Z kozłem w dorosłe życie, „Gazeta Lubuska” nr 35.

- CZEKANOWSKA A. (1975), Muzyka ludowa z perspektywy jej uwarunkowań i oddziaływań społecznych, „Muzyka” nr 3.
- DACHÓWNA R. (1978), Ludowe tradycje, „Gazeta Lubuska” nr 40.
- DAHLENG P. (1981), Ludowa praktyka muzyczna a wychowanie muzyczne w szkole, „Szkola” nr 2.
- (1987), Muzyka ludowa we współczesnym społeczeństwie, Warszawa.
- DUDA i Kozieł. II Wielkopolskie Spotkania Budowniczych Dud i Kozłów (1998), Poznań (biuletyn).
- EDUKACJA regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole (1999), Wrocław.
- GLAPA A. (1960), Ziemia Lubuska – rys historyczny, „Literatura Ludowa”, nr 6.
- HIRT J. (1971–1972), Kronika muzyków i piosenkarzy ludowych, Chrośnica (rękopis).
- JASKULSKI J. (1998), Rok temu, [w:] Duda i Kozieł ...
- KOPOCZEK A. (1996), Ludowe instrumenty muzyczne, Rzeszów.
- KOLBERG O. (1963), Dzieła wszystkie, t. 10, Wielkie Księstwo Poznańskie, cz. 2, Poznań.
- KRZYWAK K. (1998), W kręgu kozła, [w:] Duda i Kozieł ...
- LINETTE B. (1970), Między dawnymi a nowymi laty, [w:] Problematyka folkloru współczesnego, Wrocław.
- (1978), Nądnia – tradycje muzyki kozłowej, „Nadodrże” nr 8.
- LISAKOWSKI B. (1980), Pieśni ludowe regionu kozła, Zielona Góra.
- ŁAKOMA B. (1995), W kręgu kozła polskiego – samorodnego instrumentu ludowego, Zielona Góra.
- PIETRUSZYŃSKA J. (1936), Dudy wielkopolskie, Poznań.
- PAWŁOWSKA E. (1976a), Z kozłarzami przy biesiadnym stole, „Gazeta Lubuska” nr 53.
- (1976b), Folklor lubuski – tradycje i współczesność, „Gazeta Lubuska” nr 59.
- (1979), Komu kozieł w uchu brzyczy, „Gazeta Lubuska” nr 213.
- REED R. (1975), Biesiada kozłarska, „Gazeta Lubuska” nr 62.
- SOBIESKA J. (1957), Wielkopolskie śpiewki ludowe, Kraków.
- (1972), Ze studiów nad folklorem Wielkopolski, Kraków.
- SOBIESKY J. i M. (1954), Szlakiem kozła lubuskiego, Kraków.
- (1973), Polska muzyka ludowa i jej problemy, Kraków.
- SZULCÓWNA A. (1959), Muzykowanie w Polsce renesansowej, Poznań.
- SKOTARCZYK H. (2000), Sprawozdanie z działalności Stowarzyszenia Muzyków Ludowych w Zbąszyniu, Zbąszyń.

Barbara Łakoma

DAS VOLKSMUSIKINSTRUMENT – DER POLNISCHE DUDELSACK IN DER HEUTIGEN LUBUSZ – GESELLSCHAFT

Zusammenfassung

Im Artikel *Volksmusikinstrument – der polnische Dudelsack in der gegenwärtigen Lubusz – Gesellschaft* wird ein Instrument dargestellt, das der Sackpfeife ähnlich ist, und das vor einigen Jahrhunderten nach langer Wanderung aus Indien über Asien und Westeuropa auf dem polnischen Gebiet heimisch geworden ist. Nach kurzer Besprechung der historischen Quellen, die von seiner Anwesenheit auf den Gebieten Polens zeugen, wird erörtert, in welchen natürlichen oder von der gegenwärtigen Gesellschaft des Lubusz – Landes arrangierten Situationen mit diesem Instrument direkt oder indirekt in Berührung kommen konnte.

Anhand der ausgewählten Fragmente der Chronik von Jadwiga Hirt aus Chrośnica versucht die Autorin darzustellen, wie sich dieses Instrument in der lokalen und Familientradition (am Beispiel der bis heute in Chrośnica lebenden Familie Hirt) einwurzelte.

Während die einzelnen Ereignisse und die Fortdauer etlicher Handlungen beim Propagieren des Dudelsacks unter der Lubusz – Gesellschaft besprochen werden, lenkt die Autorin die Aufmerksamkeit darauf, welche Rolle die Spiel- und Bau-fähigkeit des Instruments in zwei Schulen spielen: in der „Meisterschule“ – wo der Meister im direkten natürlichen Kontakt mit dem Schüler bleibt und in der Schule, wo die institutionalisierte Form dominiert (Lehre des Instrumentenspiels in der einzigen Musikschule in Polen (in Zbąszyń), wo die Klasse der Volksmusikinstrumente geführt wird). In diesem Artikel wurden die Namen sowohl der bekanntesten als auch der jüngsten Dudelsackpfeifer genannt. Es wurden auch verschiedene Umstände besprochen, welche das erwähnte Instrument propagierten. Man spricht hier auch über die Rolle des Volksmusikervereins, dank dem die Dudelsacktradition erhalten geblieben ist. Ausführlicher betrachtet man jedoch die Idee von solchen kulturellen Unternehmen, wie: „Dudelsack – Schmäuse“, „Treffen mit der Folklore“, „Treffen der Dudelsack- und Sackpfeifebaumeister in Großpolen“ sowie eine Wanderausstellung „Im Kreis des polnischen Dudelsacks – eines eingeborenen Volksmusikinstrumentes“. Während die Rolle der Ausstellung besprochen wird, macht die Autorin auf die Pressartikel aus den 70er Jahren (aus dem Archiv ihres Vaters – Waclaw Łakomy, Dudelsackmusiker zu Babimost/Bomst) aufmerksam.

Kurz erwähnt man den Verein der polnischen Gemeinden „Dudelsackregion“, dessen Aufgabe ist, die Gesellschaft dieser Gemeinden zu vereinigen, um in gemeinsamen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Angelegenheiten mitzuwirken.

Barbara Kołodziejska

MIEJSCE KULTURY LUDOWEJ W ŻYCIU WSPÓŁCZESNYM (NA PRZYKŁADZIE WOJEWÓDZTWA LUBUSKIEGO)

Kultura ludowa wywołuje we współczesnym społeczeństwie określone oceny i postawy. Wielu jest jej entuzjastów, ale nie brakuje i osób niechętnych – przymiotniki *wiejski*, *wsiowy* mają wyraźne zabarwienie pejoratywne. Zdecydowana większość ma nastawienie obojętne, które na skutek zetknięcia się z kulturą ludową w sytuacjach zaaranżowanych (koncert, wystawa) zmienia się w uznanie, a niekiedy nawet w podziw.

Na zróżnicowane osądy kultury ludowej zwracał uwagę przed ponad półwiekiem Jan Stanisław Bystron, pisząc: „Na pierwszy plan wysuwają się zatem sądy wartościowe, oparte na uczuciowym podłożu: sądy te wypadają najrozmaiciej, zależnie od światopoglądu, sfery socjalnej, kierunku społecznego. W atmosferze tej rodzą się zarówno entuzjastyczne dytyramby na cześć kultury ludowej, jak też i niemniej ogólnikowe oceny ujemne” (Bystron 1947b, 7).

Wobec tak odmiennych ocen kultury ludowej rodzi się pytanie, czy społeczeństwu końca XX wieku potrzebna jest kultura ludowa, czy wartości tej kultury mogą funkcjonować w życiu współczesnym? Na te pytania będę się starała znaleźć odpowiedź.

Rozważania moje dotyczą terenu województwa lubuskiego; obszar ten, nazwany tak po ostatniej reformie administracyjnej, wyłonił się z poprzedniego terenu zwanego umownie Ziemią Lubuską, Środkowym Nadodrziem albo po prostu województwem zielonogórskim (w granicach z 1950 roku) lub województwem zielonogórskim i gorzowskim (po 1975 roku). Obszar ten zwano także Zielonogórskim (Kołodziejska 1996, 6) dla podkreślenia jego odrębności i spójności, wytworzonej tu w okresie powojennym w obrębie jednostki administracyjnej, którą było województwo zielonogórskie. Powołanie województwa lubuskiego rozstrzygnie, być może, spory o nazwę tego terytorium, bowiem określenie *lubuskie* ma walor historyczny i symboliczny.

Obszar obecnego województwa lubuskiego jako część Ziem Zachodnich został po drugiej wojnie światowej zasiedlony przez ludność polską pochodzącą z różnych regionów Polski przedwrześniowej i spoza jej granic. Byli

to osadnicy pochodzący z obecnego terytorium Polski, repatrianci z byłego ZSRR oraz reemigranci (Burszta 1967, 134). Zasiedleniem objęto tereny opuszczone przez ludność niemiecką, wysiedloną w myśl uzgodnień konferencji w Poczdamie wyartykułowanych w układzie z 2 sierpnia 1945 roku (*Polska Zachodnia* ... 1961, za: Kosiński 1967, przyp. 18).

Oprócz ludności napływowej mieszkała tu rodzima ludność polska – autochtoni. Ludność ta zachowała swoją polską kulturę i poczucie przynależności narodowej mimo represji germanizacyjnych ze strony Rzeszy Niemieckiej, na której terytorium żyła. Na omawianym obszarze ludność autochtoniczna stanowiła niewielką liczbę. Według statystyki demograficznej z 1950 roku w ówczesnym województwie zielonogórskim autochtoni stanowili 2,8%, a przybysze 97,2% ogółu mieszkańców (Kosiński 1960, 145).

Zróznicowane pochodzenie dzisiejszych mieszkańców województwa lubuskiego znalazło swój wyraz w zasobach kultury ludowej przetrwałych do chwili obecnej na tym terytorium. Zasiedlenie było nie tylko zjawiskiem demograficznym, ale i faktem kulturowym, gdyż przybysze przenieśli na ten teren swoją tradycyjną kulturę ludową. Przywieziono wytwory materialne stanowiące wyposażenie gospodarstw wiejskich i domów mieszkalnych, stroje i tkaniny. Rzemieślnicy i twórcy ludowi przenieśli w nowe środowisko swoje umiejętności twórcze i wytwórcze. Przybysze przeszczepili na nowe ziemie swoje zwyczaje i obrzędy, folklor.

Wartości kulturowe przeniesione w tak różnej postaci stanowiły swoisty bagaż kulturowy będący dziedzictwem wielu pokoleń. Bagaż ten stanowił element życia nowych mieszkańców tego terenu. Jest zauważalny również i dziś w zachowanych elementach kultury ludowej. Przetrwały również wartości kultury ludowej ludności rodzimej.

Czas dzielący pierwsze lata powojenne od dnia dzisiejszego to ponadpięćdziesięcioletni okres przemian politycznych, gospodarczych i kulturowych. Przemiany te zaważyły na stanie zachowania kultury ludowej.

Proces rozpadu tradycyjnej kultury ludowej w okresie powojennym był zjawiskiem ogólnopolskim. Jego przyczyn należy szukać w społecznej i gospodarczej przebudowie wsi polegającej – mówiąc ogólnie – na unowocześnieniu życia w wielu jego przejawach. Wynikało to z ówczesnej polityki państwa, dążącego do jednolitej standaryzacji miasta i wsi.

Na Ziemiach Zachodnich wycofanie się elementów tradycyjnej kultury ludowej z życia przebiegało w przyspieszonym tempie. Przyspieszenie to wynikało ze specyfiki etnograficznej i demograficznej tych ziem. Wartości kulturowe wniesione na ten teren, czy to kultury materialnej, czy społecznej, podlegały wzajemnemu wartościowaniu przez grupy ludności o odmiennym

rodowodzie regionalnym. Te wytwory kulturowe, które nie uzyskały akceptacji współmieszkańców wsi – musiały zaniknąć¹.

Najszybciej wychodziły z użycia wytwory materialne², dłużej natomiast zachowały się przejawy kultury społecznej. W miarę postępu gospodarczego dawne narzędzia pracy rolnika stawały się bezużyteczne. Tradycyjne stroje zaczęto coraz częściej zastępować standardowymi ubiorami miejskimi, dawne zaś chowano na pamiątkę. Pod wpływem dążenia do nowoczesności zmieniano się wewnątrz domu mieszkalnego, w którym stawiano dotąd na wsi nieznane meble.

Na stan zachowania kultury ludowej ważny wpływ miała zmiana stosunku mieszkańców wsi do własnej tradycji kulturowej, szczególnie ze strony młodszego pokolenia. Młodzi ludzie, którzy zdobyli wykształcenie znacznie przewyższające poziom rodziców lub dziadków, sposobem życia chcieli dorównać swym miejskim rówieśnikom. Wartości kultury ludowej uważane były za przejaw zacofania, którego zaczęto się wstydić.

Powyższe sformułowania są daleko idącym uproszczeniem. Problem wycofywania się elementów tradycyjnej kultury ludowej z życia wsi jest bardzo złożony. Ramy tego artykułu nie pozwalają na szersze jego przedstawienie. Chodzi mi tylko o podkreślenie faktu, iż mimo wielu tendencji niesprzyjających zachowaniu kultury ludowej do dnia dzisiejszego pozostało wiele jej przejawów i znalazły swe miejsce w życiu współczesnym.

Kultura ludowa przetrwała w postaci przedmiotów materialnych. Są one przechowywane w zbiorach muzealnych i mają walor poznawczy, walor dokumentu historycznego i jako takie uczestniczą w kulturze współczesnej. Te relikty materialne doczekały się też nowej roli – są elementem dekoracyjnym domów mieszkalnych, na przykład kołowrotki, gliniane dzbany jako naczynia na kwiaty, drewniane koła jako zewnętrzna dekoracja budynku mieszkalnego. Przeniesienie obiektów materialnych ze środowiska wiejskiego do miejskiego przy jednoczesnej zmianie ich funkcji wprowadza je na trwałe w obręb życia współczesnego.

Kultura ludowa przetrwała i jest obecna w życiu współczesnym w formach żywych, będących wierną kontynuacją tradycji. Tymi postaciami są niektóre dziedziny twórczości ludowej i częściowo folklor. Jednak większość elementów kultury ludowej stanowią formy przetworzone, dostosowane do nowego środowiska, w którym funkcjonują. Za przejaw kultury ludowej znaj-

¹J. Burszta (1964, 8) stwierdził w czasie badań prowadzonych w Koszalińskim, że te przejawy kultury, które otrzymały negatywną ocenę, były ukrywane przed oczami innych i w końcu zanikły zupełnie.

²J. Burszta (1965, 53) wskazuje na całkowity rozpad elementów mających cechy wizualności i przez to wzbudzających w środowisku określone oceny i postawy.

dujący swe miejsce w życiu współczesnym można uznać też twórczość amatorską, dla której tradycja ludowa stała się twórczą inspiracją.

Precyzyjne wykreślenie granicy pomiędzy tym, co ludowe, a tym, co ludowe nie jest, stanowi problem trudny do rozwiązania. By trafnie go rozstrzygnąć, należałoby szczegółowo przeanalizować poszczególne wytwory twórczości ludowej w aspekcie ich treści i formy, na przestrzeni czasu, w odniesieniu do kultury ludowej województwa lubuskiego przynajmniej w ciągu minionego pięćdziesięciolecia. To zagadnienie pozostawiam jako temat oddzielnego opracowania. W niniejszym artykule pragnę tylko zwrócić uwagę na różnorodność zachowanych przejawów kultury ludowej pod względem ich pochodzenia regionalnego oraz odniesień do ludowej tradycji.

Oto kilka przykładów funkcjonowania kultury ludowej w życiu współczesnym.

W obieg współczesnej kultury weszła twórczość i wytwórczość ludowa. Znaczną aktywność przejawiają rzeźbiarze. Rzeźbiarstwo pojawiło się w latach pięćdziesiątych, ale jego rozwój przypada na drugą połowę lat siedemdziesiątych. W okresie tym działało czterdziestu rzeźbiarzy. Liczba ta w poszczególnych latach ulegała zmianom, jedni bowiem dopiero rozpoczynali swoją twórczość, gdy inni już ją zarzucali (Kołodziejska 1996, 73). Mimo okresów zapaści (wynikających między innymi z załamania się zbytu na rzeźby) ta dziedzina twórczości jest nadal żywa, a nawet się rozwija. Stratę najstarszych rzeźbiarzy rekompensują następni.

Z bogatej niegdyś wytwórczości rzemieślników ludowych – przybyszów z Wileńszczyzny, Tarnopolskiego, Lwowskiego, Bukowiny rumuńskiej, a także z Polski południowej i środkowej – do dnia dzisiejszego pozostało niewiele. Niektóre rzemiosła zanikły zupełnie, na przykład garncarstwo, łyżkarstwo, pewne techniki koszykarskie. W postaci znacznie zmienionej zachował się wyrób drewnianych naczyń. Wykonuje się talerze, szkatułki, flakony, cuikierniczki, świeczniki. Wyroby te mają charakter dekoracyjny. Są zdobione techniką wypalania, inkrustacji, malowania. Ornamenty w postaci linii falistych, łamanych, kropek i schematycznych kwiatków są rozmieszczone na powierzchni naczyń w postaci kół koncentrycznych. Wyroblem tych naczyń trudni się rzemieślnik, który umiejętność toczenia w drewnie przejął od swego ojca.

Nadal istnieje wyrób plecionek z wikliny. Koszykarstwo już od lat sześćdziesiątych było wytwórczością zawodową, nastawioną na szeroki zbył. Z wikliny wykonuje się meble, kosze na bieliznę, drobne koszyczki na różne przedmioty, galanterię plecionkarską. Są to formy nowe, nieznane w kulturze ludowej, wytwórczość ta ma jednak korzenie w ludowej tradycji ze względu na tworzywo i techniki wykonania.

Elementem ludowym, który istnieje we współczesnej kulturze, jest haft. Przetrwał jako twórczość wiejskich hafciarek, które – podobnie jak dawniej – ozdabiają haftem części stroju: koszule, czepki, fartuszki. Jest więc haft wykonywany dla własnego środowiska, choć stroje, które się haftuje, mają nowe zastosowania: są sporządzane dla zespołów ludowych lub dla osób uczestniczących w imprezach prezentujących kulturę ludową (na przykład kiermaszach, pokazach, dożynkach). Drugi rodzaj współczesnych haftów to te, które wykonują również hafciarki ludowe, jednak nie na elementach strojów, lecz na wyrobach używanych współcześnie, jak bieżniki, serwetki (Kołodziejska 1998). Technika hafciarska pozostała ta sama, takie same stosuje się elementy zdobnicze. Haft ludowy znalazł więc nowe przeznaczenie i jest wykonywany dla środowiska zarówno wiejskiego, jak i miejskiego.

Wzory z haftu ludowego czerpie współcześnie hafciarstwo amatorskie. Hafciarki robótkarki wzory z haftu na strojach ludowych przenoszą na przedmioty użytkowe, na przykład obrusy, serwety, suknie, bluzki. Wykorzystuje się zazwyczaj poszczególne zdobiny i komponuje według własnego pomysłu w powiązaniu z kształtem wyrobu. Wzory z haftów ludowych istniały także w zupełnie innych dziedzinach wytwórczości; zdobinami ornamentowano wyroby z drewna – deseczki kuchenne, miniaturowe skrzynie-zabawki, łyżki. Próbowano także przenosić haft na pisanki, ale próba ta okazała się nieudana, ponieważ wzór haftowany nitką na tiulu nie dał się wykonać techniką szpilkową na skorupce jajka.

Wytwory rzemieślników i artystów ludowych służą już nie tylko własnemu środowisku, lecz całemu społeczeństwu. Zmieniła się dotychczasowa funkcja wyrobów z użytkowej na dekoracyjną. Pojawiły się nowe formy, nieznane dotąd w kulturze ludowej. Twórcy i wytwórcy pragnęli sprostać zapotrzebowaniu społecznemu wynikającemu z innych warunków i wymogów estetycznych.

Już u progu okresu powojennego T. Seweryn zauważył konieczność zaadaptowania sztuki ludowej do celów współczesnego życia, tak by nie traciła nic z uroku i oryginalnych wartości (Seweryn 1948). Potrzeby życia pokierowały procesem tej adaptacji, w wyniku której mamy obecnie określony zasób wytworów rzemieślników i artystów ludowych. Wytwory te proponuje się do kupienia na kiermaszach sztuki ludowej, w sklepach pamiątkarskich, na imprezach masowych o charakterze folklorystycznym. Cieszą się dużym powodzeniem, zwłaszcza rzeźby, obrazy, plastyka obrzędowa.

Pewne jest, że wytwory te mają określone grono odbiorców – miłośników kultury ludowej, świadomie poszukujących wytworów ludowych. Są i tacy, którzy nabywając takie przedmioty nie zastanawiają się nad tym, iż przez fakt kupna akceptują wytwór sztuki ludowej i wprowadzają go do ży-

cia w środowisku pozawioskowym. Dzieło sztuki ludowej urzeka ich swoim pięknem, harmonią, bogactwem barw i niepowtarzalnym wyrazem przeżycia artystycznego, zwłaszcza dzieło plastyki ludowej.

W kulturze współczesnej istnieją formy rozwinięte na podłożu kultury ludowej. Przedmioty te, wyrabiane przez twórców amatorów, zawierają walory sztuki ludowej. Twórcy ci, wykonując swoje prace z inspiracji tej sztuki – świadomie bądź nieświadomie – utrwalają we współczesnej kulturze wartości kultury ludowej. Przykładem takiej wytwórczości jest wycinanka artystyczna. Nie jest to powielanie wycinanki ludowej. Z wycinanki ludowej pozostała technika i niektóre motywy zdobnicze. Technika wykonania wycinanek amatorskich niekiedy przewyższa precyzją techniczną wycinankę ludową; twórcy, dążąc do doskonałości, wykonują coraz bardziej precyzyjne cięcia, co udaje się przy zastosowaniu odpowiednich narzędzi. Wycinanek tych nie można oczywiście oceniać tylko w kategorii „ulepszania” – są one przede wszystkim pracami, w których zamyka się talent plastyczny twórcy, twórca amator wprowadza bowiem własne pomysły artystyczne, wprowadzie nawiązujące do tradycyjnego zdobnictwa ludowego, jednakże przetworzone mocą jego talentu, a także zupełnie nowe.

Znaczące miejsce w życiu współczesnym zajmuje folklor. Jest to dziedzina twórczości ludowej, która jak żadna inna prezentuje się w obrębie kultury ogólnie dostępnej. Prezentacje folklorystyczne zajmują ważne miejsce w uroczystościach narodowych, na festynach, w różnych regionalnych imprezach okolicznościowych. Folklor stanowi oprawę i dopełnienie wydarzeń kulturalnych. Przy takiej okazji jest dostępny dla wszystkich uczestników i zakres jego oddziaływania jest bardzo szeroki. Jest więc to sposób na zapoznanie z folklorem i na zaszczepienie go w świadomości społecznej. Urok muzyki i tańca ludowego, barwność strojów, w których występują zespoły, mogą zachwycić każdego.

W województwie lubuskim mamy żywy folklor ludności pochodzenia miejscowego i ludności napływowej. Folklor miejscowy prezentuje Regionalny Zespół Pieśni i Tańca w Dąbrówce Wlkp. i Zespół Ludowy „Wesele Przyprostyńskie”. Folklor górali czadeckich prezentują Zespół Górali Czadeckich „Watra” w Brzeźnicy, Zespół Górali Czadeckich „Dolina Nowego Słońca” oraz Stowarzyszenie Zespołu Górali Czadeckich „Sołoniec” (dwa ostatnie zespoły działają w Złotniku). Oprócz zespołów kultywujących swój tradycyjny folklor w województwie lubuskim działają liczne zespoły pieśni i tańca ludowego o statusie amatorskim. Również i te zespoły przyczyniają się do zapoznania z folklorem społeczeństwa lubuskiego.

Folklor spełnia obecnie funkcję kulturową i społeczną, jednak odmienią od tej, którą pełnił niegdyś w społeczności wiejskiej, przez nią i dla

niej tworzony. Jest to folklor widowiskowy, a nie element społecznego życia mieszkańców wsi, jak to było dawniej. Dziś został w znacznej mierze przetworzony, dostosowany do zaspokajania określonych potrzeb – dostarcza rozrywki, przeżyć estetycznych i pozwala zaspokoić patriotyzm lokalny. Zjawisko to J. Burszta nazwał folkloryzmem (Burszta 1970). Folkloryzm stał się szansą przetrwania i zaistnienia folkloru w życiu współczesnym. Folklor prezentowany przez zespoły pieśni i tańca poza granicami kraju rozstawił polską kulturę narodową.

We współczesnym życiu funkcjonują elementy tradycyjnych zwyczajów i obrzędów. Ta dziedzina kultury ludowej zachowała się znacznie dłużej niż przedmioty kultury materialnej, technicznej, o czym wyżej wspomniałam. Osadzone głęboko w świadomości, mogły być kultywowane niezależnie od wprowadzania nowoczesności, zwłaszcza obrzędy rodzinne i doroczne święta obchodzone w wąskim gronie rodzinnym (Jasiewicz 1973), mniej widoczne dla szerokiego ogółu mieszkańców wsi.

Obecnie obserwujemy zjawisko nawrotu do dawnych zwyczajów i obrzędów i to zarówno w środowisku wiejskim, jak i miejskim. Zwyczaj „topienia Marzanny”, „przepędzania zimy” i „powitania wiosny” stał się stałym repertuarem zabaw w pierwszym dniu wiosny. Uroczystości takie urządzają szkoły i instytucje upowszechniania kultury. Dzieci i młodzież szkolna chętnie biorą udział w takich imprezach; są one formą zabawy połączonej z dawnymi zwyczajami.

Renesans przeżywają „sobótki”. Są one pomyślane jako zabawa przy ognisku, rzucanie wianków na wodę, szukanie tajemniczego kwiatu paproci. Jest to przypomnienie dawnego zwyczaju z okresu, gdy jeszcze kultura polska nie podzieliła się na odrębne nurty (Burszta 1974). Zabawom sobótkowym towarzyszą występy zespołów pieśni i tańca ludowego.

Podobnym zainteresowaniem cieszą się wróżby uprawiane na św. Andrzeja. Najczęściej odbywają się w czasie zabawy tanecznej urządzonej w ostatnią sobotę przed adwentem albo w sam dzień św. Andrzeja i dotyczą głównie spraw matrymonialnych.

Wróżby te mają prastary rodowód. Podstawą ich jest, aby odpowiedź dotycząca przyszłości padła niezależnie od rozumowania i świadomej woli człowieka. Dlatego odpowiedź musi dać świat pozaludzki: martwe przedmioty, rośliny lub zwierzęta (Moszyński 1967, 365). Rekwizytami wróżb andrzejkowych są przedmioty określające przyszły stan, zawód, ważne wydarzenia w życiu. Wizję przyszłości odkrywają odlane z wosku lub ołowiu figury.

Andrzejkowe wróżby to pozostałość dawnych praktyk magicznych odbywanych przez współczesnego człowieka. Dziś sprawując takie wróżby nie

przywiązuje się wagi do ich rezultatu; jest to tylko rodzaj zabawy – wynika on jednak, jak się zdaje, z wielowiekowych powiązań kulturowych, od których trudno się odgrodzić.

Zwyczaj obchodzenia święta plonów i przygotowywania wieńców żniwnych trwa nieprzerwanie od pierwszych lat powojennych. W tym czasie dożynki miały charakter uroczystości wiejskiej urządzonej przez jedną wieś lub przez wszystkie sołectkie wsie należące do danego województwa. Były one wydarzeniem, na które czekano cały rok (Przybyła 1985). Z biegiem lat dożynki w Polsce zaczęły przekształcać się w uroczystości o szerszym zasięgu – powiatowe, wojewódzkie, aby stać się świętem ogólnopolskim. To przekształcenie w uroczystość państwową nastąpiło w latach siedemdziesiątych.

Dożynki ogólnopolskie obchodzono w różnych miastach, co roku w innym, a wieńce na te dożynki przywożono z całej Polski. Odmienne sposoby ich wykonania wskazywały na różnorodność regionów kultury ludowej.

Ogólnopolskie dożynki z lat siedemdziesiątych były uroczystością o bogatym programie, bardzo rozbudowaną. Punktem kulminacyjnym był pochód z wieńcami i obdarzanie chlebem i solą przedstawicieli władz państwowych i partyjnych; gospodarzami dożynek mianowani byli przodujący rolnicy, w dowód uznania i szacunku dla ich pracy. Tak urządzone dożynki zawierały elementy rodem z ludowej tradycji oraz program widowiskowy z udziałem zespołów folklorystycznych.

Dożynki były i są przykładem włączenia ludowej tradycji do kultury ogólnonarodowej. Uroczystości transmitowane przez środki masowej komunikacji docierały do szerokiego grona odbiorców.

Jak wyżej wspomniałam, dożynki obchodzone są nadal. W województwie lubuskim urządza się dożynki wojewódzkie, powiatowe, gminne. Do elementów tradycyjnych dołączono nowe: konkurs na najładniejszy wieńiec dożynkowy, prezentacje i odznaczenie przodujących rolników, zasłużonych dla wsi, pokazy narzędzi rolniczych, kiermasze, występy zespołów folklorystycznych. Uroczystości dożynkowe, którym towarzyszy wspólna zabawa, przyciągają znaczną liczbę mieszkańców miasta i wsi.

Dożynki są przykładem, jak dawne święto (rozbudowane dodatkowymi elementami) weszło do obiegu współczesnej kultury i chyba pozostanie w niej na zawsze.

Uczestnicząc w wielu takich uroczystościach, nie spotkałam osób nastawionych do nich krytycznie, uznających je za niepotrzebne. Można sądzić, iż jest to akceptacja obecności kultury ludowej w życiu współczesnym.

Elementy ludowej tradycji zawierają najważniejsze święta roku, a mianowicie Boże Narodzenie i Wielkanoc. Funkcjonują przede wszystkim jako święta kościelne i państwowe, są to bowiem dni wolne od pracy. Z racji ich kościelnego charakteru dominują w nich treści religijne, istnieją jednak w obchodach tych świąt również elementy kulturowe o rodowodzie przedchrześcijańskim (Bystroń 1947a).

Na terenie województwa lubuskiego w zwyczajach świątecznych dostrzec można, podobnie jak w innych dziedzinach kultury ludowej, różnorodność elementów wynikającą z ich rodzimego pochodzenia, są to bowiem zwyczaje przeniesione przez ludność napływową z różnych regionów. Różnice były widoczne na przykład w sposobie przygotowania wieczerzy wigilijnej, w liczbie i rodzaju potraw spożywanych podczas tej wieczerzy. Zwyczaje te były kultywowane w rodzinach w początkowym okresie po osiedleniu, stopniowo jednak, w miarę wzrastania młodego pokolenia i zawierania małżeństw mieszanych, następował przepływ niektórych składników świąt i akceptacja ich przez przedstawicieli innych grup osadniczych, na przykład wigilię rodzinną, gdy rodzice pochodzili z Wielkopolski, a synowa „zza Bugu”, urządzano według tradycji mieszanej – kresów wschodnich i Wielkopolski.

Zwyczaje związane z Bożym Narodzeniem kultywowane są w mieście i na wsi. Jednocześnie można zauważyć, że Boże Narodzenie przybiera obecnie bardzo dekoracyjną postać. Święta nabierają charakteru konsumpcyjnego i rozrywkowego. Przypomnienie i kultywowanie dawnych zwyczajów pozwoli, być może, zachować ich tradycyjny wyraz.

Elementami zwyczajów związanych ze świętami wielkanocnymi są pisanki, palmy i pieczywo obrzędowe. Szczególnie zdomowała się tu pisanka. Na teren województwa lubuskiego przybyło wiele pisanek z różnych części Polski i spoza jej obecnych granic – z Nowosądeckiego, Lubelskiego, Kieleckiego, Radomskiego, Krakowskiego oraz z Wileńszczyzny i Lwowskiego, a ponadto z Bukowiny Rumuńskiej (Kołodziejka 1976).

Pisankarstwo jest dziedziną twórczości ludowej uprawianą na omawianym terenie przez cały okres powojenny. W okresie tym pisanka zmieniła częściowo swoją funkcję. Wprawdzie nadal jest rekwizytem obrzędowym, ale jest także i rodzajem pamiątki kupowanej poza terminem świątecznym. Ta nowa funkcja zrodziła się w latach siedemdziesiątych, kiedy to wiele wytworów sztuki ludowej zaczęło tracić swą dotychczasową funkcję, o czym była mowa wyżej.

W ostatnim dziesięcioleciu pisanka jako element świąt cieszy się wielkim powodzeniem. Dzięki pokazom organizowanym dla dzieci w muzeum, w szkołach i na wystawach coraz więcej osób nabiera umiejętności wykony-

wania pisanek. Wprawdzie sposób ich wykonania niekiedy znacznie odbiega od tradycyjnych technik, jednak niezaprzeczalny jest fakt, iż nabiera ona znaczenia w obrzędowości wielkanocnej. Organizowane przez instytucje kultury konkursy na pisanki też przyczyniają się do wzrostu ich popularności. W województwie lubuskim pisanka ma także sens integracyjny: akceptowane są wszystkie pisanki bez względu na rodowód regionalny pisankarki. Pisanka utrwaliła swoją pozycję w społeczeństwie lubuskim, i to zarówno na wsi, jak i w mieście.

Podobnym powodem cieszą się palmy wielkanocne. W województwie lubuskim palmy wykonuje się według różnych tradycji. Szczególnie popularna stała się palma wileńska, która na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych przestała być tylko rekwizytem obrzędowym i ze względu na swe bogactwo kolorystyczne i kompozycyjne stała się bukietem dekoracyjnym. Palmy wileńskie kupowano więc przez cały rok, a nie wyłącznie w okresie świątecznym. Obecnie zabrakło już najstarszych wilnianek, które potrafiły wykonać palmę. Umiejętność tę kontynuuje się w rodzinach; palmy zbliżone do wileńskich próbują też wykonywać inne osoby, niezwiązane pochodzeniem z Wileńszczyzną. Palma wielkanocna wiąże tradycję chrześcijańską z ludową i jako taka ma swoje trwałe miejsce we współczesnym życiu.

Charakterystycznym składnikiem obrzędowości wielkanocnej jest ciasto obrzędowe zwane „paska”. Jest to wypiek góralek z Czadeckiego. Zwyczaj pieczenia „paski” jest w ich kulturze żywy, nadal pielęgnowany, ponieważ został przekazany następnemu pokoleniu. Wypiek ten zachwycił także mieszkańców omawianego terenu pochodzących z innych stron. „Paski” sprzedawane na kiermaszach w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych znajdowały licznych nabywców.

Fakty przytoczone powyżej świadczą o tym, że treści kultury ludowej znalazły swoje miejsce w życiu współczesnym. Kultura ludowa zatem istnieje, ale ma inny wymiar. Procesy zachodzące współcześnie przesunęły kulturę ludową w obręb kultury masowej (Bukraba 1990, 6). Kultura ludowa została dostosowana do zapotrzebowania społecznego, które wyznacza jej konkretne miejsce; spełnia funkcję ludyczną – dostarcza rozrywki, pozwala zagospodarować wolny czas. Kultywowanie przejawów kultury społecznej, zwyczajów i obrzędów, przywołuje polską tradycję. Dzięki istnieniu treści kultury ludowej we współczesności dokonuje się nieustający dialog dawności z teraźniejszością.

[...] człowiek współczesny, choć może nie uświadamia sobie tego, w pełni zanurzony jest w przeszłości. Siłą tradycji są natomiast nie tylko jej obiektywne wartości, jej zadziwiająca czasem funkcjonalność [...] Siłą tradycji są w rzeczy-

wistości ludzie, których dynamiczny stosunek do przeszłości powoduje, iż tradycja poddawana jest ciągłej weryfikacji, co pobudza ją do życia; jest opisywana, pielęgnowana, jest [...] zarówno częścią trwania, jak i mechanizmem przemian (Kantor 1996, 15–16).

Uzasadnienia obecności treści kultury ludowej w życiu współczesnym dostarczają także przemiany polityczne dokonujące się w Europie. W obliczu łączenia państw w struktury europejskie pielęgnowanie tradycji ludowej pozwoli na zachowanie tożsamości narodowej, na uniknięcie kulturowej unifikacji.

Literatura

- BUKRABA I. (1990), *Kultura ludowa na co dzień*, Warszawa.
- BURSZTA J. (1964), *O badaniach przeobrażeń kultury wsi na Ziemiach Zachodnich*, [w:] *Stare i nowe wsi koszalińskiej*, Poznań.
- (1965), *Etnografia a współczesność. Nieco refleksji metodologicznych w związku z badaniami na Ziemiach Zachodnich*, „Etnografia Polska” t. IX.
- (1967), *Kategorie ludności i ich typ kulturowy*, [w:] *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, Poznań.
- (1970), *Folklorizm w Polsce*, [w:] *Folklor w życiu współczesnym*, Poznań.
- (1974), *Kultura ludowa – kultura narodowa*, Warszawa.
- BYSTRON J. S. (1947a), *Etnografia Polski*, Poznań.
- (1947b), *Kultura ludowa*, Poznań.
- JASIEWICZ Z. (1973), *Przemiana kulturowa na Ziemiach Zachodnich i Północnych a ogólnopolskie procesy przeobrażeń*, [w:] *Zmiany kultury chłopskiej. Problematyka i metody prac etnograficznych*, Wrocław.
- KANTOR R. (1996), *Istota i siła tradycji*, [w:] *Bogaci tradycją. Kontynuacja i zmiana w kulturze współczesnej wsi polskiej*, Kielce.
- KOŁODZIEJSKA B. (1976), *Pisankarstwo ludowe na Ziemi Lubuskiej*, „Zielonogórskie Zeszyty Muzealne” t. VI.
- (1996), *Przemiany kultury ludowej w Zielonogórskim*, Zielona Góra.
- (1998), *Przemiany współczesnej twórczości ludowej na Ziemiach Zachodnich (na przykładzie Zielonogórskiego)*, [w:] *Problemy folkloru na Pomorzu Zachodnim*, Kamień Pomorski.
- KOSIŃSKI L. (1960), *Pochodzenie ludności Ziemi Zachodnich*, [w:] *Problemy rozwoju gospodarczego i demograficznego Ziemi Zachodnich w latach 1945–1950*, Poznań.

- (1967), *Przeobrażenia demograficzne na Ziemiach Zachodnich*, [w:] *Przemiany społeczne na Ziemiach Zachodnich*, Poznań.
- MOSZYŃSKI K. (1967), *Kultura ludowa Słowian*, t. II, *Kultura duchowa*, cz. 2, Warszawa.
- POLSKA Zachodnia i Północna (1961), Warszawa.
- PRZYBYŁA J. (1985), *Odzyskałiśmy to, co najcenniejsze – ziemię naszych ojców*, [w:] *Wieś Zielonogórska w 40 leciu PRL*, „Z tą ziemią związaliśmy się na zawsze”, Zielona Góra.
- SEWERYN T. (1948), *Rozdroża sztuki ludowej*, Warszawa.

Barbara Kołodziejska

ZUR POSITION DER VOLKSKULTUR IM GEGENWÄRTIGEN LEBEN AM BEISPIEL DER WOJEWODSCHAFT LUBUSKIE (LEBUS)

Zusammenfassung

Der Artikel zeigt, unter welchen Umständen und historischen Bedingtheiten die Volkskultur in der Wojewodschaft Lubuskie früher bestand und jetzt besteht. Es gibt die Kultur der einheimischen Bevölkerung und die Kulturen der Einwanderer d.h. der Ansiedler und Rückwanderer, die nach dem Zweiten Weltkrieg gekommen sind.

Aus der einst reichen Volkskultur sind viele Elemente bis zum heutigen Tage erhaltengeblieben. Der Artikel versucht, die Antwort auf die Frage zu geben, ob die erhaltenen Erscheinungen der Volkskultur ihren Platz in dem heutigen Leben gefunden haben. Zu diesem Zweck stellt die Autorin die ausgewählten Gebiete der Volkskultur dar, um deren Lebendigkeit und Bedeutung im Umlauf der gegenwärtigen Kultur aufzuzeigen.

Der Artikel schließt mit einer Schlußfolgerung, daß die Volkskultur für die Erhaltung der nationalen Identität von großer Bedeutung bleibt.

Mieczysław Soppa

ZBIORY MUZEUM ETNOGRAFICZNEGO W ZIELONEJ GÓRZE Z SIEDZIBĄ W OCHLI

Początki działalności muzealnej w dziedzinie etnografii na Ziemi Lubuskiej sięgają końca lat pięćdziesiątych. Wtedy to zapoczątkowano kolekcjonowanie zabytków kultury ludowej. W 1960 roku powstał w ówczesnym Muzeum Okręgowym w Zielonej Górze Dział Etnograficzny i w tymże roku otwarto pierwszą ekspozycję stałą.

Historia prac etnograficznych, a w szczególności muzealnych, wiąże się z osobą dr Barbary Kołodziejkiej, długoletniego kierownika Działu Etnograficznego, a od chwili usamodzielnienia się Muzeum Etnograficznego w 1982 roku jego dyrektora (aż do 1997). Program badawczy nakreślony przed czterdziestu laty, obejmujący prócz gromadzenia zabytków także badania nad przemianami kultury ludowej, przyczynami tych przemian i ich społecznymi uwarunkowaniami, jest aktualny i kontynuowany do dziś.

Specyfika naszego regionu wymusza podejście do gromadzenia zbiorów w szczególny sposób, różniący się od metod pracy w innych muzeach. Przerwany na zdecydowanej większości terenu ciąg zamieszkiwania: odpływ po 1945 roku ludności niemieckiej oraz napływ zróżnicowanych kulturowo grup żywiołu polskiego powoduje wielorakie konsekwencje dla muzealnika. Zbiory składają się więc z reliktyw kultury zastanej, pozostałej po ludności wysiedlonej, elementów kultury różnych grup etnograficznych przybyłych tu i przynoszących ze sobą swój bagaż kulturowy oraz zabytków od ludności autochtonicznej. Wymaga to od etnografów szerokiej wiedzy odnoszącej się do różnych regionów Polski i państw ościennych, wzajemnych wpływów różnych kultur oraz procesów integracji w warunkach osadnictwa.

Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli gromadzi zbiory w czterech podstawowych działach: Kultury Technicznej, Strojów i Tkanin, Sztuki Ludowej oraz Budownictwa Ludowego (skansen).

Z kolekcji gromadzonych w Dziale Kultury Technicznej Muzeum Etnograficznego wydzielić można szereg dziedzin charakterystycznych dla działalności i życia ludności wiejskiej.

Podstawowe zajęcia – rolnictwo i hodowla – prezentują w zbiorach narzędzia, sprzęty, urządzenia i maszyny powstałe i użytkowane na przestrzeni od XVIII do XX wieku.

Z reliktowych narzędzi zwracają uwagę radła rylcowe i płozowe służące pierwotnie do orki, a w ostatnich latach użytkowania (koniec XIX, sporadycznie początek XX w.) wykorzystywane jako narzędzia pomocnicze do sadzenia czy wyorywania ziemniaków oraz pielęgnowania upraw. Na podstawie zgromadzonych w muzeum pługów prześledzić można rozwój tego narzędzia. Są tu najstarsze pługi drewniane, niekiedy jedynie z metalowym lemieszem czy krojem, pługi kowalskiej roboty (w większości lub całkowicie metalowe) oraz fabryczne już z XIX i pierwszej połowy XX wieku. Różne są także ich odmiany – koleśne, bezkoleśne, obrotowe (dwustronne), do głębokich orek i podorywkowe. Z narzędzi uprawowych wymienić należy także brony. Występują tu brony całkowicie drewniane, drewniane z metalowymi zębami oraz całkowicie metalowe – kowalskie i fabryczne. Różne są ich rozmiary i konstrukcje – w zależności od przeznaczenia. Do uprawy służyły również różnego rodzaju spulchniacze, opielacze, a także narzędzia ręczne: kopaczki, łopaty, widły itp. Również ręczne były narzędzia do sprzętu zbóż i ich obróbki – sierpy, kosy, cepy wraz z „osprzętem” (ostrzałki, pochewki na osełki, „groty” do kos, płachty i in.). W zbiorach Muzeum znajdują się także maszyny: kosiarki, młockarnie „szerokobitki”, wialnie – ukazujące przemiany zachodzące w tradycyjnej gospodarce już od XIX wieku.

Szczególną rolę w tych zbiorach odgrywają narzędzia i urządzenia związane z uprawą i przetwórstwem winorośli. Znajdują się tu prócz drobnych narzędzi uprawowych (koserów, szpadli, motyk) także prasy, koryta, beczki itp.

Wśród typowych sprzętów związanych z hodowlą, służących do „obsługi” zwierząt – ich karmienia, czyszczenia, wychowu młodych, pętania, udoju, strzyży itd. – wyróżnia się kolekcja związana z pszczelarstwem, od uli poczynając, na sprzętach do przetwórstwa miodu kończąc.

W dziedzinie transportu i komunikacji zwraca uwagę różnorodność form i stylów. Wozy, powózki, bryczki, sanie z różnych regionów są odmienne w konstrukcjach, kształtach, funkcjach. Swoimi znacznymi rozmiarami wyróżniają się wozy miejscowe; lekkie, ozdobne pochodzą z Tarnopolskiego, oryginalne konstrukcyjnie z dyszlami przystosowanymi do duhy (pałaka łączącego dyszle nad koniem) z Polesia i Wileńszczyzny itd. Podobną różnorodność stwierdza się rozpatrując uprzęże, od najstarszych jarzem do oprzęgania bydła poprzez chomąta i szleje po ozdobne wyjazdowe szory. Osobnego potraktowania wymagają sprzęty przeznaczone do transportu za pomocą mięśni ludzkich. Kosze, płachty, taczki, nosze, nosidła („szuńdy”) w zależ-

ności od miejsca pochodzenia przybierają różnorodne kształty; różne były także techniki korzystania z nich.

Rzemiosła i wytwórczość domowa to kolejne dziedziny, w których spotykamy wielką różnorodność. Kowalstwo prezentowane jest w zbiorach muzeum przez elementy wyposażenia kuźni zarówno miejscowe, jak i przywiezione ze wschodnich terenów II Rzeczypospolitej (w tym kompletna kuźnia ze Stanisławowskiego). Zwraca uwagę różnorodność sprzętów i ich kształtów (np. młotki, szczypce, kształtowniki, sprzęt do podkuwania koni, miechy i in.). Podobnie sprzęty rzemiosł związanych z obróbką drewna pochodzą z różnych regionów i w różnych okresach powstały. Kołodziejstwo, bednarstwo, ciesielstwo, tokarstwo w drewnie, stolarstwo to zajęcia, przy których korzystano często z podobnych narzędzi: siekier, toporów, pił, dłut, strugów itd. Znajdowały się w tych warsztatach także narzędzia charakterystyczne tylko dla jednego z zawodów.

Zbiory z zakresu garncarstwa – poza nielicznymi relikdami – prezentują wyroby czy sprzęty rzemieślników osiadłych w Lubuskiem po 1945 roku. Praktycznie całkowity zanik tego rzemiosła w regionie spowodował sytuację, że jedynie w zbiorach muzeum zapoznać się można z wytworami garncarstwa. Polewane i zdobione naczynia: garnki, misy, dzbanki, flakony, donice, a także figury i „rzeźby” w glinie stanowią przegląd możliwości wytwórczych tego rzemiosła. Różne są też techniki wyrabiania i wypalania wyrobów glinianych.

Prócz wymienionych w Muzeum Etnograficznym znajdują się eksponaty z innych rzemiosł czy zajęć, np. wikliniarstwa, szewstwa, tkactwa, krawiectwa, powroźnictwa, miotlarstwa czy nawet introligatorstwa. W zbiorach znajdują się muzealia pochodzące z różnych okresów, bowiem przemiany i rozwój technik i sposobów wytwarzania powodowały sytuację, w której w poszczególnych warsztatach znajdowały się obok nowych sprzętów także stare, niekiedy wręcz archaiczne. Przykładami mogą być kuźnia czy warsztat szewski, w którym na przestrzeni stu kilkudziesięciu lat – przekazując rzemiosło z pokolenia na pokolenie – nie rezygnowano ze starego wyposażenia, lecz jedynie uzupełniano je o nowe elementy.

Osobnego potraktowania wymagają zajęcia i przetwórstwo domowe. Na pierwszy plan wysuwa się tu przetwórstwo płodów rolnych. Do domowego przerobu ziarna służyły przede wszystkim stępy do wyrobu kaszy i żarna do mielenia zboża na mąkę. Wraz z rozwojem gospodarki pojawiały się różnego rodzaju młynki, śrutowniki itp. W zbiorach muzeum prócz wymienionych sprzętów znajdują się także różnego rodzaju akcesoria związane z produkcją i przechowywaniem produktów zbożowych, np. sita, miary, odważniki, naczynia. Związany z przetwórstwem zboża jest także wypiek chleba i innych

produktów. Stąd kolekcjonowanie niecek, stolnic, form do wypieku, a także sprzętów do obsługi pieców chlebowych (łopaty, „kociuby”). Równie ważną rolę odgrywało przetwórstwo mleka – wyrób masła, sera, uzyskiwanie śmietany itp. Naczynia, prasy do sera, wirówki (centryfugi), maselnice ukazują różnorodność sposobów uzyskiwania produktów. Na szczególną uwagę zasługuje tu kolekcja kilkudziesięciu foremek do masła, ukazująca nie tylko praktyczną stronę produkcji, ale i estetyczne wartości zawarte w produkcji domowej.

Przetwórstwo wełny i lnu reprezentuje wielka różnorodność międlic, cierlic, szczotek do przędzy, przęślic, kołowrotków. W tej dziedzinie wymienić należy także wyposażenie warsztatów z wijadłami, motowidłami, szpularzami, krosnami wreszcie, uzupełnianymi takimi elementami, jak płochy, czółenka, nicielnice.

Z zajęć domowych nie sposób pominąć konserwacji odzieży. Szycie, cerowanie, pranie, maglowanie lub prasowanie to znaczące i pracochłonne zajęcia, przede wszystkim kobiet. Ze zgromadzonych zbiorów wymienić należy tu kijanki, tarki, pralki ręczne, maglownice i magle ręczne, żelazka o różnej konstrukcji, maszyny do szycia i in.

Na pograniczu zajęć domowych i wyposażenia mieszkań umieścić należy sprzęty i urządzenia kuchenne. Znajdują się tu naczynia do spożywania posiłków, sprzęty do przygotowywania potraw, a także naczynia i pojemniki do przechowywania pożywienia. W wyposażeniu wnętrz szczególną rolę odgrywają meble. W zbiorach muzeum znajduje się znaczna kolekcja skrzyń i kufrów z różnych regionów, od jednobarwnych, wiśniowo-bordowych miejscowych czy zielonych z Wileńszczyzny, po bogato zdobione lub malowane – przede wszystkim z południowo-wschodnich Kresów i Bukowiny rumuńskiej. Podobnie pozostałe sprzęty i meble prezentują różne formy – od prostych, typowo gospodarczych, aż po bogato zdobione, pełniące funkcję nie tylko użytkową, ale i zdobiacą (np. stoły, ławy, szafy, łóżka).

Przedstawiając zbiory kultury materialnej zauważyć należy, że kolekcjonowanie wymaga rozpatrywania ich w różnych aspektach: przede wszystkim chronologicznym – od relikwów XVIII-wiecznych, a niekiedy i starszych, poprzez tak charakterystyczny dla kultury ludowej okres od połowy XIX wieku po lata dwudzieste XX i aż po współczesne elementy nawiązujące do tradycji i dawnych technik. Specyfika województwa lubuskiego wymaga także ujęcia zbiorów w zróżnicowaniu regionalnym miejsca pochodzenia muzealiów. Stąd wyróżnienie elementów kultury polskiej ludności autochtonicznej, zbiorów ludowej kultury miejscowej – „poniemieckiej” oraz łużyckiej o pochodzeniu „tutejszym”. Stąd także rozróżnianie pochodzenia regionalnego bagażu kulturowego przywiezionego tu poprzez ludność napływową po

1945 roku. W muzeum wyodrębniono na podstawie zgromadzonych zbiorów takie grupy regionalne, jak Wielkopolska, Łowickie, Opoczyńskie, Kieleckie, Rzeszowskie, Lubelskie, Krakowskie, oraz z Kresów Wschodnich: Wileńszczyzna, Polesie, Wołyń, Podole. Wyodrębniono także zbiory pochodzące z Bukowiny rumuńskiej i od mniejszości etnicznych (Huculów, Łemków).

Dział Strojów i Tkanin gromadzi elementy kultury ludowej tak charakterystyczne, że służyły nawet do rozróżniania regionalnego.

Wśród tkanin na szczególną uwagę zasługują przywiezione z województw wschodnich kapy, kilimy i werety. Ich zdobnictwo, bogactwo form i technik wykonania wskazuje na wysoki rozwój tamtejszego tkactwa domowego. Baczniejszy przegląd pozwala wyróżnić charakterystyczne dla regionów sposoby wytwarzania i swoistą modę, choćby w kolorystyce czy wzorach. Szeroko rozpowszechnione na północnym wschodzie kapy tkano na wąskich warsztatach i zszywano pośrodku. Na południowym-wschodzie kilimy czy werety wyrabiano na szerokich warsztatach. Liczne zbiory muzeum pozwalają na klasyfikację tkanin pod względem wzorów, technik wykonania, kolorystyki itd. Nie mniejsze znaczenie mają ręczniki, obrusy, serwetki, na których – prócz samych technik tkania – podziwiać można bogaty haft. Podobnie pościel (a przede wszystkim poszewki) pełniła często nie tyle funkcję użytkową, co dekoracyjną, stąd jej bogactwo, wyrażające się najczęściej w hafcie.

W dziale tym znajduje się także wiele wyrobów z innych regionów. Na zaznaczenie zasługują tu haftowane na tiulu serwetki i franki pochodzące z rejonu zbąszyńsko-dąbrowiecko-babimojskiego. Podobnie wymienić należy sporą kolekcję makatek z wyszywanymi sentencjami, tak charakterystycznych dla ludności autochtonicznej (zarówno język, jak i treść podkreślały narodowy charakter tej wytwórczości). Gromadzone wytwory z tej dziedziny uzupełniają chodniki tkane domowym sposobem ze szmatek czy ścinków materiału oraz współczesne już serwety, obrusy, pościel nawiązujące do tradycji.

Kolekcjonowane w muzeum stroje wywodzą się z całego terytorium zamieszkanego przez ludność polską, przy czym jednak szczególnie bogate są zbiory elementów odświętnej odzieży z terenów zamieszkałych przez ludność autochtoniczną, np. stroje dąbrowieckie czy z Babimojszczyzny. Podobnie liczne są elementy strojów pochodzące z Wileńszczyzny, Polesia, Tarnopolskiego, Bukowiny rumuńskiej. Znacznie mniej liczne są kolekcje ubiorów z regionów Polski centralnej (Łowickie, Opoczyńskie, Rzeszowskie, Krakowskie i in.).

Z uwagi na prestiżową rolę strojów i sentyment ich właścicielek szczególnie dobrze zachowały się stroje kobiece. Przechowywano je jako pamiątkę

czy niekiedy jako odzież „do trumny”. W zbiorach muzeum właśnie stroje kobiece stanowią zdecydowaną większość.

Kolekcję tę – oprócz podziału regionalnego – rozpatrywać należy także od strony funkcji strojów, z której wynika zróżnicowanie na odzież odświętną, obrzędową, codzienną czy roboczą. Ponadto korzystanie z niektórych elementów stroju uzależnione było od wieku użytkowników. Szczególnie widoczne jest to przy podziale na panny i kobiety zamężne.

W omawianym dziale zawarta jest także kolekcja obuwia. Znajdują się tu m.in. łapcie plecione z łyka (Polesie) czy rogożyny (Tarnopolskie), skórzane kierzpce (Bukowina rumuńska, Stanisławowskie), powszechnie noszone buty z cholewkami i półbuty – najczęściej szewskiej roboty.

Dział Sztuki Ludowej gromadzi od kilkudziesięciu lat wytwory twórców nieprofesjonalnych z regionu. Poza nielicznymi relikdami większość zbiorów pochodzi od artystów zamieszkałych na Ziemi Lubuskiej i tu tworzących, przy czym nie wyróżnia się osób w zależności od miejsca zamieszkania (wieś lub miasto) albo stopnia nawiązywania do „ludowości”.

Ze znaczniejszych kolekcji wymienić wypada zbiór rzeźb pochodzących od kilkudziesięciu wykonawców, często dokumentujący przebieg rozwoju twórczości poszczególnych rzeźbiarzy. Podobnie zgromadzone dzieła wycinankarzy, pisankarzy, wykonawców palm, pajaków itd. ukazują nie tylko „życiorysy twórcze”, ale i tendencje w przekształcaniu się i funkcjonowaniu sztuki nieprofesjonalnej. W dziale tym reprezentowane są także różnego rodzaju ozdoby, w tym tak popularne w ostatnich latach stroiki świąteczne. Swoistą kolekcją jest zbiór szopek noworocznych i akcesoriów kołędniczych. Znajdują się tu formy nawiązujące do tradycyjnych w regionie pochodzenia twórcy, jak i nawiązujące do współczesnej rzeczywistości – wzbogacane wzorami z miejscowych budowli (np. ratusz zielonogórski, miejscowe kościoły). Nieliczna kolekcja zabawek i miniatur wskazuje na potrzebę rozwoju tej dziedziny wytwórczości, tym bardziej że część z nich była wykonana wręcz jako propozycja pamiątki regionalnej.

Na koniec wspomnieć należy o instrumentach muzycznych. Ten niewielki zbiór obejmuje szereg szczególnie cennych muzealiów. Należą do nich w pierwszym rzędzie kozły – weselne i ślubne oraz „sierszenki” – instrument służący jedynie do nauki gry na kozłach. Pomijając inne, wymienić należy jeszcze cymbały – tak charakterystyczne, a używane w kapelach niekiedy do dziś.

Ostatnim z działów gromadzących zbiory w muzeum jest dział Budownictwa Ludowego. Kolekcjonowane są tu obiekty architektury ludowej przenoszone na teren skansenu z obszaru województwa lubuskiego. Dotychczas zgromadzono 26 obiektów kubaturowych oraz siedem tzw. małej architekту-

ry. Pozostało jeszcze kilkanaście planowanych do przeniesienia. Rekonstruowanie budynków na terenie skansenu odbywa się w sektorach uwzględniających ich pochodzenie. Wyróżniono cztery regiony: zachodnią Wielkopolskę, wschodnie Łużyce, Dolny Śląsk i tzw. Ziemię Lubuską.

Najstarszy z budynków pochodzi z 1675 roku, ale w przeważającej części reprezentowane jest budownictwo XVIII- i XIX-wieczne. Różne są konstrukcje budowli: od zrębowej poprzez sumikowo-łątkową i ryglową, tzw. mur pruski, po murowaną z kamienia czy cegły. Szczególną uwagę zwracają konstrukcje przysłupowe w chatach łużyckich, wyróżniające je od innych nie tylko rozwiązaniami technicznymi, ale i pięknem architektury. Również specyficzna dla regionu jest wieża winiarska. Obiekt ten wyróżnia się nie tylko architekturą (piętro z balustradą, łamany dach z wieżyczką), ale i funkcją związaną z uprawą i przetwórstwem winorośli.

Rekonstruowanie budynków w skansenie charakteryzuje się wiernym odtworzeniem obiektów oraz odwzorowywaniem układów przestrzennych. Stąd wynika rozplanowanie budynków w zagrodach, ich usytuowanie względem siebie, terenu, roślinności, dróg itp. Całość w założeniach nawiązuje do kształtu wsi ulicówki. Wyróżnione zostają jedynie obiekty nie mieszczące się w strukturze „wsi”. Stworzona w ten sposób „wieś” umożliwia zapoznanie się nie tylko z architekturą ludową, ale i z całym krajobrazem kulturowym w przestrzeni muzealnej.

Kultura ludowa wraz z postępem techniki, zmianami społecznymi, ekonomicznymi i politycznymi ulega coraz szybszym przeobrażeniom. Wiele przejawów tradycyjnej kultury ulega zapomnieniu. Zanika czy traci swoją funkcję coraz więcej form wytworzonych przez poprzednie pokolenia. W Muzeum Etnograficznym chroni się od zapomnienia całe dziedziny kultury tradycyjnej, tak kiedyś żywe, dziś do poznania jedynie w przestrzeni muzealnej. Aby zachować jak najwięcej z dziedzictwa przeszłości, gromadzone i przechowywane są zbiory z wszelkich przejawów działalności człowieka. Umożliwia to (za pomocą wystaw, pokazów, lekcji muzealnych) zapoznanie się z przeszłością i zachowanie własnej tożsamości kulturowej, szczególnie przez młode pokolenie.

Literatura

- KOŁODZIEJSKA B. (1969), Problematyka badań etnograficznych prowadzonych przez Muzeum Ziemi Lubuskiej, „Zielonogórskie Zeszyty Muzealne” t. I, Zielona Góra.
- (1973), Rzemiosło garncarskie w Zielonogórskiem, Poznań – Warszawa.

- (1974), Zadania i potrzeby muzealnictwa etnograficznego w województwie zielonogórskim, „Zielonogórskie Zeszyty Muzealne” t. IV, Zielona Góra.
- (1992), Przemiany kultury ludowej w Zielonogórskim w świetle badań Muzeum Etnograficznego w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli, „Rocznik Lubuski” t. 16, Zielona Góra.
- LEW I. (1993), Stroje dąbrowieckie. Informator, Zielona Góra.
- ŁAKOMA B. (1992), Rękodzieło ludowe i artystyczne województwa zielonogórskiego. Wystawa pokonkursowa, Zielona Góra.
- MUZEUM Etnograficzne w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli. Informator (1988), Zielona Góra – Ochla.
- SOPPA I. (1994), Park budownictwa ludowego, Zielona Góra.
- SOPPA M. (1989), Odzwierciedlenie stosunków ludnościowych województwa zielonogórskiego w wyposażeniu wnętrz chałup na terenie skansenu w Ochli, „Acta Scansenologica” t. 5, Sanok.

Mieczysław Soppa

SAMMLUNGEN DES ETHNOGRAPHISCHEN MUSEUMS IN ZIELONA GÓRA MIT DEM SITZ IN OCHLA

Zusammenfassung

Die Anfänge der Museumstätigkeit in dem Bereich der Ethnographie in der Wojewodschaft Lubuskie (Lebus) reichen bis zum Ende der fünfziger Jahre zurück. Im Jahre 1960 entstand im Bezirksmuseum in Zielona Góra die ethnographische Abteilung und noch in demselben Jahr wurde die ständige Ausstellung eröffnet.

Unabhängig von der Tätigkeit des Museums bemühte sich der Wojewodschafskonservator für Denkmalschutz um die Entstehung eines Freilichtmuseums für Volksbaukunst. Das erste Bauobjekt wurde nach Ochla (Ochelhermsdorf) im Jahre 1973 verlegt, wo schließlich das Freilichtmuseum lokalisiert wurde. Anfang 1982 wurde das Ethnographische Museum ins Leben berufen.

Das vor vierzig Jahren festgelegte Forschungsprogramm, das neben der Denkmälersammlung auch die Forschung zur Volkskulturveränderung, ihre Ursachen und soziale Bedingtheiten umfaßte, wird bis heute fortgesetzt.

Wegen der Spezifik unserer Region müssen die Denkmäler auf besondere Weise – unterschiedlich von den Arbeitsmethoden in anderen Museen – gesammelt

werden. Der auf dem meisten Gebiet gestörte Bewohnungszug wegen der Aussiedlung der deutschen Bevölkerung nach 1945 und der Zustrom von kulturfremden Gruppen der polnischen Umsiedler mußten verschiedenartige Konsequenzen für die Museumsarbeiter zu Folge haben. Die Sammlungen bestehen aus den Relikten der angetroffenen Kultur, die nach der ausgesiedelten Bevölkerung geblieben ist, aus den Kulturelementen der verschiedenen ethnischen Gruppen, die angekommen sind und ihr Kulturerbe mitgebracht haben sowie aus den Denkmälern der einheimischen Bevölkerung. Dies verlangt von den Ethnographen ein breites Wissen über verschiedene Regionen Polens und der Nachbarländer, über gegenseitige Beeinflussung verschiedener Kulturen und Integrationsprozesse in den Ansiedlungsbedingungen.

Das Ethnographische Museum funktioniert innerhalb von vier Abteilungen und zwar für: technische Kultur, Trachten und Gewebe, Volkskunst und Volksbaukunst im Freilichtmuseum.

Die Abteilung für technische Kultur sorgt für die Sammlungen aus solchen Volkskunstbereichen wie: Webekunst, Fischerei, Flechtkunst, Landwirtschaft und Zucht sowie auch Handwerk, und zwar Schmiedetechnik, Tischlerhandwerk, Drechslerkunst, Böttcher-, Töpfer- und Schusterhandwerk. Gesammelt werden in dieser Abteilung auch Möbel und Haushaltsgeräte.

Die Abteilung für Trachten und Gewebe besteht vor allem aus den Volkstrachten und Gewebe vor 1945. Diese Denkmäler veranschaulichen auf besondere Art und Weise die regionalen Unterschiede der Orte, von denen die eingewanderte Bevölkerung stammte. In dieser Abteilung gibt es Exponate, die von den Ansiedlern aus verschiedenen Teilen Polens kommen: Rückkehrern von Tarnopol, Stanisławów, Lemberg, Wołyń, Polesie, Wilno, Reemigranten von rumänischen Bukowina. Es gibt auch Trachten der Einheimischen Bevölkerung von Dąbrówka, Babimost (Bomst) und Großpolen.

Die Erzeugnisse der Volks- und nichtprofessionellen Kunst bilden die Basis der Abteilung für Volkskunst. Die Sammlung besteht aus Brauchkunstgegenständen, Malerei, Spielzeug, Bildhauerkunst, Scherenschnitt, feinen Spitzen und Handarbeit sowie auch Musikinstrumenten. Der gegenwärtige Charakter dieser Sammlung (die meisten Gebilde entstanden nach 1945) zeugt von den Tendenzen im Handwerk und in den Entwicklungsformen der heutigen Amateurkunst.

Die Volkskunst unterliegt infolge des technischen Fortschritts, der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Umwandlungen immer schnelleren Veränderungen. Viele Äußerungen der traditionellen Kultur werden mit der Zeit vergessen. Um möglichst viele von dem Erbe der Vergangenheit zu erhalten, sorgt man für die Sammlung aller Erscheinungen menschlicher Tätigkeit. Die Ausstellungen, Vorführungen und die sog. Museumsunterrichtsstunden bieten besonders der jungen Generation die Möglichkeit an, sich mit der Vergangenheit vertraut zu machen und eigene Kulturidentität zu erhalten.

Wojciech Sadowski

PRZESŁANIE KULTUROWE WSI GORZOWSKIEJ, CZYLI „SWOJE” I „OBCE” W MUZEALNYCH ZBIORACH ETNOGRAFICZNYCH

Geneza kolekcji etnograficznej Muzeum w Gorzowie sięga 18 października 1973 roku, kiedy to dokonano wpisu do księgi inwentarzowej muzealiów etnograficznych białoruskiej radlicy radła wewnątrzrylcowego oraz dwu brezentowych wiader rosyjskich. W tym samym dniu zarejestrowano też bezmian wykonany w 1810 roku w okolicach Landsberga (dziś Gorzów) oraz kamienny ciężarek do drygawicy pochodzący z rejonu Küstrin (dziś Kostrzyn). W ten sposób spotkały się w Muzeum wytwory trzech kultur ludowych, a właściwie to czterech, jeżeli weźmiemy pod uwagę ich polskiego użytkownika. Zbiory etnograficzne siłą rzeczy stały się wielokulturowe. Dawało to możliwość rozważania ludzkiego bytowania w kategorii dychotomicznej: swój i obcy. Ta dwubiegunowa skala stała się odbiciem nie tylko kolekcji muzealnej, lecz również człowieczego losu. Zabytki jakby opowiadały o kolejach życia niedawnych Kresowian i byłych włodarzy nadwarciańskich zagród. Niepochwytna wówczas dla polskich osadników sytuacja polityczna i społeczna stała się punktem oparcia przy wykorzystywaniu poniemieckich dóbr kultury. Pod wpływem przybyszów z różnych stron Polski znikła kulturowa jednorodność powiatu, upadła jego homogeniczność. Wsie mieniły się odmiennością regionalną poszczególnych gospodarstw. Bardzo często w tej samej wsi metody realizacji zajęć gospodarskich były zróżnicowane.

Od roku 1948 rozwijające się rolnictwo poczęło upadać pod naciskiem władz, które chciały zlikwidować gospodarstwa indywidualne na rzecz rolnictwa uspołecznionego. Maszyny i urządzenia likwidowanych gospodarstw trafiały na złom lub za stodołę, gdzie zarastały krzakami i chwastami. niewiele z nich w latach siedemdziesiątych dotarło do magazynów muzealnych. W okresie walki z kulturą wsi upadać też zaczęła autentyczna sztuka ludowa, coraz natrętniej zastępowana państwowymi schematami propagowanymi przez tak zwane ośrodki kultury lub kluby. Ginęły więc rzeźby i obrazy sakralne, a coraz częściej pojawiały się „socjalistyczne ideały”, prowadzące do powstania dzisiejszych bezideowych lub wielokulturowych ludzi.

W niespełna dwa lata od sporządzenia pierwszego wpisu w księdze, gdy tylko powstało województwo gorzowskie, utworzono dział z obsadą etatową i od tej pory rozpoczęto systematyczne gromadzenie przedmiotów kultury ludowej posiadających wartość muzealną. Liczba muzealiów odziedziczonych po Muzeum Regionalnym wynosiła wówczas 38 sztuk. Zgromadzone one zostały przez członków dziś już nieistniejącego Towarzystwa Przyjaciół Muzeum. Przedmioty te nie miały jednak dokładnych metryk odnotowanych w kartach katalogu naukowego. Nie była to też kolekcja obrazująca wystarczająco kulturę wsi w Gorzowskiem, choć wśród eksponatów znajdowało się kilka cennych obiektów zabytkowych (np. krzesło brandenburskie z 1823 roku). Zbiór etnograficzny nie mógł również stanowić samodzielnej ekspozycji ze względu na daleko idącą różnorodność ich przeznaczenia (funkcję) i pochodzenia. Dziś zbiory etnograficzne są odbiciem mikrospołeczności, która zaludniła wiosną 1945 roku były powiat gorzowski.

Od połowy lat pięćdziesiątych można odnotować w Gorzowskiem integrację kulturową. Osadnicy w warunkach „obszarów podberlińskich”, pod naporem kultury rodaków z innych dzielnic, rezygnowali ze swej kultury regionalnej wyrażającej się przez odzież, narzędzia rolnicze i domowe lub meble. Chcąc uniknąć sąsiedzkiego ośmieszenia, niszczone je całkowicie, nie pozostawiając pamiątek pokoleniom następnym. Nowa sytuacja społeczna i polityczna wymusiła na nich rozwijanie tego, co zyskano na nowym terytorium, zlewała się przeto ze sobą kultura kresowa, kujawska, wielkopolska i niemiecka. Pamiętać też należy o przewijających się przez ten obszar Czechach, Łotyszach, Rosjanach lub Ukraińcach, którzy przez krótki okres wywierali wpływ na sposób widzenia świata przez polskich przybyszów. Znać ślad pozostał po przybyłych w 1947 roku Łemkach.

Przybysze – bez względu na region pochodzenia – ulegali „materialnej germanizacji”, będąc przez granicę państwową odcięci od powiązań społecznych, które po 1990 roku nabrały szczególnego charakteru. Dziś znikły wszelkie bariery, a coraz bardziej natarczywe wizyty Niemców wręcz wymuszają szersze zainteresowanie pozostawionymi przez nich pamiątkami materialnymi, które są wykupywane i wywożone do Niemiec. Mimo uprzedzeń etnicznych, a często i politycznych, wzmożły się kontakty kultur. Starzy Kresowianie, nawykli do walki o prawa Polaków, coraz zimniej przyjmują w swoich domach niemieckie odwiedziny, coraz częściej wypowiadają się za koniecznością nawrotu do tradycji dziadków przy zachowaniu postępu cywilizacyjnego. Muzealnicy natomiast zmuszeni są do większej pokory wobec materialnej kultury niemieckiej, która istnieje na terenie Gorzowskiego. Zaczyna tworzyć się typowe pogranicze wielokulturowe. Wszystkie elementy kształtującej się kultury łatwo i często mieszają się ze sobą. Zdarza się, iż ponemieckie wytwory traktowane są jako ze wszech miar rodzime i własne.

W pierwszych kilku latach dla przybyszów z Nowej Wilejki, Połonki, Pińska bądź Brzeżan wszystko było obce i wrogie. Swojskie i przyjazne były jedynie obiekty kultury materialnej przywiezione ze sobą. Często jednak w nowych warunkach okazywały się one mało przydatne i dlatego ulegały przeróbkom lub wędrowały do lamusa. Krępowano się nawet przekazywać je do muzeum – mimo nalegań pracowników tej instytucji, likwidacji ulegały więc zabytki świadczące o byłej samowystarczalności gospodarstw rolnych i domowych. Odmienne warunki wykluczały również cały szereg zwyczajów rodzinnych i dorocznych. Modyfikacji poddano system wierzeń i przekonań. Ze zlania się w jedną całość wielu elementów pochodzących z rozmaitych okolic Polski powstała nowa kultura regionalna, a i ta jest dziś bezmyślnie eliminowana przez współczesne wzorce. Młodszą generację cechuje zresztą brak zainteresowania tradycją. Mówić jedynie można o reanimacji wybranych elementów kulturowych w celach merkantylnych.

Tak zwane poniemieckie zbiory etnograficzne reprezentują aż cztery dzielnice: Śląsk, Wielkopolskę, Brandenburgię i Pomorze. Na obszar tego pogranicza w 1945 roku narzucona została zupełnie odmienna kultura polskich kresów wschodnich i południowych. Gorzowskie stało się obszarem multikulturowym. Wymienione kultury legły u podstaw kształtującego się regionu, który na przekór jego mieszkańcom podporządkowywany jest systematycznie się zmieniającym ośrodkom wojewódzkim: Koszalinowi, Poznaniowi, Zielonej Górze, Gorzowowi. Dzisiejsze, tak zwane lubuskie centrum wojewódzkie trudno jest wskazać pomijając potargane więzi społeczne istniejące przed jego utworzeniem.

Należy sądzić, że tradycja nie jest niewolniczo przywiązana do terenu, na którym powstała, lecz do człowieka, który ją pielęgnuje. Dlatego też można uważać, że żyje ona nadal w pamięci ludzkiej lub w zachowanych przedmiotach. Dla utrzymania tradycji bardzo ważna jest również rola wychowawcza zabytków kultury ludowej, zwłaszcza tych nowszych, powstałych po 1945 roku, ilustrują bowiem one potrzeby współczesnego mieszkańca wsi, są dowodem pomysłowości chłopskiej (zresztą nie wiadomo, czy chłop jeszcze istnieje), kreślą historię wrastania w nowe warunki geograficzno-kulturowe oraz ukazują kształtowanie się nowej społeczności.

Przedmiotem aktualnego zainteresowania Działu Etnograficznego Muzeum w Gorzowie jest w zasadzie teren powiatów gorzowskiego, sulęcińskiego, ślubickiego i drezdeneckiego. Gromadzony materiał może charakteryzować kulturę zarówno autochtonów, jak i pozostałych grup etnicznych osiadłych tu po 1945 roku. Do cennych obiektów zaliczane są pamiątki po Białorusinach, Litwinach, Niemcach, Ukraińcach, Tatarach i Cyganach.

W chwili obecnej (stan z 17 I 2000) zbiór etnograficzny liczy 1841 zabytków, w tym 37 pochodzi z Afryki i cztery z Ameryki Południowej. Obiekty o proveniencji europejskiej w liczbie 1800 zebrane zostały na terytorium byłego województwa gorzowskiego. Zdecydowaną większość (ponad 900 przedmiotów) wykonano w okresie międzywojennym. W liczbie tej ponad 450 obiektów zostało przywiezionych przez przybyszów z niemal wszystkich dzielnic polskich. W większości są to przedmioty służące zajęciom kobiecym oraz uprawie gleby.

W zbiorach etnograficznych można również wydzielić 453 przedmioty wytworzone przed 1945 rokiem przez niemieckich mieszkańców wsi gorzowskiej. Pozostałe obiekty należą do grupy rodzimej, to jest zostały wytworzone po wojnie na terenie byłego województwa gorzowskiego przez jego mieszkańców.

Z wyszczególnionych wyżej zabytków zakupiono 990, a 810 zostało darowane. Pierwszym ofiarodawcą był Zbigniew Panek, który w marcu 1967 roku złożył w darze ciężarek do drygawicy wyprodukowany w połowie XIX wieku. Listę ofiarodawców (grudzień 1999) zamyka Edward Knap z Włostowa w gminie Bogdaniec. Upoważnia to do wyrażenia poglądu, że nie tylko chęć zysku, lecz również przesłanki pozamaterialne skłaniają ludzi do przekazywania Muzeum różnego rodzaju zabytków. W większości przypadków u podstaw darowizny leży chęć utrwalenia śladów własnej rodziny czy grupy etnograficznej, którą darczyńca reprezentuje. Najmniej dbali o zachowanie własnej kultury są Cyganie. Zamiary gromadzenia pamiątek cygańskich spełzły na niczym. W ramach wielokrotnych usiłowań pozyskania okazów kultury cygańskiej do Muzeum w Gorzowie trafiały przedmioty niereprezentatywne, za które żądano poważnych kwot pieniężnych.

Zebrane eksponaty reprezentują wszystkie dziedziny kultury materialnej (1505) i duchowej (295), łącznie z obiektem magicznym znalezionym (6 maja 1975) w wieńcu złożonym z okazji odsłonięcia tablicy marszałka Żukowa na gmachu Biblioteki Publicznej w Gorzowie. Szczególnie cenna jest kolekcja 129 narzędzi tkackich i plecionkarskich z obszaru Polesia, Małopolski i Brandenburgii. Godne uwagi jest też 236 przyrodziwek i tkanin reprezentujących Babimojszczyznę, Białoruś, Litwę i Ukrainę. Ciekawy jest zbiór stroju scenicznego wyprodukowanego w teatrze w Bydgoszczy na zamówienie kierownika zespołu „Terno”.

Analiza zasobów magazynowych daje możliwość wydzielenia naczyń do przechowywania zapasów kuchennych, do dojenia i przerobu mleka, czerpania i transportu płynów, przyrządzania i warzenia strawy, pieczenia chleba lub prania.

Narzędzia służące do produkcji i przyswajania płodów natury reprezentuje 181 zabytków. Jest wśród nich czerpak zgrzeblowaty do zbierania jagód w lasach lubuskich, piesznia do wyrobu uli oraz ule kładowe i słomiane z pogranicza wielkopolsko-brandenburskiego. Ciekawostkę w tej grupie stanowi aparat do destylacji alkoholu używany w latach osiemdziesiątych.

Prymitywną gospodarkę ludzką, jaką jest łowiectwo i rybołówstwo, reprezentuje 38 przedmiotów. Są to niemal wyłącznie samolówki bezwładne i aktywne (sidła, paści, żelaza). Interesującym narzędziem w tej grupie jest żelazna „dzida” wyprodukowana w latach osiemdziesiątych naszego stulecia, która przesiedleńcowi z Białorusi służyła do polowania na „grubego zwierzka”. Sposób połowu ryb w Gorzowskim objaśniają nam nieco między innymi takie narzędzia, jak ość wielozębna, wiersza sercowa lub poddrywka.

Wśród 99 muzealiów reprezentujących gospodarkę rolną (hodowla roślin) znajdują się narzędzia do uprawy ziemi, do siewu i sprzętu roślin, do młocki i oczyszczania ziarna oraz przechowywania plonów przywiezione z terenu niemal całej przedwojennej Polski, jak też pozostawione przez Niemców. Mechanizmy służące do przerobu zbóż w celach konsumpcyjnych pochodzą z Białorusi i Podola. Reprezentują je żarna rotacyjne, stępy i młynki. Dodać do nich trzeba młyn wodny z 1824 roku, który pozostawili Niemcy we wsi Bogdaniec. Analiza poszczególnych obiektów pozwala zauważyć, że przenikanie zdobyczy technicznych prowadzi do różnorodnych powiązań pomiędzy użytkownikami, a w konsekwencji do globalizacji. Dobrym przykładem mogą tutaj być kieraty, młockarnie cepowe lub złożenia kamieni młyńskich, które bez względu na miejsce wytworzenia mają niemal identyczne zasady działania.

Interesującymi przedmiotami muzealnymi są wagi i miary. Kolekcję tych zabytków stanowią bezmiany (przezmiiany), wagi sprężynowe, szalkowe i dziesiętne oraz miary zasobowe, takie jak białoruskie pudy oraz pospolite korce produkowane w Landsbergu (Gorzowie) w czasach międzywojennych.

Rzemiosło wiejskie prowadzące obróbkę surowców ukazują przedmioty z dziedziny kowalstwa i ślusarstwa oraz zabytki dotyczące bednarstwa, ciecielstwa, kołodziejstwa i stolarstwa. O charakterze obróbki metali w Wielkopolsce lub Prusach świadczą zarówno gotowe wyroby, jak i narzędzia zebrane w kuźniach podgorzowskich. Wśród zgromadzonych narzędzi kowalskich wyróżnić trzeba kowadło niemieckie z 1693 roku (tak zwany szparóg) oraz skórzane miechy przywiezione z Wileńszczyzny i Wielkopolski. Znajomości techniki obróbki drewna dowodzą piły trackie, rozplątнице, wyrzynaczki, rysaki oraz różnego rodzaju strugi, wiertła, cieślice, ściskacze stolarskie i tym podobne, najczęściej z kręgu niemieckiego, zawłaszczane przez Kresowian jako rodzime i własne.

Ponad wszystkim królują jednak meble wytworzone rękoma rzemieślników niemieckich, używane przez polskich osadników jako im właściwe. Niektóre z nich pochodzą z warsztatu meblarskiego, który istniał po wojnie w Bogdańcu pod Gorzowem. Wytworzone za pomocą niemieckich narzędzi rękoma Kresowian sprzęty nawiązywały do wyglądu ponemieckich kredensów, stołów i ław.

O zakresie i sposobie dbałości o higienę osobistą oraz odzież możemy się dowiedzieć oglądając różnego rodzaju przedmioty: balie, drewniane grzebienie, kijanki, miednice, tary pralnicze, pralki klepkowe używane zarówno w Polsce, jak i w Niemczech.

Tradycyjne środki transportu wiejskiego reprezentują takie jego urządzenia, jak: laski, nosidła, walizki, taczki skrzynkowe i szczelbelkowe, wózki czterokołowe, wozy, bryczki, łyżwy, sanie, jarzma, chomąta, duhy, koła. Niemal każdy z wymienionych obiektów ma inną proveniencję etniczną.

Życie duchowe mieszkańca wsi dokumentuje 216 prac plastycznych, dziesięć instrumentów muzycznych (białoruskie cymbały, zbąszyńskie sierżenki i kozły) oraz 67 muzealiów, które do czasu przejęcia ich przez Muzeum były obiektami kultu – święte obrazy i figurki. Zainteresowanie pięknem skłania wieśniaka do dbałości o estetykę przedmiotów codziennego użytku oraz kreowanie samodzielnych dzieł plastycznych, do których należy zaliczyć obrazy olejne, rzeźby, hafty i wycinanki. Różne są oczywiście walory plastyczne poszczególnych dzieł, nie zawsze też są to wytwory samych chłopów. Do interesujących malarzy ludowych należą Łemko Jan Łabowski z Orzelca oraz nieżyjący już Wielkopoolanin Jan Tycz z Lipiek Wielkich. Najbardziej reprezentatywny charakter wśród licznych rzeźbiarzy posiadają prace zmarłego w 1997 roku, zamieszkałego we wsi Tarnów Stanisława Krynickiego spod Tarnopola oraz Łemka Michała Stafaniaka z Brójec, Witolda Stadnika z Lubniewic i przybyłego z Kielecczyny Stefana Szymoniaka z Tucza. Prace plastyczne twórców naszego regionu w zestawieniu z ludową twórczością artystyczną pozostałych obszarów kraju nie wyróżniają się oryginalnością.

Nie sposób tu pominąć faktu, że kolekcja ludowych prac plastycznych gromadzona była w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych kończącego się stulecia. W ostatnim okresie tempo jej rozwoju zmalało z uwagi na wymieranie artystów i małe możliwości finansowe Muzeum. Wysoka cena dzieł uniemożliwia zakup niezbędny do uzupełnienia kolekcji.

Ważnym dopełnieniem zbiorów jest archiwum Działu Etnograficznego, w którego teczках można znaleźć szereg notatek z rozmów przeprowadzonych z mieszkańcami wsi oraz z przedstawicielami mniejszości etnicznych. Większość rozmów dotyczy tradycji rodzinnych, gospodarki chłop-

skiej, świąt dorocznych, potraw. Archiwum posiada też sporo szkiców zagospodarowania wnętrz mieszkalnych. O życiu wsi i rodziny można wyczytać z fotografii zarejestrowanych w 307 pozycjach księgi inwentarzowej. Fotografie ilustrujące budownictwo wiejskie wypełniają pięć sporych rozmiarów albumów.

Ponadto w zbiorach znajdują się pisanki, palmy wielkanocne oraz wieńce żniwne, które posiadają odrębny wykaz. Zgromadzona kolekcja w większości pochodzi z dorocznych konkursów organizowanych przez Ukraińców.

Rekapitulując – Dział Etnograficzny Muzeum w Gorzowie w ciągu swego istnienia zgromadził dość bogaty zbiór, wśród którego jedne kolekcje są zasobniejsze, a inne wymagają uzupełnienia. W sumie można stwierdzić, że akcja poszukiwawcza jest dość szeroka i owocna, jeśli się zauważy, że z reguły prowadzona jest ona jednoosobowo.

Nowe warunki egzystencji oraz wyraźne różnice polityczne i ekonomiczne sprawiają, iż z pejzażu wsi gorzowskiej znikają niemal błyskawicznie tradycyjne narzędzia rolnicze, sprzęty gospodarstwa domowego oraz wszelkie wyroby rękodzielnicze. Trzeba się spieszyć z gromadzeniem ich w magazynach, aby choć znikomą część kultury wsi zachować dla przyszłości. Chrońmy mijający świat, by w przyszłości móc pokazać, jak on wyglądał przed ucywilizowaniem, przed erą globalizacji.

Wojciech Sadowski

KULTURÜBERMITTLUNG DES LANDSBERGER DORFES – „EINHEIMISCHE” UND „FREMDE” IN DEN ETHNOGRAPHISCHEN MUSEUMSSAMMLUNGEN

Zusammenfassung

Der Gegenstand dieser Mitteilung ist der Bestand der Lagerräume des ethnographischen Museums in Gorzów (Landsberg). Die seit 27 Jahren gesammelten Denkmäler sind eine Widerspiegelung der Volkskulturen, die nach 1945 in dieser Region aufeinander stießen. Im letzten Jahr des zweiten Jahrtausends wecken diese Sammlungen eine besondere Reflexion über das Vergangene. Diese primitiven Erzeugnisse bildeten die Grundlage der heutigen Zivilisation. Die Analyse der gesammelten Objekte läßt oft auf den Gedanken kommen, daß die globale europäische Kultur

ihren Anfang auf dem Lubusz-Land hätte nehmen können, wo die Gebilde von vier Volkskulturen aufeinander stießen. Sie sollten das Schicksal von Polen, Russen und Weißrussen symbolisieren.

In den ersten Jahren der polnischen Ansiedlung war für die aus den östlichen Grenzgebieten Polens gekommen Einwanderer alles fremd. Vertraut und freundlich blieben für sie nur die mitgebrachten Objekte der materiellen Kultur.

Die aktuelle ethnographische Sammlung zählt 1841 Objekte, von denen die meisten vor dem Kriegsende entstanden sind. In dieser Anzahl gibt es 450 Objekte, die von den polnischen Einwanderern von allem aus den östlichen Grenzgebieten Polens mitgebracht wurden. Die gesammelten Exponate vertreten alle Bereiche der materiellen und geistigen Kultur. Die in Museumsлагerräumen aufbewahrten Gegenstände werden in der Zukunft ermöglichen, die vergangene Welt zu zeigen.

Joanna Patorska

DZIAŁ KULTURY LUDOWEJ MUZEUM W MIĘDZYRZECZU

Muzeum w Międzyrzeczu powstało w 1945 roku. Organizatorem był Alf Kowalski, artysta plastyk z wykształcenia, z zamiłowania badacz kultury ludowej, który kierował muzeum przez czterdzieści lat. Swoją siedzibę ma ono w zabytkowych obiektach związanych z dziejami państwa polskiego od jego zarania do końca XVIII wieku – ruiny zamku z XIV i XVI wieku posadowione na zrębach dawnych grodów (najstarszy z II połowy IX wieku) oraz budynek starostwa z początku XVIII wieku.

Zbiory etnograficzne w międzyrzeckim muzeum gromadzone były od początków jego istnienia. Już pod koniec 1945 roku Alf Kowalski kontaktował się z ludnością autochtoniczną, która przetrwała na terenie ziemi międzyrzeckiej w kilku wsiach, głównie w Dąbrówce Wlkp., Pszczewie, Szarczu, Stołuniu. Ludność ta, znajdująca się pod zaborem niemieckim przez ponad 150 lat, oparła się germanizacji, zachowała swą polską mowę i tradycyjną ludową kulturę, zarówno materialną, jak i obrzędy, zwyczaje i folklor. Zebrane w tym czasie zabytki, przeważnie części ludowego stroju kobiecego (czepce, dery, kabaty, wiązadła czepcowe itp.), pokazane zostały na pierwszej wystawie zorganizowanej w międzyrzeckim muzeum 18 marca 1946 roku – w pierwszą rocznicę utworzenia administracji polskiej na terenie ziemi międzyrzeckiej. Pod koniec 1946 roku ekspozycja muzealna, jeszcze w starej siedzibie muzeum (obecnie budynek Kasyna Oficerskiego), powiększona została o izbę dąbrowiecką.

Już w 1946 roku rozpoczęto planowe gromadzenie zabytków ze wszystkich dziedzin kultury ludowej autochtonów. Akcja ta trwała do końca lat pięćdziesiątych. Zaangażowani w nią byli mieszkańcy Dąbrówki Wlkp., przede wszystkim Dorota Spychałowa, współorganizatorka działu etnograficznego, której międzyrzeckie muzeum zawdzięcza najlepszą część zbiorów kultury ludowej ludności rodzimej. Dorota Spychałowa pozyskała do współpracy wielu mieszkańców Dąbrówki Wlkp. i w krótkim czasie zbiory znacznie się powiększyły – do końca 1947 roku zgromadzono 164 zabytki, przeważnie ubiory ludowe, narzędzia używane w gospodarstwie oraz sprzęty domowe. Do końca 1950 roku pozyskano około 250 zabytków.

Ta szeroko zakrojona, planowa zbiórka miała też inny, ważny powód. Z chwilą odkrycia w pierwszych powojennych latach faktu przetrwania ludności rodzimej i jej tradycyjnej kultury ludowej teren zachodniej Wielkopolski stał się miejscem wypraw etnografów z muzeów centralnej Polski w celu pozyskania do zbiorów zabytków tej nowo odkrytej kultury. Muzea te proponowały atrakcyjne ceny zakupu eksponatów i wiele osób skorzystało z ich oferty.

Lata 1951 do 1965 to okres remontów nowej (obecnej) siedziby muzeum i ruin zamku piastowskiego oraz kompleksowych badań archeologiczno-historycznych grodu i zamku. Gromadzenie zbiorów kultury ludowej zeszło na drugi plan, tym bardziej że w muzeum nie było etnografa. Mimo to pozyskano wtedy przeszło 350 zabytków kultury autochtonicznej; na koniec 1965 roku zbiory etnograficzne liczyły 636 muzealiów.

Sytuacja zmieniła się z chwilą zatrudnienia etnografa w 1967 roku. Zaczęto wówczas systematyczne rozpoznawanie terenu całego powiatu międzyrzeckiego pod kątem pozyskania zabytków kultury ludowej ludności przesiedlonej lub osiadłej na tym terenie po 1945 roku, której dotychczas nie poświęcano wiele uwagi, skupiając się na kulturze autochtonów. Zakupiono lub otrzymano w darze części tradycyjnych ubiorów ludowych, różne tkaniny i hafty, sprzęty gospodarstwa domowego, narzędzia do obróbki lnu i wełny, narzędzia do uprawy roli, wozy, a nawet miech kowalski, przywiezione przez przesiedleńców z okolic Nowogródka, z Polesia, Podola, Wołynia, z dawnego województwa tarnopolskiego oraz osadników z Łowickiego, Krakowskiego, Rzeszowskiego i różnych okolic Wielkopolski. Obok przedmiotów przywiezionych z rodzinnych stron gromadzono również te, które wykonane zostały przez ludność napływową w nowym miejscu zamieszkania według dawnych, tradycyjnych wzorów – wyroby plecionkarskie, naczynia klepkowe, wyroby tokarskie, garncarskie, plastyka obrzędowa, zabawki drewniane i rzeźby.

Część zbiorów stanowią przedmioty kultury materialnej pozostawione przez ludność niemiecką zamieszkałą na tym terenie do czasu jej wysiedlenia w latach 1945–1949.

Obecnie w dziale kultury ludowej znajdują się 2223 zabytki. Połowę stanowią gromadzone z powodzeniem do dziś przedmioty tradycyjnej kultury autochtonów.

Obok działalności zbieraczej prowadzono również prace badawcze w terenie. Zebrane materiały wykorzystane były w różnych opracowaniach, m.in. w *Atlasie polskich strojów ludowych* i *Polskich drukach ludowych na płótnie* R. Reinfussa. Współpracowano z Instytutem Wzornictwa Przemysłowego, Instytutem Sztuki Ludowej, CPLiA, Państwowym Instytutem Muzycznym,

dostarczając materiałów o strojach dąbrowieckich, tkaninach ludowych, instrumentach muzycznych itp.

Prowadzono również badania struktur osadniczych wsi na terenie powiatu międzyrzeckiego, typów wsi, rzemiosł wiejskich, kultury młodego pokolenia wsi. Sporządzono rejestr i dokumentację fotograficzną budownictwa drewnianego w powiecie. Współpracowano z Technikum Budowlanym w Międzyrzeczu, zlecając uczniom (jako tematy prac dyplomowych) inwentaryzację techniczną wybranych obiektów budownictwa drewnianego.

Zbiory kultury ludowej prezentowane są na wystawie stałej muzeum – zajmują pięć sal o powierzchni 200 m². Zasadniczą część ekspozycji zajmuje kultura ludowa polskiej ludności rodzimej z końca XIX wieku do czasów obecnych. Na wystawie pokazano: tradycyjną gospodarkę wsi (rolnictwo, hodowlę, pszczelarstwo, rybołówstwo), rzemiosła wiejskie (plecionkarstwo, kowalstwo), przetwórstwo włókna (narzędzia do obróbki lnu, przygotowania osnowy i wątku, warsztat tkacki z 1816 roku), ubiory ludowe z Dąbrówki Wlkp. (strój druhny, odświętny mężatki, męski, kobiecy zimowy i letni), klocki do drukowania tkanin używane jeszcze na początku XX wieku, ludowe instrumenty muzyczne, następnie budownictwo wiejskie (narzędzia do obróbki drewna budulcowego, fotografie budynków mieszkalnych i gospodarczych różnej konstrukcji), izbę dąbrowiecką wyposażoną w sprzęty i naczynia z końca XIX wieku (kuchnia z okapem, naczynia do przygotowywania potraw, przechowywania mąki i kaszy, stół, zydle, łóżko, kołyska, komoda ze świętym kątem, święte obrazy nad łóżkiem, skrzynia na odzież, skrzynka podróżna itp.), dawną rzeźbę ludową, drewniane formy piernikarskie z XVIII i XIX wieku oraz zabytki z zakresu obrzędowości dorocznej (szopki bożonarodzeniowe, Marzanna, turoń, wieńce dożynkowe, formy do wypieku opłatków).

W ostatniej, małej sali pokazano wybrane dziedziny kultury ludności przesiedlonej i osadników przybyłych tu po 1945 roku, przede wszystkim tkaniny, wyroby plecionkarskie, garncarskie, bednarskie, tokarskie, zabawki oraz współczesne rzeźby o tematyce sakralnej i świeckiej.

Autorem scenariusza stałej wystawy kultury ludowej jest etnograf dr Stanisław Błaszczyk. W 1985 roku opracowano i wydano przewodnik po dziale kultury ludowej.

Wystawy czasowe z powodu braku miejsca były rzadko organizowane. Z ostatnich lat można wymienić następujące: „Współczesna szopka ludowa”, „Wieś w malarstwie polskim”, „Staropolski piernik świąteczny”, „Wyroby wikliniarskie regionu” oraz obecnie prezentowaną „Twórczość ludowa w ekslibrisie” (ze zbiorów Alfreda Gaudy z Lublina).

Opracowane już w końcu lat sześćdziesiątych plany rozwoju działu etnograficznego z upływem lat uległy znacznym zmianom. Z różnych powodów (najczęściej finansowych) nie został urządzony mały skansen budownictwa drewnianego i skansen rybacki w parku przymuzealnym. W 1985 roku rozpoczęto remont budynku dawnej karczmy dworskiej z przeznaczeniem na dział etnograficzny. Na 450 m² powierzchni wystawienniczej pokazana byłaby kultura ludności rodzimej i napływowej, której bogate i ciekawe zbiory – tylko w niewielkim stopniu eksponowane – tkwią ciągle w magazynach. Na początku 1999 roku remont dawnej karczmy dworskiej został zakończony, a wnętrza przygotowane do urządzenia nowej ekspozycji. Niestety, wobec braku środków na utrzymanie muzeum obiekt został wydzierżawiony. Plany powiększenia działu kultury ludowej odłożone zostały na bliżej nieokreśloną przyszłość.

Joanna Patorska

ABTEILUNG FÜR VOLKSKULTUR IM MUSEUM IN MIĘDZYRZECZ (MESERITZ)

Zusammenfassung

Das im Jahre 1945 entstandene Museum in Międzyrzecz wird in den historischen Gebäuden untergebracht, die mit der Geschichte des polnischen Staates von seinen Anfängen bis zum Ende des 18. Jh. verbunden sind.

Mit der ethnographischen Sammlung begann man schon in den ersten Monaten des Museumsbestehens. Es waren die Denkmäler der traditionellen Volkskultur der einheimischen Bevölkerung, die in der Meseritzer Gegend in einigen Dörfern, hauptsächlich in Dąbrówka Wielkopolska, Pszczew, Szarcz und Stołuń erhalten blieb. Diese über 150 Jahre lang in dem von Preußen annektierten Land lebende Bevölkerung setzte der Germanisierung Widerstand entgegen und bewahrte ihre polnische Kultur im materiellen, gesellschaftlichen und geistigen Bereich. Über 20 Jahre lang sammelte man die Denkmäler und forschte die einheimische Kultur.

Um die Mitte der sechziger Jahre begann man sich für die Kultur der Ansiedler zu interessieren, die auf diese Gebiete nach 1945 aus den Gebieten von Wilno, Polesie, Podole, Wołyń und der ehemaligen Wojewodschaft Tarnów, von Łowicz, aus der Wojewodschaft Rzeszów und Kraków sowie auch aus verschiedenen Gegenden Großpolens ankamen. Gesammelt wurden die von den Einwanderern aus

ihren früheren Wohnorten mitgebrachten und nach alten traditionellen Mustern gegenwärtig hergestellten Gegenstände.

In der Abteilung für Volkskultur gibt es 2223 Denkmäler, von denen die meisten zur Volkskultur der Einheimischen gehören.

Die ständige Ausstellung für Volkskultur umfaßt fünf Räume, deren Fläche 200 qm beträgt. Die Exposition stellt die Kultur der polnischen einheimischen Bevölkerung seit der 2.Hälfte des 19.Jhs. bis zur Gegenwart dar und umfaßt: Ackerbau, Vieh- und Bienenzucht, Fischerei, Gewerbe, Flachsbearbeitung, Weberkunst, Volkstracht, Baukunst, Bauernstube von Dąbrówka, Kunstgegenstände, Sitten und Bräuche. Die ausgewählten Kunstbereiche der eingewanderten Bevölkerung wie Gewebe, Flechtwerke, Töpferkunst, Böttcherhandwerk, Spielzeug, Drechslerkunst und Kunstgegenstände wurden in einem Raum ausgestellt.

II

KRONIKA

Irena Soppa

GINĄCE ZAWODY I UMIEJĘTNOŚCI W MUZEUM ETNOGRAFICZNYM W ZIELONEJ GÓRZE Z SIEDZIBĄ W OCHLI

Przemiany społeczne, gospodarcze, kulturowe na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat spowodowały znaczne przeobrażenia w funkcjonowaniu społeczności wiejskich. Zanikł szereg przejawów działalności, tak charakterystycznych dla tradycyjnej kultury wsi. Całe dziedziny domowego przetwórstwa, rękodzielnictwa, wytwórczości odeszły w niepamięć – wraz z rozwojem przemysłu, handlu, powszechnej dostępności różnorodnych produktów uległy zanikowi. Przestały być wykonywane „najprostsze”, pospolite, codzienne niemal zajęcia kobiety wiejskiej, np. pieczenie chleba, wyrób masła, przędzenie włókna, tkanie, mielenie mąki na żarnach czy tłuczenie kaszy w stępach. „Niezbędni” rzemieślnicy wiejscy – koszykarze, garncarze, kowale, kołodzieje, bednarze i wielu innych – zniknęli z pejzażu wsi.

Specjalizacja, automatyzacja, unifikacja zabiły indywidualny charakter wyrobu. Produkt masowy zapełnił półki sklepowe i zniszczył bezpośredni kontakt między wytwórcą a nabywcą-użytkownikiem.

W Muzeum Etnograficznym w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli na terenie skansenu corocznie na przełomie maja i czerwca odbywają się pokazy ginących zawodów i umiejętności. W ciągu dziewięciu dni skansen ożywa. W zagrodach, chałupach czy na podwórkach rozkładają swoje warsztaty i wyroby rzemieślnicy oraz twórcy ludowi i nieprofesjonalni.

Charakterystyczną cechą pokazów jest to, że zwiedzający skansen mogą prześledzić cykl produkcyjny poszczególnych zajęć, a nawet poprobować swoich sił w wykonywaniu niektórych prac. Prezentowane są tu zajęcia gospodarcze i domowe, z których na wymienienie zasługują między innymi:

- przetwórstwo ziarna z produkcją kaszy w stępach, mąki na żarnach, wypiekiem chleba,
- przetwórstwo mleka z produkcją masła oraz degustacją maślanki i masła z chlebem,
- cykl obróbki lnu: odziarnianie, międlenie, wyczesywanie itp.,
- przędzenie na kołowrotku i przęślicy oraz pokazy tkactwa.

Z rzemiosł i wytwórczości wskazać tu należy choćby te najcharakterystyczniejsze:

- kowalstwo z pokazami kucia i hartowania metali,
- garncarstwo,
- wyrób zabawek i drobnych sprzętów domowych,
- tokarstwo w drewnie,
- plecionkarstwo i wyrób mioteł brzoźowych,
- pokaz prac w warsztacie szewskim.

Udział w prezentacjach i pokazach autentycznych jeszcze, pochodzących z różnych regionów w Polsce wytwórców powoduje, że wszyscy zwiedzający nie tylko mogą się zapoznać z ginącymi zawodami i umiejętnościami, ale także poprzez bezpośredni kontakt mogą odebrać „naukę” w zakresie tradycyjnej kultury ludowej.

Festynowy charakter pokazów uatrakcyjniamy występy zespołów ludowych, kapel itp. Podkreślają one regionalny charakter imprezy oraz ukazują folklor w jego różnorodności. Dotychczas występowały między innymi: Zespół Górali Czadeckich z Brzeźnicy i zespół z Przyprostyni, grupy śpiewacze z Broniszowa, Gościeszowic, Jankowej Żagańskiej i Kruszyny, kapele ze Zbąszynia, Dąbrówki Wlkp.

Organizacja takich imprez wraz z pokazami przy innych okazjach (np. „Żniwowanie w skansenie”, „Wykopki ziemniaków”, „Winobranie”) pozwala wszystkim chętnym na zapoznanie się z tradycyjną kulturą wsi. Dostęp zwiedzających do współuczestniczenia w pracach umożliwia bezpośrednią styczność ze wsią „pracowitą, gościnną, wesołą”. Znaczne zainteresowanie i aktywny udział w zajęciach (szczególnie młodszych uczestników pokazów) wskazują na zasadność, a wręcz konieczność wprowadzania i poszerzania tego typu ofert w muzeum. Skansen może się wtedy kojarzyć z żywym, atrakcyjnym i jednocześnie pouczającym środowiskiem, w którym każdy mógłby znaleźć dla siebie coś interesującego.

Zapoczątkowane w połowie lat dziewięćdziesiątych hasło „Ginące zawody” coraz szerzej upowszechniane jest przez wiele instytucji, środowisk związanych z wsią, stowarzyszeń itd. Wśród nich jest Muzeum Etnograficzne w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli, a oferta w skansenie w Ochli jest jedną z najszerszych nie tylko w regionie, ale i w kraju.

Irena Soppa

DZIAŁALNOŚĆ ZIELONOGÓRSKIEGO ODDZIAŁU POLSKIEGO TOWARZYSTWA LUDOZNAWCZEGO

Zielonogórski Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego jest jednym z osiemnastu oddziałów zarejestrowanych w Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego we Wrocławiu. PTL należy do najstarszych towarzystw naukowych w Polsce. Jego zarząd z prezesem Antonim Kaliną i wiceprezesem Władysławem Federowiczem ukonstytuował się 9 lutego 1895 roku we Lwowie na pierwszym walnym zgromadzeniu osób interesujących się ludoznawstwem. Głównym celem Towarzystwa stało się „umiejętne badanie ludu polskiego i sąsiednich oraz rozpowszechnianie zebranych o nich wiadomości” (Jacher-Tyszkowa 1998, 65). Do rozpowszechniania i popularyzacji badań naukowych zostało powołane czasopismo „Lud”, którego tytuł zaczerpnięto z dzieł Oskara Kolberga. Ważnym celem stało się zbieranie przedmiotów o charakterze zabytkowym, co miało doprowadzić do zorganizowania muzeum etnograficznego.

Wytyczone ponad sto lat temu cele i metody pracy Towarzystwa są aktualne do dziś, a określa je statut: „celem towarzystwa jest szerzenie i rozpowszechnianie wiedzy o rozwoju kultury ludowej, prowadzenie badań etnograficznych i pokrewnych nad ludem polskim i innymi; rozpowszechnianie i popularyzowanie wyników tych badań” (*Statut...* 1970, 3).

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze jest interdyscyplinarne. Osoby, które do niego należą, są zainteresowane szerzeniem kultury ludowej w swoim środowisku i kraju.

Zielonogórski Oddział powstał w 1969 roku z rekomendacji Oddziału Wrocławskiego i Poznańskiego. Pierwszym prezesem Oddziału Zielonogórskiego był dr Wiesław Sauter. Liczący trzynastu członków oddział PTL już rok po powstaniu podjął się przygotowania 45 Walnego Zjazdu Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Międzyrzeczu (17–20 września 1970 r.). Nadzór merytoryczny nad sesją objął prof. Józef Burszta. W ten sposób środowisko naukowe uczciło dwudziestą piątą rocznicę przyłączenia Ziemi Zachodnich i Północnych do Macierzy. Wygłoszone referaty i komunikaty o tematyce etnograficznej, lingwistycznej i socjologicznej obrazowały kulturę Ziemi Zachodnich i Północnych wieloaspektowo i interdyscyplinarnie.

Uczestnicy Zjazdu (ok. 160 osób) z całej Polski uczestniczyli w wycieczce dydaktycznej po Ziemi Lubuskiej. Zapoznano się z osiemnastowiecznymi kościołami drewnianymi w Bukowcu, Łagowcu i Dąbrówce Wielkopolskiej oraz z zespołem pocysterskim w Paradyżu. Uczestniczono w pokazach tradycyjnego tokarstwa w Ołoboku i targach wikliniarstwa w Międzyrzeczu. Występy zespołu regionalnego z Dąbrówki Wielkopolskiej i Lubuskiego Zespołu Pieśni i Tańca zaprezentowały folklor słowno-muzyczny Ziemi Lubuskiej.

Członkami Zielonogórskiego Oddziału Towarzystwa są etnografowie, historycy, twórcy ludowi, architekci, pedagodzy i księża. Prowadzą oni działalność statutową; mają dużą swobodę badawczą. Realizują wybrane przez siebie zagadnienia, badają stroje ludowe i folklor muzyczny w regionie. Wspomagają też zespoły folklorystyczne, udzielając konsultacji w zakresie stroju i repertuaru muzycznego. W województwie lubuskim obserwuje się rozwój artystyczny amatorskich zespołów pielęgnujących w swym repertuarze obrzędy i zwyczaje ludowe (np. „Watra” z Brzeźnicy, „Wichowianki” z Wichowa czy „Słowianki” z Jankowej Żagańskiej). Opieka nad dziecięcymi i młodzieżowymi grupami upowszechniającymi tradycje ludowe w każdej formie jest jednym z zadań naszego oddziału (np. zespół kołędniczy z Ochli „Herody”, grupa wielorodzinna z Zielonej Góry „Korzenie”).

Dziedzictwo kulturowe na Ziemi Lubuskiej jest bogate i różnorodne z racji pochodzenia mieszkańców. Kształtują je autochtoni, przesiedleńcy, reemigranci i lubuszanie – pokolenie wyrosłe po 1945 roku.

Organizowanemu w 1996 roku 72 Walnemu Zjazdowi Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Zielonej Górze towarzyszyła sesja naukowa pt. „Utracone i odbudowane małe ojczyzny”. Przygotował ją prof. Zbigniew Jasiewicz, przewodniczący Komitetu Nauk Etnologicznych. Temat konferencji został wybrany świadomie, bowiem na Ziemiach Zachodnich w nowych warunkach społeczno-politycznych, pięćdziesiąt lat po wojnie, można się głęboko i wszechstronnie zastanowić nad przeszłością i teraźniejszością. Szczególnie tutaj znajdują się warunki sprzyjające do poznania i zrozumienia swojej „małej ojczyzny”, utraconej i odbudowanej dzięki kulturze ludowej.

Konferencja miała charakter międzynarodowy. Polacy, Niemcy, Austriacy, Żydzi i Czesi prezentowali swoje „małe ojczyzny”. Referenci przedstawiali je w różny sposób, jako ojczyste miejsce, kraj rodzinny czy dom dzieciństwa. Dopełnieniem sesji była wycieczka po Ziemi Lubuskiej (byłym województwie zielonogórskim). Szlak wiódł przez Klepsk, Chlastawę, Dąbrówkę Wielkopolską, Nietoperek do Zielonej Góry. Uczestnicy podziwiali zabytkowe drewniane kościoły – z XIV wieku w Klepsku i z XVI wieku w Chlastawie. Po drodze zatrzymali się w Dąbrówce Wielkopolskiej, wsi spod Znak Rodła, i obejrzel pamiątki zgromadzone w Izbie Pamięci. Dla niektórych

uczestników zjazdu była to podróż retrospektywna do miejsca, które odwiedzili dwadzieścia pięć lat temu. Spotkanie z mieszkańcami wsi wywarło duże wrażenie na wszystkich wycieczkowiczach, szczególnie jednak wzruszające było dla tych, którzy pamiętali podróż z 1970 roku. W Nietoperku obejrzeli międzyrzecki rejon umocniony i kolonie nietoperzy. W siedzibie Muzeum Etnograficznego w Ochli podejmowani byli tradycyjnymi wypiekami, przygotowanymi przez gospodynie z Brzeźnicy i Wichowa – reemigrantki z Bukowiny rumuńskiej. Degustacjom towarzyszyły tradycyjne tańce bukowińskie prezentowane przez Zespół Górali Czadeckich „Watra”. Wieczorem podziwiano zespoły folklorystyczne na koncercie galowym XVII Międzynarodowego Festiwalu Folkloru w Zielonej Górze.

Upowszechnianie kultury ludowej poprzez promocję twórców to kolejne zadanie programowe naszego oddziału. Realizujemy je poprzez członków rzeźbiarzy, którzy biorą czynny udział w plenerach rzeźbiarskich organizowanych wspólnie z Muzeum Etnograficznym w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli od 1997 roku. Zainteresowanym turystom przebywającym w skansenie w Ochli twórcy umożliwiają rzeźbienie, zapoznanie z narzędziami i technikami rzeźbiarskimi. Prace poplenerowe znajdują się na terenie muzeum i można je oglądać przez cały rok.

Ludwik Oleksy, rodem z Paszyna, senior rzeźbiarzy, zielonogórczanin z wyboru, w ubiegłym roku obchodził czterdziestolecie pracy rzeźbiarskiej. Z tej okazji na jubileuszowej wystawie można było oglądać wyrzeźbione przez artystę ptaki. W Zielonogórskim Oddziale PTL pełnił funkcję skarbnika.

Kultura ludowa jest częścią dziedzictwa narodowego; „niegdyś stabilna, obecnie ulega szybkiej transformacji” (*Piękno...* 1997, 6). Wskutek przemian gospodarczych, społecznych i cywilizacyjnych zanikają poszczególne jej składniki. Zanika wiedza o tradycyjnych umiejętnościach i technikach wytwarzania. W związku z taką sytuacją opracowano w 1993 roku memoriał postulujący działania w celu ochrony dziedzictwa kultury ludowej i twórczości. Na bazie akceptowanego przez Ministerstwo Kultury i Sztuki memoriału powstał w 1994 roku program pod nazwą „Ginące zawody”. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze w czynny sposób włączyło się do prac programowych „Ginących zawodów”. Ośrodek Dokumentacji i Informacji Etnograficznej Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Łodzi prowadzi bazę danych o współcześnie działających w kraju tradycyjnych rzemieślnikach i rękodzielnikach. Z byłego województwa zielonogórskiego zarejestrowano osiemdziesiąt osób w kategorii hafciarstwa, koronkarstwa, plecionkarstwa, kowalstwa, snycerki, wycinankarstwa i plastyki. Wzbogacaniem bazy danych o twórcach ludowych i przekazywaniem tych informacji do ośrodka

w Łodzi zajmują się członkowie oddziału. Pozyskane wiadomości są przydatne i wykorzystywane podczas organizacji cyklu imprez „Ginące zawody i umiejętności ożywiane w skansenie”. Dorobek tradycyjnej kultury ludowej jest upowszechniany w regionie, w kraju i za granicą.

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze Oddział w Zielonej Górze obecnie ma siedzibę w Muzeum Etnograficznym w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli.

Literatura

JACHER-TYSZKOWA A. (1998), Stulecie Krakowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego 1898–1998, Kraków.

PIĘKNO użyteczne czy piękno ginące. Informator o realizacji programu Ministerstwa Kultury i Sztuki „Ginące zawody” (1997), red. B. Kopczyńska-Jaworska, M. Niewiadomska-Rudnicka, Łódź.

STATUT Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego (1970), Wrocław.

III

RECENZJE

Wojciech Sadowski, *Budownictwo wiejskie u zbiegu Noteci i Warty*,
[w:] *Wielkopolska*, seria „Budownictwo Ludowe w Polsce”,
Sanok – Gorzów Wlkp. 1997.

Ukazanie się kolejnego zeszytu z serii „Budownictwo Ludowe w Polsce” przyjąć należy z tym większym zadowoleniem, że poświęcony jest on części naszego regionu. Autor podejmuje w nim próbę kompleksowego przedstawienia zagadnień związanych z tradycyjnym budownictwem wiejskim. Opracowany i – jak wynika z pracy – spenetrowany obszar jest o wiele większy, niż wskazuje na to tytuł, zapoznajemy się bowiem tu z przykładami starej architektury na większości obszaru byłego województwa gorzowskiego.

W rozbudowanym wstępie poświęconym historii osadnictwa i różnicowaniu kształtów wsi zarysowuje się podział na część położoną w dolinie Warty i Noteci i na wyżynne obszary położone po obu jej stronach. Z omawianych terenów wyodrębniony został też rejon Międzychodu charakteryzujący się odmiennymi od poprzednich cechami osadnictwa. W tym miejscu nasuwa się uwaga: autor opisuje cały teren jako w zasadzie jednorodny, traktując go jako region. Skądinąd jednak wiadomo, że województwo gorzowskie (nawet w części tu opisywanej) składało się z rubieży kilku historycznie ukształtowanych regionów, np. Wielkopolski, Ziemi Lubuskiej, Nowej Marchii, Brandenburgii.

W dalszej części opracowania przedstawiane są typy zagród. Zadanie to niezwykle trudne, jeśli zauważyć dużą różnorodność występujących form. Cytując za autorem, stwierdzić należy, że „każdy z obiektów obejścia powstał w innych warunkach historycznych i gospodarczych. [...] Do rzadkości należy więc jednorodna czasowo i konstrukcyjnie zagroda”. Z nie mniejszymi problemami wiąże się opracowywanie poszczególnych obiektów. Zanikające, zupełnie reliktowe formy budownictwa zrębowego nie mogą dać jego całościowego obrazu. Wydaje się, że przedstawiając po prostu poszczególne obiekty, uniknięto w ten sposób pochopnych uogólnień. Podobnie zresztą jedynie zasygnalizowano obecność (liczniejszych wprawdzie) budynków o konstrukcji ryglowej, z wypełnieniem strychulcowym lub ceglanym. Równie ogólnikowo (co wydaje się zaplanowane) potraktowano szczegóły konstrukcyjne budowli. Natomiast rozwinięta część dotycząca rozplanowania wnętrz niewątpliwie jest dużym atutem opracowania. Przedstawienie wielu rodzajów podziałów, nie tylko chałup, ale i obiektów gospodarczych, ukazuje najtrafniej różnorodność występujących tu form, w tym tak charakterystycznych, jak w budynkach podcieniowych. W końcowych fragmentach autor sygnalizuje zagadnienia związane z systemami grzewczymi (przede

wszystkim z kominami) oraz porusza problemy dekoracji zewnętrznej obiektów i wystroju wnętrz.

Dużą zaletą opracowania są ilustracje: zdjęcia, a szczególnie rysunki pozwalające bliżej poznać omawiane budownictwo. Również do watorów zaliczyć należy przedstawianie poszczególnych problemów w ujęciu chronologicznym, doprowadzające niektóre zagadnienia do czasów współczesnych, np. osadnictwo, kształty wsi, wnętrza chat.

Przedstawiając *Budownictwo wiejskie u zbiegu Noteci i Warty* wypada mieć jedynie nadzieję, że z tego opracowania korzyści wyniosą nie tylko badacze wsi czy architektury, ale także turyści czy w szerokim zakresie regionaliści.

Mieczysław Soppa

Antoni Pelczyk, *Budownictwo olęderskie na równinie nowotomyskiej*,

[w:] *Wielkopolska*, seria „Budownictwo Ludowe w Polsce”,

Sanok – Lednica 1997.

Na przestrzeni XVII i XVIII wieku zachodnie krańce Wielkopolski były terenem działań kolonizacyjnych, z których na pierwszy plan wysunęło się osadnictwo olęderskie. Specyficzne warunki przyrodnicze, a co za tym idzie i gospodarcze oraz uwarunkowania historyczne spowodowały, że w chwili obecnej jest to „zagłębie” drewnianych obiektów architektury wiejskiej zachowanych na skalę niespotykaną w całej zachodniej Polsce. Przedstawiane budownictwo olęderskie niewątpliwie wyróżnia się w zachodniej Wielkopolsce, a przy tym jest odmienne od obiektów stawianych przez „olędrów” na innych obszarach kraju, np. w dolinach Wisły czy Bugu.

Autor opatrzył opracowanie wstępem, w którym zapoznaje czytelnika z historią i charakterem pierwotnych osad olęderskich. Następnie wspomina pobieżnie kwestie związane z układem wsi i rozplanowaniem zagród. Rozważania dotyczące budownictwa rozpoczyna od obiektów gospodarczych, dzieląc je na inwentarskie i stodoły. Na uwagę zasługuje tu opis „trempla” – wysuniętego wysokiego poddasza, tak charakterystycznego szczególnie dla środkowej i południowej części opisywanego obszaru.

Niemal połowa opracowania dotyczy budownictwa mieszkalnego. Tu też szeroko opisano konstrukcje ścian i dachu, urządzenia ogniowe, rozplanowanie wnętrz, charakterystykę stolarki i dekoracji. W podsumowaniu wskazany

jest pierwotny kształt budownictwa olęderskiego wynikały z charakteru osadnictwa oraz specyficznych warunków historycznych i przyrodniczych. Podkreślany jest także brak znaczących różnic w zakresie budownictwa pomiędzy osadami kolonizacji olęderskiej a polskimi wsiami.

Zawarte w wydawnictwie mapy, zestawienia miejscowości oraz zdjęcia przedstawiające zachowane obiekty powodują większą przystępność i jasność zagadnień podejmowanych w opracowaniu. Jest to niewątpliwie znaczącym walorem pracy.

Autor, pracujący w skansenie budownictwa ludowego Muzeum Pierwszych Piastów na Lednicy, dokonał znaczącego wkładu w wypełnieniu brakujących elementów na mapie budownictwa ludowego w Polsce. Przy tym jego opracowanie może służyć nie tylko miłośnikom tradycyjnej kultury ludowej, ale także praktycznej ochronie zabytkowej substancji. Wspomnieć tu należy, że jedna z zagród olęderskich przeniesiona została na teren wspomnianego Muzeum Pierwszych Piastów, a inna rekonstruowana jest w skansenie w Muzeum Etnograficznym w Zielonej Górze z siedzibą w Ochli.

Mieczysław Soppa

