

**Tradycja a współczesność
– badania naukowe**

Tradycja a współczesność – badania naukowe

Redakcja:
Ewelina Chodźko
Monika Maciąg

Lublin 2018

**Wydawnictwo Naukowe TYGIEL składa serdecznie podziękowania
dla zespołu Recenzentów za zaangażowanie w dokonane recenzje
oraz merytoryczne wskazówki dla Autorów.**

Recenzentami niniejszej monografii byli:

- prof. dr hab. Andrzej Wałkowski, Uniwersytet Łódzki
- dr hab. Mariusz Ausz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
- dr hab. Józef Dębowski, prof. UWM, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
- dr hab. Marzenna Jakubczak, prof. UP, Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie
- dr hab. Marta Wójcicka, prof. UMCS, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
- dr Beata Lisowska
- dr Mariola Tymochowicz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:
Monika Maciąg

Projekt okładki:
Marcin Szklarczyk

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.

ISBN 978-83-65932-54-9

Wydawca:
Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.
ul. Głowackiego 35/341, 20-060 Lublin
www.wydawnictwo-tygiel.pl

Spis treści

Beata Gala-Milczarek <i>Rola tekstów folklorystycznych Oskara Kolberga w edukacji językowej</i>	7
Marek Sierakowski <i>Tradycja – lokalność w dyskursie naukowym</i>	16
Jowita Gromysz <i>Zaczytani w tradycji. Licealiści wobec kanonu lektur</i>	29
Joanna Smoła <i>Polskie tradycje łowieckie a Kościół – badania leksykologiczne</i>	40
Marcela Szymańska <i>W stronę „nowej tradycji”, czyli o „koronkowych” wypiekach w Raciborskiem</i>	57
Michaela Zormanová <i>Wychowanie regionalne w szkołach na Zaolziu</i>	73
Grażyna Mańkowska <i>Rekonstrukcje historyczne – czy są nam potrzebne?</i>	87
Michał Sokołowski <i>Historia i znaczenie sztuki miecza kenjutsu oraz szermierki kendō na Wyspach Japońskich oraz ich związki z buddyzmem zen</i>	100
Robert Piórewicz <i>Życie zgodne z naturą w ujęciu terapeutów jako źródło inspiracji</i>	127
Indeks Autorów	147

Rola tekstów folklorystycznych Oskara Kolberga w edukacji językowej

1. Wprowadzenie

Jeśli przez edukację rozumie się proces wychowania pod względem umysłowym, to w odniesieniu do polonistyki będzie to formowanie takiej osobowości, która pozna treści objęte programem studiów polonistycznych, a więc literaturę polską i zagadnienia z zakresu językoznawstwa, ich stan współczesny oraz historię. Są to treści dotyczące głównie polszczyzny literackiej i obejmują literaturę polską (piękną) i – poza dialektologią – system języka literackiego jako odmiany polskiego języka ogólnonarodowego. Taki zakres problematyki, egzemplifikowany tekstami literackimi, wyznacza formułę studiów filologicznych i pozostaje w związku z treściami programowymi szkół niższego stopnia, w których podejmą pracę przygotowani w toku kursu dydaktycznego studenci.

W związku z toczącymi się zmianami w obrębie struktury organizacyjnej szkół stopnia podstawowego i średniego, jak i przywiązywaniem coraz większej wagi do edukacji regionalnej, wypowiedź tę należy potraktować jako propozycję włączenia do edukacji polonistycznej tekstów folklorystycznych. Na poziomie studiów teksty te są obiektem analizy filologicznej na zajęciach specjalistycznych, głównie seminariach magisterskich w zakresie językoznawstwa. Wydaje się, że szczególnie przydatne mogą być w kształceniu kultury polonistycznej w szkołach średnich² (liceach ogólnokształcących, technikach, z wyłączeniem szkół branżowych) rozumianej jako zasób wiedzy i umiejętności jej odniesienia do danego regionu.

Teksty folklorystyczne są wytworem działalności artystycznej na poziomie kultury ludowej, dlatego noszą wyraźne znamiona tej kultury zarówno w warstwie treści, jak i języka. Są to zarówno teksty prozatorskie o znamionach legend, podań, opowieści, jak i poetyckie, najczęściej tematycznie związane z regionem, w którym się zrodziły. Stosując Zenona Klemensiewicza zasady systematyki polszczyzny etnicznej, zaliczamy je do polszczyzny regionalnej artystycznej³. Są one rezultatem określonego typu twórczości ludowej, której wyznaczniki stanowią: sposób ich przekazu, poetycka metryczność, meliczność, symbolika określonych paradygmatów jako wyznaczników spójności tekstu, a także funkcji środków językowych⁴. Te wyznaczniki poetyki tekstów pozwalają na usytuowanie ich pomiędzy literackimi

¹ 601354532@orange.pl, Zakład Dydaktyki Języka i Literatury Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, www.filolog@uni.lodz.pl

² Zob. *Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla czteroletniego liceum ogólnokształcącego i pięcioletniego technikum*, <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2018/01/zalacznik-nr-1.pdf>, data dostępu, 10.07.2018r.; *Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkoły branżowej II stopnia*, <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2018/01/zalacznik-nr-2.pdf>, <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2018/01/zalacznik-nr-3.pdf>, data dostępu 10.07.2018r.

³ Klemensiewicz Z., *O różnych odmianach współczesnej polszczyzny*, [w:] Budzyk K. (red.), *Pochodzenie polskiego języka literackiego*. Studia Staropolskie, t. 3, Wrocław 1956, s. 178-241.

⁴ Gala S., *Gwara w tekstach kalisko-sieradzkich Oskara Kolberga*, [w:] *Tematy. Księga jubileuszowa w 70 rocznicę urodzin profesora Leszka Moszyńskiego*, Sławiśtyka, 9, WUG, Gdańsk, 1998, s. 95.

tekstami artystycznymi, w których stosuje się stylizację artystyczną, dialektyzację, a tekstami gwarowymi dokumentującymi stan faktyczny danej gwary⁵.

Ze względu na swój szczególny charakter teksty te mogą być obiektem zainteresowań etnografów, literaturoznawców, jak i językoznawców, zwłaszcza dialektologów. Przedstawiana propozycja uwzględnia punkt widzenia dydaktyka-dialektologa, dla którego istotę analizy stanowi warstwa lingwistyczna tekstów folklorystycznych jako nośnik treści. Zastosowana w określonej formule artystycznej staje się źródłem poznania polszczyzny regionalnej jako elementu czy części składowej polszczyzny ogólnonarodowej. Takie jej postrzeganie wydaje się szczególnie ważne w edukacji polonistycznej młodzieży pochodzenia ludowego⁶.

2. Specyfika tekstów folklorystycznych

Dysponujemy wyjątkowo cennym materiałem i obszernym źródłem etnograficzno-folklorystycznym Oskara Kolberga zatytułowanym „Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce”. Zebrany materiał publikowany był za życia Kolberga i tak w latach 1857-1890 ukazały się 33 tomy. W 1960 r. Towarzystwo Ludoznawcze podjęło opracowanie i publikację całej spuścizny Kolberga pod tytułem „Dzieła wszystkie” zakrojone na 86 tomów wraz z indeksami i dodatkami. Od 1961 do 1995 r. ukazało się tomów 69⁷. Autorstwa Kolberga są również „Obrazy etnograficzne” wydawane w latach 1885-1890. W tym czasie ukazało się 5 tomów, reszta pozostała w rękopisie. Zbiory te są dziełem życia a wyrosły z motywacji, wyrażonej na płycie jego grobu „Oskarowi Kolbergowi, zasłużonemu Ojczyźnie – rodacy. Polskę całą przeszedł, lud poznał i ukochał. Zwyczaje jego i pieśni w księgi włożył”. Zrodziły się w kontekście sprzyjającym zainteresowaniom ludową – narodową kulturą w epoce romantyzmu i pozytywizmu, a także w wyjątkowych warunkach rodzinnych i kręgach przyjacielskich przychylnych tym zainteresowaniom.

Oskar Kolberg, urodzony 22 lutego 1814 r. w Przysusze (zm. w 1890 r. w Krakowie) z ojca Juliusza i matki Karoliny de Mercoeur z rodziny francuskich emigrantów, osiadłej w Polsce i spolszczonej, był wychowywany – jako jeden z pięciu synów – przez mamkę, chłopkę spod Sandomierza. Zainteresowania wyniesione z dzieciństwa zyskały nowy wymiar w czasie pobytu w Warszawie, gdy ojciec został powołany na stanowisko profesora Uniwersytetu Warszawskiego. Kolbergowie zamieszkali w jednym domu z Kazimierzem Brodzińskim i Chopinami. Między rodzinami zawiązały się silne więzi emocjonalne. Właśnie przy dźwiękach muzyki Fryderyka, przejmującej pełne garści motywów ludowych, w obecności

⁵ Tamże

⁶ Zob. Synowiec H., *Zróżnicowanie terytorialne polszczyzny a edukacja językowa*, [w:] Synowiec H., Kubarek M. (red), *Odmiany polszczyzny w szkole: teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013; Gala S., Gala-Milczarek B., *Miejsce dialektologii w edukacji polonistycznej*, Poradnik Językowy, 8, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2012, s. 41-49; Synowiec H., *Jak wykorzystać znajomość przez uczniów odmiany dialektalnej w edukacji językowej*, [w:] Nowakowska-Kempna I. (red.), *Dziedzictwo kulturowo-historyczne regionu. Pedagogika międzykulturowa i etnopedagogika w refleksji metodologicznej*, Kraków 2012, s. 167-180; Synowiec H., *Teksty folkloru w edukacji regionalnej i polonistycznej*, [w:] *Kształcenie językowe w dobie kultury masowej polisensorycznej*, Kopeć U., Sibiga Z. (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 51-60.

⁷ Informacje o aktualnych opracowaniach i tomach jeż wydanych zamieszczane są na stronach Instytutu: <http://oskarkolberg.pl/pl-PL/Page/64>, data dostępu 14.07.2018r.

Kazimierza Brodzińskiego, rzecznika ludowości w literaturze polskiej, i przy szczególnym zainteresowaniu poezją romantyków, zwłaszcza Adama Mickiewicza, kształtowały się merytoryczne zainteresowania kulturą ludową, przetwarzane od roku 1842 w *opus vitae*, któremu później nadano tytuł *Lud*.

Ze względu na zasób materiału źródłowego, jego geograficzny zakres i w związku z tym rozmiary publikacji, eksploracja materiałów prowadzone była zarówno przez samego Oskara Kolberga, jak i przez osoby, które przesyłały własne zapiski. Materiały pozyskiwano także z publikacji o tematyce krajoznawczej, zarówno współczesnych Kolbergowi, jak i wcześniejszych. W związku z techniką gromadzenia materiałów, a także potrzebą ich adiustacji wydawniczej, ten bezcenny dokument kultury ludu polskiego jest dość krytycznie przyjmowany przez dialektologów jako źródło poznania gwary danej miejscowości, której przypisywano przytoczony tekst⁸.

Teksty folklorowe nie traktujemy na równi z zapisami gwarowymi, gromadzonymi według zasad eksploracji dialektologicznej. W materiałach etnograficznych zapis gwary jako mowy ludowej jest tylko elementem stanu zachowania kultury wiejskiej. Etnografa interesują na równi, a może bardziej te obszary kultury, które określimy jako pozajęzykowe. Język staje się przedmiotem zainteresowania, o ile pozostaje nośnikiem obrazu świata, jego wartości formowanych w mentalności chłopskiej. Ten właśnie swoisty charakter ducha, umysłowości, sposobu postrzegania świata, wartościowania rzeczywistości wyrósł z tradycji narodowych, regionalnych. Wyrażony za pomocą języka został utwalony w monumentalnym dziele Oskara Kolberga. Język jako środek przekazywania tych wartości, ale także jako wartość immanentna przy wszystkich ograniczeniach wynikających z poetyki tekstów folklorowych, ich wędrownego charakteru, uświadamianych przez dialektologów, może służyć poznaniu kultury regionalnej bez aspiracji do detalicznego, geograficznego jej wiązania z konkretną wsią, czy zespołem wsi danego regionu. Te ograniczenia są następstwem zespołu elementów, do których zaliczamy:

1. sposoby eksploracji materiału,
2. technikę składu,
3. wpływ normy polszczyzny literackiej,
4. ograniczona funkcję gwary w artystycznym tekście folklorystycznym.

Świadomość funkcji języka w tego rodzaju tekście artystycznym i co za tym idzie jego miejsce i znaczenie w podejmowanej analizie filologicznej, może być jedynie pomocna we właściwym postrzeganiu warstwy językowej tekstu i jego przydatności w edukacji polonistycznej.

Już w okresie międzywojennym, po reformie Jędrzejewiczowkiej⁹ do programu nauczania wprowadza się zagadnienia regionalnych odmian polszczyzny a publikowane wówczas podręczniki szkolne podejmują zagadnienia stosunku gwar do języka literackiego oraz omawiają podstawowe cechy zespołów gwar wielkopolskich,

⁸ Tenże, *Gwara w tekstach kalisko-sieradzkich Oskara Kolberga*, [w:] Szcześniak K., Wątróbska H. (red.), *Tematy. Księga jubileuszowa w 70 rocznicę urodzin profesora Leszka Moszyńskiego*, Sławistyka, 9, WUG, Gdańsk, 1998, s. 94, 95; Breza E., *Dialektyzmy pomorskie w zbiorach Oskara Kolberga na Pomorzu Gdańskim*, Gdańsk, 1976, s. 69-70, 139-140; Kurzowa Z., *Męskie imiona zdrobniałe i spieszczone w „Pieśniach ludu polskiego”*, „Onomastica”, 1970, XV, s. 234-236.

⁹ Reforma J. Jędrzejewicza w latach 1932-1933 ministra wyznań religijnych i oświecenia publicznego dotyczyła programu nauczania i organizacji szkolnictwa.

małopolskich i mazowieckich, śląskich¹⁰. Od tego czasu zagadnienia regionalnych odmian polszczyzny weszły na stałe do programów nauczania szkół średnich w okresie powojennym¹¹. Są one także pomocne w nauczaniu ortografii i ortofonii w starszych klasach szkoły podstawowej¹². Przydatność wiedzy o regionalnych odmianach polszczyzny i relacji między nimi a polszczyzną literacką wydaje się niekwestionowana.

3. Cechy dialektalne na przykładzie tekstów kieleckich

Tekst folklorystyczny może być obok tekstu gwarowego wyzyskany w nauczaniu języka polskiego. Pod pewnym względem jest wygodniejszy od autentycznych zapisów gwarowych, ponieważ regionalne cechy polszczyzny oddaje za pomocą grafii stosowanej w tekstach literackich oraz nosi znamiona tekstu artystycznego – o czym była już mowa – i w związku z tym jego walory estetyczno-literackie czynią go bardziej przystępnym a tym samym przydatnym w postępowaniu szkolnym.

Teksty Oskara Kolberga zgromadzone w wieku XIX posiadają wartość historyczną, są do pewnego stopnia dokumentem kulturowym narodu polskiego, zlokalizowanym regionalnie. Zawartości poszczególnych tomów odnoszą się do regionów etnograficznych, i tak np. możemy mówić o tekstach kalisko-sieradzkich, kieleckich, sandomierskich, lubelskich, śląskich itd. Praca, której nadano tytuł „Dzieła wszystkie”¹³ tworzy zbiór tekstów zawierających podania, opowiadania, legendy, zwyczaje, obyczaje, zabawy, rymowanki, pieśni okolicznościowe z etnograficznej Polski. Ten pomnik etnograficznej kultury ludu polskiego o dużym ładunku estetycznym ze względu na zawartość artystyczno-literacką może służyć także poznaniu podstawowych cech polszczyzny regionalnej.

Spójrzmy przykładowo na jej zawartość w tekstach kieleckich, stosunkowo bliskich Oskarowi Kolbergowi zarówno ze względu na region, w którym się urodził, jak i bliskość Sandomierszczyzny, z której pochodziła niania etnografa. Znalazły się w niej podstawowe cechy gwarowe północnomałopolskie, choć niekonsekwentnie i o różnym stopniu nasycenia. Stosunkowo najczęściej stosuje się zapisy z mazurzeniem, por. (...) *Cerwone jabłusko u powały wisi (...)*, K, 19, 128¹⁴; (...) *Kaz je bedzies susyc dziewcyno (...)* K, 19, 153; (...) *sanuj ojca i matke (...)* K, 19, 147; (...) *ja nie brzydki, księży parobeczek (...)* K, 19, 126; (...) *bo se Kasieńka – na nięj bårscu – ugotowała (...)* K, 18, 92; (...) *Dali mu za nią, kieby za panią, kosycek grusek (...)* K, 19, 192; *Stoji gruska w cystém polu (...)* K, 18, 159 itd., co może

¹⁰ Klemensiewicz Z., *Język polski. Wybór wiadomości o znaczeniu i życiu form językowych oraz o gwarach ludowych. Dla IV klasy gimnazjalnej*, Lwów-Warszawa 1936.

¹¹ Por. m.in. *Program nauczania liceum ogólnokształcącego, klasy I-IV*, Warszawa 1966, s. 36, 42, 360; *Program dziesięcioletniej szkoły średniej*, Warszawa 1977, s. 173, 194, 218; *Program nauczania średnich szkół dla pracujących*, Warszawa 1988; *Program liceum ogólnokształcącego, liceum zawodowego i technikum. Język polski*, Warszawa 1990, s. 37.

¹² Zob. Gala S., *O przydatności dialektologii w rozwijaniu świadomości ortografii*, [w:] Synowiec H. (red.), *W kręgu zagadnień dydaktyki języka i literatury polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s. 281-285; Synowiec H., *Gwara a ortografia uczniów*, [w:] Synowiec H., (red.) *W kręgu zagadnień dydaktyki języka i literatury polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s. 276-280.

¹³W pracy przytaczane są materiały z tomów 18 i 19 (Kieleckie), Kolberg O., *Dzieła wszystkie*, t. 18, 19, P.W.M., Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław, Kraków, Warszawa, 1963.

¹⁴ Po cytacie zapisanym kursywą następuje jego lokalizacja poprzez podanie skrótu K – O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, numer tomu i numer strony.

dowodzić świadomości zarówno Oskara Kolberga, jak i wydawcy, że ta innowacja gwarowa jest wyrazistym wyróżnikiem ludowości. Mniej konsekwentnie występuje typowo północnomalopolska metateza grup spółgłoskowych *śr*, *źr* w postaci *rś*, *rź*. Obok postaci z przestawką, por. (...) *Nie dam różcki az we rsiode* (...) K, 18, 95; (...) *wer-zi na kominek* (...) K, 19, 144; (...) *werziała na oltarz* (...) K, 19, 149; (...) *jesce się ober-żala* (...) K, 18, 145; (...) *Dziatki jak ją urżały* (...) K, 19, 143 występują postaci pierwotne: (...) *we środe krzciny* (...) K, 18, 156; *na śród lasu, boru* (...) K, 19, 149; (...) *Wdziwaj na się śrybny pas* (...) K, 18, 156; (...) *ja uźrze jako pies* (...) K, 18, 157.

Metatezę grupy spółgłoskowej *kt* w *tk* poświadczają oboczne postaci zaimka *któ* w różnych formach fleksyjnych, por. (...) *tkórych sześcioro było* (...) K, 19, 144; (...) *w tkórym zyciu mieskała* (...) K, 19, 143; (...) *ci, tkórzy powiadali* (...) K, 19, 144 obok (...) *ta matka, która mię zrodziła* (...) K, 19, 148; (...) *z was chłopaków którzy* (...) K, 19, 177.

Są też – choć nieliczne – zapisy świadczące o prejotacji nagłosowego *a* – tak w imionach, jak i w wyrazach pospolitych, por. (...) *poratuj mnie, poratuj mój Jantoni święty* (...), K, 19, 147; (...) *Zrobił z zyda Jabrama: katolika – Jadama* (...), K, 19, 261; (...) *I choć byś sam chodził w carnym jaksamiecie* (...), K, 19, 151; (...) *Ushywał ją z nieba j-aniol* (...), K, 19, 146; (...) *A co ty za j-apytkarz* (...), K, 19, 36.

Kreskowanie samogłoski *á* oraz *é*, a także zapisy *z* i *po* spółgłosce palatalnej, *y* po twardej na miejsce literackiego *e* świadczą o postrzeganiu w wielu wyrazach różnic między samogłoskami jasnymi a pochylonymi, pochodnymi z historycznych długich, por. (...) *co ja biédny woják* (...), K, 19, 160; (...) *Mám czápkę z kozucha koziego*(...), K, 19, 193; (...) *idźcie na kázanie* (...), K, 19, 176; (...) *dzisiaj-ta ksiądz gáda* (...), K, 19, 176. Zarówno Oskar Kolberg, jak i wydawca mieli pewne trudności z prawidłową oceną pochodzenia samogłoski, dlatego w tekście występują pewne niekonsekwencje w kreskowaniu samogłosek pochylonych. Zapewne samogłoski pochylone w niektórych wyrazach mogły być wymawiane jak odpowiednie czyste, w innych jak sąsiednie o wyższym miejscu artykulacji, por. (...) *zeby mi ją dziewczęta – znalazły* (...), K, 19, 250; (...) *biédna Waleczanka* (...), K, 19, 163; (...) *Oj, oj, odbuchuje się świecką tojową* (...), K, 19, 15 dalej (...) *zkd się biéda tocy* (...), K, 19, 23 oraz (...) *cwarta bida bez ch(t)opa* (...), K, 19, 125; (...) *Ctery bidy na świecie* (...), K, 19, 125; (...) *i tym było dozwolono od króla wiszać złodziejów* (...), K, 19, 250; (...) *gdyby śnig biały* (...), K, 18, 140 itd.

Zwraca również uwagę wyjątkowość zapisów wymowy beznosówkowej samogłosek nosowych, właściwie w odpowiedniku ludowym ogólnopolskiego wyrazu *teskno*, por. (...) *bez kogo mi téskno* (...), K, 18, 142; (...) *A téskno mi, téskno bez Jasia mojego* (...), K, 18, 142.

Występują także zapisy *z e* na oznaczenie nosówki przedniej w wygłosie, co pozostaje w zgodzie z normą ortofoniczną polszczyzny ogólnej, por. (...) *dobry, kieby małe dziećcie* (...), K, 19, 157; (...) *to ja se inną upatrze* (...), K, 19, 152; (...) *umies sie tłomaczyć* (...), K, 18, 80. Przeważają zapisy zgodne z normą ogólnopolską, por. (...) *niech ja się pożegnám* (...), K, 19, 145; (...) *Tak z placem go do się wzięna* (...), K, 19, 144.

Obok nich występują zapisy zgodne z normą ortofoniczną wyniesioną z dialektu wielkopolskiego, a upowszechnione w polszczyźnie ogólnej z rozłożoną nosowością *-q* (w wygłosie) na *-om*, por. (...) *capką'm buty latał* (...), K, 19, 37; (...)

z gorzałecą – nie przyjadom (...), K, 18, 91; (...) Miał ci ślicną(-m) urodę (...), K, 19, 257; (...) długą(m) do pasa brodę (...), K, 19, 257.

Jest to szczególnie interesujące, ponieważ dotyczy tekstów na obszarze określanym przez dialektologów jako beznosówkowy¹⁵. Są też zapisy świadczące o wymowie wskazującej na dążność do podtrzymywania fonologicznej funkcji nosowości, słabo artykułowanych, czy mało wyrazistych nosówek, por. (...) *dziewki kanalije kobiolkę mi wzieni* (...), K, 19, 178; (...) *zdjena chustkę z głowy* (...), K, 19, 172 czy (...) *Z płacem go do się wziena* (...), K, 19, 144; (...) *pojąn-był se tę Marysię* (...), K, 18, 149; (...) *zająn koniki do dwora* (...), K, 18, 165.

Do ciekawych, już reliktowych w gwarach, zaliczamy formy dualne w funkcji dualnej, por. (...) *Sive ocka máwa, oboje się znáva* (...), K, 19, 175; (...) *i będziawa się wysypiać we dwoje* (...), K, 18, 174; (...) *śpi Bieda, Niedola ją budzi, stajaj-ze Biedusiu, pójdziewa do ludzi* (...), K, 19, 161; (...) *Jak się naucywa – wróciwa do domu* (...), K, 19, 161.

Do archaizmów, aktualnie utrzymujących się na Śląsku i Podhalu, zaliczamy struktury czasowników z aorystycznym -ch w funkcji trybu warunkowego, por. (...) *Nie pojąn-bych Krakowianki* (...), K, 19, 126; (...) *sed-bych do dziewczyny* (...), K, 19, 124 oraz w funkcji czasu przeszłego, por. (...) *Obsedlech ja góry, bory, lasy* (...), K, 18, 178; (...) *nie znalazlech pasterecki nasej* (...), K, 18, 178; (...) *Jak trafiłach na jagody* (...), K, 18, 151.

Jednym z ważniejszych wyznaczników ludowości w tekstach folklorystycznych są struktury słowotwórcze, za pomocą których twórcy form głównie wierszowanych, wyrażają stany emocjonalne tak pozytywne (za pomocą meliratywów), jak i negatywne (poprzez powołane struktury o wymowie pejoratywnej). Formacje deminutywno-ekspresywne zaliczane są do podstawowego składnika poetyki wiersza ludowego¹⁶, dlatego też tak często w twórczości ludowej są powoływane. W tekstach Kolberga notuje się przykłady: (...) *Trzewicki – z byliczki* (...), K, 18, 51; (...) *i ty wrzeczniecko, za ctery niedziele bedzies przedzionecko*(...), K, 19, 29; (...) *jestem chłopiec swojej matki piékniuski i gładki* (...), K, 19, 5; (...) *Dziadusiu, siwusiu, ja-bym cię kochała* (...), K, 19, 35; (...) *czerniusieńkie, malusieńkie trzewiczki* (...), K, 18, 197; (...) *Przy pasicku i rzemycek, przy rzemycku i kozicek* (...), K, 19, 5; (...) *cerwieniuśkim jak językiem kołmirzyckiem* (...), K, 19, 1; *jedwabiuśkiem j-aftowana* K, 19, 1. Podobnie w konwencji poetyki ludowej tworzone są także formacje ekspresywno-augmentatywne, por. (...) *do karcmy na muzycysko* (...), K, 19, 12; (...) *kiej capcysko i suknisko nie jego* (...), K, 18, 104; (...) *Ogolił brodzisko, przypasał szablisko* (...), K, 19, 36; (...) *A cóż to za wieś, za wsisko* (...), K, 18, 19; (...) *odyma wąsiska* (...), K, 18, 156; *chłopaczysko brzydki* (...), K, 19, 126.

4. Podsumowanie

Tylko wybiórczo przytoczone w tekście cechy mowy ludowej Kielecczyny, wkomponowane w tekst artystyczny, skomponowany według reguł poetyki twórczości folklorowej, mogą służyć poznaniu podstawowych zjawisk językowych jako składnika kulturowego tego obszaru etnograficznego Polski. Z taką też intencją były gromadzone przez Oskara Kolberga, który o sobie mówił tak:

¹⁵ Dejna K., *Atlas gwar polskich*, t. 1, Małopolska, Warszawa, 1998, mapy: 102, 106.

¹⁶ Bartmiński J., *O języku folkloru*, Wrocław, 1973, s. 143.

*„Urodzony na wsi, trwają pierwsze życia lata w ustronnym zaciszu,
pokochałem te pieśni,*

*które tak przyjemnie wiek mój dziecięcy kołysały i pierwsze pobudki
rozwijające się*

uczucia w rannej pamięci utkwily”¹⁷

Obecnie zbiory te stanowią dziedzictwo kulturowe etnograficznych regionów Polski. Są źródłem wiedzy o wszelkich przejawach swojskiej działalności ludu, a dzięki swej przystępnej formie służą polonistom w edukacji jako przykład typowych dla poszczególnych regionów dialektalnych zjawisk językowych. Warstwa językowa jest tylko jednym z aspektów, pod kątem którego teksty folklorystyczne omawiane i analizowane są na zajęciach polonistycznych. Różny jest stopień wykorzystania tekstów źródłowych na poszczególnych poziomach kształcenia. Inne jest do nich podejście świadomych różnic dialektalnych polszczyzny językoznawców akademickich, seminarzystów, którzy spisane przez Kolberga teksty traktują jako swoistą formę zapisu stanu polszczyzny ludowej minionych wieków. Dla uczniów szkół średnich dokument ten stanowi atrakcyjną formę przekazu informacji na temat zjawisk językowych różnicujących językowy obraz polszczyzny regionalnej. Pamiętać należy, także że teksty te są również obszernym źródłem danych z zakresu kultury ludowej, stanowią kulturowa spuściznę ludu polskiego, z zachowaniem niepowtarzalnego jego kolorytu i autentyczności. Są źródłem poznania folkloru ludów słowiańskich. Dlatego też powinny stać się przedmiotem analizy w ramach edukacji regionalnej szczególnie istotnej w procesie kształtowania czy wzmocnienia świadomości/identyfikacji narodowej. W ramach zajęć lekcyjnych stanowić mogą jeden z elementów przygotowywanego przez uczniów projektu na temat wiedzy o kulturze poszczególnych regionów, ich tradycjach, obrzędach, zabawach, podaniach, legendach, pieśniach tych spisanych przez Kolberga i obecnych, żywych jeszcze w tradycji ludowej. Samo przywołanie postaci polskiego etnografa, poznanie jego życia i kierujących nim motywacji oraz dokumentujących jego działalność materiałów stanowić może jeden z etapów prac projektowych. Ten realizowany może być w formie wycieczki do Muzeum Oskara Kolberga w Przysusze, gdzie we wnętrzach dworu Dembińskich młodzi badacze mogą poczuć atmosferę minionych czasów – czasów, w których swej pasji oddawał się Kolberg. W zależności od poziomu kształcenia określamy zakres działań projektowych. Na wyższym poziomie edukacyjnym włączyć możemy prace mające na celu weryfikację, np. cech gwarowych, form słowotwórczych czy leksyki gwarowej tej zastanej w zapisach Kolberga ze stanem obecnym. Uczniowie wchodzą w rolę dialektologów, którzy zgodnie z zasadami obowiązującymi w badań gwarowych wypełniają przygotowany wcześniej kwestionariusz, dokonują doboru rozmówców/informatorów – autochtonów. Sformułowane w oparciu o te prace wnioski uświadomią młodym badaczom, w jakim stopniu gwary zachowały stan z czasów, gdy zostały udokumentowane przez Kolberga. Przedstawiona propozycja jest tylko jedną z wielu możliwości metodycznych

¹⁷ Słowa te powszechnie utożsamiane z Oskarem Kolbergiem, przez tego przejęte zostały za Wacławem z Oleska (patrz *Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Z muzyka instrumentalna przez Karola Lipińskiego zebrał i wybrał Wacław z Oleska*, nakładem Franciszka Pillera, Lwów, 1833, s. 4) i w pełni wyrażają credo życiowe badacza kultury słowiańskiej

służących poznaniu tekstów folklorystycznych i zarazem rozwijających umiejętności pracy z nimi. Dołączyć do niej możemy metodę praktyki pisarskiej, w wyniku której uczniowie tworzą m.in. artykuły prasowe dokumentujące wybrane zjawiska kultury ludowej, np. obyczaje czy pieśni okolicznościowe typowe dla danego regionu. Punktem odniesienia dla autorów stają się wówczas dokumentujące stan historyczny zapisy etnograficzne¹⁸.

Powyższe ujęcie jest jednak przede wszystkim propozycją wykorzystania tekstów folklorystycznych w edukacji polonistycznej złożoną przez językoznawcę-dialektologa. Z tego punktu widzenia analiza lingwistyczna „Dzieł wszystkich” Kolberga służyć ma przede wszystkim poznaniu terytorialnych odmian polszczyzny, określeniu ich miejsca i roli w edukacji językowej na wszystkich poziomach kształcenia. Szczególnie uzasadnione jest takie właśnie traktowanie tekstów folklorystycznych przez polonistów nauczających w środowiskach gwarowych. Dla ich uczniów to właśnie język jest ważnym, jeśli nie najważniejszym, elementem dziedzictwa kulturowego regionu. Na poziomie akademickim przedstawiona propozycja może posłużyć jako punkt wyjścia do podjęcia analogicznej analizy tekstów z innych, niż poddany opracowaniu, obszarów etnograficznych Polski.

Literatura

- Bartmiński J., *O języku folkloru*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1973.
- Breza E., *Dialektyzmy pomorskie w zbiorach Oskara Kolberga na Pomorzu Gdańskim. W setną rocznicę pobytu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, 1976, s. 69-144.
- Dejna K., *Atlas gwar polskich*, t. 1, Małopolska, Upowszechnienie Nauki – Oświata „UN-O”, Warszawa, 1998, mapy: 102, 106.
- Gala S., *Gwara w tekstach kalisko-sieradzkich Oskara Kolberga*, [w:] Szcześniak K., Wątróbska H. (red.), *Tematy. Księga jubileuszowa w 70 rocznicę urodzin profesora Leszka Moszyńskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Sławistyka, 9, Gdańsk, 1998, s. 87-95.
- Gala S., *O przydatności dialektologii w rozwijaniu świadomości ortografii*, [w:] Synowiec H. (red.), *W kręgu zagadnień dydaktyki języka i literatury polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s. 281-285.
- Gala S., Gala-Milczarek B., *Miejsce dialektologii w edukacji polonistycznej*, *Poradnik Językowy*, 8, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2012, s. 41-49.
- Klemensiewicz Z., *O różnych odmianach współczesnej polszczyzny*, [w:] Budzyk K. (red.) *Pochodzenie polskiego języka literackiego*. *Studia Staropolskie*, Wrocław 1956, t. 3, s. 178-241.
- Klemensiewicz Z., *Język polski. Wybór wiadomości o znaczeniu i życiu form językowych oraz o gwarach ludowych. Dla IV klasy gimnazjalnej*, Lwów-Warszawa 1936.
- Kolberg O., *Lud. Jego zwyczaje, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*, 1857- 1890, t. 1-33,
- Kolberg O., *Dziela wszystkie*, 1961-2016, t. 1-86 / <http://oskarkolberg.pl/pl-PL/Page/64>, data dostępu 14.07.2018r.
- Kolberg O., *Dziela wszystkie*, Kieleckie, t. 18, 19, P.W.M., Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Wrocław, Kraków, Warszawa, 1963.

¹⁸ Zob. Piwońska Z. (red.), *Edukacja regionalna. Poradnik dla nauczycieli szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Oświatowe FOSZE, Rzeszów 2001;

Kurzowa Z., *Męskie imiona zdrobniałe i spieszczone w „Pieśniach ludu polskiego”*, Onomastica XV, 1970, s. 234-236.

Piwońska Z. (red.), *Edukacja regionalna. Poradnik dla nauczycieli szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Oświatowe FOSZE, Rzeszów 2001.

Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla czteroletniego liceum ogólnokształcącego i pięcioletniego technikum, <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2018/01/zalacznik-nr-1.pdf>, data dostępu, 10.07.2018r.

Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkoły branżowej II stopnia, <https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2018/01/zalacznik-nr-2.pdf>,

<https://men.gov.pl/wp-content/uploads/2018/01/zalacznik-nr-3.pdf>, data dostępu 10.07.2018r.

Program nauczania liceum ogólnokształcącego, klasy I-IV, (tymczasowy), Warszawa 1966.

Program dziesięcioletniej szkoły średniej, WSiP, Warszawa 1977.

Program nauczania średnich szkół dla pracujących, WSiP, Warszawa 1988.

Program liceum ogólnokształcącego, liceum zawodowego i technikum. Język polski, WSiP, Warszawa 1990.

Synowiec H., *Gwara a ortografia uczniów*, [w:] Synowiec H., (red.) *W kręgu zagadnień dydaktyki języka i literatury polskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s. 276-280.

Synowiec H., *Teksty folkloru w edukacji regionalnej i polonistycznej*, [w:] *Kształcenie językowe w dobie kultury masowej polisensorycznej*, Kopeć U., Sibiga Z. (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 51-60.

Synowiec H., *Jak wykorzystać znajomość przez uczniów odmiany dialektalnej w edukacji językowej*, [w:] Nowakowska-Kempna I. (red.), *Dziedzictwo kulturowo-historyczne regionu. Pedagogika międzykulturowa i etnopedagogika w refleksji metodologicznej*, seria naukowa PEDAGOGIKA, Kraków 2012, s. 167-180.

Synowiec H., *Zróżnicowanie terytorialne polszczyzny a edukacja językowa*, [w:] Synowiec H., Kubarek M. (red), *Odmiany polszczyzny w szkole: teoria i praktyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.

Wacław z Oleska, *Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Z muzyka instrumentalna przez Karola Lipińskiego zebrał i wybrał Wacław z Oleska*, nakładem Franciszka Pillera, Lwów, 1833.

Rola tekstów folklorystycznych Oskara Kolberga w edukacji polonistycznej

Streszczenie

Rozważania prowadzone są wokół zagadnienia możliwości wykorzystania tekstów folklorystycznych w edukacji polonistycznej/językowej na różnych etapach kształcenia. Na poziomie studiów źródła te są obiektem analizy filologicznej na zajęciach specjalistycznych, głównie seminariach magisterskich w zakresie językoznawstwa. Szczególną ich rolę dostrzegamy także w kształceniu kultury polonistycznej w szkołach średnich rozumianej jako zasób wiedzy i umiejętności jej odniesienia do danego regionu. Ze względu na swój szczególnie charakter teksty te mogą być obiektem zainteresowań etnografów, literaturoznawców, jak i językoznawców, zwłaszcza dialektologów. Przedstawiana propozycja uwzględnia punkt widzenia dydaktyka-dialektologa, dla którego istotę analizy stanowi warstwa lingwistyczna tekstów folklorystycznych jako nośnik treści. Zastosowana w określonej formule artystycznej staje się źródłem poznania polszczyzny regionalnej jako elementu czy części składowej polszczyzny ogólnonarodowej.

Słowa kluczowe: dialektologia, gwara, język folkloru, Oskar Kolberg, Kieleccyzna, edukacja.

Tradycja – lokalność w dyskursie naukowym

1. Wprowadzenie

Współczesne studia nad antropologią lokalności podkreślają dwubiegunowość światowych procesów globalizacji i lokalizacji oraz ich wpływ na „małe ojczyzny”. Jako procesy społeczne, w pewnej mierze, kształtują one eksploracje badawcze. Jednocześnie wywierają one wpływ na tożsamościowe wymiary różnych lokalności. Owe tożsamości stanowią odrębności nie tylko terytorialne, ale, co istotniejsze, kulturowo – społeczne. Studia nad owymi odrębnościami stanowiły przedmiot zainteresowań różnych osób, grup społecznych czy też instytucji. Tak jak w przeszłości, współczesne badania terenowe prowadzone przez „ludoznawców” (podróżników, krajoznawców) mają na celu „wyławianie” specyficznych fragmentów rzeczywistości społecznej. Ich zdaniem stanowiły i nadal stanowią one o emblematyczności ojczyznianej danego regionu. To dzięki badaniom terenowym możliwe „jest poznanie i zrozumienie dynamiki ludzkich doświadczeń”². Szczególną rolę w zakresie prowadzenia badań terenowych wniósł ruch polityczno – społeczny jakim był regionalizm. Jak pisze Zbigniew Libera, „obowiązkową lekcją historii i patriotyzmu była podróż, a z nią poznawane bogactwa duchowego kraju (bo sądzono, że kultury jednorodne są ubogie), wyszukiwane regionalnych różnic, a za nim odkrywanie tożsamości”³. Różnorodność doświadczeń tych odrębności manifestuje się w określonych czynnościach twórców ludowych, czy też szerzej regionalistów. Ich działania stanowią o swoistości ich małego świata, mikroregionu.

Pogłębiona refleksja nad problematyką kultury wraz z jej przeobrażeniami daje badaczom nie tylko nowe spojrzenie na zachodzące zmiany, ale wymusza także na nich redefiniowanie dotychczas istniejącego aparatu pojęciowego, który był do niedawna obowiązujący jako coś oczywistego. W dyskursie naukowym i nie tylko zaczęto używać pojęć mających pomagać w opisywaniu i wyjaśnianiu dynamicznych zmian, jakie zachodzą w świecie kultury. Wśród tego repertuaru pojęciowego wymienia się takie pojęcia i zjawiska jak tradycja, nowa tradycja, neotradycjonalizm, rekonstruowanie tradycji; „reterytorializacja”⁴, „folkizacja”⁵, moda na ludowość,

¹ msierakowski@poczta.onet.pl, Zakład Antropologii Społecznej, Instytut Socjologii, Uniwersytet Warszawski.

² Kowalczyk I., *Etnografowie w terenie*,

<https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/12157/1/etnografowie%20w%20terenie.pdf> (11.06.2018).

³ Libera Z., *Lud ludoznawców: Kilka rysów do opisanego szjognomii i postaci ludu naszego czyli etnograficzna wędrówka po XIX wieku*, [w:] Dohnal W., Posern – Zieliński A.(red.), *Etnografia polska między ludoznawstwem i antropologią: materiały z konferencji w Poznaniu 26-27.05.1994*, Wydawnictwo DRAWA, Poznań 1995, s. 138-139.

⁴ Jawłowska A., *Nowe regionalizmy w Polsce*, [w:] Kempny M., Woroniecka G. (red.) *Wymiary globalizacji kulturowej: wyzwania badawcze*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Olsztyn 2003, s. 225.

⁵ Obracht – Prondzyński C., *Kaszubska kultura popularna: tożsamość na sprzedaż czy przyjemność wyróżniania się?* [w:] *Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 205.

procesualność rzeczywistości społecznej. Owa procesualność rzeczywistości społecznej dotycząca tzw. „małych ojczyzn” wymaga od współczesnych przyjęcia odmiennych od dotychczas istniejących podejść badawczych.

Wśród różnych składników pojęciowych rzeczywistości społeczno-kulturalnej, stanowiącej centralne miejsce w jej strukturze, jest także termin lokalność. Stanowi on niezwykle cenny atrybut dystynkcyjności danego regionu w Polsce, Europie i na świecie.

2. Tradycja we współczesności

Tradycja stanowi status, warunek *conditio sine qua non* kultury regionalnej i jest jej najważniejszym składnikiem. Samo miejsce tradycji zajmuje centralny temat w antropologii kultury od początku istnienia dyscypliny⁶, a także w socjologii, w której bogactwo terminologiczne tego pojęcia jest zróżnicowane. Bardzo często występuje ono w repertuarze myślenia potocznego, co ma zarówno dla badacza pozytywne jak i negatywne skutki. Jak pisze Jerzy Szacki, słowo to znajduje się w naukach humanistycznych w powszechnym użyciu. I co gorsza, służy niekiedy za „wyjaśnienie” zjawisk społecznych, których nie umie się wyjaśnić inaczej⁷. Określenie tradycja jest równoważone z określeniem tradycyjny, konserwatywny. Jest często kojarzone z czymś niezmiennym, stałym, nie dającym się podważyć. W Słowniku socjologii czytamy, że tradycja to „zbiór praktyk społecznych, mających na celu oddanie czci pewnym normom i wartościom behawioralnym oraz ich wpojenie, co ma służyć zachowaniu trwałego związku z rzeczywistością lub wyobrażoną przeszłością; zazwyczaj praktyki te wiążą się z powszechnie uznawanymi rytuałami bądź innymi formami zachowań symbolicznych”⁸.

Przedstawianie w ten sposób samego pojęcia tradycji powoduje, iż nabiera ono charakteru emocjonalnego, wartościującego pokazującego świat w jednostajnych, często historycznych kontekstach. Takie podejście stanowi barierę uniemożliwiającą przyjęcie innej perspektywy nie tylko definiowania samego pojęcia, ale również i samego podejścia badawczego.

Według mnie, w naukach społecznych pojęcie tradycji mimo swojego statusu i braku jasno sprecyzowanych „konstrukcji teoretycznych” służyło i służy:

- do opisywania rzeczywistości społeczeństw, które już nie istnieją, społeczeństw przedpiśmiennych, pierwotnych czy też plemiennych;
- do wyjaśniania procesów zmian kulturowych i społecznych determinujących modernizację określonych relacji społecznych będących dominantą społeczeństw oralnych;
- jako ważny mechanizm adaptacyjny do tworzących się bytów społecznych do tej pory nie rejestrowanych zarówno przez badaczy jak i samych mieszkańców, których dana sprawa dotyczy;
- jako narzędzie restrukturyzujące pewne komponenty rzeczywistości społecznej.

⁶ Zob. Rancew-Sikora D., Woroniecka G., Obracht-Prondzyński C. (red.), *Kreacje i nostalgije. Antropologiczne spojrzenie na tradycję w nowoczesnych społeczeństwach*, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2009, s. 9.

⁷ Szacki J., *Trzy pojęcia tradycji*, *Studia Socjologiczne*, 1 (1970), s. 137.

⁸ Kapciak A., *Tradycja, tradycje*, [w:] Gordon M. (red.) *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 403.

W ujęciu innych badaczy tej problematyki tradycja wyznacza określone tożsamości grup społecznych⁹. Analizuje także szczególnego rodzaju postawy wobec przeszłości i jej spuścizny o urefleksyjnionym charakterze¹⁰.

Perspektywa badawcza nad zagadnieniem tradycji ma swoje miejsca w kształtowaniu nowych problemów badawczych a tym samym dyscyplin naukowych. Owa perspektywa ma bogatą historię źródłową rozważań nad tym zagadnieniem, chociażby odwołując się do pism Emila Durkheima i jego podziału pracy¹¹ czy chociażby typologii panowania Maxa Webera¹², wśród których odnajdujemy panowanie tradycyjne lub też studia nad typologią zbiorowości ludzkich Ferdinanda Tönniesa¹³. Badacze zajmujący się problematyką statusu tradycji w nurcie zainteresowań nauk społecznych, humanistycznych skłaniali się ku jego rozpatrywaniu w kontekście przeciwieństwa myślenia, działania w aspekcie tradycji versus nowoczesności. Ten nurt rozważań był dominujący, nie pozwalał on przełamywać schematów predestynując do tezy, iż, „dwudziestowieczne tożsamości nie zakładają już ciągłości kultur czy tradycji. Wszędzie jednostki lub grupy improwizują lokalne przedstawienia ze zgromadzonych (na nowo) przeszłości, używając obcych mediów, symboli i języków”¹⁴.

Dokonując przeglądu definicyjnego określenia tradycji i intelektualnych rozważań nad tą problematyką Jerzy Szacki wyodrębnia trzy jego wymiary:

- wymiar czynnościowy;
- przedmiotowy;
- podmiotowy¹⁵.

Pierwszy oznacza rolę, czynność dla danej zbiorowości, jaką spełnia właśnie tradycja w przekazie między pokoleniami określonych elementów kultury, ten drugi wymiar skupia się na przedmiocie przekazu, określonym wytworze kulturowym zarówno materialnym i niematerialnym oraz trzeci ostatni wymiar dotyczący stosunku młodego pokolenia do przeszłości z jego perspektywą oceniania pozwalającego na akceptację lub odrzucenie dorobku kulturowego. Wszystkie wymienione wymiary mają kluczowe znaczenie dla rozumienia nie tylko samej istoty tradycji, ale dla przyszłości perspektywy, która każe zmienić dotychczasowy pogląd jakoby **przejmowanie nie miało znaczenia zarówno dla twórców określonych składników jak i też jej odbiorców**. Jak pisze Jerzy Szacki sam proces przejmowania zawiera w sobie nieuchronność przekształcenia¹⁶. Sama formuła przejmowania dotyczy nie tylko twórców, przekazicieli określonych wartości, ale

⁹ Wieruszowska M., *Kultura wsi – temat przeklęty czy wyzwanie humanistyczne*, [w:] *Przegląd Humanistyczny*, 4 (2003), s. 7.

¹⁰ Krygier M., *Tradycja* [w:] Kwaśniewicz W. (red.) *Encyklopedia socjologii, Tom IV*, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 256.

¹¹ Durkheim E., *O podziale pracy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

¹² Weber M., *Typy panowania*, [w:] Weber M., *Gospodarska i społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 158-184.

¹³ Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie : rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

¹⁴ Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 22.

¹⁵ Szacki J., *Tradycja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s.102.

¹⁶ Szacki J., *Trzy...*, dz. cyt, s. 145.

przede wszystkim osób je przyjmujących. „Pewne elementy dziedzictwa społecznego nabierają niekiedy dla grupy szczególnego znaczenia; nie tylko faktycznie ma coś wspólnego z poprzednimi pokoleniami, ale również poddaje się tę wspólnotę ocenie wartościującej. Pewne elementy kultury dziedziczymy niejako machinalnie, podczas gdy inne przejmujemy poprzez akt emocjonalnej identyfikacji ze swymi poprzednikami. Inaczej dziedziczymy umiejętność posługiwania się ogniem, zasady odżywiania się (...) inaczej – wiarę religijną, ideał polityczny czy opinie o innych narodach”¹⁷.

Analizując współczesny dyskurs nad koncepcją definicyjną tradycji Józef Styk zwraca szczególną uwagę na jej „żywotny” lub „martwy” charakter¹⁸. Ten pierwszy dotyczy silnych związków przyczynowo – skutkowych między tradycją a członkami zbiorowości ludzkich, którzy kultywując określone treści przyczyniają się do jej żywotności. Ten drugi charakter pojęciowy „tradycji martwej” odwołuje się do strukturalnej sfery psychicznej jednostki, tzn. pamięci jedynie zapamiętanej, którą „traktuje się tylko jako bezpowrotnie minioną i niewzbudzającą poczucia obowiązku akceptacji lub kontynuacji”¹⁹. Posługując się terminologią dotyczącą pojęcia tradycji i jej redefinicją we współczesnych naukach społecznych, szczególnie w antropologii i socjologii często wspomina się o tzw. tradycji nowej. Jest ona „produktem” dokonującej się zmiany społecznej i kulturowej, w której dochodzi do bezpośredniej implantacji albo też adaptacji określonych treści kulturowych do danego wątku tradycji²⁰.

Te intelektualne rozważania na temat definicji tradycji i jej statutu zostały zdeterminowane nie tylko przeobrażeniami w strukturze rzeczywistości społecznej, ale także w zmianie postrzegania funkcji tego pojęcia dla podkreślenia tychże zmian. Nowoczesne spojrzenia na definicje tradycji wymagają od badaczy dokonania redefinicji samej nazwy, zmiany jej charakteru. Można by powiedzieć, że intelektualna żywotność definicyjna tego pojęcia jest możliwa we współczesnych naukach społecznych tylko wtedy, gdy będzie ona miała dyskursywny oraz dialogiczny wymiar²¹.

Ta nowa okoliczność przełamывała sposoby patrzenia na tradycję nie tylko w jej przeciwstawianiu nowoczesności, lecz wręcz odwrotnie, w wykorzystywaniu jej w rzeczywistości, która jest, jak pisze Zygmunt Bauman, w fazie płynnej²². Współczesna refleksja naukowa nad tradycją jako pojęciem i atrybutem kultury podkreśla jej racjonalizację: „racjonalizacja tradycji to wskazanie aktualnej funkcji wziętych z przeszłości wzorów zachowania się – innej, aniżeli wzmacnianie zwartości grupy poprzez afirmację wspólnego dziedzictwa”²³. Ta perspektywa jest obecna w dyskursie naukowym, zwłaszcza w naukach społecznych. Próba urefleksyjnienia samego słowa tradycja pozwala badaczom na dokonywanie

¹⁷ Szacki J., dz. cyt., s. 145.

¹⁸ Styk J., *Tradycja w społecznym przekazie kultury*, [w:] Adamowski J., Styk J. (red.), *Tradycja: wartości i przemiany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 2009, s. 19.

¹⁹ Tamże, s. 19.

²⁰ Tamże, s. 20.

²¹ Giddens A., *Życie w społeczeństwie postradycyjnym*, [w:] Krytyka Polityczna, 9/10 (2005), s. 387.

²² Zob. Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

²³ Szacki J., *Tradycja...*, s. 170.

eksploracyjnego charakteru swoich empirycznych czynności. Ten eksploracyjny wymiar rozważań teoretycznych determinuje badaczy do penetrowania tradycji pod względem szczególnego ich rodzaju a także przez pryzmat szczególnego punktu widzenia²⁴.

Tradycja w dyskursie naukowym definiowana jest jako pewna część dziedzictwa społecznego, o czym pisał Stanisław Ossowski²⁵, lub też podłoża historycznego, które przedstawił Kazimierz Dobrowolski²⁶. Współczesnym atrybutem definicyjnym samego określenia tradycja jest jej refleksyjność. Należy dodać, że sama tradycja staje się przedmiotem różnych „operacji intelektualnych wybiera się ją, ocenia, porównuje z innymi, poznaje, propaguje itd”²⁷. Co więcej, pojęcie tradycji ze względu na swoją powszechność zainteresowania, współwystępuje zarówno w dyskursie potocznym jak i naukowym²⁸.

W charakterze zainteresowań „historią intelektualną” samego określenia „tradycja” pozwolę sobie wyszczególnić dwa nurty badawcze nad jej istotą i jej znaczeniem:

1. Klasyczne ujęcie tradycji rozumiane przez zespół treści przekazywanych transmisją ustną, o względnie długim czasie ich trwania, anonimowości ich twórców²⁹ oraz jakże istotnej cesze a mianowicie pierwotnym, opartym na sztywnych sposobach myślenia oraz licznych symbolach przedstawiających świat jako coś zastanego, niezmiennego, ale z ogromną wartością „harmonijnej jedności rzeczy i ludzi”³⁰.
2. Konstruktywistyczne czy też inaczej zwane – kreacyjne. Niektórzy badacze używają jeszcze określenia instrumentalistycznego. To podejście uprawiania intelektualnego tradycji jest we współczesnych naukach społecznych dominującym. W myśl zaproponowanej definicji tradycję możemy rozumieć jako narzędzie waloryzujące i rewitalizujące pewne treści kulturowe w tym także tzw. kulturę ludową. W tym nurcie pisze się coraz częściej o tzw. tradycji tworzonej lub tradycji skonstruowanej. Piotr Sztompka wspomina o tradycji „skonstruowanej” rozumianej jako efekt strategii tworzonej i opracowywanej przez osoby będące u władzy i mający służyć ich celom politycznym.³¹ „Tradycja wymyślona” zaś to inna jej odmiana, autorstwa dwóch angielskich badaczy Erica Hobsbawna i Terence’a Rangera. W ich koncepcji tradycja zbudowana jest od podstaw i oficjalnie wprowadzona w życie, jak również powstaje w trudniejszy do „namierzenia” sposób w krótkim, konkretnym okresie czasu – bywa, że w ciągu kilku lat. Cechą charakterystyczną jest jej szybkie tempo utrwalania. „Tradycja

²⁴ Szacki J., *Trzy pojęcia...*, s. 152.

²⁵ Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1948, s. 78.

²⁶ Dobrowolski K., *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1966, s. 263.

²⁷ Szacki, *Tradycja...*, s. 165.

²⁸ Kaniowska K., *Tradycja. Problemy metodologiczne*, [w:] Nowina-Sroczyńska E., Latocha S., *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź 2016, s. 33.

²⁹ Tamże, s. 19.

³⁰ Bartmiński J. (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych, t. 1: Kosmos*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 9.

³¹ Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, ZNAK, Kraków 2005, s. 72.

wymyślona” ma charakter zideologizowany, a jej podstawowym celem jest nie tylko podtrzymywanie określonych rodzajów więzi grupowych, ale także zastosowanie wybranych starych środków działania w nowych warunkach i wykorzystywaniu dawanych wzorów do nowych celów³². Charakter tradycji wymyślonych zdaniem tych badaczy polega na tym, że stanowią one określone czynności rytualne i symboliczne rządzone przez jawne i milcząco przyjęte reguły, które mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje, sugerując tym samym kontynuowanie przeszłości³³. Należy zaznaczyć, że koncepcja tradycji wymyślonych służy do opisywania i wyjaśniania zmian społeczno-kulturowych w określonym czasie historycznym a dotyczącym kształtowania się nowoczesnych państw narodowych oraz wykorzystywaniu do tego celu specyficznych można by powiedzieć za Herbertem Spencerem instytucji ceremonialnych.

Ta propozycja terminologiczna nakazuje zapytać o relacje między kategorią tradycja – historia. Odpowiadając na to pytanie Czesław Robotycki pisze, że zarówno historia i tradycja należą do różnych porządków opisu: historia posługuje się językiem nauki i należy do tegoż porządku w metaopisie kultury, tradycja wyraża się najlepiej w języku mitu i do takiego porządku należy³⁴ zaś Edward Shills zaznacza, że istotą tradycji jest w niej „szczególna więź z ludźmi, którzy dane tradycje podtrzymywali w przeszłości”³⁵.

W kontekście powyższych sformułowań pytaniem zasadniczym nie jest to, czy tradycja ma jakieś znaczenie we współczesnym dyskursie teoretyczno – badawczym, lecz, jak współcześnie się ją użytkuje, czemu i komu współcześnie służy? Jaka jest jej rola w kontekście kształtowania nowych więzi społecznych, a wraz z nią zachowania ciągłości kulturowej określonych jednostek i grup społecznych wraz z ich legitymizacją jako tożsamościowych tworów społecznych. Te wątki mają priorytetowe znaczenie dla niniejszej pracy.

3. Tradycja – kultura ludowa – kultura regionalna – lokalność

Związki tradycji z kulturą ludową czy też regionalną były i są przedmiotem zainteresowań wielu badaczy, wśród których szczególne miejsce zajmuje Jan Stanisław Bystron. Pisał on, że owa kultura charakteryzowała się takimi atrybutami jak: „wąskie granice, zakreślone niewielką pojemnością pamięci ludzkiej, zmienność, w związku z niedoskonałością pamięci, wspólność tych samych treści większej ilości osób, co jest warunkiem ich żywotności, a zarazem wpływa na powolne tempo rozwoju”,³⁶ a poza tym wierność przywiązania do form, ustalonych w toku procesu historycznego.³⁷

³² Hobsbawn E., Ranger T. (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 13.

³³ Tamże, s. 10.

³⁴ Robotycki Cz., *Historia i tradycja – dwie kategorie opisu przeszłości*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zeszyty Etnograficzne, 79 (1992), s. 15.

³⁵ Shills E., *Tradycja*, [w:] Kureczewska J., Szacki J. (wybór), *Tradycja i nowoczesność*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 44.

³⁶ Bystron J.S., *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, K.S Jakubowski, Lwów 1926, s. 5.

³⁷ Bystron J.S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI – XVII, t.I*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 245.

Ludowość, patrząc na nią przez pryzmat tradycji, jest zespołem różnych treści o różnym pochodzeniu społecznym oraz przekazywanym w sposób ustny w środowisku wiejskim³⁸. Już w roku 1947 Bystrzeń pisał, że jest ona zbiorem treści, które są świadomie zorganizowane i dążąc do określonego celu służą jej przetrwaniu i rozwojowi³⁹.

Włączając określone treści egzogamiczne w sposób zorganizowany współcześnie powiedzielibyśmy refleksyjnie, przedstawiała ona być autonomicznym bytem społecznym stając się składnikiem szerszej kultury narodowej. „Kultura ludowa nie może być przejęta z miasta czy z zagranicy, nie może być kopią czy rekonstrukcją, lecz musi być stworzona, musi być rezultatem wysiłku twórczego. Dalej jeszcze, ten wysiłek nie może być jednorazowy; kultura nie jest czymś zamkniętym, gotowym, nie zmiennym, lecz życie jej jest ruchem, jest ciągłą twórczością wszystkich jej współuczestników”⁴⁰. Dalej Bystrzeń pisze, że „nie można się spodziewać, że kultura raz stworzona tym samym już przez dłuższy czas istnieje; kultura musi być podtrzymywana ciągłym wysiłkiem twórczym”⁴¹. Proces włączania określonych treści kultury ludowej w zręby kultury narodowej wraz z jej różnymi wymiarami skutkuje tym, że staje się ona jej częścią integralną. Zdaniem wielu badaczy proces zmian kulturowych dotyczących także tkanki społecznej wiejskiego środowiska spowodowało, że model kultury ludowej jako tradycyjny zaliczany jest obecnie do typu idealnego przeszłości⁴².

W toku tych przemian ludowość i jej składnik w postaci tradycji ze swoimi specyficznymi formami, według Izabelli Bukraby Rylskiej, która podaje za Czesławem Robotyckim, staje się nie tylko atrybutem uniwersalnego typu reakcji kulturowej, nie będącego funkcją zamieszkania, tak więc zakres ich penetracji wykracza poza środowisko wiejskie i ogarnia całe społeczeństwo w tych przejawach i świadomości, które dają się interpretować w kategoriach znaczenia i mitu⁴³. Powoduje to kształtowanie się nowych jakości, w tym także dotychczas nieznanych lub do tej pory należących do sfery prywatnej nie dostępnym publiczności życiu. Zmiany te dotyczą nie tylko różnych treści kulturowych lokalnych społeczności, ale także świadomości ich znaczenia. Jak piszą Ewa Nowicka i Anna Wrona, współcześnie „przemiany odnoszą się do odrębności grup i kultur regionalnych: kultura ludowa odchodzi w przeszłość jako związana z określonym typem tradycyjnej zbiorowości, opartej na więziach osobistych, sąsiedzkich i rodowo – rodzinnych (...) Nawykowa, naturalna oczywista więź, oparta na bezrefleksyjnym poczuciu tubylczości, wspólnoty terytorium wyrażającej się w zjawisku swojskości, zmierza ku więziom o charakterze nadanym, wykreowanym, czasem wręcz świadomie wyprodukowanym przez pewną grupę”⁴⁴.

³⁸ Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 476.

³⁹ Bystrzeń J.S., *Kultura ludowa*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947 s. 442.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Pawełczyńska A., *Przemiany kulturowe na wsi*, [w:] *Kultura i Społeczeństwo*, 3(1966), t. X, s. 32.

⁴³ Bukraba – Rylska I., *Socjologia...*, s. 476.

⁴⁴ Nowicka E., Wrona A., *Regionalizm czy nowa etniczność? Wieś podhalańska w XXI wieku*, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2015, s.21.

Dzisiejsze spojrzenie na rolę tradycji kulturowej to przede wszystkim wykorzystywanie jej funkcji adaptacyjnej do zmieniającej się rzeczywistości społeczno-kulturowej, ale także do podkreślania odrębności regionalnych czy nowo tworzonych zrębów tożsamości społecznych różnych grup etnicznych, narodowych. Tendencje nakreślające owe zmiany przyczyniły się także do wykrystalizowania się nowej optyki paradygmatycznej pojęcia lokalności, regionu. Jak pisze Aldona Pawłowska, współczesne rozumienie tego słowa zmieniło swój desygnat, bowiem „nie jest już jakoś uporządkowany świat zastany, z którego się wyrasta, lecz świat który się wybiera lub tworzy, będący wynikiem świadomie podejmowanych działań. Nowa lokalność tworzy się w oderwaniu od określonego i stanowiącego podstawę więzi terytorium, do którego „przypisani” są członkowie wspólnoty lub też w powiązaniu z nim, lecz na innych niż dawniej zasadach. Terytorium zastąpione może być przez przestrzeń wirtualną lub określony świat wartości i znaczeń”⁴⁵.

Samo pojęcie lokalizmu, lokalności pochodzi, jak pisze Marek Szczepański i Anna Śliz, „od łacińskiego *locali*, oznaczającego konkretne miejsce czy też usytuowanie w szerszej przestrzeni”⁴⁶. Na podobną cechę samego określenia lokalności (mianowicie miejsca nie tylko w sensie materialnym, przestrzennym, terytorialnym) zwraca uwagę Adrian Lis⁴⁷. Badacz lokalności Marian Kempny samo określenie przypisuje wspólnocie lokalnej „tradycyjnie pojmowaną w kategoriach zbiorowej tożsamości pewnej grupy osób zajmujących określone miejsce, pozostających w regularnych wzajemnych interakcjach, a w konsekwencji będących pospołu «udziałowcami» kulturowych zasobów, wśród których zasadnicze są pełniące funkcję zasobów interpretacyjnych struktury znaczeniowe. Równocześnie takie rozumienie wspólnoty oznaczało traktowanie związku kilku wymiarów – miejsca (terytorium), struktur tożsamości, sieci stosunków społecznych oraz wzorów kultury jako nierozzerwalnej jedności”⁴⁸. Specyfiką lokalności określonego terytorium i chęci podkreślenia swoich odrębności jest fakt kształtowania się nowych jakości, w tym także tych dotyczących tożsamości zbiorowych. I jak pisze Aleksander Posern-Zieliński, odnoszą się one zarówno do tych mniejszych czy większych lokalnych wspólnot⁴⁹.

Dzisiejsza kultura lokalna jest nie tylko bogatą różnorodnością „treści kulturowych”, ale także sposobem jej rekonstruowania, ożywiania oraz odwoływania się do tego co było (jest) w pamięci zbiorowej mieszkańców danych regionów, danych lokalności. Odwoływania się do określonych „nośników” pamięci stanowiących ważny proces włączania „przeszłości do terażniejszości”, jak np.:

⁴⁵ Jawłowska A., *Nowe regionalizmy w Polsce*, [w:] Kempny M., Woroniecka G. (red.), *Wymiary globalizacji kulturowej. Wyzwania badawcze*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Olsztyn, 2003, s. 223-224.

⁴⁶ Szczepański M., Śliz A., *Rewitalizacja i mobilizacja społeczna – zarys problematyki*, [w:] Łukowski W. (red.) *Rewitalizacja społeczna. Od aktywizacji do rozwoju lokalnego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – Państwowy Instytut Wydawniczy, Radom 2011, s. 11.

⁴⁷ Lis A. *Lokalność i pogranicze. Refleksje na XXI wieku*, [w:] Kurczewska J. (red.) *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 162.

⁴⁸ Kempny M., *Lokalność dziś – co można i co warto badać?* [w:] Kurczewska J. (red.) *Oblicza lokalności: tradycja i współczesność*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 352.

⁴⁹ Posern-Zieliński A., *Tożsamość a terytorium. Perspektywa antropologiczna*, [w:] Przegląd Zachodni 3 (2005), s. 1.

„mity genealogiczne, legendy o „początkach”, epos bohatersko-historyczny, powieść historyczna, dramat historyczny, malarstwo historyczne, kult pomników przeszłości, rozbudowane doktryny historyczne, elementy historyczne teorii władzy, szerokie – mniej lub bardziej rozbudowane teorie rozwoju”⁵⁰. Zachodzące procesy zmieniają istotę teraźniejszości, która nie jest już statycznym aspektem rzeczywistości ani tworem, który tylko odwołuje się do różnych wymiarów zawartych w niej historyczności. Jest dynamiczną emanacją formy zmian społecznych dotyczących również tradycję, która staje się uwikłaną jej częścią w przeszłości oraz w przyszłości. Samo słowo lokalność jest zdaniem Czesława Robotyckiego pojęciem używanym do opisywania rzeczywistości społecznej i ma proveniencję postmodernistyczną⁵¹. Często stosuje się go jako „ekwiwalent kategorii „region”, stwierdzając na podstawie empirycznych obserwacji, że ta pierwsza lepiej oddaje sytuację współczesnego społeczeństwa polskiego”⁵².

Lokalizmy te są, jak zaznacza w swoim tekście Marian Kempny, elementem polityk, które stanowią istotną część działania zmierzającego do organizowania owych tożsamości lokalnych, regionalnych lub jak określa sam autor „organizowania zróżnicowania kulturowego we współczesnym zglobalizowanym świecie”⁵³.

Owa lokalność jest nie tylko, według mnie, ważnym narzędziem opisywania i wyjaśniania samego mikroświata społecznego, ale stanowi pewien rodzaj modelu określanego jako procesualny – „lokalność staje się nie do końca zdefiniowanym potencjałem, scharakteryzowanym przez następujące cechy: dynamizm (...), procesualność (...), pluralizm (...), hybrydowość (...) wyjątkowość (...) ambiwalencja”⁵⁴.

Zmiana paradygmatu dotyczy także innego składnika świata społecznego, który stanowi, według mnie, trójczłon dotyczący tożsamości, uznawanej „za pewną relację, a nie cechę – wykształca się dzięki interakcjom jednostek, grup i ich ideologii”⁵⁵, lub też, jak pisze Anthony Giddens w swojej książce *Nowoczesność i tożsamość*: „tożsamość jest projektem refleksyjnym, za który jednostka jest odpowiedzialna. Jesteśmy nie tym, czym jesteśmy, ale tym, co z siebie zrobimy”⁵⁶. Tak rozumiana tożsamość wraz z tradycją, jako elementy strukturalne ludowości lub też, jak niektórzy badacze kultury ludowej piszą, stają się z jednej strony całością skoordynowaną z kulturą narodową określonych społeczeństw poprzez nierozzerwalne

⁵⁰ Assorodobraj N., „Żywa historia” *Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze*, [w:] Studia Socjologiczne, 2 (1963), s. 8.

⁵¹ Robotycki Cz., *Spoleczność lokalna a współczesny regionalizm i tożsamość lokalna*, [w:] Zeszyty Etnologii Wrocławskiej, 2 (2012), s. 40.

⁵² Tamże, s. 40-41.

⁵³ Kempny M., *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, [w:] Jacyno M. (red.) *Kultura w czasach globalizacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 190.

⁵⁴ Goszczyński W., Kniec W., Czachowski H., *Lokalne horyzonty zdarzeń. Lokalność i kapitał społeczny w kulturze(nie) ufności na przykładzie wsi kujawsko – pomorskiej*, Wydawnictwo Muzeum Etnograficzne, Toruń 2015, s. 27.

⁵⁵ Fellous M., *Przeczep: paradoks tożsamości i radykalnej obcości*, [w:] *Kultura i Społeczeństwo*, 3 (2003), s. 71.

⁵⁶ Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2010, s.107.

związki, z drugiej zaś stając się jednocześnie konglomeratem różnym pod wieloma względami (język, rytuały, symbolikę) grup etnicznych, regionalnych.

Analizując użyteczność tradycji wraz z jej ludowością posłużę się sformułowaniem Edwarda Shilsa, który twierdzi, że „poglądy rekomendowane i przyjmowane w sposób racjonalny i nie będące w tym sensie poglądami tradycyjnymi wchodzą jednak w skład tradycji i tworzą je. Ich tradycyjność jest mniej jednorodna czy też dogłębna niż tradycyjność poglądów tradycyjnych również ze względu na swoją treść. Ich tradycyjność płynie ze sposobu określenia, w co należy wierzyć, z wiary w prawomocność instytucji, w jakich poglądy są rozpowszechniane, niemniej jednak w samych poglądach pozostaje sfera, która sama przez się jest wolna od tradycyjności”⁵⁷.

Nowoczesne konstrukcje pojęciowe ludowości skłaniają mnie do podkreślenia relacji tworzonej na linii tradycja – tożsamość – historia. Wszystkie te trzy składniki są warunkiem kształtowania się nowo tworzonych grup społecznych a przede wszystkim odnawiania lub też odczytywania na nowo treści kulturowych wielu grup etnicznych, regionalnych. Istotne znaczenie dla formowania się nowych idei, pomysłów a także procesu odtwarzania mają grupy określane mianem narodowych liderów, (...) inteligencji bądź intelektualistów⁵⁸. Według Ewy Nowickiej proces ten zmierza do formowania się świadomych siebie grup etnicznych, a tym samym powstawania narodów. Jak należy dalej dodać za autorką narodów świadomych nie tylko swojej odrębności, ale także i wartości, ale budując od nowa swój byt, korzystając z nowoczesnych środków i ścieżek działania⁵⁹. Zmiany zachodzące w przestrzeni społecznej mają swoje konsekwencje nie tylko w samej definicji tradycji, jego rozumieniu ale także lokalności, „zmianom podlega (...) nowy lokalizm, współobecny z tradycją, który w odróżnieniu od tego dawnego, cechującego zakorzenienie, poczucie dawności, ciągłości w czasie, wykazuje elementy nowe: obecność ideologii wspólnotowej, autoreferencyjność, otwartość na wpływy zewnętrzne, a nawet deterytorializację, jest ogólnie węzłem różnych elementów”⁶⁰.

4. Podsumowanie

Tradycja jako pojęcie nie jest „martwe”. Co więcej jego żywotność umożliwia spojrzenie na zachodzące zmiany w zglobalizowanym świecie społeczno-kulturowym. Jest określeniem na nowo odczytywanym nie tylko w dyskursie naukowym, ale również funkcjonuje w myśleniu potocznym. Zmiany, w wyniku których na mapie świata wyłaniają się takie miejsca, które swoją fragmentarycznością wyróżniają się spośród innych regionów, mikroregionów. Owe regiony charakteryzują się swoją kulturową żywotnością, swoistą innością. Dystynkcyjność przejawia się różnymi regionalnymi czy też lokalnymi symbolami. Co więcej,

⁵⁷ Shills E., *Tradycja...*, s. 39.

⁵⁸ Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2009, s. 438.

⁵⁹ Nowicka E., *Carlu Mari, czyli o tradycji arumuńskiej i jej użytkowaniu*, [w:] Rancew-Sikora D., Woroniecka G., Obracht-Prondzyński C. (red.), *Kreacje i nostalgje. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych społeczeństwach*, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2009, s. 38.

⁶⁰ Barański J., *Etnologia w erze postludowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 69.

w świetle dotychczasowej wiedzy, tradycja jest nie tylko pojęciem opisującym badaną rzeczywistość, ale jest także narzędziem rewitalizującym przeszłość. Przeszłość samych jednostek, społeczności lokalnych czy też instytucji zmagających się z falą homogenizujących procesów społeczno-kulturowych. Tradycja jest swoistym buforem bezpieczeństwa.

Literatura

Assorodobraj N., „Żywa historia” Świadomość historyczna: symptomy i propozycje badawcze, [w:] *Studia Socjologiczne*, 2(1963), s. 8.

Barański J., *Etnologia w erze postludowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 69.

Bartmiński J. (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1: Kosmos, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 9.

Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

Bukraba-Rylska I., *Socjologia wsi polskiej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 476.

Bystron J.S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVII*, t.1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 245.

Bystron J.S., *Kultura ludowa*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947 s. 442.

Bystron J.S., *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, K.S Jakubowski, Lwów 1926, s. 5.

Clifford J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 22.

Dobrowolski K., *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1966, s. 263.

Durkheim E., *O podziale pracy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999

Fellous M., *Przeszczep: paradoks tożsamości i radykalnej obcości*, [w:] *Kultura i Społeczeństwo*, 3 (2003), s. 71.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2010, s.107 .

Giddens A., *Życie w społeczeństwie postradycyjnym*, [w] *Krytyka Polityczna*, 9/10 (2005), s. 387.

Goszczyński W., Kniec W., Czachowski H., *Lokalne horyzonty zdarzeń. Lokalność i kapitał społeczny w kulturze (nie) ufności na przykładzie wsi kujawsko-pomorskiej*, Wydawnictwo Muzeum Etnograficzne, Toruń 2015, s. 27.

Hobsbawn E., Ranger T. (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 13.

Jawłowska A., *Nowe regionalizmy w Polsce*, [w:] Kempny M., Woroniecka G. (red.) *Wymiary globalizacji kulturowej: wyzwania badawcze*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Olsztyn 2003, s. 223-225.

Kaniowska K., *Tradycja. Problemy metodologiczne*, [w:] Nowina-Sroczyńska E., Latocha S., *Nowe czytanie tradycji*.

- Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź 2016, s. 33.
- Kapciak A., *Tradycja, tradycje*, [w:] Gordon M. (red.) Słownik socjologii i nauk społecznych, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 403.
- Kempny M., *Lokalność dziś – co można i co warto badać?* [w:] Kurczewska J. (red.) Oblicza lokalności: tradycja i współczesność, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 352.
- Kempny M., *Wspólnota i polityka tożsamości jako sposoby organizacji kulturowej różnorodności – o potrzebie nowej topiki teorii społecznej w dobie globalizacji*, [w:] Jacyno M. (red.) Kultura w czasach globalizacji, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 190,
- Kowalczyk I., Etnografowie w terenie, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/110593/12157/1/etnografowie%20w%20terenie.pdf> (11.06.2018)
- Krygier M., *Tradycja* [w:] Kwaśniewicz W. (red.) Encyklopedia socjologii, Tom IV, Wydawnictwo Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 256
- Libera Z., *Lud ludoznawców: Kilka rysów do opisanja fizjognomii i postaci ludu naszego czyli etnograficzna wędrówka po XIX wieku*, [w:] Dohnal W., Posern – Zieliński A. (red.), Etnografia polska między ludoznawstwem i antropologią : materiały z konferencji w Poznaniu 26-27.05.1994, Wydawnictwo DRAWA, Poznań 1995, s. 138-139
- Lis A. *Lokalność i pogranicze. Refleksje na XXI wieku*, [w:] Kurczewska J. (red.) Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 162
- Nowicka E., *Carlu Mari, czyli o tradycji arumuńskiej i jej użytkowaniu*, [w:] Rancew-Sikora D., Woroniecka G., Obracht-Prondzyński C. (red.), Kreacje i nostalgje. Antropologiczne spojrzenie na tradycję w nowoczesnych społeczeństwach, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2009, s. 38
- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 2009, s. 438
- Nowicka E., Wrona A., *Regionalizm czy nowa etniczność? Wieś podhalańska w XXI wieku*, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2015, s.21
- Obracht – Prondzyński C., *Kaszubska kultura popularna: tożsamość na sprzedaż czy przyjemność wyróżniania się?* [w:] Antropologiczne inspiracje. Księga jubileuszowa dla Profesor Ewy Nowickiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 205
- Ossowski S., *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1948, s. 78
- Pawelczyńska A., *Przemiany kulturowe na wsi*, [w:] Kultura i Społeczeństwo, 3 (1966), t. X, s. 32
- Posern-Zieliński A., *Tożsamość a terytorium. Perspektywa antropologiczna*, [w:] Przegląd Zachodni 3(2005), s. 1
- Rancew-Sikora D., Woroniecka G., Obracht-Prondzyński C. (red.), *Kreacje i nostalgje. Antropologiczne spojrzenie na tradycję w nowoczesnych społeczeństwach*, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2009, s. 9

Robotycki Cz., *Historia i tradycja – dwie kategorie opisu przeszłości*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zeszyty Etnograficzne, 79 (1992), s. 15

Robotycki Cz., *Spoleczność lokalna a współczesny regionalizm i tożsamość lokalna*, [w:] Zeszyty Etnologii Wrocławskiej, 2 (2012), s. 40

Shils E., *Tradycja*, [w:] Kurczewska J., Szacki J. (wybór), *Tradycja i nowoczesność*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 39, 44

Styk J., *Tradycja w społecznym przekazie kultury*, [w:] Adamowski J., Styk J. (red.), *Tradycja: wartości i przemiany*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, Lublin 2009, s. 19

Szacki J., *Tradycja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s.19, 102, 165

Szacki J., *Trzy pojęcia tradycji*, *Studia Socjologiczne*, 1 (1970), s. 137-157

Szczepański M., Śliz A., *Rewitalizacja i mobilizacja społeczna – zarys problematyki*, [w:] Łukowski W. (red.) *Rewitalizacja społeczna. Od aktywizacji do rozwoju lokalnego*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji – Państwowy Instytut Wydawniczy, Radom 2011, s. 11

Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, ZNAK, Kraków 2005, s. 72

Tönnies F., *Wspólnota i stowarzyszenie : rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008

Weber M., *Typy panowania*, [w:] Weber M., *Gospodarska i społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 158- 184

Wieruszowska M., *Kultura wsi – temat przeklęty czy wyzwanie humanistyczne*, *Przegląd Humanistyczny*, 4 (2003), s. 7

Tradycja – lokalność w dyskursie naukowym

Streszczenie

Celem powyższego artykułu jest zwrócenie uwagi na procesy zmian w dyskursie naukowym, definiowania pojęcia tradycja oraz dostosowywania jego rozumienia do zmieniającej się rzeczywistości społecznej. Procesualność rzeczywistości społecznej wymusza na badaczach zmianę optyki patrzenia na tradycję oraz przejścia od klasycznego do konstruktywistycznego podejścia badawczego. Dotychczasowe badania nad tradycją pokazują zogniskowanie tematyczne wokół takich problemów jak – zjawiska odchodzenia od tak zwanych kultur ludowych do kultur regionalnych, od globalizacji do lokalności, od tradycji do tzw. nowej tradycji. Przedstawienie zachodzących przemian w redefiniowaniu tradycji pozwala na spojrzenie w inny sposób na współczesne użytkowanie pojęcia tradycji w dyskursie naukowym jak i praktycznym jej wykorzystywaniu.

Słowa kluczowe: tradycja, racjonalizacja tradycji, klasyczne versus konstruktywistyczne ujęcia tradycji, urefleksyjnienia, ludowość, lokalność.

Zacytani w tradycji. Licealiści wobec kanonu lektur

1. Wprowadzenie

Teksty literackie czytane w szkole wywołują wiele emocji wśród różnych grup zainteresowanych edukacją: uczniów, nauczycieli, urzędników, polityków, dziennikarzy. Książki obowiązkowo czytane przez młodych ludzi mają stanowić trzon porozumienia kulturowego umożliwiającego przekazywanie tradycji i spajającego pokolenia. W efekcie powstają liczne spory na temat treści samego kanonu – wizji zaplecza kulturowego, z którym młody człowiek ma wejść w dorosłe życie.

Dla ucznia poznawanie treści lektur szkolnych to czynność nie zawsze przyjemna, niekiedy staje się wręcz przymusem, udręką. Należy zauważyć, że za niewywiązanie się z obowiązku czytania lektur szkolnych (literatury pięknej wyselekcjonowanej specjalnie dla uczniów), młodemu człowiekowi grożą sankcje, chociażby w postaci złych ocen. Przy tym oczywiste jest, że szkolne czytanie poezji i prozy nie służy wyłącznie kształtowaniu umiejętności czerpania przyjemności z obcowania z literaturą; jest ono w dużym stopniu podporządkowane ideologiom edukacyjnym, polityce. Pisząc o edukacji aksjologicznej, Grzegorz Żuk zwraca uwagę na związek, jaki mają przemiany polityczne, kulturowe z tym, jak młodzież zapoznawana jest z wartościami. Sposób, w jaki uczniowie są wprowadzani w świat wartości, nie jest obojętny ani przezroczysty światopoglądowo².

Kanon lektur to przestrzeń napięć między tradycją i współczesnością, tym, co znane, cenione, utrwalone a nowoczesnością, poszukiwaniem nowości. Jest on ważnym narzędziem w przekazywaniu tradycji, która z kolei służy utrwalaniu, transmisji wartości. Warto zastanowić się nad dwiema kwestiami. Po pierwsze, w jaki sposób tradycja obecna jest w lekturach szkolnych, kto decyduje o kształcie kanonu. Po drugie, czy uczniowie są w stanie zidentyfikować pojęcie tradycji w tekstach literackich.

Na pierwsze pytanie odpowiedzi należy szukać w aktach prawnych: podstawach programowych, poradnikach metodycznych dla nauczycieli, jak również w codziennych gazetach, na łamach których toczą się dyskusje o kształcie szkolnego kanonu.

W celu znalezienia odpowiedzi na drugie pytanie przeanalizowałam ankiety absolwentów liceów ogólnokształcących; przeprowadziłam wśród nich badania, które miały wskazać bliskie młodym ludziom światy wartości w lekturach szkolnych. Przy pomocy kwestionariusza stu czternastu studentów UW r wyraziło opinie na temat aksjologicznej warstwy utworów literackich, które pamiętają z lekcji polskiego w liceum. Nie pytałam młodych ludzi o wartości deklarowane przez nich w życiu, lecz o to, co cenią w kanonie lektur. Pozwoliło mi to wytyczyć pewne światy wartości bliskie młodzieży podlegającej edukacji w szkole średniej.

¹ jowita.gromysz@uwr.edu.pl, Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych, Uniwersytet Wrocławski.

² Zob. Żuk G., *Edukacja aksjologiczna. Zarys problematyki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2016, s. 7-11.

Znaczenie pojęcia tradycja jest szerokie i wieloznaczne, o czym pisał już pół wieku temu Jerzy Szacki. Socjolog wyodrębnił trzy ujęcia *tradycji*: przedmiotowe, czynnościowe i podmiotowe. W pierwszym znaczeniu tradycja jest niemal tożsama z pojęciem dziedzictwa kulturowego „obejmuje wszystko to, co zostało wytworzone w przeszłości i żyje nadal. Jej jądrem treściowym są wartości i normy, wierzenia i światopogląd, obraz własnego społeczeństwa i wizja jego rozwoju”³. Do tego, co Szacki określił mianem dziedzictwa kulturowego, można zaliczyć teksty literackie (są one tym, co jest zastane przez członków społeczności); tradycja będzie tym, co jest odrzucane lub przyjmowane z tegoż dziedzictwa, a więc będzie ona widoczna w interpretacji dzieł, czy nawet w ich doborze⁴.

Jak zauważa Leon Dyczewski, twórca hasła *tradycja* w „Encyklopedii aksjologii pedagogicznej”: „Współcześnie, w naukach społecznych tradycję najczęściej pojmuje się treściowo i czynnościowo”⁵. Tradycja ujmowana w znaczeniu czynnościowym „to proces przekazywania i przyjmowania czegoś z przeszłości, w którym zwierają się następujące elementy: 1° Emocjonalny i rozumowy stosunek do przeszłości [...]. 2° Umiejętności, czyli zdolności jednostek i całego społeczeństwa (także małych grup społecznych) do odczytywania oraz przekazywania dorobku przeszłości i wiązania go z jego teraźniejszością oraz wizją przeszłości”⁶. Zarówno w znaczeniu treściowym, jak i czynnościowym tradycja to pojęcie dynamiczne, zmieniające się treściowo. Szukanie jej w kanonie lektur jest więc zasadnym i ciekawym przedsięwzięciem.

Należy podkreślić, że pojęcie *tradycji* w podjętych przeze mnie badaniach okazało się niejednoznaczne:

1. *tradycja* może być rozumiana jako zbiór praktyk społecznych mających na celu ochronę, podtrzymanie norm i wartości; stanowi ważny element, na którym bazuje podstawa programowa dla liceów.
2. *tradycja* sama w sobie stanowi wartość cenną dla pravicowej ideologii, która ma wielu zwolenników tak wśród „decydentów edukacyjnych”, jak i uczniów.
3. *tradycja* stała się ważnym kluczem interpretacyjnym, mówiącym o aksjologicznej warstwie dzieł literackich.

Na początku swojego tekstu przedstawię teoretyczne założenia leżące u jego podstaw. Wskażę, jak można opisywać tekst kultury jako sposób przekazywania wartości, następnie odniosę się do pojęcia kanonu lektur szkolnych. Z uwagi na jakościowy charakter badań i opis ich wyników wyciągnięte przeze mnie wnioski nie będą miały charakteru odnoszącego się do ogólnych tendencji, są jedynie opisem fragmentu rzeczywistości społecznej.

³ Tamże.

⁴ Por. Szacki J., *Tradycja*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2011.

⁵ Dyczewski L., hasło: *tradycja* [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Kraków 2016, s. 1178.

⁶ Tamże s. 1178-1179.

2. Tekst kultury jako źródło przekazywania wartości

Młodzi ludzie budują swoje systemy wartości, testując je w rzeczywistości społecznej⁷. Część wartości przejmują od rodziców, opiekunów, inne poznają dzięki różnym instytucjom, rówieśnikom, mediom, kulturze popularnej. Teksty kultury można traktować jako „poligon aksjologiczny” – przeżywać wartości, wyobrażać sobie ich możliwe realizacje. Socjolożka kultury, Wendy Griswold, zwraca uwagę, że to, co społeczne i kulturowe, pozostaje ze sobą w ścisłej relacji. By badać teksty czy zjawiska kultury należy mieć wiedzę o społeczeństwie. Griswold obrazuje własną koncepcję przy pomocy schematu figury geometrycznej – rombu, w którym na osi wertykalnej znajdują się obiekt kulturowy i świat społeczny, na osi horyzontalnej zaś umiejscowieni są nadawca i odbiorca. Żeby tekst był czytelny, by można było go poddać interpretacji, należy poznać świat społeczny, który jest udziałem nadawcy i odbiorcy. Ważną częścią tego świata są wartości. Koncepcja ta jest o tyle cenna, że uwzględnia społeczne uwarunkowania wszystkich uczestników komunikacji literackiej.

Podczas omawiania dzieł z dawnych epok warto zwracać uczniom uwagę nie tylko na aspekt teoretyczny i historyczny dzieła, ale też wprowadzać elementy aksjologii: tłumaczyć młodzieży, że zmienia się sposób interpretowania wartości, że zawsze występują one w towarzystwie innych idei. Max Scheler wskazuje na fakt, że wartości powinno się rozpatrywać nie jako poszczególne, odrębne byty, ale (ponieważ są one ze sobą powiązane i ważne są całe ich układy) należy ujmować je całościowo. Jedne wartości prowadzą do kolejnych, razem tworzą struktury, hierarchie, światy. Ewa Kobyłecka dodaje: „Ważne jest przekazywanie młodym ludziom zarówno wiedzy o wartościach istotnych dla regionu lub państwa (społecznych, etycznych, kulturowych), jak i wartościach ogólnoludzkich”⁸. Tradycja stanowi tu ważną rolę; jak już pisałam, pozwala na zachowanie ważnych norm i wartości.

3. Kanon lektur jako nośnik tradycji

Zabytków kultury literackiej, wybitnych dzieł jest bardzo wiele. W zależności od tego, jaki przyjmiemy klucz interpretacyjny, możemy stworzyć bardzo wiele kanonów literackich. Zakładam, że ważnym, w przypadku lektur szkolnych, kluczem doboru tekstów do kanonu lektur jest ich warstwa aksjologiczna. Implikacją tego jest kolejne założenie (opisane powyżej), a mówiące o tym, że teksty kultury pośrednio uczestniczą w socjalizacji, wychowaniu uczniów. Jak zauważa „nauczanie ojczystego języka jest narzędziem formowania się osobistej i narodowej tożsamości. [...] czytanie lektur służyć ma poznawaniu narodowej tradycji w celu wykształcenia mechanizmu identyfikacji z jej wartościami i zapewnienia uczniom możliwości określenia własnej tożsamości w relacji do niej”⁹.

⁷ Griswold W., *Socjologia kultury. Kultury i społeczeństwa w zmieniającym się świecie*, PWN, Warszawa 2013, s. 7-15.

⁸ Kobyłecka E., *O trudnościach i szansach szkolnej edukacji aksjologicznej*, s. 95, dostęp online: http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.desklight-58f31c0c-45ab-4c83-97d9-8d0a21d5dad4/c/BIULETYN_1-29-2014_Kobylecka.pdf.

⁹ Ślósarz A., *Ideologiczne matryce. Lektury a ich konteksty*, Universitas, Kraków 2016, s. 66.

Sposobów definiowania tego, czym są kanony kultur jest wiele. Jedna z nich wskazuje na klasyczny, tradycjotwórczy charakter tego zjawiska: kanon to „taki zbiór elementów kultury, który jest, lub stać się powinien, własnością – pod innymi względami kulturowo heterogenicznych – grup lub warstw społecznych. Podstawową funkcją kanonu jest (ma być) integracja owych różniących się od siebie grup, w jeden funkcjonujący sprawnie organizm społeczny”¹⁰.

Dziś jednak, jak twierdzi Jerzy Kaniewski, idea kanonu może zostać poddana w wątpliwość: „Kwestia ta nabiera szczególnego znaczenia współcześnie, kiedy w obrębie homogenicznych dotychczas zbiorowości widać wyraźne tendencje do kreowania kanonów indywidualnych, dostrzega się wpływy globalizacji oraz unifikującą rolę ponadnarodowych wzorców, transmitowanych zwłaszcza przez kulturę popularną”¹¹. Nie oznacza to, że kanon przestaje być nośnikiem tradycji, nadal spełnia on swoją pierwotną, klasyczną funkcję, lecz w nieco innej formie. Rezygnacja z narzucania konkretnych dzieł prowadzi do powstania kanonu wielu idei wspólnych dla społeczeństwa, utrwalonych przez pokolenia. „Wyznacznikami kanonu stają się więc nie konkretne dzieła, ale wartości stanowiące dla nich układ odniesienia. [...] Kanon to nie tylko potencjalny układ odniesienia, ale przede wszystkim czynnik wymuszający duchową (intelektualną i emocjonalną) aktywność odbiorcy. Tylko bowiem istniejąca podmiotowo w kulturze jednostka ma pełną możliwość dokonywania wyborów, a więc i indywidualnego opowiedzenia się wobec niesionych (aktualizowanych) przez kanon wartości”¹². To stwierdzenie pokazuje, jak kanon jako nośnik tradycji łączy się z płaszczyzną aksjologiczną (na poziomie rozumienia wartości, ale i ich internalizacji).

W praktyce szkolnej kanon lektur stanowi mniej doniosły dokument. Jest to lista książek, które trzeba przeczytać i – jak się to przyjęło określać w szkolnym socjolekcie – „przerobić”. Określenie to dobrze oddaje instytucjonalne nastawienie do literatury. Autorzy słownika języka polskiego podają jedno ze znaczeń czasownika „przerobić” jako „zapoznać się z wyznaczonym programem, działem wiedzy; też: ucząc, wpoić komuś jakiś zasób wiedzy”¹³. Używając metafory przemysłowej, można wyobrazić sobie lekturę jako produkt, który powstaje po przetworzeniu z utworu literackiego. Dokonuje się „standaryzacji” owego produktu tak, by uczniowie umieli dopasować swoje myślenie o nim podług klucza maturalnego, niepozwalającego na wiele swobody w interpretacji dzieła. Dzięki „przetworzeniu” utworu literackiego na produkt łatwo można odczytać jego skład (elementy świata przedstawionego z uwzględnieniem charakterystyk bohaterów), zastosowanie (kontekst historycznoliteracki, motywy, nawiązania), sposób użycia (interpretacja tekstu zgodna z wymaganiami nauczyciela, kluczem maturalnym). Być może to w związku z „przerabianiem” lektury uczniom tak dobrze sprawdzają się bryki, ściągki i inne opracowania, które stanowią gotową instrukcję obsługi produktu-lektury. Dzięki tak sztywno wytyczonym ramom pracy z tekstem literackim na

¹⁰ Szpociński A., *Uniwersum kultury jako kategoria badawcza*, „Kultura Współczesna” 1996, nr 3-4.

¹¹ Kaniewski J., *Jaki kanon?*, „Horyzonty Polonistyki” 2007, nr 5, s. 6.

¹² Kaniewski, dz. cyt., s. 8.

¹³ Hasło: *przerobić*, [w:] *Słownik języka polskiego PWN*, dostęp online: <https://sjp.pwn.pl/szukaj/przerobi%C4%87.html>.

lekcjach polskiego decydenci edukacyjni mają pewność, że tradycja zostanie uczniom przekazana w niezmienionej formie.

Byłoby zupełnie inaczej, gdyby uczniowie dostrzegali w liście książek, z którymi muszą się zapoznać, „zbiór dzieł, postaci i zdarzeń powszechnie znanych, wyznaczających zarazem horyzont przeżywanych tradycji”¹⁴. Jak zauważa Kaniewski: „to właśnie sfera aksjologiczna wyznacza »żywy« kanon kulturowy, mający moc formacyjną”¹⁵.

Raz jeszcze należy zaznaczyć, że kanon lektur szkolnych jest powszechny (obowiązkowy dla wszystkich uczniów), co wynika z podstawy programowej do języka polskiego, dla wszystkich typów szkół. O tym, jakie teksty mają się w nim znaleźć, decydują różne grupy osób, wśród których Zenon Uryga wyróżnia:

- gospodarzy intelektualnych – grono akademików, krytyków, artystów, forsujących swe indywidualne, subiektywne wizje tego, co winno znaleźć się w kanonie. Dzięki nim do kanonu mogą trafić wysokoartystyczne dzieła;
- gospodarzy profesjonalnych – ludzi zajmujących się dydaktyką literatury, rozumiejących potrzeby edukacyjne, proponujących teksty ciekawe dla uczniów, promujących adaptacje filmowe, teatralne ważnych dzieł literackich;
- gospodarzy rynkowych – wydawców, księgarzy, ale też np. producentów adaptacji filmowych, których obecność na rynku umacnia pozycję lektury w kanonie;
- gospodarzy urzędowych – osoby, które są władne lekturę w kanonie usunąć lub dodać; ich decyzje są często podyktowane wyborami politycznymi;
- gospodarzy właściwych – nauczycieli, którzy analizują z uczniami teksty, przedstawiają im je i tłumaczą¹⁶.

Warto dodać, że wśród gospodarzy nie ma zgody co do zakładanego kształtu kanonu. Przykładem może być spór o kształt nowej podstawy programowej. Na oficjalnej stronie Ministerstwa (gospodarzy urzędowych) można przeczytać, że wśród kluczowych celów i założeń reformy oświaty jest: „wzmocnienie efektywności nauczania języka ojczystego przez wprowadzanie uczniów w tradycję kulturowo-literacką, która ma służyć zakorzenieniu w przeszłości, wykształceniu poczucia tożsamości i ciągłości kultury”¹⁷. Sformułowanie takie ma charakter ideologiczny, jest jednym z kluczy, według których nauczyciele powinni pracować. Inaczej wyglądają opinie o podstawie, napisane przez gospodarzy ekspertów. W odpowiedzi na przedstawiony projekt podstawy programowej dla czteroletniego liceum ogólnokształcącego i technikum Rządowe Centrum Legislacji opublikowało 38 opinii i stanowisk wobec treści dokumentu rządowego. Spośród nich przedstawię zaledwie kilka. Pierwsza, pisana przez środowisko akademickie (gospodarzy intelektualnych), to opinia PAN, w której czytamy: „Przedstawiony projekt podstawy programowej do języka polskiego nie spełnia wymogów dydaktycznych, odbiega od

¹⁴ Szpociński A., *Kanon kulturowy*, „Kultura i społeczeństwo” 1991, nr 2, s. 47.

¹⁵ Kaniewski, dz. cyt., s. 7.

¹⁶ Za: Uryga Z., *Gospodarze szkolnego kanonu lekturowego*, „Horyzonty Polonistyki” 2007, nr 8, s. 8.

¹⁷ Informacje o nowej podstawie programowej, dostęp online:

<https://men.gov.pl/ministerstwo/informacje/nowa-podstawa-programowa-dla-liceum-technikum-i-branzowej-szkoly-ii-stopnia-podpisana.html>.

współczesnej wiedzy językoznawczej, literaturoznawczej, kulturoznawczej, medioznawczej. Realizacja podstawy programowej w formie zawartej w projekcie, grozi zapaścią czytelnictwa, marginalizacją dużej części społeczeństwa w zakresie uczestnictwa w kulturze, [...] zagraża wreszcie sprowadzeniem istotnych wartości humanistycznych, narodowych i artystycznych do postaci katalogu bezrefleksyjnie powtarzanych formuł”¹⁸.

Za głos gospodarzy ekspertów można uznać stanowisko Zakładu Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego oraz Pracowni Innowacji Dydaktycznych Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu: „Przewaga utworów z klasyki literackiej XIX wieku skazuje kształcenie polonistyczne na tworzenie obrazu kultury nieprzylegającego do współczesnego świata”¹⁹.

W opinii, zamieszczonej na stronie internetowej ruchu społecznego Obywatele dla Edukacji, można przeczytać uwagi ekspertów: Anny Dzierzgowskiej – przedstawicielki Społecznego Monitora Edukacji, Wiesława Włodarskiego ze Stowarzyszenia Dyrektorów Szkół Średnich, Zygmunta Puchalskiego ze Społecznego Towarzystwa Oświatowego, Zofii Grudzińskiej z Fundacji Przestrzeń dla Edukacji. Autorzy analizują poszczególne zapisy dokumentu, odnoszą je do znanej im praktyki edukacyjnej: „Zauważa się brak następujących tekstów lub potrzebę ich przesunięć na inny poziom:

- eseje »Pamięć i tożsamość« Jana Pawła II ważne w aspekcie eksponowanych w podstawie wartości, na pewno na poziomie rozszerzonym, ale nie wykluczone fragmenty na poziomie podstawowym;
- »Podróży z Herodotem« R. Kapuścińskiego, chętnie czytanych przez młodzież i łączących historię ze współczesnością;
- autorów i tytułów do hasła: »Wybrane utwory okresu stanu wojennego«, tu dowolność staje się ryzykowna;
- na poziomie podstawowym co najmniej jednego opowiadania B. Schulza – przeniesienie z poziomu rozszerzonego;
- Lektura »Moralność pani Dulskiej« powinna się znaleźć w spisie lektur na poziomie podstawowym”²⁰.

Stowarzyszenie Nauczycieli Polonistów (właściwych gospodarzy kanonu) w odniesieniu do kanonu lektur omawianych w klasach IV-VI w szkole podstawowej pisze: „Nadal brak książek, które pomogą uczniom radzić sobie z ich problemami, np. wyjazd rodziców za granicę, rozwody, adopcja, rodziny patchworkowe, uzależnienia od telefonu, komputera, filmów porno, narkotyków itp., brak tolerancji, odrzucenie, hejty. Jest wiele dobrych współczesnych utworów na ten temat.

¹⁸ Komisja Edukacji przy Komitecie Nauk o Literaturze PAN, *Opinia o projekcie podstawy programowej do języka polskiego*, dostęp online:

<https://legislacja.rcl.gov.pl/docs/501/12293659/12403175/12403178/dokument272175.pdf>.

¹⁹ Zakład Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego oraz Pracowni Innowacji Dydaktycznych Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, *Stanowisko w sprawie projektu »Podstawy programowej do języka polskiego« opublikowanego 30 grudnia 2016 roku*, dostęp online:

<https://legislacja.rcl.gov.pl/docs/501/12293659/12403175/12403178/dokument272274.pdf>.

²⁰ Obywatele dla Edukacji, Dzierzgowska A. i inni, *Opinia merytoryczna do projektu podst. programowej dla liceów i techników*, dostęp online: <http://obywatele dla edukacji.org/aktualnosci/opinia-merytoryczna-projektu-podst-programowej-dla-liceow-technikow/>.

Przeszłość i tradycja są bardzo ważne dla rozwoju osobowości dzieci i młodzieży. Należy jednak zachować proporcje, aby zupełnie nie zniechęcić uczniów do czytania. Wiemy, że nie w ilości siła”²¹.

Z przytoczonych powyżej cytatów wynika, że gospodarze kanonu mogą różnić się między sobą w opiniach (gospodarze urzędowi a eksperci i wykonawcy). Dyskurs o kanon lektur odnosi się do tego, jakie wartości mają być z jego użyciem przekazywane, czym ma być nasycone znacznie terminu *tradycja*. Interesujące jest usytuowanie go po stronie wartości historycznych, przeszłości, tego, co nie zawsze da się odnieść (nawet pośrednio) do terażniejszości. Eksperti wysuwają istotne wnioski: kanon lektur jest ważnym elementem w transmisji kulturowej, w przekazywaniu wartości. Jednak jego błędne skonstruowanie może grozić wykluczeniem, marginalizacją części Polaków z uczestnictwa w kulturze. Dlatego walka o kanon lektur nie ma wyłącznie na celu forsowania własnej wizji najlepszej literatury, która ma wzbogacić rozwój poznawczy, emocjonalny, społeczny, moralny ucznia. Jest również walką o wartości, pierwszeństwo jednych ideologii przed innymi.

4. Uczniowie – aktywni czytelnicy

Najważniejszą grupą, do której kierowany jest kanon lektur, są oczywiście uczniowie, którym nauczyciele chcą przekazać wspólną płaszczyznę porozumienia kulturowego, istotnego dla podtrzymywania tradycji. Rozwój moralny młodzieży przebiega dynamicznie – młodzi doświadczają różnych wartości, są ich ciekawi. Jak zauważają Oleszkiewicz i Senjko, współczesny młody człowiek uwikłany jest w dialektykę przemian globalizacyjnych i musi zmierzyć się z rzeczywistością, w której panują następujące napięcia:

1. globalność – lokalność.
2. unifikacja – fragmentaryzacja.
3. kontrola – bezsilność.
4. autorytet – niepewność.

Autorki zauważają również dewaluację:

1. wzorców kulturowych na rzecz czystych relacji społecznych.
2. przeszłości i przyszłości na rzecz terażniejszości²².

Ta diagnoza wskazuje, że dla współczesnej młodzieży tradycja może stanowić mało atrakcyjną wartość. Zwłaszcza w momencie gdy zastosujemy opozycję nowoczesność (to co nowe, świeże ciekawe, innowacyjne, postępowe, rozwojowe) – tradycja (to co stare, przeszłe, historyczne, zacofane). O takim wartościującym rozumieniu pojęcia tradycja pisze Leon Dyczewski, zauważając, że pejoratywne konotacje tego terminu są zakorzenione w filozofii K. Marksa, M. Webera, K. Durkheima²³. Dla młodych tradycja może być „aksjologicznym wyzwaniem”. Do tego sama forma przekazu tego co związane z tradycją i tego co tradycyjne może być stanowić przeszkodę. Bo nim młodzi ludzie zagłębią się w aksjologię światów

²¹ Stowarzyszenie Nauczycieli Polonistów, *Uwagi do projektu podstawy programowej MEN z 30 grudnia 2016 r.*, dostęp online:

<https://legislacja.rcl.gov.pl/docs//501/12293659/12403175/12403178/dokument272324.pdf>.

²² Oleszkiewicz A., Senjko A., *Psychologia dorastania*, PWN, Warszawa 2013, s. 14-15.

²³ Dyczewski L. Hasło: *tradycja* [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, red. K. Chałas, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Kraków 2016, s. 1177.

literackich, muszą odczytać tekst. Czytanie zaś odbywa się w konkretnym celu, stanowi czynność wykonywaną przez daną osobę, w konkretnym czasie i okolicznościach. Jest formą indywidualnego kontaktu ze sztuką, choć na lekcji przybiera bardziej kolektywny charakter.

Interesującą perspektywę spojrzenia na czytanie prezentuje w Zofia Zasacka. Autorka pisze: „W ujęciu antropologii kulturowej i socjologii piśmiennosc to pewien *habitus* [...] zinternalizowane uniwersum doświadczeń kulturowych przypisanych owym umiejętnościom. [...] Czytanie książek definiowane jest jako praktyka społeczna połączona z obowiązującymi w danym miejscu i czasie normami i wzorami kultury oraz rolami społecznymi osób tę czynność realizujących”²⁴. Młodzi ludzie nie muszą widzieć w czytaniu wyłącznie konieczności, utrwalanej przez wieki, mogą wykazywać aktywną postawę czytelniczą. Nie tylko być biernymi odbiorcami transmisji kulturowej, ale twórczymi konstruktorami znaczeń, wzbogacającymi tradycję, wskazującymi na jej żywy, zmienny charakter. Uczniowskie interpretacje powinny być wynikiem namysłu nad tekstem, czynionego podczas aktywnego czytania, jak pisze bowiem Markowski: „Rzecz nie polega więc na tym, czy interpretacja jest ścisła, czy nieścisła, prawdziwa lub fałszywa, ale czy warto z nią dyskutować, czy nie warto”²⁵.

5. Licealiści wobec lektur

Tradycja staje się nośnikiem wartości, jest przekazywana, między innymi, w lekturach szkolnych. Dzięki temu, że edukacja ma charakter powszechny i obowiązkowy, lekcje odbywają się w oparciu o podstawę programową – transmisja wartości poprzez teksty kultury staje się znacząca z punktu widzenia ideologii. W poniższej części chcę przyjrzeć się odbiorcom kanonu.

Przeprowadzone wśród młodzieży akademickiej w 2017 roku badania dotyczyły rozpoznawanych przez nią światów wartości w lekturach szkolnych. Przebrałam 114 respondentów przy pomocy anonimowej, dobrowolnej ankiety środowiskowej. Pytania miały charakter zarówno otwarty, jak i zamknięty.

Wśród wyciągniętych przez mnie wniosków na uwagę zasługuje ten, dotyczący **silnego przywiązania młodzieży do tradycji**. Poniżej w tabeli przedstawiam przykładowe wypowiedzi badanych, obrazujące trzy sposoby rozumienia pojęcia *tradycja*:

Tabela 1. Tradycja w lekturach szkolnych w wypowiedziach młodzieży, pisownia autentyczna

Tradycja jako wartość	»Przedwiośnie« to książka ważna, o historii, tradycji i patriotyzmie »Krzyżacy« ta książka zmieniła sposób, w jaki postrzegam tradycję, dobro, miłość ojczyznę i honor.
Tradycja jako dorobek literacki z przeszłości	»Dziady« – cenię za kunszt autora, wkład do polskiej literatury W »Weselu« jest dużo tradycji: symboli, metafor ważnych w tamtej epoce.

²⁴ Zasacka Z., *Nastolatki i książki – od czytania codziennego do unikania*, „Edukacja” 2012, nr 2, s. 21.

²⁵ Markowski M.P., *Interpretacja i literatura*, „Teksty Drugie” 2001, nr 5, s. 57.

Tradycja jako nośnik wartości, postaw	»Pan Tadeusz« cenię tę książkę bo to nasze, polskie, bo pięknie opowiada o tradycji. »Potop« ta książka pozwoliła obudzić w sobie postawy, które w społeczeństwie są szeroko spotykane i mało chciane, ale są ważne i tradycyjne
---------------------------------------	---

Młodzież tradycję identyfikuje wyłącznie w lekturach z kanonu literatury rodzimej. To, co dla młodych tradycyjne, musi być polskie, patriotyczne.

Choć wydaje się, że młodych powinien charakteryzować bunt, poszukiwania własnego wyrazu, gotowość do polemik ze starszym pokoleniem, to wśród przebadanej przez mnie grupy absolwentów liceów brak osób samodzielnie, krytycznie czytających teksty literackie. Może to wynikać z kilku przyczyn:

- konformistycznej postawy prezentowanej przez wielu licealistów: rozpoznając wartości, młody człowiek sięga do informacji zapamiętanych w szkole, odpowiada na pytanie zgodnie z kluczem maturalnym. Pozostaje na poziomie badacza-historyka, dla którego poznanie jest pozbawione elementu emocjonalnego;
- przywiązania do wartości utrwalonych w kulturze; badana młodzież dokonała introcepcji wartości, szczególnie tych, szeroko akceptowanych społecznie, utrwalonych w kulturze, tradycji;
- identyfikowania się młodych ludzi z ideologią prawicową. Według badań przeprowadzonych przez CBOS w 2017 roku poglądy prawicowe deklarowało około 26% osób w wieku od 18 do 24 lat²⁶;
- swego rodzaju przesytu ponowoczesną niepewnością i chęcią zwrócenia się ku czemuś pewnemu, trwałemu.

6. Niepewność w kanonie

Większość opinii, głosów dotyczących nowego kanonu lektur, który ma obowiązywać uczniów od 2019 roku, ma charakter polemiczny z zawierającą go podstawą programową. Postuluje się większą nowoczesność programu nauczania, dopuszczenie do kanonu literatury popularnej, współczesnej, odpowiadającej na ważne pytania dla młodzieży w XXI wieku. Socjologowie literatury, dydaktycy postulują, żeby teksty były bliskie doświadczeniu młodych, by były pisane zrozumiałym językiem. Ważne jest zatem, aby literatura była obecna w procesie doświadczenia wartości, które są kluczowe podczas kształtowania się tożsamości młodych. Czy jednak młodzież jest gotowa na takie zmiany? Być może nie zwracamy uwagi na upolitycznienie edukacji, uwikłanie jej w ogólnoświatowe trendy. Wiele produktów na półkach w supermarkecie są reklamowane jako „tradycyjne”, czyli lepsze niż współczesne, bo takie jak dawniej. Powraca moda na życie blisko natury, w otoczeniu przedmiotów stylizowanych na te z przeszłości. Być może tradycyjne lektury – to, co dawne, znane – również staje się modne? Niepewność co do kształtu kanonu lektur ma swoje dobre strony: podważa autorytet kanonu, każe przyglądać mu się z krytycznej perspektywy. W polskiej szkole wciąż trwa opisana przez Gombrowicza lekcja polskiego:

²⁶ Komunikat z badań CBOS, oprac. A. Głowacki, dostęp online: https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_102_17.PDF.

„A zatem dlaczego Słowacki wzbudza w nas zachwyt i miłość? Dlaczego płaczemy z poetą czytając ten cudny, harfowy poemat „W Szwajcarii” Dlaczego, gdy słuchamy heroicznych, spiżowych strof „Króla Ducha”, wzbiera w nas poryw? I dlaczego nie możemy oderwać się od cudów i czarów „Balladyny” a kiedy znowu skargi „Lilii Wenedy” zadźwięczą, serce rozdziera się nam na kawały? I gotowiśmy lecieć, pędzić na ratunek nieszczęsnemu królowi? Hm... dlaczego? Dlatego, panowie, że Słowacki wielkim poetą był! Walkiewicz! Dlaczego? Niech Walkiewicz powtórzy – dlaczego? Dlaczego zachwyt, miłość, płaczemy, poryw, serce i lecieć, pędzić? Dlaczego, Walkiewicz? [...]”

– Dlatego, że wielkim poetą był! – powiedział Walkiewicz²⁷.

Literatura

Encyklopedia aksjologii pedagogicznej, red. K. Chałas, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Kraków 2016.

Gombrowicz W., *Ferdydurke*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

Griswold W., *Socjologia kultury. Kultury i społeczeństwa w zmieniającym się świecie*, PWN, Warszawa 2013.

Informacje o nowej podstawie programowej, dostęp online:

<https://men.gov.pl/ministerstwo/informacje/nowa-podstawa-programowa-dla-liceum-technikum-i-branzowej-szkoly-ii-stopnia-podpisana.html>

Internetowy Słownik PWN, dostęp online: <https://sjp.pwn.pl/szukaj/przerobi%C4%87.html>

Kaniewski J., *Jaki kanon?*, „Horyzonty Polonistyki” 2007, nr 5.

Kobyłecka E., *O trudnościach i szansach szkolnej edukacji aksjologicznej*, dostęp online: http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.desklight-58f31c0c-45ab-4c83-97d9-8d0a21d5dad4/c/BIULETYN_1-29-2014_Kobyłecka.pdf.

Komisja Edukacji przy Komitecie Nauk o Literaturze PAN, *Opinia o projekcie podstawy programowej do języka polskiego*, dostęp online:

<https://legislacja.rcl.gov.pl/docs//501/12293659/12403175/12403178/dokument272175.pdf>

Komunikat z badań CBOS, oprac. A. Głowacki, dostęp online:

https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_102_17.PDF

Markowski M.P., *Interpretacja i literatura*, „Teksty Drugie” 2001, nr 5.

Obywatele dla Edukacji, Dzierzgowska A. i inni, *Opinia merytoryczna do projektu podst. programowej dla liceów i techników*, dostęp online:

<http://obywatele dla edukacji.org/aktualnosci/opinia-merytoryczna-projektu-podst-programowej-dla-liceow-technikow/>

Oleszkiewicz A., Senejko A., *Psychologia dorastania*, PWN, Warszawa 2013.

Stowarzyszenie Nauczycieli Polonistów, *Uwagi do projektu podstawy programowej MEN z 30 grudnia 2016 r.*, dostęp online:

<https://legislacja.rcl.gov.pl/docs//501/12293659/12403175/12403178/dokument272324.pdf>

²⁷ Gombrowicz W., *Ferdydurke*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 42.

Szcki J. *Tradycja*, Wydawnictwo UW, Warszawa 2011.

Szpeciński A., *Kanon kulturowy*, „Kultura i społeczeństwo” 1991, nr 2.

Szpeciński A., *Uniwersum kultury jako kategoria badawcza*, „Kultura Współczesna” 1996, nr 3-4.

Ślósarz A., *Ideologiczne matryce. Lektury a ich konteksty*, Universitas, Kraków 2016.

Uryga Z., *Gospodarze szkolnego kanonu lekturowego*, „Horyzonty Polonistyki” 2007, nr 8.

Zakład Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego oraz Pracowni Innowacji Dydaktycznych Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, *Stanowisko w sprawie projektu »Podstawy programowej do języka polskiego« opublikowanego 30 grudnia 2016 roku*, dostęp online:

<https://legislacja.rcl.gov.pl/docs//501/12293659/12403175/12403178/dokument272274.pdf>

Zasacka Z., *Nastolatki i książki – od czytania codziennego do unikania*, „Edukacja” 2012, nr 2.

Żuk G., *Edukacja aksjologiczna. Zarys problematyki*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2016.

Zaczytani w tradycji. Licealiści wobec kanonu lektur

Streszczenie

W artykule przedstawiłam kanon lektur jako przestrzeń napięć między tradycją i współczesnością. Stanowi on istotne narzędzie w przekazywaniu tradycji, a więc i w utrwalaniu, przekazywaniu wartości. Jego uwikłanie w ideologie edukacyjne stanowi zarzewie sporów pomiędzy ekspertami, urzędnikami, nauczycielami, dydaktykami. W artykule podjęłam się odpowiedzi na pytanie, jak uczniowie rozpoznają lub internalizują za pośrednictwem tekstów literackich pojęcie tradycji. Wśród absolwentów liceów ogólnokształcących przeprowadziłam badania jakościowe. Uczniowie wskazywali cenne dla nich wartości w lekturach szkolnych, dzięki czemu możliwe było zinterpretowanie ich stosunku wobec tradycji. Uczniowie wskazali, że są przywiązani do tradycji, traktują ją często jako wartość (a nie jako narzędzie utrwalenia innych wartości). Zwrot ku ideologiom konserwatywnym podnosi znaczenie tradycji jako wartości, ale niweluje jej żywy, kulturotwórczy charakter. Należy więc uczyć młodych ludzi aktywnego, krytycznego czytania, tak by w tekstach literackich umieli dostrzegać różne, nie tylko historyczne, światy wartości, aby edukacja przygotowywała ich do życia w przyszłości, a nie w przeszłości.

Słowa kluczowe: tradycja, wartości, młodzież, dydaktyka literatury, edukacja aksjologiczna.

Polskie tradycje łowieckie a Kościół – badania leksykologiczne

1. Wstęp

Każda kultura ma swoje tradycje. Są one wyznacznikiem tożsamości określonej grupy społecznej z konkretną kulturą.

Według słownika języka polskiego tradycja jest ogółem obyczajów, norm, poglądów i zachowań właściwych określonej grupie społecznej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie².

Przedmiotem prowadzonych przeze mnie badań naukowych jest językowy obraz kultury łowieckiej w Polsce. Łowiectwo obejmuje takie komponenty, jak: strój (w tym umundurowanie), język łowiecki, etyka łowiecka, kynologia łowiecka, sygnalistyka, broń i amunicja, kuchnia myśliwska.

W obrębie wymienionych składowych kultury łowieckiej występują określone tradycje i obyczaje kultywowane przez myśliwych i przekazywane nowym członkom PZŁ.

W niniejszym artykule omówione zostaną te leksemy, które:

- są typowe dla tradycji łowieckich;
- stanowią część integralną języka łowieckiego oraz języka kościelnego.

Materiał badawczy został wyekscerpowany:

1. ze słowników języka łowieckiego: Gawin P., *Terminologia łowiecka*, Wydawnictwo Poradnika Łowieckiego, Gdynia 2016; Hoppe S., *Polski język łowiecki*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1980; Dynak W., Kozłowski W., *Pierwsze początki terminologii łowieckiej. Wydanie nowe, poprawione i poszerzone. Opracował, rękopiśmiennymi dodatkami Autora i ilustracjami znaczeń uzupełnił oraz wstępem i komentarzem opatrzył Władysław Dynak*, wyd. [1], [Biblioteka Klasyki Łowieckiej pod red. W. Dynaka 1], Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1996; Krzemień, M. P., *1000 słów o łowiectwie*, Wydawnictwo Ministra Obrony Narodowej, Warszawa 1986;
 - z leksykonu języka kościelnego: O'Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, przekład Ks. Ożóg J. SJ, Żak B., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

Definicje wybranych terminów zostały poddane analizie porównawczej z terminami tych samych leksemów pochodzących:

- ze słowników języka polskiego: Dunaj B. (red.), *Wielki słownik języka polskiego*, Wydawnictwo BUCHMANN, Warszawa 2009; Szymczak M. (red.),

¹ Zakład Językoznawstwa Stosowanego w Instytucie Filologii Rosyjskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Rzeszowski

² Szymczak M. (red.) *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1981, s. 519.

Słownik języka polskiego, PWN, Warszawa 1981, t. 1-3; Zgólkowa H. (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, Wydawnictwo „Kurpisz”, Poznań 1994, t. 1-23; <https://sjp.pwn.pl/>.

- ze słowników etymologicznych: Bańkowski A., *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000; Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Nakład i własność Krakowskiej Spółdzielni Wydawniczej, Kraków 1927.

Prace badawcze postępowały wieloetapowo. Pierwszy etap polegał na zapoznaniu się z szeroko rozumianą kulturą łowiecką, a następnie – ustaleniu, które elementy tej kultury wpisują się w pojęcie „tradycja”. Na tym etapie pomocnymi okazały się być następujące publikacje z literatury fachowej:

- Dynak W., *Łowy, łowcy i zwierzyzna w przysłowiaach polskich*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1993;
- Dynak W., *Łowiectwo w kulturze polskiej. Obszary i kształty obecności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012;
- Dynak W., Wstęp, [w:] Dynak W., Sokolski J., *Staropolskie księgi o myślistwie*, [Biblioteka Klasyki Łowieckiej pod red. W. Dynaka 2], Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 5–25;
- Nogaj T., *Dwie ambony. Łowiectwo i kościół*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013;
- Krzemień, M. P., *Tradycje i zwyczaje łowieckie*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1990;

Następnym krokiem było sprawdzenie, czy w języku kościelnym występują wybrane leksemy oraz – czy ich definicje są równoznaczne z definicjami z języka łowieckiego.

Etap finalny moich rozważań leksykologicznych polegał na próbie wyjaśnienia, dlaczego dany element tradycji łowieckiej jest określany z pomocą tego samego terminu co element tradycji kościelnej.

Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że udział duchowieństwa w kulturze łowieckiej a szczególnie w polowaniach wniósł nowe terminy, określające wybrane elementy tradycji łowieckiej.

2. Tradycje łowieckie w Polsce

W polskiej kulturze łowieckiej pielęgnowanie tradycji stanowi istotny element działalności myśliwych. Świadczą o tym liczne publikacje zarówno naukowe jak i literackie³. Z tradycją łowiecką spotykamy się na każdym kroku – zaczynając od pasowania na rycerza świętego Huberta, a kończąc na polowaniu. Działalności

³ Por: Krzemień M.P., *Tradycje i zwyczaje łowieckie*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1990; Hoppe S., *Polski język łowiecki*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1980, s. 172-182; Rogoziński M., Szpetkowski K., *Polska kultura łowiecka w 90-leciu PZŁ*, s. 211-219, [w:] Żuchowski T.J. (red.), *Europejskie tradycje łowieckie*, Wydawnictwo Łowiec Polski Sp. z o.o., Warszawa 2013. Literatura piękna: Kopczyński E., *Ślady na śniegu*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1969; Korsak W., *Rok myśliwego*, wydawca K. Rzepecki, Poznań 1922; Mickiewicz A., *Pan Tadeusz*, „Czytelnik”, Warszawa 1983; Miłosz Cz., *Dolina Issy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002; Wańkowicz M., *Szczenięce lata*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1990; Żeromski S., *Popioły*, Fundacja Nowoczesna Polska, Warszawa 2015.

myśliwskiej towarzyszy tradycja i to ona stanowi o jakości i etyce postawy myśliwego.

Do najbardziej powszechnych tradycji myśliwskich należy obowiązek posługiwania się językiem łowieckim. Jest on w znacznej części „produktem stanu szlachecko-ziemiańskiego”⁴. Język ten nosi cechy socjolektu i tak też nazywam go w swoich publikacjach⁵. Obejmuje on każdą dziedzinę życia myśliwego: sposoby polowań, broń i amunicję, bahawiorystykę oraz budowę zwierząt, gospodarkę łowiecką, kynologię, itd.

Do najważniejszych ceremonii w tradycji łowieckiej należą: chrzest myśliwski oraz pasowanie na rycerza świętego Huberta, złom, pokot, wybór króla polowania, polowanie wigilijne, sygnalistyka, kult świętych patronów myślistwa, msza hubertowska.

Nieodłącznym elementem tradycji myśliwskiej jest **chrzest**. Odbywa się on zaraz po pozyskaniu przez młodego myśliwego pierwszej sztuki zwierzyny⁶. **Pasowanie na rycerza świętego Huberta** – to kolejna tradycja, często mylona z chrztem⁷. Pasowanie odbywa się po pozyskaniu przez myśliwego po raz pierwszy grubego zwierza: dzika, jelenia, daniela, sarny, muflona.

Złom – to rodzaj wyróżnienia. Jest nim zazwyczaj odłamana gałązka jedliny, sośniny czy pochodząca z innego drzewa, typowego dla miejsca pozyskania

⁴ Dynak W., Wstęp, [w:] Dynak W., Sokolski J., *Staropolskie księgi o myślistwie*, [Biblioteka Klasyki Łowieckiej pod red. W. Dynaka 2], Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 6. Duchowieństwo wywodziło się w większości ze stanu szlacheckiego. Młodzi chłopcy uczyli się polowań w rodzinnych majątkach. Niektórzy z ich wstępowali na drogę kapłaństwa będąc już myśliwymi. Jako duchowni nadal brali czynny udział w polowaniach. Kultura łowiecka i duchowna przenikały się od początku.

⁵ O cechach socjolektu jakim jest język łowiecki pisałam w: Smoła J., *Nazwy związane z budową morfologiczną, urożeniem oraz czynnościami wykonywanymi przez łosia w polskiej i rosyjskiej terminologii łowieckiej*, s. 129-140, [w:] Mańkowska G., Kuratczyk M., Muszyńska-Wolny D., Wasiluk J. (red.), *Język rosyjski XXI wieku. Źródła i perspektywy*, Zakład Graficzny UW, Warszawa 2017; Smoła J., *Zajac w polskiej i rosyjskiej terminologii łowieckiej*, s. 117-127, [w:] Borkowska-Kępska B., Gwóźdź G. (red.), *Języki specjalistyczne – nowe perspektywy 2*, Wydawnictwo Naukowe Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, Dąbrowa Górnicza 2017. Por. również: Grucza S., *Lingwistyka języków specjalistycznych*, Wydawnictwo IKL, Warszawa 2013, s. 92-106; Wilkoń A., *Typologia odmian językowych współczesnej polszczyzny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000, s. 90-97; Pędzich B., *Jak powstaje socjolekt? Studium słownictwa paraloitnary*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 19-27.

⁶ Szerzej o chrzcie myśliwskim piszę w dalszej części rozdziału, gdyż ten właśnie obrzęd jest jednym z elementów prowadzonych przeze mnie rozważań leksykologicznych w obrębie tematu głównego.

⁷ Stanisław Hoppe – wybitny znawca języka łowieckiego – odrzuca termin „chrzest” tłumacząc, że jest to ten sam obyczaj, jakim jest pasowanie. Autor objaśnia znaczenie leksemu „pasowanie” tłumacząc je jako tożsame z chrztem, termin „chrzest” jednoznacznie nazywa błędnym (por. Hoppe S., *Polski język łowiecki*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1980, s. 174). Tymczasem w słowniku języka łowieckiego z 1986 roku M. Krzemień stosuje oba terminy – „chrzest” i „pasowanie” różnicując ich znaczenie (por. Krzemień M., *1000 słów o łowiectwie*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1986, s. 28 i s. 106). We współczesnym języku łowieckim istnieją oba terminy i oznaczają zupełnie inne ceremonie (por. <https://www.pzlow.pl/index.php/zwyczaj-i-ceremonialy-łowieckie>). Prowadząc badania nad kulturą łowiecką wielokrotnie byłam świadkiem chrztu oraz pasowania na rycerza świętego Huberta i mogę jednoznacznie potwierdzić, że są to ceremonie uroczyste, o odmiennym charakterze, mające miejsce każda w innych okolicznościach: chrzest wówczas, gdy myśliwy po raz pierwszy pozyskał sztukę danego gatunku (czyli chrzest można przechodzić kilkakrotnie, w zależności od gatunku pozyskanej zwierzyny) oraz pasowanie – gdy młody myśliwy po raz pierwszy pozyskał grubego zwierza.

zwierzyny. Złom otrzymuje myśliwy, który daną zwierzynę pozyskał. Złom to również najwyższe odznaczenie przyznawane osobom szczególnie zasłużonym łowiectwu.

Wybór króla polowania to tradycja mająca swoje korzenie w pradawnych dziejach, gdzie myśliwemu, który pierwszy upolował zwierzę przypadał zaszczyt dzielenia tuszy (nie zapominajmy, że dawniej zwierzynę pozyskiwano głównie w celu zaspokojenia głodu). Dziś królem polowania zostaje ogłoszony przez prowadzącego polowanie ten myśliwy, któremu święty Hubert podarzył najhojniej. Kryteria są różne. Nadmienić należy, że w kręgach myśliwych źle jest postrzegane bezwzględne dążenie do uzyskania tego tytułu. Nie należy być pazernym, lecz z pokorą i radością przyjmować dary świętego Huberta.

Polowanie wigilijne to tradycja, która jest znana w każdym kole łowieckim. W dniu wigilii myśliwi zbierają się na porannym polowaniu. Jest to symbol ich jedności oraz wdzięczności za dary, jakie człowiek pozyskuje z lasu⁸.

Do polskich tradycji łowieckich należy zaliczyć kult świętych. Święci, którzy czuwają nad myśliwymi to: święty Eustachy, święty Hubert oraz święty Bavon – patron sokolników.

Święty Hubert jest obecnie uznawany za patrona myśliwych i leśników. Symbolem kultu tego świętego jest nie tylko msza hubertowska, ale również liczne w Polsce kaplice i kościoły wybudowane ku jego czci.

Święty Eustachy był pierwszym patronem myśliwych, jeszcze przed świętym Hubertem. Początki jego kultu sięgają VIII wieku, później – w XI wieku – myśliwi zaczynają obchodzić kult świętego Huberta. Atrybutem świętego Eustachego jest, podobnie jak u świętego Huberta, jelen z krzyżem w porożu⁹.

Święty Bavon, patron sokolników, był wielkim pasjonatem polowania z użyciem ptaków łowczych. Jego atrybutem jest biały sokół.

Msza hubertowska – msza odprawiana w dniu świętego Huberta, 3 listopada. Ma charakter uroczysty. Mszy przewodniczy kapelan myśliwych, uczestniczą w niej przedstawiciele lokalnych władz PZŁ oraz członkowie kół. Mszę uświetnia poczet sztandarowy.

Pokot to uroczyste oddanie czci upolowanej zwierzynie. Zwierzyna leży w określonej kolejności, zgodnie z przyjętym zwyczajem – od największej, czyli jeleni, danieli, dzików, poprzez sarny aż do lisów, kun, jenotów, zajęcy i na końcu tzw. pióro: bażanty, kaczki. Myśliwi w trakcie raportu i odegrania sygnałów przez sygnalistów stoją z odkrytymi głowami. Nie wolno w tym czasie rozmawiać ani poruszać się.

Sygnalistyka – szeroko rozwinięty dział kultury łowieckiej. Dźwięk rogu pomaga myśliwym zebrać się na odprawie przed polowaniem, jest istotnym elementem polowania – podawane są wówczas sygnały dla naganki oraz dla osób polujących (*zbiórka naganki, naganka gotowa, ruszaj, cicho pędzić, stać, wyładuj broń, nie strzelać, wezwanie psiarzy z psami*, itd.)

⁸ Więcej o polowaniu wigilijnym w dalszej części artykułu.

⁹ Podgórska B., Podgórski A., *Patroni leśnych ostępów. Święci protektorzy leśnictwa i łowiectwa*, Rudzkie Towarzystwo Przyjaciół Drzew OPP, Ruda Śląska 2015.

Powyżej zaprezentowano w sposób przekrojowy wybrane tradycje łowieckie. W kolejnym podrozdziale niniejszego artykułu omówione zostaną te z nich, bądź ich elementy, które łączą się na poziomie leksykalnym z językiem kościelnym. Są to następujące leksemy i wyrażenia: ambona, chrzest, msza (msza hubertowska), pogrzeb (pogrzeb myśliwego), sztandar, ślubowanie, święty Hubert, wigilia (polowanie wigilijne).

3. Duchowieństwo a kultura łowiecka – rys historyczny

Myślistwo i kościół od czasów przyjęcia przez Polskę chrztu stało się nierozłącznym sojuszem stanowiącym element kultury polskiej. Kościół zawsze przychylnie odnosił się do myśliwych. Księża i duchowni chętnie brali czynny udział w polowaniach organizowanych przez możnowładców.

W XII wieku prawo do wykonywania polowań miał każdy posiadacz ziemski. Duchowieństwo również takie prawo posiadało – duchowni i zakonnicy mogli polować na ziemiach będących w ich posiadaniu.

„Dla większości mieszkańców średniowiecznej Polski zdobycz łowiecka stanowiła wprawdzie nie podstawę, a tylko uzupełnienie utrzymania, jakie dawały zajęcia rolniczo-hodowlane. Powszechne umiejętności myśliwskie pozwalały jednak przy znacznie mniejszym nakładzie pracy i bez ryzyka nieurodzaju czy pomoru w gospodarskim dobytku przez cały rok zaopatrywać rodzinę w mięso, skóry i futra”¹⁰.

W 1103 roku Bolesław Krzywousty wydał rozporządzenie dające mu prawo wykonywania polowań na ziemiach należących do duchowieństwa, z zastrzeżeniem, że w czasie wykonywania polowania przez władcę duchownym polowanie było zakazane. W 1242 roku książę Konrad Mazowiecki wydał rozporządzenie dotyczące prawa do polowania, w którym oprócz wielu punktów był jeden dotyczący biskupów – mieli oni obowiązek utrzymywać bobrowników (Castararii), ale zwalniał ich z obowiązku utrzymywania wędrownych sokolników książęcych¹¹.

Duchowni z zamiłowaniem udawali się na polowanie. Jan Długosz w swoich kronikach wspomina biskupa Pawła, żyjącego w XIII wieku, który odpowiadając mszę przed polowaniem pozwalał myśliwym trzymać w kaplicy psy i sokoły¹². W średniowieczu regale królewskie i książęce czyniły z łowów na zwierzynę grubą przywilej panującego władcy, jego rodziny, magnatów oraz duchowieństwa. Z upływem czasu zmienił się nieco charakter polowania – stało się ono nie tyle sposobem na zdobycie pożywienia, co swego rodzaju rozrywką i sposobem spędzenia czasu. W. Dynak we wstępie do *Staropolskich poematów myśliwskich* pisze: „(...) polscy i litewscy możnowładcy, a nawet sami królowie, oddawali się łowieckim rozrywkom równie chętnie, a niekiedy nawet chętniej niż zwykła szlachta. Niechęć do polowań była nawet często traktowana, jako godny pożałowania przejaw czyjegoś gnuśnego usposobienia”¹³.

¹⁰ Samsonowicz A., *Łowiectwo w Polsce Piastów i Jagiellonów*, Warszawska Firma Wydawnicza, Warszawa 2011, s. 217–218.

¹¹ Badeni S.H., *O łowiectwie polskim*, Z drukarni Władysława Łozińskiego – Zarządca W.J. Weber, Lwów 1896.

¹² Długosz J., *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, księga VII, https://www.dbp.wroc.pl/biblioteki/wroclaw/attachments/article/714/Jan%20D%C5%82ugosz_Roczniki%20czyli%20Kroniki%20s%C5%82awnego%20Kr%C3%B3lestwa%20Polskiego_VII-VIII.pdf.

¹³ Dynak W., J. Sokolski, *Staropolskie poematy myśliwskie. Antologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 6.

4. Język kościelny a język łowiecki – analiza wybranych leksemów

Podczas analizy leksykonu języka kościelnego oraz dostępnych słowników języka łowieckiego, a także posiłkując się pracą księdza T. Nogaja „Dwie ambony”¹⁴ można stwierdzić, że duchowieństwo miało istotny wpływ na rozwój języka łowieckiego. Ogromny w swej objętości leksykon wyrażań i leksemów wspólnych dla obu języków znajdziemy we wspomnianej publikacji księdza T. Nogaja. Powiązania języka łowieckiego i kultury łowieckiej z kościelnym porządkiem świąt oraz kościelną tradycją widać bardzo wyraźnie na przykładzie przysłów łowieckich. Bardzo dokładnie omówił to zagadnienie W. Dynak w książce „Łowy, łowcy i zwierzyna w przysłowiaach polskich”¹⁵.

Na potrzeby niniejszego artykułu wybrałam jedynie te wyrażenia i inne jednostki leksykalne, które określają ceremoniał i tradycje łowieckie.

4.1. Ambona

Według słownika języka łowieckiego ambona to:

„Stanowisko myśliwskie stałe lub przenośne, o wysokości kilku metrów, składające się z platformy z ławeczką i drabiny. A. może być pokryta dachem lub bez dachu; wykonana jest przeważnie z drewna, ale także np. z aluminium (lekka, przenośna). A. ułatwia polowanie na czatach, zabezpieczając myśliwego przed wężem i wzrokiem zwierzyny. Szczególnie ważną rolę spełnia przy odstrzale selekcyjnym, umożliwiając myśliwemu dokonanie dokładnej oceny zwierzyny”¹⁶.

„Ambona

Urządzenie łowieckie, stacjonarne lub przenośne, służące do obserwacji zwierzyny bądź wykonywania polowania.

Brzmienie zgodne z przepisami prawa – nadziemne stanowisko myśliwskie, z którego korzystają myśliwi w czasie polowania, oczekując na zwierzynę”¹⁷.

Jak widać, powyższe definicje są spójne, określają to samo urządzenie, przy czym w słowniku M.P. Krzemienia obiekt ten został opisany w sposób bardziej szczegółowy.

Ambona w „Leksykonie języka kościelnego” to „podwyższony stopień (albo przed ołtarzem, albo na środku kościoła), z którego kantorzy (łac. „śpiewacy”) prowadzili śpiew, lektorzy (łac. „czytający”) czytali teksty z Pisma Świętego, a kaznodzieje wygłaszali kazania. Czasami kościoły miały dwie ambony: odpowiednio po stronie południowej i północnej; z jednej czytano lekcję ze Starego Testamentu i list, z drugiej głoszono Ewangelię. Do najbardziej zdobionych ambon należą ambona wykonana na polecenie Justyniana I (cesarza w latach 517-565) dla

¹⁴ Nogaj T. SJ, *Dwie ambony. Łowiectwo i kościół*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.

¹⁵ Dynak W., *Łowy, łowcy i zwierzyna w przysłowiaach polskich*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1993, s. 22–28.

¹⁶ Krzemień M.P., *1000 słów o łowiectwie*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1986, s. 7.

¹⁷ Gawin P., *Terminologia łowiecka*, Wydawnictwo Poradnika Łowieckiego, Gdynia 2016, s. 5.

kościół Hagia Sophia w Konstantynopolu (obecnie Istanbuł) oraz ambona w Bazylice św. Marka w Wenecji. Ambony były często wypierane przez lektoria (czyli przenośne pulpity do czytania) i podwyższoną kazalnicę (zwykle po północnej stronie kościoła). Obecnie podwyższone kazalnice na zewnątrz świątyni mają często charakter dekoracyjny i używane są tylko przy wyjątkowych okazjach. W greckich kościołach prawosławnych ambona jest zwykle połączona z ikonostasem, lub przynajmniej znajduje się w jego pobliżu¹⁸.

W celu sprawdzenia funkcjonowania w języku ogólnym słowa „ambona” sięgnęłam do słowników języka polskiego. Można zauważyć, że w obu dostępnych słownikach definicja jest spójna. Słownik języka polskiego podaje cztery znaczenia tego słowa, odwołując się do czterech języków specjalistycznych: kościelnego (to znaczenie jest podane jako pierwsze w kolejności wyliczanych znaczeń), geograficznego, łowieckiego oraz żeglarskiego. Zwrócę uwagę jedynie na znaczenie pierwsze i trzecie, gdyż tylko te odnoszą się do języków specjalistycznych poddanych rozważaniom na potrzeby niniejszego artykułu.

„Ambona z greckiego ámbon przez łaciński ambo; rzeczownik r.ż.; D. ambony, C. Ms. Ambonie, l.mn. M. B. ambony, D. ambon;

1. kościelny «w kościele chrześcijańskim: rodzaj małej, zwykle przyściennej trybuny, zazwyczaj bogato zdobionej, która służyła jako miejsce wygłaszania kazań i czytania Pisma Świętego» (...);
2. geograficzny «skała, która wystaje z grzbietu lub zbocza górskiego» (...);
3. łowiecki «platforma umieszczona na słupach lub na drzewie, odpowiednio zamaskowana, która służy myśliwym do polowania z zasadzki¹⁹ lub obserwowania zwierzyny»²⁰.

Słowo „ambona” weszło do języka polskiego z języka greckiego „ámbon”, a tam z kolei z języka łacińskiego „ambo”. Biorąc pod uwagę fakt, że leksem ten ma pochodzenie łacińskie, przyjmuję, że weszło w użycie do języka łowieckiego poprzez język kościelny właśnie, dzięki duchownym. Duchowni przyczynili się do wprowadzenia w użycie słowa „ambona” do języka łowieckiego.

Jak wynika z analizy powyższych definicji, ambona to podwyższenie służące do wygłaszania kazań bądź do wykonywania polowania. Podwyższenie w obu przypadkach służy do tego, by móc dobrze widzieć to, co nas otacza oraz – w przypadku myśliwych – by móc bezpiecznie wykonać polowanie. W przypadku kazania – by być lepiej słyszany, przez wszystkich wiernych obecnych w kościele (głos lepiej się roznosi).

Strzał też lepiej wykonać z wzniesienia (bezpieczeństwo).

¹⁸ O'Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, przeł. Ks. Ożóg J. SJ, Żak B., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 18.

¹⁹ Tu autorzy *Praktycznego słownika współczesnej polszczyzny* błędnie zastępują słowo „zasiadka” słowem „zasadzka” – myśliwi polują z zasiadki, nie z zasadzki (uw. J.S.).

²⁰ Zgólkowa H. (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, Wydawnictwo „Kurpisz”, Poznań 1994, s. 277; Szymczak M. (red.) *Słownik języka ...*, s. 42.

4.2. Chrzest

Leksem „chrzest” występuje zarówno w języku łowieckim, jak i kościelnym. W języku łowieckim oznacza „ceremoniał przyjęcia młodego myśliwego do grona Braci Łowieckiej. Obrzęd powtarzany po ustrzeleniu pierwszej sztuki z każdego łownego gatunku zwierzyny”²¹.

„Chrzest myśliwski – ceremonia pomazania *myśliwego farbą* z pierwszej strzelonej przez niego *sztuki* danego gatunku. Myśliwy klęka na lewe kolano, lewą rękę trzyma na broni, a prawą na *tuszy* zwierza. *Łowczy kordelasem* umoczoną w farbie oznacza znak krzyża na czole myśliwego. Farby tej nie wolno wycierać do końca *polowania*”²².

W języku kościelnym „chrzest” to „podstawowy sakrament «odrodzenia», który sprawia, że człowiek ochrzczony staje się członkiem Kościoła, a przez to jest zdolny do przyjęcia innych sakramentów. Ochrczeni po obmyciu wodą i uświęceniu przez Ducha Świętego (J 3, 5; Mt 28, 19), pełni wiary i żalu, zostają oczyszczeni z grzechów, uczestniczą w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa i rozpoczynają w Nim nowe życie (Rz 6,3-11). (...) Chrzest jest niezbędnym warunkiem zbawienia, ale może być zastąpiony przez chrzest krwi (męczeństwo) albo przez chrzest pragnienia (wprost lub nie wprost sformułowane pragnienie przyjęcia chrztu; DH 1524; ND 1928)”²³.

Ten sam leksykon podaje etymologię słowa „chrzest” – pochodzi ono od ogólnosłowiańskiego „chrzcic” = ‘znaczyć krzyżem’, a tam z kolei zawędrowało z greckiego „baptisma” = ‘zanurzenie’. Nie do końca widoczne jest tu bezpośrednie pochodzenie słowa „chrzest” od greckiego „baptisma”. Słownik etymologiczny wskazuje na wejście tego leksemu w XV wieku do języka polskiego od „krъstъ” z języka ogólnosłowiańskiego, przy czym słowo to miało wówczas dwa znaczenia. W językach narodów prawosławnych oznaczało „krzyż, znak Chrystusa”, w językach narodów katolickich oznaczało „chrzcic”²⁴.

Ciekawą definicję podają słowniki języka polskiego: PSWP i Sjp²⁵. W pierwszym definicja chrztu jest bardzo rozbudowana. Słowo to pochodzi od greckiego „Christós”, a do greckiego trafiło przez język łaciński i słowo „Christus”. PSWP wyjaśnia, że w znaczeniu religijnym jest to „sakrament chrześcijański, udzielany jako pierwszy – oznaczający odrodzenie wewnętrzne – i związany z nim obrządek nadania imienia oraz zaliczenia osoby przyjmującej sakrament do społeczności kościoła”²⁶. W drugim znaczeniu leksem „chrzest” występuje jako uroczystość oddania czegoś do użytku, często połączona z nadaniem nazwy, imienia”; znaczenie trzecie jest przenośne i wyjaśnia „chrzest” jako „udział po raz pierwszy w jakiejś sytuacji lub akcji”; znaczenie czwarte nawiązuje do argo i oznacza „rytuał związany

²¹ Gawin P., *Terminologia...*, s. 13.

²² Krzemiń M.P., *1000 słów...*, s. 28.

²³ O’Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, przeł. Ks. Ożóg J. SJ, Żak B., *Leksykon pojęć...*, s. 45.

²⁴ A. Bańkowski wyjaśnia, że słowo „krъstъ” to derywat wsteczny od „krъstiti” (Bańkowski A., *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 157).

²⁵ Na potrzeby niniejszego artykułu nazywam *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* pod red. H. Zgólkowej skrótem PSWP, natomiast *Słownik języka polskiego* pod red. M. Szymczaka – Sjp.

²⁶ Zgólkowa H. (red.), *Praktyczny słownik...*, s. 117.

z przyjęciem początkującego przestępcy do środowiska przestępczego”²⁷. Sjp podaje jeszcze jedno znaczenie (nie podaje natomiast znaczenia czwartego ze słownika PSWP), a mianowicie określa „chrzest” jako pierwszy udział w jakiejś akcji, przede wszystkim wojennej: chrzest bojowy, ogniowy, żołnierski²⁸.

Jak rozważyć znaczenie słowa „chrzest” w języku łowieckim? Czym kierowali się myśliwi podczas wprowadzania tego leksemu do swojego języka? Najbliższe znaczeniowo jest słowo „chrzest” pochodzące z języka kościelnego – ‘znaczyć krzyżem’, ‘stać się członkiem wspólnoty’. W słowniku języka kościelnego nie ma ani słowa o nadaniu imienia, co przecież czyni się w kościele katolickim podczas tego sakramentu. W języku łowieckim również nie ma miejsca akt nadania imienia czy pseudonimu. Widocznie w sakramencie chrztu najważniejszy jest akt przyjęcia do wspólnoty Kościoła, a nadanie imienia pełni rolę drugorzędą. Czy sami duchowni wprowadzili to słowo do języka łowieckiego? Nie sądzę. Bardziej prawdopodobne jest to, że myśliwi, przyjmując nowego członka, wzorowali się leksykalnie na obrzędzie znanym im z obrzędu kościelnego. Stąd najprawdopodobniej wzięli symbol krzyża na czole adepta (jak znak krzyża wykonanego na czole nowego członka Kościoła przez księdza). Zastanawiające jest podobieństwo znaczeniowe czwartego objaśnienia leksemu „chrzest” w PSWP – ‘rytuał przyjęcia początkującego przestępcy do środowiska przestępczego’. Gdyby z definicji usunąć słowo „przestępca” oraz „przestępczy” znaczenia stałyby się zbliżone. Ale stałyby się zbliżone nie tylko do definicji z języka łowieckiego, również do definicji z języka kościelnego. Przyjmijmy, że „chrzest” oznacza przede wszystkim ‘przyjęcie nowowstępującego do określonej grupy społecznej drogą określonej celebracji’.

Chrzest w obu językach wiąże się z wykonaniem znaku krzyża, oznacza także przyjęcie do określonego grona – wiernych / myśliwych. Chrzest symbolizuje również uczestniczenie po raz pierwszy w jakiejś akcji (Sjp). Wierny po raz pierwszy uczestniczy we mszy świętej jako członek kościoła, myśliwy po raz pierwszy uczestniczy w polowaniu jako ten, który pozyskał pierwszą sztukę zwierzyny.

4.3. Msza

W słownikach języka łowieckiego brak definicji leksemu „msza”. Nie jest on terminem z tego języka. To termin typowy dla języka kościelnego i jako taki funkcjonuje w języku łowieckim. Dla myśliwych słowo „msza” kojarzy się najczęściej z mszą hubertowską – najważniejszą mszą odprawianą w intencji myśliwych i ku czci ich patrona – świętego Huberta (stąd bardzo często nazywana jest „mszą hubertowską”).

Słownik języka kościelnego definiuje leksem „msza” w następujący sposób: „Wyraz powszechnie używany w Kościele łacińskim, gdzie zwyczajną formułę «rozestania» zgromadzenia pod koniec liturgii eucharystycznej było wezwanie: «Itē, missa est» łac. «Idźcie, Msza się skończyła»²⁹.

Słowniki języka polskiego są zgodne co do definicji leksemu „msza”. Określają go jako główny obrzęd religijny w kościele katolickim bądź prawosławnym, będący przypomnieniem Ostatniej Wieczerzy i symbolicznym urzeczywistnieniem ofiary

²⁷ Tamże, s. 118.

²⁸ Szymczak M., *Słownik języka...*, s. 282.

²⁹ O’Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, przeł. Ks. Ożóg J. SJ, Żak B., *Leksykon pojęć...*, s. 192.

Chrystusa na krzyżu. Jako drugie znaczenie podają «utwór muzyczny oparty na tekście mszy»³⁰.

W tradycji łowieckiej celebrowaną mszą jest msza hubertowska. Związana jest bezpośrednio z uroczystościami ku czci świętego Huberta obchodzonymi 3 listopada. Msza ta jest odprowadzana na rozpoczęcie sezonu polowań: „Religijny charakter kultu św. Huberta w myśliwskich społecznościach czasów minionych podtrzymywał powszechny zwyczaj rozpoczynania polowań od uczestnictwa w rannej mszy św. Była to tzw. msza św. Huberta lub msza hubertowska, która z racji swego wotywnego charakteru miała tekst modlitw znacznie krótszy niż zwykła msza niedzielna»³¹.

Msza ta odprowadzana jest w kościele bądź w przygotowanej specjalnie do tego celu kaplicy znajdującej się w łowisku. We mszy uczestniczą przedstawiciele zarządu okręgowego oddziału PZŁ, członkowie komisji działających przy okręgowym oddziale PZŁ, przedstawiciele oraz członkowie kół łowieckich. Mszę hubertowską, zgodnie z tradycją łowiecką, uświetnia poczet sztandarowy.

4.4. Pogrzeb

We współczesnych słownikach języka łowieckiego brak definicji pogrzebu. Być może dlatego, że jest to termin typowy dla języka kościelnego. Obrzęd pogrzebu myśliwego jest opisywany w literaturze łowieckiej, dziwi więc fakt braku zdefiniowania tej ceremonii w słownikach języka łowieckiego. Wprawdzie leksem „pogrzeb” występuje w słowniku W. Kozłowskiego z 1822 r., ale jego opis semantyczny wskazuje na pokot, nie na ceremonię pochówku zmarłego³².

W języku kościelnym słowo „pogrzeb” oznacza „1. zbiór ceremonii związanych z pożegnaniem zmarłego chrześcijanina od chwili śmierci aż po pogrzebanie lub kremację ciała (...). Znamiennymi cechami dla różnych ceremonii – w domu zmarłego, w kościele, nad grobem lub w krematorium – są szacunek dla ciała ludzkiego, modlitwy za zmarłego oraz nadzieja na zmartwychwstanie. Zgodnie z instrukcją Soboru Watykańskiego II (SC 81), Msza św. żałobna zdecydowanie wyraża radosną wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa. Szaty liturgiczne kapłana nie są już koloru czarnego, lecz fioletowe lub białe. Zazwyczaj zapala się paschał i stawia z przodu trumny (...).

2. Uroczyste złożenie do grobu martwego ciała ludzkiego. W greckim Kościele prawosławnym ceremonie, które następują po wspomnieniu śmierci Chrystusa w Wielki Piątek są potocznie znane jako «pogrzeb Chrystusa». Centrum tych uroczystości jest podobny do grobu mebel, zwany epitaphion (gr. «grób»»³³.

³⁰ <https://sjp.pwn.pl/szukaj/msza.html>; Szymczak M, *Słownik języka...*, s. 225.

³¹ Dynak W., *Łowiectwo w kulturze polskiej. Obszary i kształty obecności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 133.

³² „Pogrzeb – po ubiciu zwierza zwolywanie. «Po ubiciu zwierza sprawiają myśliwi, jednym ogólnym wyrazem mówiąc, pogrzeb» (Sylwan 1827, s.198)” – pisze W. Kozłowski, powołując się na definicję opracowaną przez innego autora. Zob. Dynak W., Kozłowski W., *Pierwsze początki terminologii łowieckiej. Wydanie nowe, poprawione i poszerzone. Opracował, rękopiśmiennymi dodatkami Autora i ilustracjami znaczeń uzupełnił oraz wstępem i komentarzem opatrzył Władysław Dynak*, wyd. [1], [Biblioteka Klasyki Łowieckiej pod red. W. Dynaka 1], Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1996, s. 115.

³³ O'Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, przeł. Ks. Ożóg J. SJ, Żak B., *Leksykon pojęć...*, s. 246–247.

Słowniki języka polskiego definiują słowo „pogrzeb” jako:

- „1. *obrzęd towarzyszący chowaniu zmarłego;*
2. *kondukt żałobny;*
3. *zakończenie czyjejs działalności lub koniec istnienia czegoś*”³⁴.

Pogrzeb myśliwego ma charakter uroczysty. We mszy żałobnej uczestniczą nie tylko najbliżsi zmarłego, ale wszyscy członkowie koła łowieckiego, do którego on należał. Koledzy zmarłego ubrani są w mundury, ustawiają się w szyku zwartym. Jeden z nich niesie poduszkę, na której znajdują się dystynkcje oraz odznaczenia zmarłego. Na sztandarze, obok wstęgi orderowej zawieszony jest kir, jako symbol żałoby po koledze, który odszedł do Krainy Wiecznych Łowów. Podczas mszy żałobnej poczet sztandarowy ustawiony jest za trumną. Na cmentarzu, po odmówieniu modlitw a przed ceremonią pochowania ciała do grobu, następuje czas przemówień, a następnie sygnalista gra sygnał „Darz Bór” lub „Koniec polowania”. Myśliwi żegnają się ze swoim zmarłym kolegą kładąc na jego trumnie złom. Podczas opuszczania trumny poczet sztandarowy przyjmuje postawę „prezentuj” i „salutowanie”, sygnalista gra sygnał „Pożegnanie”³⁵.

4.5. Sztandar

Sztandar jest symbolem wyróżniającym daną zbiorowość, nadającym jej w sposób szczególny prestiżu. Wobec sztandaru należy zachować szacunek, sztandarowi oddaje się honory. Podstawę prawną do posiadania i używania sztandaru w Polskim Związku Łowieckim reguluje statut PZŁ. Na witrynie internetowej Polskiego Związku Łowieckiego znajdujemy następującą informację dotyczącą sztandaru: „Sztandar łowiecki jest symbolem Polskiego Związku Łowieckiego oraz zrzeszonych w nim kół łowieckich i myśliwych. Stanowi najgodniejszy znak duchowej więzi, jedności i prawości polskiego łowiectwa, prezentowany w najważniejszych momentach i wydarzeniach w życiu Polskiego Związku Łowieckiego oraz w wystąpieniach zewnętrznych. Jest zarazem symbolem zbiorowej i osobistej godności polskich myśliwych. Poprzez swą symbolikę wyraża szczytne wartości duchowe, ideowe i moralne polskiego łowiectwa, jego wielowiekowe tradycje oraz współczesne cele naszego zrzeszenia. Symbolika ta i płynące z niej przesłania zobowiązują nas do poszanowania przyrody i etycznego wypełniania myśliwskich powinności”³⁶.

Słowniki języka łowieckiego jak również dostępne mi słowniki języka kościelnego nie podają definicji sztandaru.

Słowniki języka polskiego definiują sztandar jako reprezentacyjną chorągiew o odpowiedniej barwie, często z wyhaftowanym godłem, będącą znakiem państwa, oddziału wojskowego lub organizacji cywilnej³⁷.

Sztandary w kościele nie są stałym wyposażeniem. Są częścią uroczystej mszy, zazwyczaj przynoszone przez organizacje uczestniczące w określonej mszy (jak np.

³⁴ <https://sjp.pwn.pl/szukaj/pogrzeb.html>; Szymczak M. *Słownik języka...*, s. 765.

³⁵ Patrz: Nogaj S., *Dwie ambony...*, s. 106-111.

³⁶ <https://www.pzlow.pl/index.php/kultura/68-ceremonial-sztandarowy>.

³⁷ Szymczak M. *Słownik języka...*, s. 426; <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/sztandar-I;5504744.html>.

sztandary straży pożarnej w czasie mszy odprawianej w jej intencji, tak samo – sztandary jednostek policji, sztandary łowieckie). Sztandar pojawił się najprawdopodobniej na wzór chorągwi rycerskich. Słowo to pochodzi z języka włoskiego – od „stendardo”, tam z kolei weszło od języka niemieckiego i słowa „Standarte” = ‘chorągiew’³⁸.

4.6. Ślubowanie

Ślubowanie to bardzo ważny obyczaj kultywowany przez myśliwych. Słownik języka łowieckiego podaje następującą definicję tego leksemu: „pierwszy obrzęd z jakim spotyka się młody myśliwy po ukończeniu stażu, zdaniu egzaminów i załatwieniu wszelkich formalności. Ślubowanie oznacza rozpoczęcie życia myśliwskiego i wprowadzenie młodego adepta do grona łowców”³⁹. Ślubowanie myśliwskie odbywa podczas uroczystego pasowania myśliwego. Obrzęd ten poprzedza sygnał myśliwski „Pasowanie myśliwskie”. Ślubowanie przyjmuje najbardziej zasłużony nemrod, a przy ślubującym stoi jego opiekun. Składający przysięgę klęka na lewe kolano, głowę ma odkrytą, broń trzyma pionowo przy lewej nodze. Myśliwi towarzyszący temu podniosłemu wydarzeniu stoją w kręgu lub półokręgu z czapkami zdjętymi i trzymanym w lewej dłoni. Są świadkami ślubowania. Pasowany na rycerza świętego Huberta ślubuje przestrzegać praw łowieckich, postępować zgodnie z zasadami etyki łowieckiej, pielęgnować tradycje polskiego łowiectwa, chronić przyrodę oraz dbać o dobre imię łowiectwa i godność polskiego myśliwego. W słowach składanej przysięgi jest jasno wyrażony stosunek łowiectwa polskiego do tradycji. Zajmuje ona jedną z najważniejszych pozycji w świecie myśliwych.

Słownik języka kościelnego podaje definicję słowa „ślub” jako obietnicę złożoną Bogu „dobrowolnie przez człowieka dorosłego, że spełni jakieś dobro, do którego nie jest zobowiązany przez Boże przykazania, prawo kościelne lub inne zobowiązania. Do wypełnienia takiego ślubu jest człowiek zobowiązany na mocy cnoty religii. (...) Śluby mogą być prywatne albo publiczne. Publiczne są wtedy, gdy się je składa w obecności świadków, jak się to dzieje już podczas pierwszych (nieuroczystych) ślubów, które członkowie instytutów zakonnych składają zaraz po nowicjacie. Jeżeli śluby publiczne wiążą człowieka na całe życie, zwą się wieczystymi. Jeżeli go wiążą tylko przez pewien okres czasu, o ile nie są odnowione, nazywają się czasowymi. Śluby wieczyste uroczyste nakładają na ślubującego surowsze obowiązki, są uznawane jako takie przez upoważnioną władzę kościelną, a dyspensować od nich może tylko papież”⁴⁰.

„Ślubowanie” Sjp wyjaśnia jako rzeczownik od „ślubować”. „Ślubować” czyli zobowiązać się uroczyście do czegoś⁴¹. Nie ma wątpliwości, że leksem „ślubować” oznacza we wszystkich językach to samo – złożyć przysięgę, zobowiązać się do czegoś, najczęściej uroczyście. Ślubowanie «uroczysta przysięga»⁴²

³⁸ Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Nakład i własność Krakowskiej Spółdzielni Wydawniczej, Kraków 1927, s. 555.

³⁹ Gawin P., *Terminologia...*, s. 83.

⁴⁰ O’Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, przeł. Ks. Ożóg J. SJ, Żak B., *Leksykon pojęć...*, s. 334.

⁴¹ Szymczak M. *Słownik języka...*, s. 448.

⁴² <https://sjp.pwn.pl/sjp/ślubowanie;2527861.html>.

4.7. Kult świętego Huberta

Święty Hubert jest postacią historyczną. Żył ok. 1300 lat temu na terenie dzisiejszej Belgii. Był potomkiem królewskiego rodu Merowingów. Jest uznawany za patrona myśliwych i leśników. Do najpopularniejszych form kultu tej postaci zaliczyć należy budowanie kapliczek i świątyń pod wezwaniem świętego Huberta⁴³, dekorowanie kościołów witrażami przedstawiającymi tego świętego⁴⁴, nadawanie szkołom imienia świętego Huberta⁴⁵, ale przede wszystkim – organizowanie polowań hubertowskich. Polowania te odbywają się w całej Polsce 3 listopada. Rozpoczynają się uroczystą mszą, zazwyczaj odprawianą przez księży kapelanów. Samo polowanie ma również uroczysty charakter. Biorą w nim udział wszyscy członkowie kół łowieckich z każdego okręgu, zapraszani są na nie goście (często przedstawiciele władz samorządowych oraz duchowni). Polowanie kończy biesiada myśliwska, w której uczestniczą myśliwi wraz z rodzinami.

4.8. Wigilia / polowanie wigilijne

Leksem „wigilia” występuje w języku łowieckim w połączeniu z leksemem „polowanie”. Polowanie wigilijne to tradycja mocno zakorzeniona w kulturze łowieckiej. Łączy się nierozdzielnie z tradycją kościelną. Wigilia jest świętem kościelnym, czyli istniejącym od momentu przyjęcia przez naszą ojczyznę chrztu. Myśliwi w tym dniu gromadzą się wczesnym rankiem tylko w najbliższym gronie, nie są to polowania huczne, odbywające się z proszonymi gośćmi. Udają się po odprawie na krótkie w porównaniu z typowymi polowanie, po czym, po jego zakończeniu, łamią się opłatkiem składając sobie nawzajem życzenia.

Tego dnia prastarym zwyczajem myśliwi symbolicznie dzielą się opłatkiem i karmą ze zwierzyną. Tradycja nakazuje, by w tym dniu najstarszy nemrod⁴⁶ wraz ze stażystami i ćwikami poszedł do lasu i pozostawił w paśnikach opłatek dla zwierzyny.

Według słownika języka kościelnego „wigilia” to „dzień poprzedzający uroczyste święto, które zawsze rozpoczyna się nieszporem i w przeddzień uroczystości”⁴⁷.

Nieco szerszą definicję tego leksemu podają słowniki języka polskiego:

„1. «dzień poprzedzający inny dzień, zwykle świąteczny»

2. Wigilia «dzień poprzedzający święta Bożego Narodzenia»

⁴³ W Polsce kapliczki świętego Huberta znajdują się m.in. w Dolhobyczowie, w Puszczy Sandomierskiej nieopodal Babul, w Rymanowie-Zdroju, w Blachowni, w Przyborowie, w Rzeszowie-Miłocinie (jedna z najstarszych kaplic pod wezwaniem św. Huberta w Polsce; ufundowana została w końcu I poł. XVIII w. przez księcia Jerzego Ignacego Lubomirskiego).

⁴⁴ W kościele w Zabierzowie znajduje się przepiękny witraż ufundowany przez Towarzystwo Myśliwych w 1930 roku. Towarzystwo Myśliwych to pierwsza a zarazem najstarsza organizacja, będąca kolebką organizacji łowieckich w Polsce. To właśnie w Galicji w 1880 roku powstaje Towarzystwo Myśliwych – pierwsza w Polsce organizacja łowiecka.

⁴⁵ To m.in. Szkoła Podstawowa w Czermynie, Szkoła Podstawowa w Krasicach, Niepubliczna Szkoła Podstawowa w Mstyczowie, Zespół Placówek Oświatowych w Kołbaskowie, i in.

⁴⁶ nemrod – stary, doświadczony myśliwy; ćwik – młody myśliwy, dopiero zdobywający doświadczenie w łowiectwie.

⁴⁷ O’Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, przeł. Ks. Ożóg J. SJ, Żak B., *Leksykon pojęć...*, s. 388.

3. «tradycyjna, uroczysta wieczerza w przeddzień świąt Bożego Narodzenia»

4. «w starożytnym Rzymie: część nocy równa trzem godzinom»⁴⁸

Leksem „wigilia” pochodzi od łacińskiego „vigilia” = ‘czuwanie’. A. Brückner wyjaśnia, że chodzi o czuwanie przed ważniejszymi świątami⁴⁹.

5. Wnioski

Podjmując analizę materiału leksykologicznego odnoszącego się do tradycji zarówno w łowiectwie jak i w kościele zauważamy następujące zjawiska:

Terminy „ambona” oraz „chrzest” nie mają jednakowego znaczenia w obu omawianych językach specjalistycznych – łowieckim i kościelnym. Odnoszą się do zupełnie odmiennych obiektów i ceremonii. W związku z tym zostały zdefiniowane w słownikach języka łowieckiego oraz w słownikach języka kościelnego. Najprawdopodobniej weszły do języka łowieckiego poprzez język kościelny. Myśliwi, znając obrzęd chrztu z ceremonii kościelnej przenieśli go do tradycji łowieckiej. Podwyższonemu stanowisku przeznaczonemu do wykonywania polowania nadano nazwę „ambona” na zasadzie przeniesienia semantycznego określenia obiektu kościelnego na łowieckie urządzenie.

Podobnie termin „ślubowanie” – został zdefiniowany w obu językach inaczej, ponieważ obrzęd ten przebiega w odmienny sposób w łowiectwie niż w Kościele. Oba obrzędy łączy wprawdzie element składania obietnicy, niemniej odbywa się to w na tyle różny sposób, że terminy te posiadają swoją własną definicję w słownikach specjalistycznych.

Leksemy „msza”, „pogrzeb” i „wigilia” nie funkcjonują w języku łowieckim jako terminy, gdyż są słowami typowo kościelnymi. Zjawiska, których dotyczą, nie różnią się znacznie w obu kulturach w obrębie celebracji.

„Sztandar” nie jest terminem zarówno łowieckim jak i kościelnym. Funkcjonuje w języku ogólnym. Najprawdopodobniej dlatego nie został zdefiniowany w obu omawianych językach specjalistycznych.

Święty Hubert jako postać historyczna nie figuruje w słownikach specjalistycznych. O braku definicji hasła „św. Hubert” pisze niezwykle dokładnie W. Dynak, odwołując się nie tylko do słowników, encyklopedii ale również zbiorów paremiograficznych⁵⁰.

Na podstawie przeprowadzonych badań można zauważyć, że duchowni, uczestnicząc niegdyś w kulturze łowieckiej, przyczynili się do zjawiska przenikania się terminów związanych z tradycją i celebracją w obu językach – łowieckim i kościelnym. W. Kozłowski, pracując nad *Pierwszymi początkami terminologii łowieckiej* korzystał z dzieł napisanych przez duchownych – księży Kluka czy Jundziłła⁵¹. Świadczy to o znacznym wpływie duchownych na rozwój i uporządkowanie terminologii łowieckiej.

⁴⁸ <https://sjp.pwn.pl/szukaj/wigilia.html>; Szymczak M. *Słownik języka ...*, s. 716.

⁴⁹ Brückner A., *Słownik etymologiczny...*, s. 621.

⁵⁰ Zob. Dynak W., *Łowiectwo w kulturze...*, s. 138-142.

⁵¹ Zob. Dynak W., Kozłowski W., *Pierwsze początki...*, s. 29.

Na podstawie przeprowadzonych badań na stosunkowo niewielkim wycinku materiału leksykologicznego stwierdzam, że udział duchowieństwa w kulturze łowieckiej mógł wnieść nowe terminy, takie jak: ambona, chrzest, ślubowanie, sztandar, pogrzeb, święty Hubert, msza hubertowska. Można przypuszczać, że na początku XIX wieku nie funkcjonowały one jako terminy w języku łowieckim (nie ma ich w słowniku W. Kozłowskiego z 1822 r., są natomiast w późniejszych wydaniach, funkcjonują powszechnie w języku mówionym myśliwych). Jednakże aby jednoznacznie stwierdzić istotny wpływ duchowieństwa na rozwój języka łowieckiego należałoby przeprowadzić dogłębną analizę obu języków (łowieckiego i kościelnego), w której materiał badawczy obejmowałby wszystkie leksemy istotne dla obu tych rejestrów.

Podziękowanie

Pragnę serdecznie podziękować Panu Mieczysławowi Struzikowi – członkowi Okręgowej Komisji Kultury, Tradycji i Promocji Łowiectwa, członkowi Zarządu Okręgowego PZŁ w Rzeszowie za udzielone wsparcie merytoryczne oraz konsultacje.

Literatura

Badeni S.H., *O łowiectwie polskiem*, Z drukarni Władysława Łozińskiego – Zarządca W.J. Weber, Lwów 1896.

Bańkowski A., *Etymologiczny słownik języka polskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, t. 1-2.

Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Nakład i własność Krakowskiej Spółdzielni Wydawniczej, Kraków 1927.

Długosz J., *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, księga VII, https://www.dbp.wroc.pl/biblioteki/wroclaw/attachments/article/714/Jan%20D%C5%82ugosz_z_Roczniki%20czyli%20Kroniki%20s%C5%82awnego%20Kr%C3%B3lestwa%20Polskiego_VII-VIII.pdf.

Dunaj B. (red.), *Wielki słownik języka polskiego*, Wydawnictwo BUCHMANN, Warszawa 2009.

Dynak W., *Łowy, łowcy i zwierzyzna w przysłowiaach polskich*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1993.

Dynak W., Kozłowski W., *Pierwsze początki terminologii łowieckiej. Wydanie nowe, poprawione i poszerzone. Opracował, rękopiśmiennymi dodatkami Autora i ilustracjami znaczeń uzupełnił oraz wstępem i komentarzem opatrzył Władysław Dynak*, wyd. [1], [Biblioteka Klasyki Łowieckiej pod red. W. Dynaka 1], Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1996.

Dynak W., Wstęp, [w:] Dynak W., Sokolski J., *Staropolskie księgi o myślistwie*, [Biblioteka Klasyki Łowieckiej pod red. W. Dynaka 2], Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 5-25.

Dynak W., J. Sokolski, *Staropolskie poematy myśliwskie. Antologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.

- Dynak W., *Łowiectwo w kulturze polskiej. Obszary i kształty obecności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012.
- Gawin P., *Terminologia łowiecka*, Wydawnictwo Poradnika Łowieckiego, Gdynia 2016.
- Grucza S., *Lingwistyka języków specjalistycznych*, Wydawnictwo IKL, Warszawa 2013.
- Hoppe S., *Polski język łowiecki*, Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne, Warszawa 1980.
- Kopczyński E., *Ślady na śniegu*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1969.
- Korsak W., *Rok myśliwego*, wydawca K. Rzepecki, Poznań 1922.
- Krzemień, M. P., *Tradycje i zwyczaje łowieckie*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1990.
- Krzemień, M. P., *1000 słów o łowiectwie*, Wydawnictwo Ministra Obrony Narodowej, Warszawa 1986.
- Mickiewicz A., *Pan Tadeusz*, „Czytelnik”, Warszawa 1983.
- Miłosz Cz., *Dolina Issy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002.
- Nogaj T., *Dwie ambony. Łowiectwo i kościół*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013.
- O’Collins G. SJ, Farrugia E.G. SJ, przeł. Ks. Ożóg J. SJ, Żak B., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Pędzich B., *Jak powstaje socjolekt? Studium słownictwa paralotniarzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Podgórska B., Podgórski A., *Patroni leśnych ostępów. Święci protektorzy leśnictwa i łowiectwa*, Rudzkie Towarzystwo Przyjaciół Drzew OPP, Ruda Śląska 2015.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
- Rogoziński M., Szpetkowski K., *Polska kultura łowiecka w 90-leciu PZL*, [w:] Żuchowski T.J. (red.), *Europejskie tradycje łowieckie*, Wydawnictwo Łowiec Polski Sp. z o.o., Warszawa 2013, s. 211-219.
- Samsonowicz A., *Łowiectwo w Polsce Piastów i Jagiellonów*, Warszawska Firma Wydawnicza, Warszawa 2011.
- Smola J., *Nazwy związane z budową morfologiczną, urozeniem oraz czynnościami wykonywanymi przez losia w polskiej i rosyjskiej terminologii łowieckiej*, [w:] Mańkowska G., Kuratczyk M., Muszyńska-Wolny D., Wasiluk J. (red.), *Język rosyjski XXI wieku. Źródła i perspektywy*, Zakład Graficzny UW, Warszawa 2017, s. 129-140.
- Smola J., *Zajac w polskiej i rosyjskiej terminologii łowieckiej*, [w:] Borkowska-Kępska B., Gwóźdź G. (red.), *Języki specjalistyczne – nowe perspektywy 2*, Wydawnictwo Naukowe Wyższa Szkoła Biznesu w Dąbrowie Górniczej, Dąbrowa Górnicza 2017, s. 117-127.
- Szymczak M. (red.), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1981, t. 1-3.
- Wańkiewicz M., *Szczeniące lata*, Nasza Księgarnia, Warszawa 1990.
- Wilkoń A., *Typologia odmian językowych współczesnej polszczyzny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2000.
- Zgółkowska H. (red.), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, Wydawnictwo „Kurpisz”, Poznań 1994, t. 1-23.

Żeromski S., *Popioły*, Fundacja Nowoczesna Polska, Warszawa 2015.

<https://sjp.pwn.pl/>.

Polskie tradycje łowieckie a Kościół – badania leksykologiczne

Streszczenie

Wspólne działania przedstawicieli kościoła oraz myśliwych pozostawiły trwałe ślady w języku – zarówno w łowieckim jak i kościelnym. Wiele wyrażenia jest wspólnych dla obu języków.

Celem niniejszego artykułu było zestawienie leksykonu zarówno wyrażenia łowieckich jak i kościelnych, dotyczących tradycji łowieckiej w Polsce. W obrębie celebracji oba języki są podobne, a występujące w nich leksemy odnoszą się do podobnych zjawisk – ślubowanie, chrzest, kult świętego Huberta, msza hubertowska, ostatnie pożegnanie – to tylko część wspólnego zbioru leksykalnego, świadczącego o wzajemnym przenikaniu się kultury łowieckiej oraz wiary i kultury kościoła katolickiego.

Słowa kluczowe: tradycja, język łowiecki, język kościelny.

W stronę „nowej tradycji”, czyli o „koronkowych” wypiekach w Raciborskiem

1. Wprowadzenie

Tradycja rozumiana jako przekaz, dawny zwyczaj, proces przekazywania kolejnym pokoleniom wiedzy, umiejętności, wartości czy przekonań jest od dawna przedmiotem humanistycznej dyskusji². Jedni badacze tradycję postrzegają jako wartość zagrożoną, którą należy chronić, inni ją odrzucają, zgodnie z konstatacją: „tradycja wszystkich zmarłych pokoleń ciąży jak zhora na umysłach żyjących”³. W tej polemice sztandarowy wydaje się być głos Jerzego Szackiego, który podkreśla, że badacz jest skazany na tradycję jako na dziedzictwo pewnej zbiorowości, ponieważ sama „humanistyka gromadzi teksty nade wszystko w tym celu, by uświadomić swoim współczesnym związek terażniejszości z przeszłością”⁴. Niezwykle ważnym zadaniem dla humanisty powinno być zatem „aktualizowanie przeszłości, uczynienie jej czytelnej dla nowych pokoleń, przystosowanie jej do ich zainteresowań i potrzeb. Oryginalność humanisty może paradoksalnie polegać na przypominaniu, odczytywaniu raz jeszcze pochodzących z przeszłości znaków”⁵. W ostatnich dekadach mamy do czynienia ze zjawiskiem „powrotu do korzeni”, którego wyrazem są licznie podejmowane inicjatywy, nawiązujące do dziedzictwa kulturowego przodków, a mające realizować funkcję tożsamościową⁶ lub przywrócić pamięć o przyszłości⁷. Jan Adamowski wymienia pięć płaszczyzn, w których działania te są szczególnie zintensyfikowane:

1. Krąg działań regionalistyczno-miłośniczych, skupiający ludzi zainteresowanych rozpoznaniem historycznych i kulturowych wyróżników tak zwanych małych ojczyzn.
2. Krąg edukacyjny – realizujący w szkolnej dydaktyce czy też w programowych działaniach domów kultury regionalne ścieżki edukacyjne.
3. Krąg działań promocyjnych – nastawiony na wykorzystanie wybranych składników tradycji do celów marketingowych, np. w sferze społeczno-politycznej, handlowej czy turystycznej.

¹ marcelasz@onet.eu, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Opolski.

² Kaniowska K, *Tradycja. Problemy metodologiczne*, [w:] Nowina-Sroczyńska E., Latocha S. (red.), *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, UŁ, Łódź 2016, s. 32-41.

³ Krygier M., *Tradycja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*. T. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 255.

⁴ Szacki J., *Tradycja*, Wydawnictwo UW, Warszawa 1971, s. 102.

⁵ Tenże, *Tradycja i oryginalność w humanistyce*, „Odra” 6 (1985), s. 35.

⁶ Zob. Adamowski J., *Odnawianie ludowych tradycji*, [w:] tenże, Wójcicka M. (red.), „Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana”, t. 4, *Tradycja w kontekstach kulturowych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 103-111.

⁷ Por. np. Studnicki G., *Tradycja i pamięć minionego w działaniu*, [w:] tenże, *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*, UŚ, Katowice 2015, s. 105-240.

4. Działania o motywach religijnych, w tym inspirowane czy też samorzutne realizacje form para liturgicznych, włączenie składników tradycji do „uświecenia” liturgii czy też tradycyjne zwyczaje i obrzędy.
5. Sfera działań z płaszczyzny rodzinnej – związanych chociażby z poszukiwaniem i odtwarzaniem rodzinnych związków genealogicznych itd.⁸

Ich celem jest przekazywanie i promowanie poszczególnych elementów tradycji. W opinii Grzegorza Studnickiego: „strategie te unaocniają, że tożsamość zbiorowa tak naprawdę nie jest ani czymś spontanicznym, ani danym raz na zawsze, lecz że wymaga nieustannego potwierdzania, uaktualniania, planowania oraz podejmowania licznych skoordynowanych praktyk i działań angażujących różne układy kultury”⁹. W tej perspektywie tradycja jawi się jako rezerwuar wartości, „fundament każdego kulturowego świata i główny mechanizm funkcjonowania każdej kulturowej rzeczywistości”¹⁰.

Z drugiej jednak strony w dyskursie humanistycznym ostatnich lat zainteresowano się „nową tradycją”, nazywaną również „tradycją wynalezioną” lub „tradycją wymyśloną” (wytworzoną)¹¹. Mamy z nią do czynienia wówczas, gdy tradycja uważana za pradawną, ma stosunkowo krótki rodowód, albo wtedy, gdy tradycja została zbudowana od podstaw np. przez władzę, intelektualistów czy artystów i oficjalnie wprowadzona w życie¹². Według Erica Hobsbawma „tradycja wymyślona” to „zespół działań o charakterze rytualnym, symbolicznym, rządzonych zwykle przez jawnie bądź milcząco przyjęte reguły. Działania te mają na celu przyjęcie przez ludzi pewnych wartości i norm zachowania poprzez ich powtarzalność. W ten sposób pojawia się przekonanie o kontynuowaniu przeszłości”¹³. Działania takie służą ustanowieniu więzi z czasem minionym, który nie musi być wcale długi:

Historyczna przeszłość, w którą zostaje wpisana nowa tradycja, nie musi być długa; nie musi sięgać domniemanej, spowitej mgłą, otchłani dziejów (...). Tradycje te, najkrócej mówiąc, odpowiadają na nowe sytuacje w taki sposób, że przybierają formę nawiązania do sytuacji dawnych albo ustanawiają swą własną przeszłość przez jak gdyby „obowiązkowe” powtarzanie¹⁴.

Wymyślanie tradycji stało się trendem, co ma związek z dynamicznymi przemianami cywilizacyjnymi i społeczno-kulturowymi:

To właśnie kontrast pomiędzy nieustanną zmiennością i nowością współczesnego świata a próbą uczynienia przynajmniej niektórych obszarów

⁸ Adamowski J., dz. cyt., s. 103-104.

⁹ Studnicki G., dz. cyt., s. 240.

¹⁰ Kaniowska K., dz. cyt., s. 32.

¹¹ Hobsbawm E., Ranger T. (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. Godyń M., Godyń F., Wydawnictwo UJ, Kraków, 2008.

¹² Por. np. Kajfósz J., *Tradycja jako przedmiot rywalizacji, negocjacji i władzy*, [w:] Styk J., Dziekanowska M., *Tradycja w kontekstach społecznych*. T. 3, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 47-62.

¹³ Hobsbawm E., *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] tenże, Ranger T. (red.), dz. cyt., s. 10.

¹⁴ Tamże.

życia społecznego w tym świecie niezmiennymi sprawia, że „wymyślanie tradycji” tak bardzo frapuje historyków ostatnich dwóch stuleci¹⁵.

Badacze zauważają, że „nowa tradycja” wykorzystywana jest także w turystyce i działaniach marketingowych w celu wzmocnienia autoprezentacji jakiegoś regionu¹⁶. Duży udział w tworzeniu „tradycji wynalezionej” mają grupy lokalne, które reanimują, reaktywują lub powołują tradycję, ponieważ z jakichś powodów dorobek przodków jest dla nich istotny. „Tradycja wymyślona” jest więc działaniem świadomym, tzn. tworzą ją konkretni ludzie czy środowiska, a powstaje, by zaspokoić określone potrzeby i oczekiwania odbiorców¹⁷.

W południowej części Raciborskiego, tuż przy dawnej granicy polsko-czeskiej, „nową tradycją”, która bardzo szybko utrwaliła się, jest zwyczaj wypieku kruchych ciasteczek nazywanych tu *keksami*¹⁸.

Trzeba w tym miejscu zasygnalizować, iż pogranicze polsko-czeskie jest specyficznym obszarem, który na przestrzeni wieków podlegał wpływowi wielu kultur oraz zmienności państwowej i politycznej¹⁹. Niełatwe doświadczenia minionych wieków nauczyły autochtonów dbałości o przekazywanie dziedzictwa kulturowego kolejnym pokoleniom, szacunku do własnych tradycji, zgodnego współżycia ludności pochodzenia polskiego, śląskiego, niemieckiego i morawskiego. Wpływy czterech kultur zachowały się współcześnie m.in. w kulturze ludowej, języku oraz w dziedzictwie kulinarnym.

Zaprezentowany materiał jest wynikiem jakościowych badań prowadzonych w latach 2017-2018 w południowej części powiatu raciborskiego znajdującego się na obszarze województwa śląskiego. Autorka wykorzystała technikę obserwacji

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. np. Kuźma I., *Tworzenie „nowej tradycji” i „nowej pamięci” miejskiej – cele i funkcje Łódzkiego Szlaku Kobiet*, [w:] Nowina-Sroczyńska E., Latocha S. (red.), dz. cyt., s. 86.

¹⁷ J. Kajfosz, dz. cyt., s. 58.

¹⁸ Należy uzupełnić, iż tradycja wypieku ciasteczek popularna jest również na Śląsku Cieszyńskim. W 2007 roku omawiany wyrób cukierniczy został wpisany na Listę produktów tradycyjnych Ministerstwa Rolnictwa i Rozwoju Wsi. Por. <http://www.minrol.gov.pl/Jakosc-zywnosci/Produkty-regionalne-i-tradycyjne/Listaproduktow-tradycyjnych/woj.-slaskie/Drobne-ciasteczka-cieszynskie>, [dostęp 18.03.2018].

O roli i znaczeniu ciasteczek cieszyńskich w kulturze traktują m.in. opracowania: Drożdż A., *Od produktu do znaku*, [w:] Korbelářová I. a kolektiw, *Kulinární kultura Slezska a střední Evropy. Východiska, metody, interdyscyplinarita*, Slezská Univerzita v Opavě, Opava 2015s. 21; też, *Drobne ciasteczka cieszyńskie – kulinarne dziedzictwo Śląska Cieszyńskiego*, [w:] Adamowski J., Smyk K. (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła - wartości - ochrona, I tom serii: Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*, Wydawnictwo UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa, Lublin-Warszawa 2013, s. 339-350; też, *Krucze rękodzieło - tradycyjne ciasteczka bożonarodzeniowe na Śląsku Cieszyńskim. Funkcja i znaczenie wypieków we współczesnej rzeczywistości kulturowej*, [w:] Krajewski M. (red.), *Hand-made. Praca rąk w postindustrialnej rzeczywistości*, Bęc Zmiana, Warszawa 2010, s. 262-271; też, *Funkcja i znaczenie tradycji kulinarnych we współczesnej rzeczywistości kulturowej Śląska Cieszyńskiego*, [w:] Rusek H., Pieńczak A., Szczyrbowski J. (red.), *Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim*, Offsetdruk i Media, Cieszyn-Katowice-Brno 2010, s. 370-381.

¹⁹ Od 1108 roku do połowy XIV wieku obszar ten znajdował się w granicach polskich, potem (do połowy XVIII wieku) należał do Korony Czeskiej i monarchii Habsburgów, następnie do Prus i Niemiec, a po II wojnie światowej ponownie do Polski. ^{Zob. np.} Newerla P., *Dzieje Raciborza i jego dzielnic*, WAW, Racibórz 2008.

uczestniczącej²⁰, biorąc udział w wydarzeniach, o których pisze w dalszej części opracowania. Cennym źródłem informacji okazały się również wywiady otwarte prowadzone w okresie przedświątecznym z przedstawicielkami trzech pokoleń gospodyń zajmujących się wypiekami drobnych ciasteczek. Efektem eksploracji terenowej są nagrane wywiady, materiały wizualne w postaci fotografii oraz osobiste doświadczenia autorki.

2. Z tradycji cukiernictwa w Raciborskiem

Początki cukiernictwa na Śląsku należy kojarzyć z tradycjami piernikarskimi, które sięgają XIV wieku i wiążą się z działalnością klasztorów. Ciasto produkowane na bazie mąki żytniej, miodu i przypraw korzennych odznaczało się nie tylko wykwintnym smakiem, ale również formą wypieku, przykuwającą uwagę²¹. Szczególny rozkwit piernikarstwa przypada na XIV-XVIII wiek, co związane było z rozwojem rzemiosła cechowego. To właśnie w Raciborzu znajdował się jeden z najznacześniejszych ośrodków kunsztu piernikarskiego na Górnym Śląsku²². Tradycja podaje, iż w dzień wspomnienia świętych: Mikołaja i Klemensa – patronów piekarzy i piernikarzy – oraz w każdy czwartek²³ mistrzowie piernikarstwa sprzedawali swe towary we własnych składach i na rynkach, a po udanym utargu spotykali się w gospodzie pod godłem cechowym w celu omówienia spraw związanych z handlem²⁴.

Piernik przed wieki cieszył się dużą popularnością. Jak podają materiały źródłowe, w XVIII wieku sprzedawano go w aptekach jako skuteczny lek na wiele dolegliwości, m.in. jako środek na trawienie²⁵. Trzeba jednak podkreślić, iż od wczesnego średniowiecza aż po koniec XVIII stulecia produkt ten był dostępny wyłącznie warstwom elitarnym. Sytuacja uległa zmianie po I wojnie światowej, gdy drogi miód zastąpiono syropem cukrowym, pierniki stały się dostępne dla mas²⁶. Zainteresowani mogli je nabyć na każdym jarmarku, odpuszcie czy kiermaszu. Współczesne badania potwierdzają, że podczas odpustów parafialnych na Górnym Śląsku pierniki są nadal najczęściej i najchętniej kupowanym towarem, zmieniły się jedynie ich kształty: historycznych królów, rycerzy i jeźdźców zastąpiły piernikowe serca, mikołaje, anioły, choinki²⁷.

²⁰ Obserwacja uczestnicząca zakłada „jakiś rodzaj osobistego doświadczenia i badacz nic nie wiedziałby od strony teoretycznej na temat rzeczywistości, gdyby nie miał praktycznego kontaktu z rzeczywistością tego samego lub podobnego rodzaju”; Znaniecki F., *Metoda socjologii*, przeł. i wstępem opatrzyła E. Hałas, PWN, Warszawa 2008, s. 202.

²¹ Wieczorek U., *Z tradycji piekarstwa, ciastkarstwa, cukiernictwa i piernikarstwa na Górnym Śląsku*, Wydawnictwo Muzeum Miejskiego, Zabrze 1997, s. 2.

²² Z innych ważnych miast znanych z tradycji piernikarskich wymienić należy: Nysę, Brzeg, Opole, Pszczynę, Gliwice, Cieszyn, Bytom, Koźle. Zob. tamże, s. 2.

²³ Czwartek to dzień targowy dla miasta Raciborza.

²⁴ Ginett-Wojnarowiczowa J., *Piernik raciborski*, „Polska Sztuka Ludowa”, 11-12 (1948), s. 39.

²⁵ Żywirska M., *Rzeźbione formy piernikarskie*, „Polska Sztuka Ludowa”, 2 (1957), s. 69.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. więcej: Światała-Trybek D., *Święto i zabawa. Odpusty parafialne na Górnym Śląsku*, PTL, Wrocław 2000, s. 111-123; też, *Pierniki i cukiernicze wyroby odpustowe Emila Widery z Bujakowa*, „Twórczość Ludowa”, 3 (2000), s. 9-11; też, *Słodyczne odpustowe jako element dziedzictwa kulinarnego Śląska*, Zeszyty Naukowe „Turystyka i Rekreacja” 1 (2018), s. 211-226.

O ile na przeważającym obszarze Górnego Śląska dużą popularnością cieszą się pierniki, o tyle w południowej części powiatu raciborskiego duże znaczenie zdają się mieć kruche ciasteczka, nazywane w gwarze lokalnej – *keksami*. Obowiązkowo wypieka się je na święta doroczne (głównie Boże Narodzenie i Wielkanoc), oraz uroczystości rodzinne (chrzciny, roczki, komunie, wesela, jubileusze).

Tradycja wypiekania drobnych ciasteczek przywędrowała z Moraw, z którymi pogranicze polsko-czeskie było silnie związane do lat 70-tych XX wieku z racji przynależności kościelnej do archidiecezji w Ołomuńcu. Badacze sugerują, że wypieki te weszły do menu świątecznego Czech i Moraw na przełomie XVIII i XIX wieku pod wpływem trendów żywieniowych płynących z Austro-Węgier²⁸.



Fotografia 1. *Keksy* popularne na pograniczu polsko-czeskim (Krzanowice, marzec 2018 r.); fot. M.Szymańska

W badanym subregionie moda ta została chętnie przejęta chociażby ze względu na niewyszukany i dostępny w samowystarczalnych gospodarstwach dobór składników (takich jak: mąka, tłuszcz, mleko, jaja, przetwory owocowe)²⁹, które potrzebne były do wypieku tych misternie zdobionych ciasteczek. Jak wspominają najstarsze mieszkanki, te właśnie proste składniki starano się zastąpić różnorodnością kształtów i oryginalnymi sposobami dekorowania ciasteczek.

Po II wojnie światowej nie zaniechano kultywowania tej tradycji, można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż paradoksalnie sytuacja polityczna w kraju przyczyniła się do napływu przepisów kulinarnych na „koronkowe” wypieki:

Młode dziewczyny, które nie mogły znaleźć pracy po polskiej stronie, mogły pracować w Czechach w fabrykach, bo tam przemysł nie został tak zniszczony jak u nas. Były takie, które po kilku latach wracały, ale były też

²⁸ Zob. np. Drożdż A., *Drobne ciasteczka...*, s. 341.

²⁹ Zob. szerzej: Szymańska M., *Dziedzictwo kulinarne pogranicza śląsko-morawskiego jako atrakcja turystyczna (na przykładzie wybranych wydarzeń kulinarnych)*, Zeszyty Naukowe „Turystyka i Rekreacja” 1 (2017), s. 168-171.

takie, które tam zostały. Po sąsiedzku mamy taką sytuację: dziewczyna wyszła za mąż za chłopaka z Bohumina; inna – wydała se pod Opawę. Pamiętam, że trzy z naszej miejscowości wyszły za mąż za Czechów, tam założyły rodziny, ale kontakty rodzinne po stronie polskiej utrzymywały, więc te receptury zaczęły przepływać, bo z czasów wczesnego dzieciństwa pamiętam, że piekło się tylko dwa rodzaje ciasteczek: pierniczki i te przez maszynku. Kontakty rodzinne z czeską stroną otworzyły nam możliwości korzystania z ich przepisów³⁰.

Współcześnie tradycja ta jest tak silna, że drobne ciasteczka – na równi z weselnym *kolaczem* – można uznać za pieczywo obrzędowe w kulturze śląskiej pogranicza polsko-czeskiego, a współcześnie również jako atrakcję kulinarną subregionu raciborskiego.



Fotografia 2. Keksy weselne przed „podróżą” do miejscowej piekarni, gdzie były wypiekane (Bolesław, 1981 r.); archiwum rodziny Prochaska

3. Współczesne bogactwo form i sposoby dekorowania kruchych ciasteczek

Anna Drożdż określa drobne ciasteczka mianem *kruchego rękodziela*. I ma z pewnością rację, gdyż zgodnie z definicją słownikową rękodziłem jest każdy przedmiot wykonany ręcznie posiadający walory użytkowe, artystyczne i estetyczne lub motywy typowe dla kultury, w której powstał³¹. Wypieki, o których mowa, spełniają wymienione wyżej warunki, a z uwagi na ich wielobarwność, misterność i kunszt wykonania, można nazwać je małymi dziełami sztuki kulinarnej. Specjalistyczne umiejętności wiejskich kobiet związane z wyrobem i zdobieniem

³⁰ Inf.: Urszula Prochaska-Burek, lat 58, Bolesław, zapis. w 2018 r.

³¹ *Rękodzieło*, <https://sjp.pl/t%C4%99kodzie%C5%82o>, [dostęp 20.03.2018].

ciasteczek porównać można do pracy hafciarek i koronczarek, które muszą wykazywać się cierpliwością, zdolnościami manualnymi oraz artystycznymi, stąd w niniejszym tekście słodkości te nazwano „koronkowymi” wypiekami.

Na podstawie doświadczenia autorki oraz obserwacji uczestniczącej można zaproponować następujący podział tychże wypieków:

1. ze względu na metodę produkcji:
 - wykrawane z użyciem foremek lub naczyń kuchennych (m.in. kieliszków), nadając im kształty serduszek, gwiazdek, kwiatków itp.;
 - wypiekane w foremkach, np. babeczki, duby kokosowe, muszle itp.;
 - powstające w foremkach plastikowych (niewymagające wypieku), np. ule;
 - krojone przy użyciu noża lub radełka, np. talarki, szachownica, ślimaczki itp.;
 - wykonywane przy użyciu maszynki do ciastek lub tzw. szprycy do dekorowania ciast, np. jęczyczki, paluszki, kwiatki;
 - kształty nadawane ręcznie, np. rogaliki, księżyce, *kokoski*, makaroniki, kuleczki;
2. ze względu na dominujący składnik, np. maślane, kakaowe, rumowe, kokosowe, orzechowe, *hawerflokowe* (z płatków owsianych), skwarkowe itp.;
3. ze względu na bogactwo formy:
 - jednowarstwowe;
 - dwuwarstwowe i kilkuwarstwowe, np. markizy, muszle.

Wykonywaniem ciastek zajmują się głównie kobiety. Warto jednak dodać, że w rodzinach wielopokoleniowych w pracach tych chętnie biorą udział dzieci, dzięki czemu doskonala nie tylko swoje sprawności manualne, ale biorą udział w transmisji tradycji.

Informatorki zgodnie potwierdzają, że większość przepisów na ciastka pochodzi z rodzinnych *kochbuchów*, czyli zeszytów z zapisanymi w nich recepturami, przekazywanymi z pokolenia na pokolenie. Powszechną praktyką jest także wymienianie się sprawdzonymi przepisami oraz wspomniane już wcześniej nabywanie receptur od rodzin mieszkających w Czechach. Młode gospodynie chętnie poszukują również inspiracji w prasie kobiecej, telewizyjnych programach kulinarnych, na blogach i na stronach internetowych. Zdarza się, że korzystają z przepisów zamieszczanych na opakowaniach niektórych produktów (np. cukru wanilinowego, proszku do pieczenia, przypraw korzennych) potrzebnych do wypieku. Kobiety czynią wszelkie starania, by ciasteczka były różnorodne pod względem kształtu, kolorystyki czy faktury. Zwykle w każdym domu wypieka się od kilku do kilkunastu ich rodzajów:

Każdy rok na Wanoce [Boże Narodzenie – objaśń. M.Sz.]peczu co niejmyni deset – patnast zortów [rodzajów – objaśń. M.Sz.] keksów. Niejważniejsze to: buterkeksy, miesiaczki, rożki orzechowe, duby kokosowe, keksy z fetu, szprycgebek, kokoski, keksy przez maszynku, ule, rumkugle, luizy, imbirki, no i perniki. Každý dzień robim dwie – trzy zorty. Zaczynam už dwa tydnie przed swatkami. Jech rentnerku [jestem emerytką – objaśń. M.Sz.], mam moc czasu, tuž zaczynam od rana: pyrszo wybiram recept [przepis – objaśń. M.Sz.], szykujju potrzebne składniki, zarabiam ciesto, potym nadawam mu

*kształt (abo forymkami, abo maszynku, abo rucznie) i peczu. A jak keksy ochładnu to je garniruju*³².

Owe *garniowanie*, czyli ozdabianie, jest niezwykle istotne, ponieważ sprawia, że ciasteczka są bardzo efektowne, ale też świadczy ono o zmyśle artystycznym gospodyni. Młodsze kobiety korzystają zazwyczaj z bogatej oferty gotowych polew i różnokolorowych posypek. Starsze natomiast nadal przygotowują własnoręcznie rozmaite kuwertury, uważając *swojskie* polewy za wartościowsze pod względem smakowym i zdrowotnym. Za posypki wykorzystują np. zmielone orzechy włoskie, wiórki kokosowe, płatki migdałowe, cukier puder, kryształki grubego cukru. W czasach kryzysu gospodarczego w kraju w składniki uznawane za „egzotyczne” (m.in. kokos, migdały, kakao) zaopatrywali je członkowie rodziny mieszkający w Republice Federalnej Niemiec. Wszystkie pokolenia *morawskich* gospodyń są zgodne, że każda metoda dekorowania kruchych „dzieł” sztuki kulinarnej jest pożądana, jeśli tylko wpłynie na estetyczny wygląd ciasteczek.

4. Od symbolu do produktu turystycznego – o funkcji ciasteczek w społeczności lokalnej

Drobne, kruche ciasteczka, zdawałoby się zwykły produkt gastronomiczny, na przestrzeni lat urósł do rangi symbolu określonego miejsca (pogranicza polsko-czeskiego), czasu (jest związany ze świętowaniem dorocznym i rodzinnym), stał się również elementem dziedzictwa kulinarnego.

Słodkości te, pieczone w znacznej ilości, stanowią również formę podziękowania za przybycie na jubileusz rodzinny oraz za udział w ucztach weselnej. Nadto są podarunkiem świątecznym dla osób starszych i samotnych, o czym świadczy poniższa wypowiedź jednej z informaterek:

*Nie piekę keksów tylko dla siebie, ale dzielę się nimi z innymi. Traktuję to jako sposób na odwiedzanie kogoś. Łatwo dzisiaj iść i kupić coś, ale trudniej jest coś samemu zrobić. A więc te ciasteczka się piecze i zanoszą do kogoś starszego czy samotnego z życzeniami świątecznymi. Robię mnóstwo takich małych paczuszek dla rodziny, z którą spotykamy się przez święta, dla znajomych jako gest życzliwości, żeby się podzielić z innymi nie tylko dobrym słowem, ale też czymś smacznym dla ciała*³³.

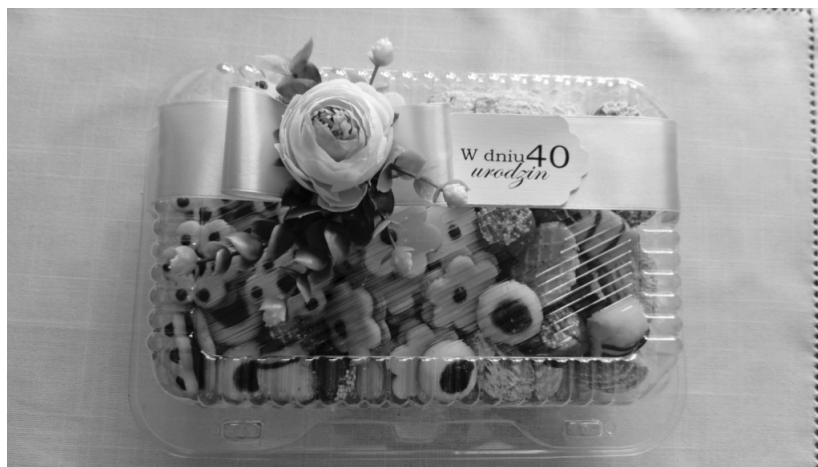
Powyższy gest nawiązuje do zwyczajowego zachowania znanego już w dawnej Polsce, o którym tak pisze Jan Stanisław Bystrzeń: „wzajemne obdarowywanie się należało do obowiązków towarzyskich. Składano dary wraz z życzeniami w dni świąteczne, w dzień imienin, z okazji ślubu lub innej uroczystości rodzinnej, ale okazją było też otrzymanie dobrej wiadomości, pożegnanie miłego gościa, uznanie z powodu doznanej usługi (...). Obdarowywał też gospodarz miłego gościa na odjeździe”³⁴.

³² Inf.: Agnieszka Sniechota, lat 64, Krzanowice, zapis. w 2018 r.

³³ Inf.: Urszula Prochaska-Burek.

³⁴ Bystrzeń J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI-XVIII*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994, s. 174-176.

Keksami obdarowuje się również bliskich mieszkających np. w Niemczech, Holandii, daje w prezencie członkom rodziny i znajomym mieszkającym w innych regionach Polski. Prześroczyste pudełka z ciasteczkami są wówczas pięknie udekorowane wstążką oraz akcentem kwiatowym.



Fotografia 3. *Keksy* jako prezent urodziny dla solenizanta spoza subregionu raciborskiego (Bieńkowice, 2018 r.); fot. M. Szymańska

Powszechną praktyką w badanym subregionie jest wzajemna pomoc kobiet³⁵ przy wypiekaniu ciastek, zwłaszcza w sytuacjach, kiedy potrzebna jest duża ich ilość, np. na jakąś większą uroczystość:

Ciocia z Binkowic mie wciąglą do tego. Una chodzila po weseloch i potrzebowała pomocy, i zawsze tak zbirala: „Poć pomóc!”. I ja dołączyłam do ni i tak už 18 lat pecza keksy. Znam pomalu wszystkie triki i sztuczki, żeby keksy se udały. Dzisiej, jak u kogoś je uroczystość rodzinna, np. weseli, komunia, to se zbiramy razem – zwykle je nas 10 bab – i peczymy. Nieraz trwa to i tydzień. Pyrszo trza keksy napec, a potym dekorować. Z peczynim ni ma problemu, horszy ze strojinim, bo każdy keks musi być przystrojiny starannie i czysto (...). Jedna baba je taka, co przewodniczy te grupie, a pozostałe wykonuju jeji polecenia. U nas to eszcze je dość popularne, że tak se zbirajum baby, żeby pomoc rodzinie, susiedum czy znajomym w przygotowaniach. W Krzynowicach je eszcze silna ta tradycja, że jedyn drugimu pomaha w potrzebie. I co ważne: robi se to bezinteresownie, bo nie do pomyslenia byłoby wzać pynize [pieniądze – objaśn. M.Sz.]. Dzisiej sąsiad je w potrzebie, a jutro moga być ja³⁶.

³⁵ Szeroko na temat pomocy w społecznościach wiejskich zob.: Kłodnicki Z. (red.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego* t. VII., Drożdż A., *Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka*, PTL, UŚ Filia w Cieszynie, Wrocław-Cieszyn 2002.

³⁶ Inf.: Małgorzata Sztuka, lat 43, Krzanowice, zapis. w 2018 r.



Fotografia 4. Pomoc sąsiedzka podczas „produkcji” keksów weselnych (Bolesław, 1981 r.);
archiwum rodziny Prochaska

Wydawać by się mogło, że smakołyk, o którym mowa – jako znak określonego miejsca i czasu, wzajemnej pomocy, ale też życzliwości i gościnności – funkcjonuje przede wszystkim w sferze prywatnej. Przeprowadzona eksploracja terenowa wykazała jednak, że w ostatniej dekadzie specjał powoli przenika do sfery publicznej, stając się lokalnym produktem o wyjątkowych walorach estetycznych i smakowych. W literaturze przedmiotu produkt taki definiowany jest jako: „wyrób lub usługa, z którą utożsamiają się mieszkańcy regionu, produkowana w sposób nie masowy oraz przyjazny dla środowiska, z surowców lokalnie dostępnych”³⁷.

Tradycyjnie wytwarzane ciasteczka są pożądaną wśród turystów atrakcją kulinarną. Obecnie prawie każde wydarzenie plenerowe (np. jarmarki/ kiermasze świąteczne, festyny szkolne, dni miasta, dni sportu, kiermasze i odpusty parafialne) zawiera w swoim programie możliwość degustacji lub zakupu *morawskich* potraw przyrządzonych np. przez członkinie kół gospodyń wiejskich. Nierzadko pierwszym specjałem, którego zaczyna brakować na stoiskach, są właśnie *keksy*, co m.in. świadczy o tym, że stały się one rozpoznawalnym produktem turystycznym³⁸, wizytówką kulinarną pogranicza polsko-czeskiego.

³⁷ Mikuta B., Orłowski D., *Kuchnie regionalne jako element polskiego markowego produktu turystycznego*, [w:] Pieńkos K. (red.), *Konkurencyjność polskiego produktu turystycznego*, Wyższa Szkoła Ekonomiczna, Warszawa 2005, s. 224.

³⁸ Zob. Pawlicz A., *Promocja produktu turystycznego. Turystyka miejska*, Difin, Warszawa 2008, s. 43-48.

5. Instytucjonalne formy promowania (wspólnego) polsko-czeskiego dziedzictwa kulinarnego – wybrane przykłady

Polskie i czeskie jednostki samorządu terytorialnego, świadome bogactwa dziedzictwa kulinarnego tych ziem, podejmują szereg inicjatyw kulturotwórczych i promujących *morawską* kuchnię jako atrakcyjny produkt turystyczny. W 2006 roku Zespół Szkół w Krzanowicach wspólnie z Základní škola w Hlučínie realizował Program Współpracy Przygranicznej INTERREG IIIA dofinansowany z Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego³⁹. W ramach jednego z działań pod hasłem „Młodzi regionaliści działają” młodzież w oparciu o tradycyjne receptury przygotowywała regionalne potrawy, które później poddano wspólnej degustacji. Jedną z grup zajmowała się wypiekami i ozdabianiem drobnych ciasteczek.



Fotografia 5. Efekt pracy młodzieży polsko-czeskiej (Krzanowice, 09.05.2006 r.);
fot. M. Szymańska

Wiosną 2011 roku miejscowe nastoletnie dziewczęta brały udział w warsztatach ozdabiania ciasteczek prowadzonych przez członkinie koła gospodyń wiejskich z czeskiej Zavady (region opawski). Spotkanie miało na celu zapoznanie młodego pokolenia z tradycjami wielkanocnymi kulturowanymi w Republice Czeskiej.

Warto również wspomnieć o szczególnej inicjatywie społecznej pod nazwą „Dzieci – Dzieciom, czyli Święto Pieczonego Ciasteczka”, która odbywa się już od dwóch dekad przed świętami Bożego Narodzenia⁴⁰. We wspólnej wiejskiej zabawie biorą udział osoby niepełnosprawne (dorośli i dzieci) oraz młodzież ze Szkoły Podstawowej w Bieńkowicach zrzeszona w klubie wolontariusza „Z sercem na

³⁹ Szkoła w Krzanowicach współpracuje ze szkołą w Hulczynie od 2001 roku. 10 czerwca 2006 roku miało miejsce podpisanie „Dokumentu o Partnerskiej Współpracy” obu zaprzyjaźnionych placówek. Współpraca ma na celu poznawanie wspólnego przygranicznego dziedzictwa kulturowego oraz wymianę doświadczeń na niwie oświaty.

⁴⁰ <http://www.krzyzanowice.pl/site/art/1-aktualnosci/3331-spotkanie-integracyjne-dzieci----dzieciom--czyli-swieto-pieczonego-ciasteczka-.html>, [dostęp 05.12.2017].

dłoni”. Punktem kulminacyjnym każdego spotkania jest przygotowanie ciastek do wypieku: ich wykrawanie, a po upieczeniu – zdobienie. Dzieci i młodzież stają się prawdziwymi wytwórcami regionalnych słodkości, liczy się przy tym zarówno ich inwencja twórcza, jak i zdolności manualne. W ostatnich latach obserwuje się rosnącą potrzebę uczestniczenia w takowym zbiorowym działaniu. „Chęć bycia, bawienia się razem – podkreśla Anna Szyfer – jest wyraźnym, można by rzec, protestem przeciw coraz większej indywidualizacji i stabilizacji”⁴¹.



Fotografia 6. „Dzieci – Dzieciom, czyli Święto Pieczonego Ciasteczka, (Tworków 2017 r.)⁴²

Na osobną uwagę zasługuje międzynarodowy polsko-czeski mikroprojekt „Aktywni na pograniczu” realizowany od maja do grudnia 2017 roku pomiędzy Gminą Krzanowice (po stronie polskiej) a Gminą Rohov (po stronie czeskiej) w ramach Programu Współpracy INTERREG V-A Republika Czeska – Polska 2014-2020. Jego nadrzędnym celem było:

(...) zintensyfikowanie współpracy społeczności i instytucji z obszaru Gminy Krzanowice i Gminy Rohov na rzecz ich mieszkańców, przyczyniając się w ten sposób do podniesienia jakości ich życia. Szalone tempo życia, rozwój techniki mają bardzo negatywny wpływ na relacje międzypokoleniowe, ponieważ powodują często dużą przepaść między młodszym pokoleniem a starszymi osobami, które nie nadążają za zmianami, nie rozumieją ich. Ta sytuacja ma przełożenie na stan relacji międzyludzkich w przekroju pokoleń. Projekt ma pomóc w odnalezieniu wspólnych zainteresowań i pasji dla wszystkich pokoleń mieszkańców naszych gmin (...) Pomoże nam pokazać też w nowym świetle nasze pomalutka zapominane tradycje, które łączą nas od wieków, kiedy to Gmina Krzanowice i Rohov były częścią jednego państwa.

⁴¹ Szyfer A., *Aktywność kulturalna wsi polskiej. Wczoraj, dzisiaj, jutro*, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2010, s. 13.

⁴² Źródło: <http://www.krzyzanowice.pl/site/art/1-aktualnosci/3331-spotkanie-integracyjne-dzieci----dzieciom-czyli-swieto-pieczonego-ciasteczka-.html#10>, [dostęp 05.12.2017].

Pomimo, że od dawna dzieli nas granica państwa, to jednak są elementy życia, które nas łączą do dnia dzisiejszego, dlatego warto je zachować i pielęgnować dla przyszłych pokoleń⁴³.

Projekt – współfinansowany ze środków Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego (w kwocie 15 604 euro) – zakładał organizację pięciu działań kluczowych, w tym jednego o charakterze *stricte* kulinarnym, które w dokumentacji odnotowano jako: „międzypokoleniowa wymiana tradycji bożonarodzeniowych, tj. świąteczne wypieki i potrawy”⁴⁴. Członkinie kół gospodyń wiejskich spotkały się dwukrotnie, by dzieląc się swoją wiedzą i doświadczeniem kulinarnym, przygotować świąteczne wypieki, tradycyjne dla każdej z przygranicznych miejscowości. Wyprodukowane smakołyki stały się podstawą degustacji dla licznie przybyłych mieszkańców i turystów odwiedzających jarmark bożonarodzeniowy zorganizowany 17 grudnia 2017 roku na krzanowickim rynku. Druga promocja wspólnego świątecznego dziedzictwa kulinarnego partnerskich miejscowości miała miejsce podczas spotkania biesiadnego w Rohovie. Tam również serwowano dania, w tym ciasteczka, wykonane według tradycyjnych receptur.



Fotografia 7. Ciasteczka przygotowane do degustacji (Rohov, 02.12.2017 r.);
fot. Irena Duda

⁴³ Inf.: Irena Duda (sekretarz Gminy Krzanowice), lat 53, Pietraszyn, zapis. w 2018 r.

⁴⁴ Inf.: jak wyżej.



Fotografia 8. Świąteczne spotkanie biesiadne z degustacją potraw regionalnych (Rohov, 02.12.2017 r.); fot. Irena Duda

Drobne, kruche ciasteczka – kojarzone z atmosferą i zapachem świąt Bożego Narodzenia – promują również lokalne przedsiębiorstwa i zakłady pracy. Coraz częściej, w okresie przedświątecznym, wyklada się je do degustacji, umieszczając np. przy kasach. Ciekawą formę promocji przyjęła właścicielka jednego z salonów fryzjerskich w Tworkowie. Dla stałych klientek przygotowała upominki świąteczne w postaci paczuszek z ciasteczkami wraz z życzeniami⁴⁵. Pomysł spotkał się z miłym przyjęciem, był odczytany przez klientki spoza subregionu raciborskiego jako gest gościnności i życzliwości, a dla niej samej, „lokalnej patriotki” (bo tak siebie nazywa) oryginalnym sposobem na promocję tak zakładu fryzjerskiego, jak i dziedzictwa kulinarnego miejscowości, w której pracuje i mieszka.

6. Zakończenie

W południowej części ziemi raciborskiej „koronkowe” ciasteczka są dzisiaj wyróżniającym się elementem dziedzictwa kulinarnego. Choć w porównaniu do innych tradycyjnych potraw czy wypieków związanych z tym obszarem nie mają one tak długiej historii, to z pewnością mogą posłużyć za przykład „nowej tradycji”, która już wrosła w kulturę mieszkających tu społeczności i z powodzeniem kontynuowana jest w kolejnych pokoleniach.

Ta „tradycja wynaleziona” niewątpliwie uzupełnia i ubogaca wielokulturowy wymiar dziedzictwa Raciborszczyzny, a jego depozytariuszy skłania do refleksji nad wartością przekazanej przez przodków schedy.

⁴⁵ Przygotowano 800 paczuszek z ciasteczkami, w każdej po cztery sztuki. Ich wyprodukowanie zlecono miejscowej cukierni „Złote wypieki”, w której w okresie przedświątecznym dorabiają starsze mieszkanki. Ciasteczka wyrabiane są tradycyjną ręczną metodą.

Keksy ze względu na swoją wyjątkowość, wyrażającą się w wyglądzie (misterne, delikatne i pięknie udekorowane) oraz w smaku, stanowią atrakcję kulinarną i pożądaną produkt turystyczny. Ich popularność z każdym rokiem wzrasta, co niewątpliwie przyczynia się do wzrostu zainteresowania również samym pograniczem polsko-czeskim i szerzej jego dziedzictwem kulturowym.

Literatura

Adamowski J., *Odnawianie ludowych tradycji*, [w:] tenże, Wójcicka M. (red.), „Tradycja dla Współczesności. Ciągłość i Zmiana”, t. 4, *Tradycja w kontekstach kulturowych*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 103-111.

Bystron J. S., *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce, wiek XVI-XVIII*, t. 1, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1994.

Drożdż A., *Od produktu do znaku*, [w:] Korbelařová I. a kolektiv, *Kulinární kultura Slezska a střední Evropy. Východiska, metody, interdisciplinarita*, Slezská Univerzita v Opavě, Opava 2015, s. 203-214.

Drożdż A., *Drobne ciasteczka cieszyńskie – kulinarne dziedzictwo Śląska Cieszyńskiego*, [w:] Adamowski J., Smyk K. (red.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła – wartości – ochrona, I tom serii: Niematerialne dziedzictwo kulturowe w Polsce i jego ochrona*, Wydawnictwo UMCS, Narodowy Instytut Dziedzictwa, Lublin-Warszawa 2013, s. 339-350.

Drożdż A., *Krucze rękodzieło - tradycyjne ciasteczka bożonarodzeniowe na Śląsku Cieszyńskim. Funkcja i znaczenie wypieków we współczesnej rzeczywistości kulturowej*, [w:] Krajewski M. (red.), *Hand-made. Praca rąk w postindustrialnej rzeczywistości*, Bęc Zmiana, Warszawa 2010, s. 262-271.

Drożdż A., *Funkcja i znaczenie tradycji kulinarnych we współczesnej rzeczywistości kulturowej Śląska Cieszyńskiego*, [w:] Rusek H., Pieńczak A., Szczyrbowski J. (red.), *Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego na Śląsku Cieszyńskim*, Offsetdruk i Media, Cieszyn-Katowice-Brno 2010, s. 370-381.

Ginett-Wojnarowiczowa J., *Piernik raciborski*, „Polska Sztuka Ludowa”, 11-12 (1948).

Hobsbawm E., Ranger T. (red.), *Tradycja wynaleziona*, przeł. Godyń M., Godyń F., Wydawnictwo UJ, Kraków, 2008.

Kajfosz J., *Tradycja jako przedmiot rywalizacji, negocjacji i władzy*, [w:] Styk J., Dziekanowska M., *Tradycja w kontekstach społecznych*. T. 3, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011, s. 47-62.

Kaniowska K., *Tradycja. Problemy metodologiczne*, [w:] Nowina-Sroczyńska E., Latocha S. (red.), *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, UŁ, Łódź 2016, s. 32-41.

Kłodnicki Z. (red.), *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego t. VII., Drożdż A., Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka*, PTL, UŚ Filia w Cieszynie, Wrocław-Cieszyn 2002.

Krygier M., *Tradycja*, [w:] *Encyklopedia socjologii*. T. 4, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 255.

Kuźma I., *Tworzenie „nowej tradycji” i „nowej pamięci” miejskiej – cele i funkcje Łódzkiego Szlaku Kobiet*, [w:] Nowina-Sroczyńska E., Latocha S. (red.), *Nowe czytanie tradycji. Z inspiracji Rokiem Kolbergowskim*, UŁ, Łódź 2016, s. 84-96.

Mikuta B., Orłowski D., *Kuchnie regionalne jako element polskiego markowego produktu turystycznego*, [w:] Pieńkos K. (red.), *Konkurencyjność polskiego produktu turystycznego*, Wyższa Szkoła Ekonomiczna, Warszawa 2005.

Newerla P., *Dzieje Raciborza i jego dzielnic*, WAW, Racibórz 2008.

Pawlicz A., *Promocja produktu turystycznego. Turystyka miejska*, Difin, Warszawa 2008.

Rękodzieło, <https://sjp.pl/r%C4%99kodzie%C5%82o>, [dostęp 20.03.2018].

Spotkanie integracyjne Dzieci – Dzieciom, czyli Święto pieczonego ciasteczka, <http://www.krzyzanowice.pl/site/art/1-aktualnosci/3331-spotkanie-integracyjne-dzieci----dzieciom--czyli-swieto-pieczonego-ciasteczka-.html>, [dostęp 05.12.2017].

Studnicki G., *Tradycja i pamięć minionego w działaniu*, [w:] tenże, *Śląsk Cieszyński: obrazy przeszłości a tożsamość miejsc i ludzi*, US, Katowice 2015, s. 105-240.

Szacki J., *Tradycja*, Wydawnictwo UW, Warszawa 1971.

Szacki J., *Tradycja i oryginalność w humanistyce*, „Odra” 6 (1985).

Szyfer A., *Aktywność kulturalna wsi polskiej. Wczoraj, dzisiaj, jutro*, Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa, Poznań 2010.

Szymańska M., *Dziedzictwo kulinarne pogranicza śląsko-morawskiego jako atrakcja turystyczna (na przykładzie wybranych wydarzeń kulinarnych)*, *Zeszyty Naukowe „Turystyka i Rekreacja”* 1 (2017), s. 167-180.

Światała-Trybek D., *Święto i zabawa. Odpusty parafialne na Górnym Śląsku*, PTL, Wrocław 2000.

Światała-Trybek D., *Pierniki i cukiernicze wyroby odpustowe Emila Widery z Bujakowa*, „Twórczość Ludowa”, 3 (2000), s. 9-11.

Światała-Trybek D., *Słodczyce odpustowe jako element dziedzictwa kulinarnego Śląska*, *Zeszyty Naukowe „Turystyka i Rekreacja”* 1 (2018), s. 211-226.

Wieczorek U., *Z tradycji piekarstwa, ciastkarstwa, cukiernictwa i piernikarstwa na Górnym Śląsku*, Wydawnictwo Muzeum Miejskiego, Zabrze 1997.

Znaniecki F., *Metoda socjologii*, przeł. i wstępem opatrzyła E. Hałas, PWN, Warszawa 2008.

Żywirska M., *Rzeźbione formy piernikarskie*, „Polska Sztuka Ludowa”, 2 (1957).

W stronę „nowej tradycji”, czyli o „koronkowych” wypiekach w Raciborskiem

Streszczenie

Tekst prezentuje jedną z „nowych tradycji”, która wrosła w kulturę mieszkańców południowej części Raciborskiego. Jest nią zwyczaj wypieku – z okazji szczególnych dni w kalendarzu (tj. uroczystości rodzinnych i świąt dorocznych) – drobnych, kruchych ciasteczek, nazywanych *keksami*. Słodkości te są dzisiaj wyróżniającym się elementem dziedzictwa kulinarnego, a ze względu na swoją wyjątkowość, przejawiającą się w wyglądzie oraz w smaku, stanowią atrakcję kulinarną i pożądaną produkt turystyczny.

Tekst traktuje o genezie, bogactwie form i sposobach dekorowania „koronkowych” wypieków oraz ich funkcji w społeczności lokalnej. Nadto autorka na wybranych przykładach omawia instytucjonalne formy promowania transgranicznego (polsko-czeskiego) dziedzictwa kulinarnego.

Słowa kluczowe: „nowa tradycja”, drobne ciasteczka, ziemia raciborska, pogranicze polsko-czeskie, dziedzictwo kulinarne, produkt turystyczny.

Wychowanie regionalne w szkołach na Zaolziu

1. Wstęp

Zaolzie od dawna uważane jest za region, dla którego zróżnicowanie etniczne mieszkańców stanowi jedną z jego najbardziej typowych cech. Ponadto w ostatnim stuleciu obszar ten przeszedł wiele różnorodnych zmian – głównie w składzie narodowościowym mieszkańców, ale także tych związanych ze wzrostem mobilności i otwieraniem się granic. Poszukiwanie własnej więzi z regionem i kształtowanie tożsamości stało się w odniesieniu do zmieniającego się i wciąż globalizującego świata tematem bardzo aktualnym i potrzebnym.

Uczniom w poszukiwaniu związków z regionem pomaga, między innymi wychowanie regionalne, prowadzone w miejscowych szkołach; jego forma jest jednak znacznie zróżnicowana, co można zauważyć na podstawie przebadanych szkół. Wpływ niewątpliwie mają takie czynniki, jak język, znajomość dialektu, tożsamość, które różnią się w zależności od miejsca zamieszkania czy używanego języka, jednak w grę wchodzi więcej wyróżników. Wychowanie regionalne jest tematem zbiorczym i jaką przestrzeń zajmuje w szkolnej placówce zależy od realizacji konkretnego Szkolnego Programu Edukacyjnego. Najczęściej pojawia się w takich przedmiotach, jak historia czy geografia, ale również na wychowaniu muzycznym i kółkach szkolnych oraz różnych projektach.

2. Wychowanie regionalne – znaczenie i nazwa

O ogromnym znaczeniu wychowania regionalnego w kształceniu uczniów słyszymy już od wieków od wielu badaczy, zarówno polskich, jak i czeskich. Można zauważyć, że tę dziedzinę promował już, tak bliski dla Czechów i Polaków, Jan Amos Komeński, który sugerował metodyczne podejście od bliskiego do odległego, od znanego do nieznanego. Nie tylko on: „Idea nauczania z wykorzystaniem treści regionalnych ma bogate tradycje. Już w wieku XVIII postulowano wprowadzenie do nauczania szkolnego wiedzy o lokalnym środowisku, regionie, uzasadniając, że rzeczy dalsze należy poznawać za pośrednictwem bliższych (d'Alambert). Podobne stanowisko zajmowali: J.A.Komeński, J.Rousseau, J.H.Pestalozzi, a z polskich pedagogów: G.Piramowicz, E.Estkowski, Z.K.Myszałowski, H.Rowid i inni”².

I dzisiaj znaczenie wychowania regionalnego wciąż jest podejmowane. Na przykład czeski badacz Lubomír Svoboda wyjaśniał, że wydarzenia historyczne w naszym środowisku regionalnym odczuwamy intensywniej, ponieważ łączy nas z tym obszarem więź emocjonalną.³

¹ michaela.zormanova@gmail.com, Porównawcze Językoznawstwo Słowiańskie, Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu, www.upol.cz.

² Kwiatkowski, H., Dzieje lokalne i regionalne w szkolnej edukacji historycznej, s.23, [w:] Odoj, G., Peć, A. (red), Dziedzictwo kulturowe – edukacja regionalna (1), Alex Dzierżoniów, Dzierżoniów 2000.

³ Svoboda, L., Regionální dějiny ve vyučování dějepisu, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1986, s. 5.

To że wychowanie regionalne ułatwia rozumienie świata, stanowi jednak tylko jedną stroną monety; tą drugą jest kreowanie tożsamości regionalnej, które ułatwia integrację ze środowiskiem, zaangażowanie się w to, co dzieje się w okolicy i formowanie się w związku z tym lokalnego patriotyzmu oraz dumy z własnych korzeni. Z tego punktu widzenia możemy poprzednie teorie zinterpretować odwrotnie – poprzez odzyskiwanie wiedzy o danym regionie formujemy z nim swoją emocjonalną więź.

Określenie *wychowanie regionalne* jest dosłownym tłumaczeniem czeskiego *regionální výchova*. W Polsce częściej używano terminu *edukacja regionalna*. Dla potrzeby tego artykułu będzie wykorzystywane pojęcie *wychowanie regionalne* zawsze wtedy, gdy będzie mowa o terenie i przede wszystkim o systemie czeskim, to znaczy także o Zaolziu.

Region jest terminem samym w sobie obszernym i niejednoznacznym, często zdefiniowanym pod kątem geograficznym, jednak Zaolzie jest obszarem specyficznym, określanym raczej etnograficznie, co jest spowodowane obecnością polskiej mniejszości narodowej. Równocześnie należy podkreślić, że termin *Zaolzie* jest używany prawie wyłącznie przez polską mniejszość.

3. Zaolzie – region zróżnicowany nie tylko narodowościowo

Zaolzie jest nazwą tej części Śląska Cieszyńskiego, która znajduje się po czeskiej stronie – za Olzą – i jest zamieszkiwana przez ludność polską. Zaolzie jest i było niewątpliwie regionem zróżnicowanym, na którym obok siebie mieszkają i mieszkają osoby o różnym wyznaniu czy narodowości, między innymi dwie największe grupy narodowościowe, Czesi i Polacy. Polacy, którzy mieszkają na Zaolziu i kultywują polską i zaolziańską kulturę, są w większości potomkami tak zwanych autochtonów, czyli rdzennych mieszkańców tych terenów. Co prawda w drugiej połowie XIX wieku zaczęli przybywać na Śląsk Cieszyński polscy robotnicy z Galicji, ci jednak wybierali raczej tereny Ostrawy, częściowo również okolice Karwiny. Cieszyn pozostał imigracją praktycznie nietkniętą⁴.

Z biegiem lat podział narodowości na Zaolziu przeszedł istotne zmiany. Podczas gdy w roku 1880 Polacy zamieszkujący te tereny liczyli 71 239, tworząc aż 75,5% całej społeczności Zaolzia, a Czesi z liczbą 16 425 – 17,7%, to w roku 1990 Polaków było już tylko 43 479, co stanowiło 11,8%, a Czechów 263 941, czyli 71,7%⁵. W roku 2001 liczba Polaków zmalała do 36 681 (w procentach 10,1%), liczba Czechów wzrosła do 290 635, tym samym dochodząc do 80%.

W tym kontekście interesująca wydaje się również liczba 10 858, określająca ilość osób narodowości śląskiej w roku 1991, co czyni 2,9% tej społeczności⁶. Dla uzupełnienia tych informacji i stworzenia całościowego obrazu można dodać, że w kraju morawsko-śląskim mieszkało w roku 2001 (według Czeskiego Urzędu

⁴ Małysz, B., Jsou Poláci přistěhovalci? O haličských imigrantech a slezských starousedlících, s. 14, [w:] Kasper, R., Małysz, B. (red.), Poláci na Těšínsku, Kongres Polaków w Republice Czeskiej, Czeski Cieszyn 2009.

⁵ Zahradník, S., Ryczkowski, M., Korzenie Zaolzia, Polska Agencja Informacyjna SA, Wydawnictwo PAI-press, Warszawa, Praha, Trzyniec 1992, s.178-179.

⁶ Małysz, B. Od většiny k menšině, s.113, [w:] Kasper, R., Małysz, B. (red.), Poláci na Těšínsku, Kongres Polaków w Republice Czeskiej, Czeski Cieszyn 2009, s. 113.

Statystycznego) 51 968 osób narodowości polskiej i 10 878 narodowości śląskiej. Spis ludności przeprowadzany w roku 2011 z kolei pokazał, że w kraju morawsko-śląskim mieszka 39 096 osób narodowości polskiej i aż 12 214 Ślązaków, a w Republice Czeskiej mieszka 17 280 osób, które za swój język macierzyński uważają zarówno język polski, jak i i czeski⁷.

Wpływ na sytuację na Zaolziu miały także wydarzenia historyczne. „Zaolzie jest przede wszystkim pograniczem kulturowym Polaków i Czechów, powstałym w wyniku decyzji Rady Ambasadorów w 1920 roku o podziale Śląska Cieszyńskiego pomiędzy dwa – zdawałoby się bliskie sobie – narody, które popadły we wzajemny konflikt tuż po zakończeniu I. wojny światowej”⁸. W roku 1938 miało miejsce zajęcie Zaolzia przez Polskę. Oczywiście, wspomniane wydarzenia zadziały niekorzystnie na relacje pomiędzy tymi narodowościami. „Tłumione w czasach sowieckiego internacjonalizmu wzajemne urazy odżyły na nowo po 1989 roku. Nadal istnieją dwie prawdy o przeszłości, niechęć do wspólnego spojrzenia na nią i zrozumienie drugiej strony”⁹.

Co ciekawe – fakt, że przeważająca część ludności zamieszkującej obecne tereny Zaolzia nie zna tej części historii, nie ułatwia sprawy. Wciąż można odczuć niezbyt przyjazne nastawienie.

Nie można poruszyć takiego tematu, jak wychowanie regionalne i nie wspomnieć o dwóch najważniejszych czynnikach, które mają bezpośredni wpływ na podejście do wychowania regionalnego i dziedzictwa kulturowego. Są nimi: tożsamość oraz język.

Kwestia tożsamości w kontekście wychowania regionalnego jest ważna zwłaszcza dlatego, że dla wielu, głównie Zaolzian pochodzenia polskiego, identyfikacja z regionem stanowi jej najważniejszy składnik. Typowa jest dla nich wielokulturowość, jak i przywiązanie do swojej „małej ojczyzny”. Na kształtowanie się nowej ponadnarodowej tożsamości na Zaolziu już w latach dziewięćdziesiątych zwracał uwagę Tadeusz Lewowicki i także wyniki badań z lat 1990-2015, przeprowadzone przez Alinę Szczurek-Borutę oraz Barbarę Grabowską, wykazują tendencje do identyfikowania się ludzi tam mieszkających jako osoby z tożsamością wielowymiarową¹⁰. „Teoretycznie zakłada się możliwość, że jednostka może posiadać równocześnie dwie, trzy, a nawet kilka tożsamości. Identyfikacja z regionem i subkulturą lokalną nie wyklucza identyfikowanie się z kulturą państwa, z narodem, z dwoma narodami, nie wyklucza bycia kosmopolitą”¹¹.

Aczkolwiek pojawiają się przypadki, że ktoś określa się jako Zaolzianin czy Ślązak właśnie dlatego, że nie chce wybierać pomiędzy byciem Czechem a byciem Polakiem, pomiędzy ludnością czeską tożsamość zaolziańska czy śląska jest

⁷ Czeski Urząd Statystyczny – Struktura narodowa ludności (www.czso.cz).

⁸ Gąsior, G., Zaolzie. Polsko-czeski Spór o Śląsk Cieszyński, Fundacja Ośrodka Karta, Dom Spotkań z Historią, Warszawa 2008, s.2.

⁹ Tamże.

¹⁰ Szczurek-Boruta, A., Tożsamość Młodych Polaków Mieszkających na Pograniczu Polsko-czeskim, s. 198, [w:] Szczurek-Boruta, A., (red.), Pogranicze. Studia Społeczne, Uniwersytet Śląski, Cieszyn 2017.

¹¹ Bogoczová, I., Bortliczek, M., Jazyk příhraničního mikrosvěta (běžná mluva Těšíňanů v ČR) – Język przygranicznego mikroświata (mowa potoczna mieszkańców Zaolzia), Uniwersytet Ostrawski, Ostrawa 2014, s. 82.

zjawiskiem marginesowym, tym bardziej, że samo określenie *Zaolzie*, jak już to zostało wspomniane wyżej, jest używane przez Polaków.

Kwestia języka jest ważna szczególnie z tego względu, że znaczna część źródeł i elementów kultury regionalnej napisana została w języku polskim lub miejscowym dialekcie, który jest znacznie łatwiejszy do zrozumienia dla osoby posługującej się językiem polskim niż osoby mówiącej po czesku. „[...] gwara cieszyńska, a zatem i ta na Zaolziu, jest gwarą rdzennie polską, i to z wielu elementami staropolskimi tak w sferze gramatyki, jak i słownictwa”¹².

Dobrymi przykładami potwierdzającymi tę tezę są regionalne pieśni ludowe albo powiedzenia, które stanowią ważną część regionalnego dziedzictwa kulturowego, jednak na Zaolziu trudne, wręcz niemożliwe, byłoby znalezienie podobnych, ale napisanych w języku czeskim. I chociaż jeszcze w minionym stuleciu gwarę cieszyńską używali miejscowi obywatele narodowości polskiej i czeskiej, dzisiaj, zwłaszcza w takich miejscowościach, jak Karwina czy Hawierzów, posługiwanie się gwarą nie należy u czeskiej populacji do powszechnych umiejętności. Pomiędzy czeską ludnością utrzymuje się, ale raczej w małych miejscowościach, takich jak Jabłonków, Nawsie czy Bukowiec.

Członkowie polskiej mniejszości są do gwary nastawieni bardzo przychylnie, często uważają ją nawet za swój język ojczysty, z drugiej strony czeska ludność napływowa wyraża postawę raczej negatywną¹³. Opisana sytuacja jest niewątpliwie w większości spowodowana faktem, że ludzie, którzy przybyli na Zaolzie w poprzednim stuleciu głównie za pracą, między innymi w kopalniach, nie zna lokalnej kultury, gwary nie rozumie i często nawet nie jest w stanie jej odróżnić od języka polskiego. Na tym właśnie przykładzie można zademonstrować, jak ważne jest wychowanie regionalne, zwłaszcza dla regionu z tak skomplikowaną historią.

4. Wychowanie regionalne w czeskim systemie edukacyjnym

Wychowanie regionalne jest w szkołach, nie tylko na Zaolziu, tematem zbiorczym, i o przestrzeni, która jest mu dana, i w których przedmiotach, decydują same szkoły, część wychowania regionalnego jest zazwyczaj również realizowana formą bloku nauczania, projektu albo wycieczki do instytucji kulturowej.

Czeski system edukacji jest oparty na dwupoziomowym systemie dokumentów programowych. Pierwszy poziom jest tworzony przez Ramowy Program Edukacyjny (w języku czeskim – *Rámcový vzdělávací program*). Razem z Narodowym Programem Rozwoju Edukacji stanowi poziom Państwowego Systemu Edukacji. Ramowy Program ustanawia ogólne wytyczne dla poszczególnych etapów kształcenia, natomiast Narodowy Program Rozwoju Edukacji, nazywany również Białą Książką, określa główne cele edukacji.

Drugi poziom jest tworzony przez Szkolny Program Edukacyjny (w języku czeskim: *Školní vzdělávací program*). Stanowi konkretny program nauczania, który każda szkoła opracowuje indywidualnie. To pozwala szkołom realizować pewne aspekty edukacji według własnych priorytetów. W jednej szkole może być

¹² Kadłubiec, K.D., Milerski, W., Cieszyńska ojczyzna polszczyzna, PROprint, Czeski Cieszyń-Cieszyn 2001, s.4

¹³ I. Bogoczová, M. Bortliczek, dz.cyt., s. 97-98.

przeprowadzonych więcej Szkolnych Programów Edukacyjnych, ale wszystkie muszą stosować zasady ustalone w Ramowym Programie Edukacyjnym. Warto zaznaczyć, że Szkolne Programy Edukacyjne zaczęły funkcjonować w Republice Czeskiej od roku 2007.

Według Ramowego Programu Edukacyjnego jest wychowanie regionalne stanowi temat zbiorczy, zawarty w zagadnieniu *Człowiek i jego świat*, marginalnie w *Sztuce i kulturze*. Wątek *Człowiek i jego świat* jest podzielony na pięć kategorii: *Miejsce, w którym mieszkamy*, *Ludzie wokół nas*, *Ludzie i czas*, *Różnorodność natury* oraz *Człowiek i jego zdrowie*¹⁴. Cele edukacyjne związane z tymi tematami to: umiejętność orientowania się w swojej okolicy, zapoznanie się z nią oraz jej przyrodą i materiałami stworzonymi przez człowieka, znajomość ważnych lokalnych postaci, miejscowych legend, zabytków, także instytucji kultury. Stopień pogłębienia wymienionych punktów oraz ich stopień lokalizacji pozostaje już decyzją szkoły.

5. Szkoły czeskie i szkoły z polskim językiem nauczania na Zaozliu

Wszystkie państwowe szkoły na Zaozliu pracują z opisanym wyżej systemem edukacji. Chociaż dla uproszczenia często używa się określenia *szkoły czeskie* oraz *szkoły polskie*, w rzeczywistości te drugie, szkoły z polskim językiem nauczania, nie mają statusu szkół zagranicznych, które w Republice Czeskiej również istnieją, więc edukacja odbywa się w nich w tym samym systemie, co w szkołach czeskich. To z kolei ułatwia porównywanie wychowania regionalnego w szkołach w oparciu o Program Edukacji Szkolnej. To oznacza również, że w podobnych placówkach nie brakuje i języka czeskiego. Obecnie Kongres Polaków szkoły z polskim językiem nauczania promuje ten przypadek jako sposób na dwujęzyczność.

Na Zaozliu obecnie istnieje dwadzieścia jeden szkół podstawowych z polskim językiem nauczania. Jedenaście z nich jest pięciorocznikowych, a dziesięć dziewięciorocznikowych.¹⁵ W takich klasach pracuje się zazwyczaj z mniejszą

¹⁴ Ministerstwo Edukacji, Młodzieży i Wychowania Fizycznego – Ramowy Program Edukacyjny (<http://www.msmt.cz/vzdelavani/skolstvi-v-cr/skolskareforma/ramcove-vzdelavaci-programy>)

¹⁵ Szkoły znajdują się w powiecie karwińskim: Szkoła Podstawowa z Polskim Językiem Nauczania w Czeskim Cieszynie (PSP Cieszyn) z filią w Czeskim Cieszynie-Sibicy (PSP Sibica, pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania w Hawierzowie (PSP Hawierzów), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania w Karwinie (PSP Karwina), Szkoła Podstawowa oraz Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania w Lutyni Dolnej (PSP Lutynia), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania Sucha Górna (PSP Sucha Górna), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania Żwirki i Wigury Cierlicko (PSP Cierlicko, szkoła pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania Olbrachcice (PSP Olbrachcice, szkoła pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania w Orłowej (PSP Orłowa, szkoła pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania Stonawa (PSP Stonawa) z filią w Stonawie-Hońkowicach (PSP Hońkowie) i w powiecie frydecko-misteckim Szkoła Podstawowa i Przedszkole im. Stanisława Hadyny z Polskim Językiem Nauczania w Bystrzycy (PSP Bystrzyca), Szkoła Podstawowa i Przedszkole im. Jana Kubisza z Polskim Językiem Nauczania w Gnojniku (PSP Gnojnik), Szkoła Podstawowa i Przedszkole im. H.Sienkiewicza z Polskim Językiem Nauczania w Jabłonkowie (PSP Jabłonkowie) z filią w Łomnej Dolnej (PSP Łomna Dolna, pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania im. Gustawa Przeczka w Trzyńcu (PSP Trzyńciec) z filiami w Trzyńcu na ulicy Kopernikowej (PSP Trzyńciec Kopernikowa) i w Oldrzychowicach (PSP Oldrzychowice), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania im. Wisławy Szymborskiej w Wędryni (PSP Wędrynia), Szkoła Podstawowa z Polskim Językiem Nauczania w Mostach koło Jabłonkowa (PSP Mosty, szkoła pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa i Przedszkole

ilością uczniów pochodzących z różnego otoczenia. Różnorodność jest typowa zwłaszcza dla większych miast, gdzie, na przykład w Szkole Podstawowej i Przedszkolu z Polskim Językiem Nauczania w Karwinie spotykają się dzieci z polskich rodzin z Zaolzia, z czeskich rodzin z Zaolzia, rodzin mieszanych i dzieci z polskiej części Śląska Cieszyńskiego, na przykład z Jastrzębia.

Pomiędzy szkołami z polskim językiem nauczania na Zaolziu jest kilka z rocznikami łączonymi. Są to szkoły w Łomnej Dolnej, Milikowie albo Orłowej-Lutyni, częściowo złączone roczniki ma także Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania w Suchej Górnej, w której uczniowie na drugim stopniu mają wspólnie wychowania muzyczne, estetyczne i praktyczne.

W miejscowościach, miastach i gminach, w których umieszczone są szkoły z polskim językiem nauczania, znajduje się łącznie sześćdziesiąt trzy czeskie państwowe szkoły i właśnie te były także celem mojego badania. Najwięcej szkół, z liczbą szesnaście, znajduje się w mieście Hawierzów, które jest również największym z wymienionych miast i gmin, a co ciekawe, chodzi o najmłodsze miasto w Republice Czeskiej. Jedenaście szkół znajduje się w Karwinie, dziewięć w Trzyncu, pięć w Orłowej i cztery w Czeskim Cieszynie¹⁶. W reszcie miejscowości

z Polskim Językiem Nauczania w Bukowcu (PSP Bukowiec, szkoła pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania w Gródku (PSP Gródek, szkoła pięciorocznikowa), Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania w Koszarzyskach (PSP Koszarziska, szkoła pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa z Polskim Językiem Nauczania w Milikowie (PSP Milikow, szkoła pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa z Polskim Językiem Nauczania w Nawsiu (PSP Nawsie, szkoła pięciorocznikowa), Szkoła Podstawowa i Przedszkole z Polskim Językiem Nauczania w Ropiccy (PSP Ropica, szkoła pięciorocznikowa).

¹⁶ W Hawierzowie są Szkoła podstawowa Hawierzów-Miasto 1.maja (SP Hawierzów 1.máje), Szkoła podstawowa Hawierzów-Miasto Gorkého (SP Hawierzów Gorkého), Szkoła podstawowa Hawierzów-Miasto M.Kudeříkové (SP Hawierzów Kudeříkové), Szkoła podstawowa i Przedszkole Hawierzów-Miasto Na Nábřeží (SP Hawierzów Na Nábřeží), Szkoła Podstawowa Hawierzów-Miasto Žákovská (SP Hawierzów Žákovská), Szkoła Podstawowa Hawierzów-Podlasie Mládežnická (SP Hawierzów Mládežnická), Podstawowa Hawierzów-Podlasie F.Hrubína (SP Hawierzów F.Hrubína), Podstawowa Hawierzów-Podlasie K.Světlé (SP Hawierzów K.Světlé), Szkoła Podstawowa Hawierzów-Szumbark Jarošova (SP Hawierzów Jarošova), Szkoła Podstawowa Hawierzów-Szumbark Moravská (SP Hawierzów Moravská), Szkoła Podstawowa Hawierzów-Szumbark Školní (SP Hawierzów Školní), Szkoła Podstawowa Hawierzów-Szumbark M.Pujmanové (SP Hawierzów M.Pujmanové), Szkoła Podstawowa Hawierzów-Szumbark gen.Svobody (SP Hawierzów gen.Svobody), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Hawierzów-Błędowice (SP Hawierzów Błędowice), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Hawierzów-Żywocice (SP Hawierzów Żywocice) i Szkoła Podstawowa kpt.Jasioka (SP Hawierzów kpt.Jasioka). W Karwinie Szkoła Podstawowa i Przedszkole Borovského (SP Karwina Borovského), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Prameny (SP Karwina Prameny), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Školská (SP Karwina Školská), Szkoła Podstawowa i Przedszkole U Lesa (SP Karwina U Lesa), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Cihelní (SP Karwina Cihelní), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Družby (SP Karwina Družby), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Dělnická (SP Karwina Dělnická), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Majakovského (SP Karwina Majakovského), Szkoła Podstawowa i Przedszkole U Studny (SP Karwina U Studny), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Mendelova (SP Karwina Mendelova) Szkoła Podstawowa i Przedszkole Slovenská (SP Karwina Slovenská). W Trzyncu Szkoła Podstawowa i Przedszkole na ul.Míru (SP Trzyniec Míru), Szkoła Podstawowa Dany i Emila Zátokových (SP Trzyniec Zátokových), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Oldrychowice (SP Trzyniec Oldrychowice), Katolicka Szkoła Podstawowa i Przedszkole Trzyniec (KSP Trzyniec), Jubilejna Masarykova Szkoła Podstawowa (SP Trzyniec Jubilejna), Szkoła Średnia, Podstawowa i Przedszkole na ul.Jablunkovská (SP Trzyniec Jablunkovská), Szkoła Podstawowa i Przedszkole na ul.Kaštanová (SP Trzyniec Kaštanová), Szkoła Podstawowa i Przedszkole na ul. Koperniková (SP Trzyniec Koperniková), Szkoła Podstawowa Petra Bezruča i Przedszkole (SP Trzyniec Bezruča), Szkoła Podstawowa na ul.Slezská

znajduje się zawsze jedna czeska i jedna polska albo jedna połączona szkoła, tak jak w gminach Koszarziska, Stonawa i Ropica, gdzie jest polska i czeska szkoła złączona w jedną¹⁷.

6. Szkolny Program Edukacyjny

Czym różni się wychowanie regionalne w czeskich szkołach i szkołach z polskim językiem nauczania na Zaolziu? Swoje koncepcje wychowania regionalnego szkoły realizują poprzez Szkolne Programy Edukacyjne, ale również poprzez sposób, w jaki dana placówka się prezentuje, jakie oferuje kółka dla dzieci, projekty itp.

Wśród badanych szkół, które wychowanie regionalne traktują jako jeden z głównych zadań, można wskazać trzy placówki. Jest między nimi PSP Hawierzów, która podkreśla potrzebę interesowania się w dzisiejszym technicznym świecie swoimi korzeniami, kulturą ludową oraz śląskim strojem ludowym i podkreśla pozytywny wpływ pieśni ludowej, a także praktykowania tradycji na psychikę i emocje dziecka. PSP Jabłonków tłumaczy stawianie nacisku na wychowanie regionalne faktem, że tradycje i folklor są głęboko zakorzenione w sercach mieszkańców tego miasta. Trzecią ze szkół jest PSP Cieszyn, która jest szkołą z poszerzoną ofertą nauki języków i wychowaniem regionalnym. Wszystkie trzy wymienione instytucje są placówkami z polskim językiem nauczania.

Ramowy Program Edukacyjny nie kładzie nacisku tylko i wyłącznie na przyswajanie wiedzy, wręcz przeciwnie, podkreśla, że to nie stanowi jedyne przesłanie szkoły i mocno skupia się również na tak zwanych kompetencjach kluczowych. I chociaż są one wytyczone przez program, to możliwe są ich swobodne interpretacje. Zademonstrować to można na przykładzie trzech szkół, położonych w jednym mieście i ich koncepcjach kompetencji obywatelskich. PSP Hawierzów podkreśla w nich, że uczeń docenia opinie innych i odrzuca agresję, jest świadomy swoich praw i obowiązków, szacuje i chroni ludowe, regionalne czy narodowe tradycje oraz aktywnie uczestniczy w życiu szkolnym. SP Hawierzów K.Světlé ma

(SP Trzyniec Slezská).W Orłowej Szkoła Podstawowa Orłowa-Poruba (SP Orłowa Poruba), Szkoła Podstawowa Orłowa-Lutynia U Kapličky (SP Orłowa U Kapličky), Szkoła Podstawowa Orłowa-Lutynia Školní (SP Orłowa Školní), Szkoła Podstawowa Orłowa-Lutynia Ke Studánce (SP Orłowa Ke Studánce), Szkoła Podstawowa Orłowa-Lutynia K.Dvořáčka (SP Orłowa K.Dvořáčka), Szkoła Podstawowa Orłowa-Lutynia Mláďi (SP Orłowa Mláďi). W Czeskim Cieszynie Masarykova Szkoła Podstawowa i Przedszkole (SP Cieszyn Masarykova), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Czeski Cieszyn Konteszyniec (SP Cieszyn Konteszyniec), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Hrabina (SP Cieszyn Hrabina) i Szkoła Podstawowa i Przedszkole Pod Zvonek (SP Cieszyn Pod Zvonek).

¹⁷ Szkoła Podstawowa im.Aloise Jiráska w Lutyni Dolnej (SP Lutynia), Szkoła Podstawowa w Suchej Górnej (SP Sucha Górna), Szkoła Podstawowa Cierlicko (SP Cierlicko) z filią Szkoła Podstawowa Školní (SP Školní), Szkoła Podstawowa Olbrechcice (SP Olbrechcice), Szkoła Podstawowa Stonawa (SP Stonawa), która jest złączona z szkołą polską i posiada filie w Hołkowicach (SP Hołkowice) i Szkoła Podstawowa i Przedszkole w Ropicie (SP Ropica), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Bystrzyca (SP Bystrzyca), Masarykova Szkoła Podstawowa i Przedszkole Gnojnik (SP Gnojnik), Szkoła Podstawowa Jabłonków (SP Jabłonków), Szkoła Podstawowa Wędrynia (SP Wędrynia), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Mosty koło Jabłonkowa (SP Mosty), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Bukowiec (SP Bukowiec), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Gródek (SP Gródek), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Koszarzyska (SP Koszarzyska), Szkoła Podstawowa i Przedszkole w Łomnej Dolnej (SP Łomna Dolna), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Milikow (SP Milikow), Masarykova Szkoła Podstawowa Nawsie (SP Nawsie), Szkoła Podstawowa i Przedszkole Trzyniec-Oldrzychowice (SP Oldrzychowice).

kompetencje obywatelskie opisane w następujący sposób: uczeń zna podstawowe prawa i obowiązki obywatelskie, radzi sobie w elementarnej komunikacji z urzędami, rozumie zagrożenia związane z rasizmem i ksenofobią, chroni swoje zdrowie i środowisko, radzi sobie w sytuacjach kryzysowych, między innymi udzielenie pierwszej pomocy, wezwanie policji. Z kolei SP Hawierzów F. Hrubína zadeklarowała, że w ich placówce uczniowie rozwijają kompetencje obywatelskie głównie poprzez społeczne uczenie się, określone metody samokształcenia i zaznajamianie uczniów z ich prawami oraz obowiązkami. Dzieci zachęcane są do szanowania tradycji narodowych, kulturowych i historycznych.

Z koncepcji wychowania regionalnego w Szkolnych Programach Edukacyjnych wynika, że samo rozumienie pojęcia *region* bardzo różni się pomiędzy szkołami i to nie tylko dlatego, że znajdują się w odmiennych lokalizacjach. Wspomniane wyżej określenie jest używane w dokumentach kraju morawsko-śląskiego (SP Hawierzów Žákovská), Śląska Cieszyńskiego (PSP Hawierzów, SP Cieszyn Pod Zvonek, SP Trzyniec Slezská, PSP Jabłonków), powiatu Karwińskiego (SP Cierlicko) albo, z czym spotykamy się najczęściej, w ramach jednej szkoły są stosowane różne znaczenia tego terminu, w zależności od kontekstu. Większość czeskich szkół posługuje się tym pojęciem w znaczeniu obszaru administracyjnego, wyjątek stanowią szkoły takie jak PSP Milików oraz PSP Jabłonków, znajdujące się w miejscowościach z silniejszym nastawieniem na tradycje. Szkoły z polskim językiem nauczania częściej terminem *region* oznaczają Śląsk Cieszyński, Zaolzie, beskidzką albo dolańską część Zaolzia itp. Tematy dotyczące wychowania regionalnego takie jak tradycje czy muzyka ludowa często są poruszane na poziomie państwa, zwłaszcza w czeskich szkołach. Skala rozpiętości tych zagadnień jest bardzo szeroka, od ujęcia tematu – miejsce, gdzie mieszkam, zajęć, na przykład z bezpiecznego poruszania się w mieście (SP Hawierzów F.Hrubína) – aż po skupianie się na obyczajach i tradycjach rodzinnych (SP Bukowiec, SP Koszarziska, PSP Koszarziska), szczególnie aktywnym utrzymywaniu tradycji regionalnych tak, jak za czasów przodków (PSP Orłowa).

7. Przedmioty i popularne tematy wychowania regionalnego

Wychowanie regionalne włączone jest najczęściej w obręb przedmiotów dotyczących nauki o środowisku (SP Hawierzów Žákovská, przykład zadania: z zestawu organizmów (zwierząt i roślin) wybrać te związane z regionem), historii (PSP Sucha Górna, zadanie dotyczące okresu średniowiecza: powstanie gminy Sucha Górna; SP Karwina Prameny, zadanie dotyczące ery socjalizmu w Republice Czeskiej i jej forma, jaka występowała w danym regionie) i geografii, języka czeskiego czy polskiego. W obcych językach, na przykład w angielskim, niemieckim, rosyjskim, uczniowie wykonują zadania, które dotycząc tematu: *Mój region i jego ciekawe miejsca, Moje miasto* itp. Zagadnienie regionu pojawia się kilkukrotnie w wychowaniu muzycznym (SP Hawierzów gen. Svobody – występują elementy menueta i regionalnego tańca ludowego), estetycznym (PSP Hawierów – Śląski strój ludowy, PSP Cieszyn – kompozycja *Nasz region*) i praktycznym (SP Cieszyn Ke Studánce ludowe obyczaje, tradycje i rzemiosła), rzadziej w wychowaniu fizycznym i pojedynczo na informatyce (praca z tekstami z gazet regionalnych, SP

Hawierzów Źákovská) i matematyce (zastosowane słownictwo w zadaniach, SP Sucha Górna).

Jak już zostało wspomniane to na samym początku, nie chodzi tylko o poszerzanie wiedzy o danym regionie, ale również o regionalne interpretacje tematów globalnych. Używanie co najwyższej ilości elementów regionalnych do wyjaśnienia ogólnych informacji w swoim Szkolnym Programy Szkoły SP Orłowa Ke Studáncie oraz SP Karwina Prameny eksplicytnie podkreślają stosowanie elementów regionalnych do wyjaśniania powszechnych informacji, co zaznaczają w swoich Szkolnych Programach Edukacyjnych, jednak widoczne jest podobne ujęcie w pozostałych szkołach, które poddane zostały badaniu (SP Karwiná Dělnická – problemy globalne na poziomie regionalnym). Ważnym elementem wydaje się również zachęcanie uczniów do aktywnego korzystania z życia kulturowego i sportowego w mieście czy gminie.

Poza tematami, które pojawiają się we wszystkich szkołach lub wywodzą się z Ramowego Programu Edukacyjnego (droga do szkoły i bezpieczeństwo, charakterystyka regionu, zabytki i ich ochrona, miejscowe legendy, przyroda regionu, ważne postaci i miejsca oraz instytucje, życie przodków, orientacja na mapie miasta i regionu, ważne wydarzenia w regionie, różnorodność kultur i ich przejawy, szacunek dla narodowych, kulturowych i historycznych tradycji), pojawia się pewna ilość zagadnień pojedynczych: PSP Hawierzów – uczeń zna najważniejsze informacje o Olzie, potrafi zaznaczyć na mapie części góralskie i dolańskie Śląska Cieszyńskiego, zbiera informacje o historii regionu, zna lokalne postaci interesujące się folklorem i muzyką ludową, zna wybrane śląskie tańce i umie opisać tradycje rodzinne. SP Hawierzów Źákovská – uczeń zna ośrodki rekreacji na danym regionie i prezentuje doświadczenia z podróży po nim. SP Cieszyn Pod Zvonek – uczeń zna historię cieszyńską i powody podziału Śląska Cieszyńskiego, zastanawia się nad perspektywami swojego regionu. SP Gnojnik – ruch oporu na Cieszyńsku. SP Wędrynia – uczeń pisze referat o ofertach pracy w gminie itp.

Legendy, jak już było wspomniane, są jednym z tematów, które pojawiają się we wszystkich szkołach, ponadto są tematem bardzo popularnym. Szkoły z polskim językiem nauczania korzystają najczęściej z interpretacji Józefa Ondrusza *Cudowny chleb i inne godki Śląskie*, w szkołach czeskich źródła bardzo się różnią. Indywidualne czytanie legend wykorzystywane jest w wychowaniu estetycznym (PSP Karwina), uczniowie uczą się je interpretować (SK Karwina Prameny), opowiadać innym (SP Hawierzów F.Hrubína) lub w ramach wycieczek szukać miejsc, których dotyczą (SP Bukowiec, PSP Bukowiec).

Problem wykorzystywania słownictwa ludowego już tak jednoznacznym tematem nie jest. Oczywiście, w wychowaniu muzycznym pojawia się pieś ludowa, która jest uważana za tradycyjny i obowiązkowy element podobnego kształcenia, jednak w czeskich szkołach śpiewane są częściej piosenki ludowe pochodzące z Czech i Moraw, a to dlatego, że są łatwiejsze dla dziecka posługującego się językiem czeskim. Fakt, że piosenki ludowe wybierane są również z repertuaru regionalnego ze Szkolnego Programu Edukacyjnego, deklaruje eksplicytnie SP Hawierzów Školní, SP Cieszyn Pod Zvonek, SP Cieszyn Ke Studáncie, SP Wędrynia, SP Cierlicko, SP

Nawsie, PSP Cieszyn oraz PSP Hawierzów, która prowadzi także kółko pieśni regionalnej.

Do ośmiu ze szkół z polskim językiem nauczania przynależy zespół folklorystyczny, jest to zespół Gizdy (PSP Karwina), Mali Błędowianie (PSP Hawierzów), Cieszynianka (PSP Cieszyn), Dziecka ze Stonawy (PSP Stonawa), Jabłoneczka (PSP Jabłonków), Łączka (PSP Bystrzyca), Tyrka (PSP Oldrzychowice) i Lipka (PSP Bukowiec). Czeskie szkoły nie posiadają zespołów folklorystycznych.

8. Folklor jako element wychowania regionalnego

Przy analizie tematów folkloru, tradycji i kultury ludowej można znaleźć najwięcej różnic, nie tylko pomiędzy czeskimi szkołami i szkołami z polskim językiem nauczania, ale także pomiędzy czeskimi szkołami położonych w różnych miastach. W takich gminach, jak Bukowiec, Milików czy Wędrynia, gdzie ogólnie istnieje większe zainteresowanie tradycjami, oddaje się im też więcej przestrzeni w życiu szkolnym. Nie można jednak pominąć faktu, że niektóre szkoły za tradycje swojego regionu postrzegają bardziej tradycje górnicze niż ogólnie ludowe (SP Karwina U Lesa – temat nazwany *Jestem dumny ze swojego miasta pełnego zieleni i tradycji górniczych*, PSP Sucha Górna – historia gminy oraz wydobywania na jej terenach węgla).

Powiązanie historii miasta z kopalniami daje o sobie znać również w innym popularnym aspekcie wychowania regionalnego na Zaolziu, mianowicie w ekologii. W dzisiejszych czasach nacisk na ten temat oraz na wychowanie environmentalne jest, oczywiście, rozpowszechnione we wszystkich szkołach, miastach i gminach, w tych jednak, w których znajdują się kopalnie, jest postrzegana przez pryzmat krajobrazu górniczego i postgórniczego (SP Lutynia Dolna – obecne problemy ekologiczne regionu).

W szkołach poruszany jest również temat gwary, najczęściej na zajęciach z języka polskiego i czeskiego (PSP Sucha Górna, SP Jabłonków – wychowanie językowe), nauki o środowisku (SP Karwina Dělnická), ale także na wychowaniu muzycznym poprzez piosenki gwarowe (PSP Jabłonków – opowiadanie w gwarze, SP Bukowiec – gwara jako cecha charakterystyczna regionu).

Część wychowania regionalnego odbywa się poprzez wycieczki. Popularnymi celami są: Muzeum Cieszyńskie (SP Orłowa Mláďi, SP Cieszyn Pod Zvonek), Muzeum Trzyńca (SP Trzyniec Zátokových, SP Trzyniec Petra Bezruče), Archeopark (SP Trzyniec Kaštanová, SP Jabłonków, SP Wędrynia), urząd miasta (SP Jabłonków, SP Karwina, SP Trzyniec Kaštanová, SP Karwina Družby, SP Jabłonków, SP Wędrynia), uczniowie odwiedzają miejscowe biblioteki, zwiedzają swoje miasto oraz region, a także polską część Śląska Cieszyńskiego (PSP Cieszyn, PSP Jabłonków).

9. Wychowanie regionalne nie dzieje się tylko w szkole

Prócz głównych zajęć, zagadnienia dotyczące wychowania regionalnego poruszane są także w klubach szkolnych. Większość z nich posługuje się programem, który nawiązuje właśnie do tematu *Człowiek i jego świat* (PSP Sucha Górna – z czego być dumnym, SP Karwina U Lesa – Karwina jest miastem, gdzie mieszkam, SP Karwina Dělnická – jak się kiedyś u nas żyło, SP Hawierzów Školní

– kreowanie więzi o tradycjach miejscowych, SP Orłowa Młádi – dyskusje w Muzeum Cieszyńskim, przyroda i las, SP Milikow – dyskusja o historii gminy, bezpieczeństwo drogowe, SP Bukowiec i PSP Bukowiec – tradycje gminy, miejscowe wydarzenia kulturalne itp.), inne programy są raczej wyjątkiem (SP Trzyniec Míru – *Grą do wiedzy*).

W szkołach są realizowane różne projekty związane z miastem i regionem (SP Karwina U Lesa – *Moje miasto i Tutaj jestem w domu*, SP Hawierzów Gorkého – *Nasze miasto* Hawierzów, SP Cieszyn Pod Zvonek: *Regiony etnograficzne Moraw i Śląska z folklorystą z Uniwersytetu Palackiego*, SP Orłowa Młádi – *Okolice mojego domu i Poznaje swój kraj*, SP Trzyniec Slezská – *Śląsk Cieszyński*, SP Jabłonków – miasto Jabłonków wspólnie z PSP Jabłonków uczestniczyło w festiwalu *Jackowie dzieciom*). W szkole SP Bukowiec, PSP Bukowiec istnieje małe regionalne muzeum szkolne.

Wpływ na wychowanie regionalne mają także miasta, instytucje i organizowane wydarzenia kulturowe. Na pewno jest łatwiej wychowywać uczniów w duchu szanowania tradycji i zainteresować je historią regionu, gdy można je zabrać na festiwal folklorystyczny, na ciekawą wystawę czy odwiedzać wraz z nimi wybrane zabytki lub ciekawe miejsca regionu, posługując się specjalnym przewodnikiem dla dzieci, z gramami i obrazkami. Na Zaolziu podobnych wydarzeń folklorystycznych nie brakuje, wymienić można m.in. *Dzień Tradycji i Stroju Regionalnego* w Czeskim Cieszynie i polskim Cieszynie, *Przenikanie kultur* w Karwinie albo *Góralskie Święto* w Jabłonkowie. To tylko niektóre z nich. Wydarzenia są organizowane miastami, gminami, ale w tej współpracy uczestniczą także, między innymi Polski Związek Kulturowo-Oświatowy lub domy kultury.

Szczególną okazję tworzą różne rocznice, w związku z którymi powstają wystawy (Hawierzów: *60 lat i wciąż najmłodszy*, Karwina: *750 lat Karwiny* – można wymienić tutaj, między innymi wystawę o mieście, stworzonej w wyniku indywidualnej pracy uczniów ze szkół podstawowych), projekty w ramach euroregionu Śląsk Cieszyński albo starania zespołów i kółek, które zaowocowały wydaniem książki czy odtworzeniem niektórych, czasem prawie zapomnianych tradycji.

10. Podsumowanie

Nie ma takiej szkoły, w której nie byłoby wychowania regionalnego, a to z powodu wymogów Ramowego Programu Edukacyjnego, jednak szkoły różnią się w ustaleniach jego koncepcji czy priorytetach. Różnice można dostrzec pomiędzy szkołami czeskimi i szkołami z polskim językiem nauczania, pomiędzy szkołami w wielkich miastach górniczych i małych gminach w Beskidach. Wpływ na wychowanie regionalne mają miasta i instytucje, rodziny oraz sami uczniowie, wyrażający chęć, na przykład poprzez uczestnictwo w kółkach czy wycieczkach szkolnych, a także konkretni nauczyciele, ich wiedza na ten temat, zainteresowania oraz podejście. To wszystko sprawia, że koncepcja wychowania regionalnego może się zmieniać z roku na rok, może zmniejszać lub powiększać swój wpływ na rozwój dziecka i jego więź z regionem. Ważnym elementem jest jednak postrzeganie swojego miasta i gminy przez jego mieszkańców, to znaczy rodziców dzieci i większości nauczycieli. Szkoły, które znajdują się w miejscach z problemami

ekologicznymi i miejscowi, którzy lokalnych tradycji ludowych albo nie znają, albo się nimi nie interesują, traktując wychowanie regionalne jako problem, który uczniowie mają szansę dostrzec w swoim codziennym życiu, w danej miejscowości. Z kolei wychowanie regionalne jest bardziej nastawione na tradycję i kulturę ludową, kiedy szkoła znajduje się w gminie czy mieście z określoną atmosferą albo przynajmniej dana placówka powiązana jest z otoczeniem, dla którego tradycje są ważnym elementem i takim otoczeniem jest właśnie mniejszość polska na Zaozliu. O bardziej regionalnym nastawieniu szkół świadczą również ich sposoby prezentacji, strony webowskie, na których są umieszczane opowiadania o gwarze, Zaozliu, ważnych postaciach regionu oraz zdjęcia uczniów w strojach ludowych, niektóre szkoły noszą imiona bohaterów związanych z regionem, takich jak: Gustaw Przeczek, Jan Kubisz, Stanisław Hadyna oraz Żwirek i Wigura. Nazwę po lokalnym bohaterze ma również jedna z czeskich szkół: SP Hawierzów kpt. Jasioka.

Jak pokazują zaprezentowane przeze mnie informacje, nie jest jednak możliwe mówić o regule, która rozróżnia wychowanie regionalne w szkołach czeskich i szkołach z polskim językiem nauczania, możemy jedynie ostrożnie mówić o pewnych tendencjach.

Przy zastosowaniu dzielenia elementów wychowania regionalnego według Bożeny Fabiankowej, to znaczy na historię, teraźniejszość i przyszłość, kiedy historia obejmuje historię gminy czy miasta, pierwszą pisemną wzmiankę, archeologię terenu, ważne wydarzenia i postaci historyczne, przemysł, rolnictwo, szkolnictwo i kulturę, tradycje ludowe i folklor, teraźniejszość skupia się na obecnym stanie przemysłu, rolnictwa, edukacji, kultury, bogactwa mineralnego, budownictwie, transporcie, faunie i florze, obecną populację i środowisko oraz przyszłość, która obejmuje plany rozwoju gmin i regionów, plany budowy, transportu, poprawy stanu środowiska, ratowanie zagrożonych gatunków roślin i zwierząt¹⁸, możemy zauważyć tendencje większego skupiania się czeskich szkół na teraźniejszości i przyszłości, a szkół z polskim językiem nauczania na historii i teraźniejszości. To oczywiście nie oznacza, że w koncepcjach pojedynczych szkół nie znajdują się wszystkie wymienione wyżej trzy pasma czasowe, jednak zajęcia z wychowania regionalnego poza elementami określonymi w Ramowym Programie Edukacyjnym i projekty szkół pozwalają właśnie na taką interpretację.

Ze znacznym uproszeniem można stwierdzić, że ludowe tradycje, folklor, gwara oraz stroje ludowe to tematy częściej poruszane w szkołach z polskim językiem nauczania, w nich zastosowana jest również większa lokalizacja, czeskie szkoły w ramach wychowania regionalnego bardziej skupiają się na środowisku i jego ochronie, natomiast o tradycjach dyskutują bardziej ogólnie.

Badania mogły być przeprowadzone i artykuł powstał dzięki wsparciu Ministerstwa Edukacji, Grant IGA FF_2018_018 – Tekst i intertekstualność w literaturze słowiańskiej i kulturze II.

¹⁸ B. Fabiánková, *Prvouka pro 1.-3.ročník základní školy*, Paido, Brno 1996, s. 25.

Literatura

Bogoczová, I., Bortliczek M., *Jazyk příhraničního mikrosvěta (běžná mluva Těšíňanů v ČR) - Język przygranicznego mikroświata (mowa potoczna mieszkańców Zaolzia)*, Uniwersytet Ostrawski, Ostrawa 2014.

Bogoczová, I., *Rozdíly mezi polštinou a češtinou jako zdroj jazykové interference*, Uniwersytet Ostrawski, Ostrava 1999.

Fabiánková, B. *Prvouka pro 1.-3. ročník základní školy*, Paido, Brno 1996

Gąsior, G., *Zaolzie. Polsko-czeski Spór o Śląsk Cieszyński 1918-2008*, Fundacja Ośrodku Karta, Dom Spotkań z Historią, Warszawa 2008.

Kadłubiec, K.D., Milerski, W., *Cieszyńska ojczyzna polszczyzna*, PROprint, sp. z o.o., Czeski Cieszyn-Cieszyn 2001.

Kwiatkowski, H., *Dzieje lokalne i regionalne w szkolnej edukacji historycznej*, [w:] *Dziedzictwo kulturoe - edukacja regionalna (1)*, Odoj, G., Peć, A., Alex Dzierzoniów, Dzierzoniów 2000.

Małyśz, B., *Jsou Poláci přistěhovalci? O haličských imigrantech a slezských starousedlících*, [w:] *Poláci na Těšínsku*, Kaszper, R., Małyśz B., *Kongres Polaków w Republice Czeskiej*, Czeski Cieszyn 2009.

Małyśz, B., *Od většiny k menšině. Poláci na Těšínsku ve světle statistiky*, [w:] *Poláci na Těšínsku*, Kaszper, R., Małyśz, B., *Kongres Polaków w Republice Czeskiej*, Czeski Cieszyn 2009.

Michalska, M., *Religijność na pograniczu: Polacy na Zaolziu, Kongres Polaków w Republice Czeskiej*, Czeski Cieszyn 2006.

Svoboda, L., *Regionální dějiny ve vyučování dějepisu*, Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1986.

Szczurek-Boruta, A., *Tożsamość młodych Polaków mieszkających na pograniczu polsko-czeskim*, [w:] *Pogranicze. Studia Społeczne*, Uniwersytet Śląski, Szczurek-Boruta, A. (red), Cieszyn 2017.

Zahradnik, S., Ryczkowski, M., *Korzenie Zaolzia*, Polska Agencja Informacyjna SA, Wydawnictwo PAI-press, Warszawa, Praha, Trzyniec 1992.

Wychowanie regionalne w szkołach na Zaolziu

Streszczenie

Poszukiwanie własnej więzi z regionem jest tematem bardzo ważnym nie tylko w odniesieniu do zmieniającego się i globalizującego świata, ale także do specyficznego i zróżnicowanego regionu, jakim jest Zaolzie, to znaczy ta część Śląska Cieszyńskiego, która znajduje się w Republice Czeskiej.

W poszukiwaniu relacji z regionem uczniom pomaga także wychowanie regionalne realizowane w miejscowych szkołach, jego forma jest jednak znacznie zróżnicowana. Analiza Szkolnych Programów Edukacyjnych, ale też sposobów prezentacji szkół, oferuje odpowiedzi na takie pytania, jak – w jakich przedmiotach szkolnych realizowane jest wychowanie regionalne, jakie konkretne tematy są poruszane, w jakich projektach związanych z wychowaniem regionalnym szkoła uczestniczy itp.

Typowymi tematami wychowania regionalnego są: droga do szkoły i bezpieczeństwo, specyficzności regionu, zabytki i ich ochrona, miejscowe legendy, przyroda, ważne postaci, miejsca oraz instytucje regionu, życie przodków, orientacja na mapie miasta i regionu, ważne wydarzenia, różnorodność kultur i ich przejawy, szacunek dla narodowych tradycji kulturowych i historycznych. Te tematy do pewnego stopnia pojawiają się w Szkolnych Programach Edukacyjnych wszystkich przebadanych przeze mnie

szkół. Zagadnienia regionalne często pojawiają się także w programach edukacyjnych klubów szkolnych oraz projektach.

Największe różnice znajdziemy w tematach związanych z folklorem. Są one znacznie częściej poruszane w szkołach z polskim językiem nauczania, również popularne są w czeskich szkołach, znajdujących się w małych miejscowościach, zwłaszcza w Beskidach, gdzie miejscowi są ogólnie bardziej związani ze swoimi tradycjami.

Trzy z osiemdziesięciu czterech analizowanych szkół podają wychowanie regionalne jako jeden z głównych celów edukacyjnych szkoły, są szkołami z polskim językiem nauczania. Do ośmiu ze szkół z polskim językiem nauczania należy zespół folklorystyczny, czeskie szkoły kółek folklorystycznych nie prowadzą.

Ze znacznym uproszeniem można stwierdzić, że ludowe tradycje, folklor, gwara oraz stroje ludowe to tematy najczęściej poruszane w szkołach z polskim językiem nauczania, zastosowana jest u nich także większa lokalizacja, czeskie szkoły w ramach wychowania regionalnego bardziej skupiają się na środowisku i jego ochronie, natomiast o tradycjach dyskutują bardzo ogólnie.

Słowa kluczowe: wychowanie regionalne, Zaolzie, folklor, edukacja, szkoły z polskim językiem nauczania.

Rekonstrukcje historyczne – czy są nam potrzebne?

1. Wstęp

Od około dwudziestu lat w Polsce można zaobserwować rozwój znanego od czasów starożytnych zjawiska kulturowego, jakim są rekonstrukcje historyczne. W mniejszych i większych miejscowościach organizowane są wystawy dioramowe lub widowiska historyczne dla publiczności. Z każdym rokiem przybywa też osób aktywnie działających w ruchu rekonstrukcyjnym. Ilość tego typu imprez i ich popularność, a także liczba zaangażowanych w nie osób zaczynają przyciągać uwagę naukowców badających różne obszary działalności człowieka: historyków, socjologów, psychologów, kulturoznawców, językoznawców i innych. Są to jednak początki badań i nie można jeszcze mówić o poważnych opracowaniach naukowych interesującego nas zjawiska. Co więcej, w samym środowisku naukowym opinie na temat rekonstrukcji historycznych i rekonstruktorów są podzielone. W przekonaniu wielu osób rekonstrukcje historyczne to hobby dla niedojrzałych mężczyzn, zabawa „dużych chłopców”, którzy w dzieciństwie nie wybiegali się z patykami po podwórku i teraz chcą to nadrobić, biegając z karabinami po polu rekonstrukcyjnym. A więc, jest to tylko zabawa, która nie zasługuje na poświęcanie jej czasu – prywatnego, a tym bardziej zawodowego.

Czy zatem rekonstrukcje historyczne są nam potrzebne? Dlaczego poświęcają im czas ludzie w różnym wieku i z różnym wykształceniem? Dlaczego każde widowisko historyczne przyciąga tłumy widzów? Dlaczego wreszcie rekonstruktorzy zapraszani są do uczestniczenia w oficjalnych, rocznicowych uroczystościach państwowych? Czy naprawdę wszyscy chcą się tylko bawić?

2. Zanik tradycji i narodowej tożsamości historycznej

Żyjemy w czasach, gdy teraźniejszość i przyszłość wydają się ważniejsze od przeszłości. Młode pokolenie uczy się historii w szkole w sposób wybiórczy i często poddany ideologizacji. Wielu uczniów twierdzi, że historia wykładana w szkole jest przedmiotem „wyjątkowo nudnym”, a wydarzenia historyczne przedstawiane w sposób nieciekawym i źle uporządkowanym. Zanika również tradycja spotkań rodzinnych, podczas których młodzi słuchali opowieści swoich dziadków i starszych krewnych na temat lat minionych czy historii rodziny – jej pochodzenia i losów zmarłych już przodków.

Jak wynika z naszych obserwacji, Polacy tracą też poczucie wartości symboli narodowych. Narodowe barwy wykorzystywane są w reklamach piwa. Podczas uroczystości szkolnych hymn państwowy najczęściej odtwarzany jest z magnetofonu (zazwyczaj tylko jedna zwrotka), a większość uczniów, nauczycieli i obecnych rodziców – zamiast go śpiewać w wyrażającej szacunek postawie stojącej – chodzi lub siada, prowadzi wesołe rozmowy lub pali papierosa. Nawet orzeł – godło Polski

¹ gmankow@uw.edu.pl, Instytut Rusycystyki, Wydział Lingwistyki Stosowanej, Uniwersytet Warszawski.

bywa krytykowany. Jak usłyszeliśmy od jednej z pracownic szkoły średniej, stanowi on tylko „zbędny element wystroju sali”.

W swojej praktyce zawodowej spotykamy młodzież, która nie wie, co to przednówek, do czego służy tamborek lub cep, co masło ma wspólnego z krową i że komosa (lebioda) też może być rośliną jadalną. Dziewczęta nie spędzają już wieczorów na wspólnym – z matkami i babkami – darciu pierza, haftowaniu makatek czy robieniu przetworów. Chłopcy nie chcą uczyć się od swoich antenatów zawodów i przejmować po nich zakładów rzemieślniczych – szewskich, krawieckich, kuśnierskich, kaletniczych i innych. Młodzież ma inne aspiracje i inne zainteresowania.

Oczywiście to dobrze, że się zmieniamy. Zmiany są zjawiskiem naturalnym i koniecznym: świadczą o rozwoju społeczeństwa. Jednak, naszym zdaniem, zbyt często wśród współczesnych Polaków obserwujemy „zubożenie ducha”: utratę świadomości własnych korzeni, dumy narodowej i wiedzy praktycznej z zakresu życia codziennego. Lekarstwem na ten stan rzeczy może być działalność grup i stowarzyszeń zajmujących się rekonstrukcją historyczną.

3. Ruch rekonstrukcyjny

Jak już wspomnieliśmy, ruch rekonstrukcyjny w Polsce rozwija się od około dwudziestu lat. W chwili obecnej w ten czy inny sposób w rekonstrukcje zaangażowanych jest około dziesięciu tysięcy osób. Większość z nich działa w ramach grup rekonstrukcji historycznej i stowarzyszeń historycznych, zajmujących się odtwarzaniem różnego rodzaju formacji militarnych i paramilitarnych lub grup ludności cywilnej z minionych epok.

3.1. Grupy i stowarzyszenia

Grup rekonstrukcji historycznej i stowarzyszeń historycznych przybywa co roku: obecnie tylko na portalu historycznym Dobroni.pl zarejestrowanych jest 314 tego typu ugrupowań działających na terenie Polski i około 30 zagranicznych², co niewątpliwie nie wyczerpuje ich ogólnej liczby. Liczba członków grupy mieści się w przedziale od pięciu do czterdziestu osób – zazwyczaj jest to około piętnastu osób.

Odtwarzane przez grupy i stowarzyszenia rekonstrukcji historycznej (wymieniane na wspomnianym portalu) okresy i wydarzenia historyczne to między innymi starożytność, średniowiecze, pierwsza Rzeczpospolita, epoka napoleońska, powstanie listopadowe, powstanie styczniowe, I wojna światowa, rok 1918, rok 1920, II wojna światowa, współczesność (konflikty zbrojne na świecie po II wojnie światowej).

W zależności od odtwarzanych epok i wydarzeń grupy koncentrują się na rekonstrukcji formacji wojskowych i policyjnych oraz ludności cywilnej polskiej (na przykład: Pułk 2 Piechoty Xięstwa Warszawskiego, GRH Pionierzy 40 Pułk Piechoty, GRH 1 Polska Samodzielna Brygada Spadochronowa, Stowarzyszenie Historyczne Na Posterunku, GRHLC Mława i in.) lub obcej: rzymskiej, amerykańskiej, pruskiej, niemieckiej, rosyjskiej, angielskiej itp. (na przykład: Legio XIII, GRH 58th N.Y., 14th Louisiana Volunteers, GRH Gorlice 1915, 14 Pułk

² <https://dobroni.pl/grh> [dostęp 1.07.2018].

Strzelców Syberyjskich, SRH Marienburg, SRH Infanterie Regiment 26, Stowarzyszenie Rekonstrukcji Historycznej AA7 i in.).

Często w ramach grupy realizowane są różne projekty. Na przykład zdjęcie nr 1 wykonane w Olsztynku w 2014 roku przedstawia członków Grupy Rekonstrukcji Historycznej Pionierzy 40 Pułku Piechoty „Dzieci Lwowskich” w barwach widniejącej w nazwie grupy formacji wojska polskiego z 1939 roku. Rekonstruktorzy ubrani są w drelichowe mundury polowe i furażerki (drelichowe i sukienne), posiadają niezbędne wyposażenie piechura z 1939 roku. Jeden z rekonstruktorów odtwarza postać sanitariusza.

Oprócz tego omawiana grupa realizuje projekt „21 Muromski Pułk Piechoty” (I wojna światowa) i projekt „Bersaglieri” (armia włoska w Afryce w 1943 roku). Na zdjęciu nr 2 (rekonstrukcja bitwy pod Tannenbergiem, 1914 rok) członkowie GRH Pionierzy 40 Pułku Piechoty „Dzieci Lwowskich” prezentują się w mundurach 21 Muromskiego Pułku Piechoty, w czapkach z charakterystycznym oznaczeniem, tzw. carskim okiem. Mężczyznom towarzyszy odtwarzająca chłopkę rekonstruktorka.



Zdjęcie 1. Członkowie GRH 40 Pułku Piechoty „Dzieci Lwowskich” w mundurach piechoty polskiej z roku 1939³

³ Źródło: zdjęcia własne autorki.



Zdjęcie 2. Członkowie GRH 40 Pułku Piechoty „Dzieci Lwowskich” w barwach 21 Muromskiego Pułku Piechoty z roku 1914⁴

Oprócz osób biorących udział w przedstawieniach historycznych członkami grup i stowarzyszeń rekonstrukcyjnych są osoby wspierające działalność kolegów i koleżanek: wypożyczający im swoje zbiory kolekcjonerzy starych przedmiotów, uwieczniający przedstawienia fotografowie, szyjący na potrzeby przedstawień krawcy, szewcy, kaletnicy i in.

W ruchu rekonstrukcyjnym bierze także udział znaczna liczba niezrzeszonych w grupach i stowarzyszeniach, lecz aktywnie działających na rzecz ruchu osób: samodzielnych rekonstruktorów, pirotechników i wolontariuszy obsługujących imprezy rekonstrukcyjne.

3.2. Rekonstruktorzy

W działalność rekonstrukcyjną angażują się osoby w różnym wieku. Przedział wiekowy aktywnych i świadomych rekonstruktorów to 16-70 lat. Dodatkowo, jeśli istnieje taka potrzeba, w przedstawieniach historycznych biorą udział dzieci i młodzież szkolna.

Środowisko rekonstruktorów zróżnicowane jest nie tylko pod względem wieku. Większość rekonstruktorów to mężczyźni. Jednak coraz częściej w ruch rekonstrukcyjny angażują się kobiety, których ilość szacujemy na około 30% członków grup rekonstrukcyjnych i stowarzyszeń historycznych. Najwięcej kobiet spotykamy w grupach odtwarzających czasy średniowiecza, epokę napoleońską i Księstwo Warszawskie. Rekonstruktorzy są osobami o różnym statusie społecznym, poziomie wykształcenia, zawodzie czy światopoglądzie. W grupach rekonstrukcyjnych znajdują swoje miejsce zarówno osoby z wykształceniem podstawowym lub zawodowym, jak i osoby z wykształceniem średnim czy

⁴ Źródło: ze zbiorów autorki. Autor zdjęcia: Zbigniew Rześny, fotograf GRH Pionierzy 40 PP „Dzieci Lwowskich”.

wyższym. Wśród rekonstruktorów spotkać można osoby bezrobotne, uczniów szkół średnich, studentów, górników, hydraulików, ogrodników, teleankieterów, kolejarzy, zawodowych kierowców, a także prawników, lekarzy, urzędników państwowych czy nauczycieli akademickich.

Dużą grupę w ruchu rekonstrukcyjnym stanowią nauczyciele historii, archeolodzy i muzealnicy. Można zatem przyjąć, że historia zawładnęła całym ich życiem – zarówno zawodowym, jak i prywatnym. Ponadto znaczną część rekonstruktorów stanowią żołnierze i policjanci (zarówno mężczyźni, jak i kobiety). Są to zatem osoby, które z bronią palną mają kontakt na co dzień, w życiu zawodowym, co z kolei przeczy przytoczonej powyżej opinii o „dużych chłopcach”. Jakie zatem są motywy angażowania się tak wielu i tak różnych osób w działalność rekonstrukcyjną?

3.2.1. Motywy działań rekonstruktorów

Powody zaangażowania się w działalność rekonstrukcyjną są różne. Jak słusznie zauważył jeden z rekonstruktorów, Andrzej Skolik, „(...) każdy z nas miał inną motywację. A pewnie ilu ludzi tyle motywacji... Dla jednego wystarczające będzie »bycie w bandzie umundurowanych inaczej«, dla innego reko[nstrukcja] będzie naturalnym rozszerzeniem działań kolekcjonerskich, a dla jeszcze innego modelarstwo i wargaming w skali 1/1 (...) To jest chyba największe zbiorowisko indywidualistów”⁵.

Rozmowy przeprowadzone przez nas ze stu rekonstruktorami potwierdziły powyższą opinię. Jedyne, co łączy wszystkich rekonstruktorów, to zainteresowanie historią. Ale choć większość respondentów stwierdziła, że przystąpiła do ruchu właśnie ze względu na możliwość pogłębienia wiedzy historycznej, to byli i tacy, u których zainteresowanie historią pojawiło się dopiero po pewnym czasie.

Dla niektórych powodem zaangażowania się w ruch rekonstrukcyjny były dzieje ich przodków. W 2012 roku na forum portalu Dobroni.pl rekonstruktor Mariusz Maciaszczyk założył wątek pod nazwą „Wielka Wojna dla naszych przodków”, gdzie napisał m.in.: „Zbliży się 100-lecie Wielkiej Wojny i każdy myśli, w jaki sposób uczcić tę rocznicę. Założyłem ten wątek, by można było podyskutować o naszych przodkach, którzy musieli przecierpieć czas tej wojny. Jedni mówią, że nie nasza, inni »co mnie to obchodzi«, a jeszcze inni »przecież to wrogowie i zaborcy się bili«”⁶. Pod tą ideą podpisał się Sławomir odtwarzający czasy I wojny światowej, w której brali udział dwaj jego pradziadkowie. Jeden z jego przodków był żołnierzem armii pruskiej, a drugi – żołnierzem armii carskiej. Co więcej, po dotarciu do dokumentów archiwalnych Sławomir stwierdza: „Wcale nie jest powiedziane, że jeden mój pradziadek nie mógł spowodować śmierci drugiego”⁷. Dlatego Sławomir nie tylko chce oddać hołd obu swoim przodkom, ale także uświadomić wielu widzom przedstawień historycznych, że odzyskanie przez Polskę

⁵ Skolik A., komentarz z 8.03.2017 do tekstu A. Steckiewicz *Rekonstrukcje tragiczne*, online: Dobroni.pl, <https://forum.dobroni.pl/f/rekonstrukcje/119616> [dostęp: 25.07.2018].

⁶ Maciaszczyk M., *Wielka Wojna dla naszych przodków*, online: Dobroni.pl, <https://forum.dobroni.pl/f/wielka-wojna-dla/47494> [dostęp: 25.07.2018].

⁷ Samojłowicz S., tamże.

niepodległości w 1918 roku nie odbyło się tylko na zasadzie „gdzie dwóch się bije, tam trzeci korzysta”, nie obyło się bez rozlewu polskiej krwi.

Podobnie myśli Artur odtwarzający postać żołnierza Armii Czerwonej i żołnierza I Armii Ludowego Wojska Polskiego. W szeregach tych właśnie armii jego stryj i ojciec brali udział w wyzwoleniu Polski w 1945 roku. Zakładając ich mundury, Artur oddaje cześć swoim przodkom i wszystkim mieszkańcom kresów wschodnich, którzy różnymi, nie zawsze wygodnymi drogami zdążali do ojczyzny.

Dla wielu rekonstruktorów zainteresowanie historią nie ma związku z losami ich przodków. Pomimo to chcą oni podtrzymywać pamięć o poległych w obronie ojczyzny Polakach. Świadczą o tym liczne wpisy na portalu Dobroni.pl. Na przykład: „...wraz z członkami Stowarzyszenia Lokalna Grupa Działania NAD BZURĄ postanowiliśmy [...] uczcić wysiłek, krew i pamięć poległych nad Bzurą we wrześniu 1939 roku”⁸, „W ostatnią sobotę i niedzielę (...), członkowie nowotarskiej GRH »Podhale w ogniu« uczcili pamięć partyzantów z oddziału partyzanckiego AK »Wilk« poległych w Beskidzie Sądeckim”⁹. Ten motyw bliski jest wielu rekonstruktorom.

Oczywiście, nie zawsze powody zainteresowania się przeszłością bywają tak wzniosłe. Jak słusznie zauważył A. Skolik, część rekonstruktorów zaczynała od kolekcjonowania starych odznaczeń, monet, pocztówek, broni białej lub czarnoprochowej, albo też starych przedmiotów użytkowych. Do grup rekonstrukcji historycznej przystąpili oni z nadzieją na możliwość pochwalenia się swymi zbiorami, uzyskania fachowej wiedzy na ich temat lub zdobycia nowych okazów do kolekcji. Podobnie modelarze – liczyli na możliwość skonfrontowania swoich mini-replik, tworzonych na podstawie zdjęć i rysunków, z oryginałami. Ponadto w przypadku wielu młodych mężczyzn opinia o „dużych chłopcach” jednak się sprawdza. Od czasu, gdy zniesiona została obowiązkowa służba wojskowa, gros mężczyzn przed trzydziestką szuka kontaktu z bronią i w znacznej mierze traktuje to jako zabawę. Prawdziwe zainteresowanie historią przychodzi z czasem.

Inne bywają także powody zaangażowania się w rekonstrukcję kobiet. Oczywiście, część z nich od początku chce tu rozwijać swoje historyczne zainteresowania. Niektóre z nich chcą nauczyć się posługiwania bronią i na równi z mężczyznami odtwarzać wydarzenia militarne. Takie kobiety stanowią jednak mniejszość. Większość kobiet rekonstrukcji to żony i partnerki rekonstruktorów, które zdecydowały się wspierać swoich mężczyzn w ich hobby. Odtwarzają one głównie ludność cywilną – od starożytności do czasów PRL. Tym, co najpierw przyciąga ich uwagę, są piękne stroje, efektowne fryzury i wytworne maniery sfer wyższych. Później zaczynają interesować się życiem, strojami i kulturą klas niższych – mieszczań lub chłopstwa. Z czasem i te kobiety zaczynają w coraz większym stopniu interesować się historią. Co istotne, omawiana grupa kobiet zauważa, że od czasu przystąpienia do ruchu rekonstrukcyjnego ich relacje z partnerami poprawiły

⁸ Karolak T. Bohaterowie Bitwy nad Bzurą, 2010, online: Dobroni.pl, <https://dobroni.pl/n/bohaterowie-bitwy-na/5549> [dostęp 26.07.2018].

⁹ Kowalski R., *Przysłop – pamięci bohaterom*, 2010, online: Dobroni.pl, <https://dobroni.pl/n/przyslop-pamieci-boh/3607> [dostęp 26.07.2018].

się: wspólne zainteresowania, nowe tematy do rozmów wpłynęły na jakość ich związków.

Jak widać, osoby przystępujące do grup rekonstrukcyjnych i stowarzyszeń historycznych kierują się różnymi pobudkami. Co więcej, z biegiem lat ich motywacja może się zmieniać. Kobiety, które sądziły, że zajmują się rekonstrukcją wyłącznie ze względu na swoich partnerów, z czasem czynią to przede wszystkim dla siebie i dla własnego rozwoju. Podobnie młodzież, która początkowo chce się tylko „pobawić w wojenkę”, po jakimś czasie zaczyna w rekonstrukcji dostrzegać wyższe wartości. Z kolei tym, którzy od początku interesowali się historią, a poprzez ruch rekonstrukcyjny starali się ocalić od zapomnienia dawne wydarzenia i ludzi, którzy w nich uczestniczyli, dziś wystarcza satysfakcja, że udało im się innych зараzić swoją pasją, a z jeszcze większą liczbą ludzi – podzielić swoją wiedzę.

3.3. Działalność rekonstruktorska

Przynależność do grupy rekonstrukcyjnej lub stowarzyszenia historycznego zobowiązuje: rekonstruktor powinien nie tylko dbać o własny rozwój, pogłębianie wiedzy i zbieranie wyposażenia niezbędnego do odtwarzania wybranej formacji, lecz ma także obowiązek uczestniczenia w życiu społecznym i oddziaływania na świadomość historyczną Polaków.

Działalność rekonstruktorska rozwija się wielotorowo. Przede wszystkim, jak było wspomniane, rekonstruktorzy muszą pogłębiać wiedzę historyczną. Niektórzy z nich szukają informacji w archiwach i w literaturze naukowej, którymi to informacjami dzielą się z kolegami na spotkaniach grup i stowarzyszeń, na portalu Dobroni.pl, na Facebooku, podczas prywatnych spotkań i rozmów. Inni prowadzą poszukiwania w terenie – prowadzą rozmowy z ludźmi, którzy byli świadkami wydarzeń historycznych lub którzy pamiętają opowieści swoich przodków o takich wydarzeniach. Do tej grupy należą także poszukiwacze zapomnianych grobów i cmentarzy. Potrzeba zdobywania i wymiany informacji stała się również bodźcem do organizowania własnych warsztatów i sympozjów¹⁰.

Ponadto rekonstruktorzy kolekcjonują artefakty związane z odtwarzaną epoką, otaczają opieką groby poległych na wojnach żołnierzy, organizują zbiórki pieniędzy na rzecz odnowy pomników i zabytków architektury, niosą pomoc weteranom wojennym, utrzymują kontakt z Polonią (zwłaszcza na terenach Ukrainy i Białorusi). Chętnie współpracują ze szkołami i domami kultury, gdzie prowadzą lekcje historii i pogadanki na tematy historyczne. Współpracują także z muzeami, gdzie organizują wykłady i rok rocznie angażują się w Noc Muzeów. Rekonstruktorzy współpracują także z przemysłem filmowym: statystują w filmach historycznych, są konsultantami ds. kostiumów i militariów. Nie bez znaczenia jest fakt, że rekonstruktorzy zapraszani są do udziału w większości obchodów rocznicowych w Polsce – w tym obchodów państwowych: uczestniczą w defiladach towarzyszących oficjalnym

¹⁰ Zob. np. informację na temat warsztatów rekonstrukcyjnych pn. *Etyka rekonstrukcji historycznych. Wytwórstwo przedmiotów codziennego użytku i broni*, 2017, online: Muzeum – Miejsce Pamięci Palmiry, <http://palmiry.muzeumwarszawy.pl/wydarzenia/etyka-rekonstrukcji-historycznych-wytworstwo-przedmiotow-codziennego-uzytu-broni/> [dostęp 26.07.2018].

obchodom Święta Niepodległości (11 listopada) czy rocznicy Bitwy Warszawskiej (15 sierpnia), gdzie świadczą o ciągłości dziejów polskiego oręża.

Przede wszystkim jednak rekonstruktorzy organizują wystawy dioramowe i widowiska historyczne dla publiczności. Jednymi z najbardziej znanych imprez tego typu są, oczywiście, rekonstrukcja bitwy pod Grunwaldem (1410), Święto Twierdzy Boyen w Giżycku (rekonstrukcja walk z okresu I wojny światowej), rekonstrukcja bitwy pod Mławą w Uniszkach Zawadzkich (wrzesień 1939), a także Łabiszyńskie Spotkania z Historią, Odyseja Historyczna w Kutnie czy Misja Wschód w Ogrodniczках. Po każdym widowisku widzowie mają możliwość porozmawiania z rekonstruktorami, dopytania o szczegóły ich strojów i wyposażenia oraz przedstawianych wydarzeń. Również podczas wystaw dioramowych rekonstruktorzy prowadzą wykłady na temat odtwarzanych formacji wojskowych czy grup społecznych, obyczajowości danej epoki (w tym mody i kulinariów), warunków życia; udzielają informacji dotyczących wystroju obozowiska.

4. Publiczność

Odbiorcami działalności grup rekonstrukcji historycznej są – podobnie do samych rekonstruktorów – osoby o różnym poziomie wykształcenia i zróżnicowanym stosunku do historii. Są to również osoby w różnym wieku. Zazwyczaj widowiskami rekonstrukcyjnymi interesują się mieszkańcy pobliskich miejscowości. Przychodzi ciekawa sprzętu militarnego młodzież, przychodzą szukające rozrywki rodziny z małymi dziećmi czy chętnie wspominające dawne lata osoby w podeszłym wieku. Czasem zatrzyma się przypadkowy przejezdny. Niekiedy na imprezę przyjeżdżają znajomi i rodzina samych rekonstruktorów. Wiele zależy od stopnia rozreklamowania wydarzenia, odległości od dużych miejscowości i terminu imprezy. Tak więc, w zależności od tego, w jakim rejonie Polski i w jakim terminie ma miejsce rekonstrukcja, liczebność i charakterystyka publiki są danymi zmiennymi. Z punktu widzenia rekonstruktorów ważne jest to, aby do każdego widza dotrzeć i czymś go zainteresować.

5. Funkcje działalności rekonstrukcyjnej

Każda działalność człowieka powinna czemuś służyć i poprzez realizowanie wyznaczonych zadań wypełniać określone funkcje. Dotyczy to także działalności rekonstruktorów.

Prowadząc działalność rekonstrukcyjną, członkowie stowarzyszeń historycznych wypełniają szereg społecznie istotnych funkcji, które można przyrównać do funkcji muzeów¹¹. Są to:

- funkcja oświatowa (edukacyjna, popularyzatorska);
- funkcja ochronna;
- funkcja wychowawcza;
- funkcja artystyczna (estetyczna);
- funkcja hedonistyczna.

Spośród wymienionych funkcji największą wartość społeczną, naszym zdaniem, mają trzy pierwsze, tj. funkcja oświatowa, ochronna i wychowawcza.

¹¹ Na temat funkcji muzeów zob. np. Turoś L., Muzeum – swoista instytucja edukacyjna. Wybrane problemy w ujęciu historycznym i współczesnym, Ypsilon. Warszawa 1999.

5.1. Funkcja oświatowa

Jak już było napisane, rekonstruktorzy zobowiązani są do pogłębiania własnej wiedzy historycznej. Przede wszystkim każdy członek grupy rekonstrukcyjnej musi posiadać wiedzę na temat patrona grupy. Na przykład, członkowie Grupy Rekonstrukcji Historycznej Pionierzy 40 Pułku Piechoty „Dzieci Lwowskich” są zobligowani do poznania historii 40 pułku: muszą wiedzieć, kto był jego dowódcą i gdzie dany pułk walczył. Muszą też wiedzieć, kim były Dzieci Lwowskie oraz czym zajmowali się pionierzy. Każdy rekonstruktor posiada odpowiednią wiedzę na temat własnego stroju (munduru lub ubrania cywilnym) oraz wyposażenia (broni i ekwipunku żołnierza lub przedmiotów użytku codziennego – w przypadku ludności cywilnej). Odgrywający w czasie przedstawień historycznych role żołnierzy armii cudzoziemskich (na przykład, armii carskiej, pruskiej, niemieckiej, włoskiej, amerykańskiej itd.) muszą rozumieć komendy wydawane w języku danej armii, co obliguje ich do nauki języków obcych – przynajmniej na poziomie podstawowym.

Równie ważne są rekonstrukcje z punktu widzenia edukacji widzów. Powszechnie wiadomo, że współcześni Polacy rzadko sięgają po książki: trudno namówić ich do przeczytania powieści historycznej, a tym bardziej naukowego opracowania z zakresu historii. Znajomość dziejów wynoszą ze szkoły (w bardzo ograniczonym zakresie) lub z filmów (historycznych, wojennych, kostiumowych). Dlatego widowiska historyczne i wystawy dioramowe są im potrzebne. Jak usłyszałem od jednego z widzów nestora ruchu rekonstrukcyjnego Grzegorz Jaczyński, „taka rekonstrukcja to bardzo dobra, obrazkowa lekcja historii dla analfabetów”. Możliwość obejrzenia widowiska, dotknięcia sprzętów historycznych oraz porozmawiania z rekonstruktorami okazuje się dla widzów bardzo ważna. Niektórzy uzyskują tu wiedzę, której nie mieli możliwości zdobyć w szkole. Bywają to informacje dotyczące okresów i wydarzeń, które po II wojnie światowej celowo, ze względów politycznych zostały skazane na zapomnienie lub były podawane w przekłamanej formie. Mogą to także być szczegółowe informacje na temat zagadnień podawanych w szkole sposobem hasłowy. Czasem dzięki rekonstrukcji widzowie tylko przypominają sobie wiedzę zdobytą i zapomnianą.

Szczególne zainteresowanie publiczności wzbudza wiedza z zakresu historii obyczajowości i kultury życia codziennego prostych ludzi. Wyjątkowymi widzami są dzieci, które potrafią pytać o rzeczy dla dorosłych oczywiste, na przykład: do czego służą balia i tara, sierp, szrankownica czy maszyna do pisania, z czego i jak robi się masło, dlaczego panie nosiły latem kapelusze i rękawiczki, czy trudno jest obandażować głowę? Ten przykładowy zestaw pytań pokazuje, że przekazywana wiedza nie dotyczy wyłącznie (jak sądzą niektórzy) historii i militariów. W przypadku widzów można zatem mówić o wszechstronnej edukacji.

5.2. Funkcja ochronna

Realizacja przez rekonstruktorów funkcji ochronnej dotyczy zarówno ochrony dóbr materialnych, jak i dóbr niematerialnych.

Ochrona dóbr materialnych realizowana jest poprzez kolekcjonowanie przedmiotów zabytkowych i ich odtwarzanie. Tak więc, ochroną przed zapomnieniem objęte są stare pocztówki, znaczki, monety i czasopisma, przedwojenne fotografie,

elementy żołnierskiego ekwipunku (plecaki, menażki, manierki, maski przeciwgazowe), przedmioty codziennego użytku (przedwojenne sztucce i naczynia, meble, bibeloty i inne). Warto przy tym wspomnieć, że rozwój ruchu rekonstrukcyjnego przyczynił się do powstania firm produkujących na potrzeby działalności rekonstrukcyjnej repliki broni, mundurów, strojów cywilnych i przedmiotów użytkowych.

Odpowiednio ochronę dóbr niematerialnych należy rozumieć jako utrwalanie wiedzy historycznej oraz zachowywanie pamięci o ludziach i wydarzeniach z przeszłości. Tę funkcję doceniają zwłaszcza starsi widzowie rekonstrukcji historycznych. Na rekonstrukcje wydarzeń z okresu II wojny światowej nierzadko przyjeżdżają weterani wojenni, którzy brali udział w odtwarzanych wydarzeniach. Na widowiska przychodzą też osoby starsze, które podczas II wojny światowej były dziećmi. Ci ludzie jeszcze pamiętają wojnę. Można się zatem zastanawiać, po co przychodzą oglądać to, co znają, po co podsycają traumatyczne wspomnienia? Takie osoby najczęściej dziękują rekonstruktorom. „Dziękuję, że pamiętacie i nie pozwalacie innym zapomnieć” – usłyszała od starszej kobiety jedna z rekonstruktorów po rekonstrukcji bitwy pod Mławą w 2017 roku – „Dziękuję, że mogła to zobaczyć i poczuć moja wnuczka”. Takie reakcje stanowią żywy dowód, że ochrona pamięci jest Polakom potrzebna.

5.3. Funkcja wychowawcza

Jak już zostało stwierdzone, niektórzy młodzi członkowie grup rekonstrukcyjnych oczekują od rekonstrukcji wyłącznie rozrywki. Jednak podczas wspólnych spotkań zyskują nie tylko wiedzę historyczną. W trakcie przygotowań do widowisk lub dioram historycznych uczą się dyscypliny, odpowiedzialności (zwłaszcza odpowiedzialnego posługiwania się bronią), szacunku do przeszłości i innych ludzi, a także postaw patriotycznych. Wspólne śpiewanie tradycyjnych pieśni żołnierskich i ludowych, nauka musztry, uczestnictwo w uroczystościach religijnych i państwowych kształtują ich charaktery i pomagają im ustalić właściwą hierarchię wartości.

W sposób wychowawczy rekonstrukcje historyczne wpływają także na widzów. Jak wspominaliśmy, wśród publiczności zawsze znajdują się osoby młode, w tym dzieci przyprawdane na widowiska przez rodziców, dziadków lub nauczycieli. Mają one możliwość obserwowania zachowań rekonstruktorów i prowadzenia z nimi rozmów. Widzą, jak rekonstruktorzy salutują, defilując przed flagą narodową. Słyszą, jak dorośli w postawie na baczność śpiewają Mazurek Dąbrowskiego.

O wychowawczym wpływie rekonstrukcji historycznych można również mówić w odniesieniu do harcerzy i młodzieży niezrzeszonej angażującej się (na zasadach wolontariatu) w obsługę imprez rekonstrukcyjnych. W ten sposób młodzi ludzie zyskują nie tylko wiedzę historyczną, lecz dodatkowo uczą się odpowiedzialności za własne czyny, zaczynają doceniać zalety pracy grupowej oraz wartość pomagania innym.

5.4. Funkcja artystyczna

Tę funkcję rekonstrukcje historyczne wypełniają zwłaszcza wobec publiczności widowisk. Dla widzów z małych miejscowości, którzy rzadko bywają w teatrze, rekonstrukcja historyczna jest jak przedstawienie teatralne w plenerze. Jednocześnie rekonstrukcja daje im więcej niż film oglądany w telewizji lub w kinie.



Zdjęcie: Epizod z rekonstrukcji bitwy pod Mławą, 2017¹²

Zamieszczone powyżej zdjęcie, wykonane podczas rekonstrukcji bitwy pod Mławą w dniu 27 sierpnia 2017 roku, w niewielkim tylko stopniu przybliżyło to, co mogą usłyszeć, zobaczyć i poczuć widzowie rekonstrukcji wojennej. W odróżnieniu od telewizorów i kinomanów mogą oni nie tylko zobaczyć obraz i usłyszeć dźwięk, ale przede wszystkim mogą poczuć się współuczestnikami widowiska. Wyraźnie słyszą huk nadlatujących samolotów, czują zapach prochu, dym i żar bijący od płonących domów, drżenie ziemi pod nogami, gdy zbliżają się czołgi. Mają więc możliwość bardziej afektywnego odbioru przedstawianej rzeczywistości. Dzięki oddziaływaniu na wszystkie zmysły rekonstrukcje historyczne wpływają na emocje i poziom wrażliwości człowieka, a także pobudzają jego wyobraźnię.

5.5. Funkcja hedonistyczna

Każdy człowiek potrzebuje odrobiny odpoczynku i rozrywki. Takiej rozrywki mogą dostarczać również rekonstrukcje historyczne. Dla rekonstruktorów stanowią one hobby, które – na czas zlotów i widowisk – pozwala im oderwać się od codzienności, odpocząć, znaleźć chwilę na refleksje. Możliwość spędzenia czasu w gronie osób wyznających te same wartości i mających podobne zainteresowania sprawia im prawdziwą przyjemność.

Również dla widzów rekonstrukcje historyczne mogą stanowić rozrywkę. Niektórzy z nich widowiskiem zapełniają swój wolny czas, a obejrzenie widowiska historycznego traktują jako alternatywę dla telewizji lub spotkania ze znajomymi.

¹² Źródło: zdjęcia własne autorki.

Dodatkowo rekonstrukcjom często towarzyszą inne atrakcje: karuzele dla dzieci, stoiska z zabawkami i odzieżą w stylu militarnym, darmowa żołnierska grochówka, występy chórów itp.. Tak więc widzowie mają zapewnioną rozrywkę na różnym poziomie – w zależności od potrzeb i upodobań.

6. Wnioski

Czy zatem rekonstrukcje historyczne są nam potrzebne? Skoro za organizację widowisk i udział w nich rekonstruktorzy bywają odznaczani przez władze różnego szczebla, to nie może chodzić wyłącznie o rozrywkę czy zabawę. O potrzebie organizowania rekonstrukcji historycznych świadczy sama ilość zaangażowanych w widowiska osób oraz liczba odwiedzających je widzów.

Dla samych rekonstruktorów istotne znaczenie ma możliwość poznawania nowych ludzi i zawiązywania nowych przyjaźni. Jeszcze ważniejsze jest wyrabianie w młodzieży rekonstrukcyjnej poczucia dyscypliny i odpowiedzialności. Najważniejsze jest jednak oddziaływanie rekonstrukcji historycznych na społeczeństwo.

Rekonstrukcje historyczne służą nie tylko krzewieniu wiedzy historycznej, ale też ochronie pamięci, tradycji i wartości narodowych. Działania rekonstruktorów uczą Polaków szacunku dla przeszłości i uświadamiają im znaczenie tejże dla teraźniejszości i przyszłości, przywracają im dumę narodową z dokonań przodków, wzmacniają poczucie historycznej tożsamości i jedności narodu. Dla wielu słowo „patriotyzm” przestaje być pustym hasłem. Jednocześnie wszystkie te funkcje realizowane są w atrakcyjnej, zachęcającej do własnych przemyśleń i poszukiwań formie.

A zatem, rekonstrukcje historyczne są zjawiskiem potrzebnym, zasługującym na aprobatę i upowszechnianie.

Literatura

Karolak T., *Bohaterowie Bitwy nad Bzurą*, 2010, online: Dobroni.pl, <https://dobroni.pl/n/bohaterowie-bitwy-na/5549> [dostęp 26.07.2018].

Kowalski R., *Przysłop – pamięci bohaterom*, 2010, online: Dobroni.pl, <https://dobroni.pl/n/przyslop-pamieci-boh/3607> [dostęp 26.07.2018].

Maciaszczyk M., *Wielka Wojna dla naszych przodków*, online: Dobroni.pl, <https://forum.dobroni.pl/f/wielka-wojna-dla/47494> [dostęp: 25.07.2018].

Steckiewicz A., *Rekonstrukcje tragiczne*, 2017, online: Dobroni.pl, <https://forum.dobroni.pl/f/rekonstrukcje/119616> [dostęp: 25.07.2018].

Turoś L., *Muzeum – swoista instytucja edukacyjna. Wybrane problemy w ujęciu historycznym i współczesnym*, Ypsilon, Warszawa 1999.

Rekonstrukcje historyczne – czy są nam potrzebne?

Streszczenie

Niniejsze opracowanie stanowi przyczynek do badań nad rozwijającym się w Polsce kulturowym zjawiskiem rekonstrukcji historycznych. Badania nad zjawiskiem podjęto ze względu na rosnącą popularność ruchu rekonstrukcyjnego oraz obserwowany wpływ rekonstrukcji na społeczeństwo.

W opracowaniu przedstawiono dane dotyczące grup rekonstrukcji historycznej i stowarzyszeń historycznych, charakterystyki członków ugrupowań, a także powodów podjęcia działalności rekonstrukcyjnej oraz zadań realizowanych przez rekonstruktorów.

Ważną część opracowania stanowi omówienie społecznych funkcji rekonstrukcji historycznych i ich odbioru przez oglądającą widowiska i zwiedzającą wystawy dioramowe publiczność.

Podane informacje uzyskano w drodze analizy tekstów zamieszczanych przez rekonstruktorów na forum portalu Dobroni.pl, ankiet przeprowadzonych wśród rekonstruktorów i widzów rekonstrukcji historycznych oraz rozmów z osobami zaangażowanymi w ruch rekonstrukcyjny.

Jak wynika z przeprowadzonej analizy, rekonstrukcje historyczne są zjawiskiem pożytecznym i zasługującym na rozpropagowanie. Służą one upowszechnianiu i pogłębianiu wiedzy historycznej, kształtowaniu i umacnianiu tożsamości historycznej Polaków, ochronie materialnego i niematerialnego dziedzictwa narodowego, utrwalaniu tradycji oraz kształtowaniu postaw patriotycznych. Ponadto jako rodzaj bardzo realistycznych przedstawień teatralnych stanowią one alternatywę dla filmu historycznego lub kostiumowego. Rekonstrukcje historyczne można także traktować jako wartościową rozrywkę.

Wielość osób zaangażowanych w ruch rekonstrukcyjny, realizowane przez rekonstruktorów zadania i wpływ rekonstrukcji historycznych na uczestników i odbiorców widowisk sprawiają, że zjawisko rekonstrukcji historycznych powoli staje się obiektem badań historyków (zgodność widowisk z prawdą historyczną), socjologów (zróżnicowanie członków ugrupowań rekonstrukcyjnych ze względu na wiek, wykształcenie, status społeczny i in.), psychologów (motywy przystąpienia do ruchu rekonstrukcyjnego, wpływ rekonstrukcji na wrażliwość odbiorców i stosunek do przeszłości), językoznawców (dyskurs rekonstrukcyjny) i oczywiście kulturoznawców.

Słowa kluczowe: rekonstrukcja historyczna, rekonstruktorzy, funkcja oświatowa, funkcja ochronna, funkcja wychowawcza.

Historia i znaczenie sztuki miecza *kenjutsu* oraz szermierki *kendō* na Wyspach Japońskich oraz ich związki z buddyzmem zen

1. Wprowadzenie

Istnieje opowieść² o pewnym mistrzu herbaty, który został wysłany przez swego pana do stolicy. Zwiedzając w przebraniu samuraja miasto, naraził się przypadkiem pewnemu rōninowi i został wyzwany na pojedynek. Przyznał wówczas, że nie jest prawdziwym samurajem, jednak rōninowi chodziło o zdobycie jego pieniędzy, więc wyznanie mistrza herbaty ugruntowało go tylko w przekonaniu, że odniesie łatwe zwycięstwo. Mistrz herbaty był przekonany, że czeka go niechybna śmierć; chciał jednak umrzeć z godnością, broniąc honoru swojego pana. Powiedział zatem, że musi dokończyć zleczone mu sprawunki i złożyć swemu panu sprawozdanie, jednak wróci i stawi się na pojedynek. Pobiegł on do położonej niedaleko szkoły walki i wyłagał spotkanie z jej mistrzem. Poprosił go o wskazówki, które mogłyby mu pomóc umrzeć podczas walki tak, jak przystało na samuraja. Mistrz sztuk walki odrzekł, że jego życzenie jest zaskakujące – wszyscy pytają go jak włączyć mieczem, nie zaś jak umrzeć. Mimo to obiecał pomóc nieszczęśnikowi, wcześniej jednak, dowiedziawszy się, że jest on mistrzem ceremonii herbacianej, poprosił go o przyrządzenie sobie herbaty. Obserwując z jakim skupieniem i zaangażowaniem mistrz przyrządza herbatę, stwierdził, że jedyne, czego mu potrzeba by godnie zaprezentować się w pojedynku to zachować ten sam stan umysłu, jaki towarzyszy mu podczas przyrządzania herbaty. Zalecił mu wyjąć swój miecz i zamykając oczy ciąć, gdy tylko usłyszysz krzyk przeciwnika, stwierdzając, że prawdopodobnie walka zakończy się śmiercią ich obu. Mistrz ceremonii herbacianej posłuchał wskazówek mistrza – jednak gdy stanął przed przeciwnikiem i uniósł miecz nad głowę, rōnin dostrzegł w nim taką determinację i odwagę, że odrzuciwszy miecz padł na ziemię i zaczął błagać o przebaczenie. Historia ta ma ilustrować znaczenie właściwego stanu umysłu dla szermierza.

Suzuki Daisetsu (1870-1966) pisze o sztuce miecza jako o najbliższej zen spośród wszystkich sztuk japońskich, gdyż dotyka ona w sposób bezpośredni śmierci – jeden fałszywy ruch może nią skutkować, co sprawia, że nie ma czasu na przemyślane działanie czy konceptualizację. Wynikająca z tego intensywna koncentracja pozwala dokonać pełnego utożsamienia podmiotu i przedmiotu; człowieka i jego działania³. To właśnie zagrożenie śmiercią zbliża sztukę miecza w takim stopniu do buddyzmu zen. Suzuki Daisetsu rozwija tę myśl w następujący sposób:

¹ michal.sokolowski@uj.edu.pl, Zakład Filozofii Kultury, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński.

² Przytacza ją Suzuki D.T., *Zen i kultura Japonii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 122, 123, 124.

³ Tamże, s. 117.

To gra życia i śmierci. Miecz jest już w ciebie wymierzony i gotów w każdej chwili cię zabić. Można by powiedzieć, że o ile w buddyzmie walka toczy się między ideami nirwany i samsary, o tyle w walce miecza bitwa przebiega między życiem i śmiercią (...). Lecz dopóki w naszym umyśle tkwi myśl o śmierci, dopóty nieświadomie, lecz w sposób nieunikniony będzie ona prowadzić wojownika w kierunku, którego najbardziej chciałby uniknąć. Inna droga, jaką wtedy można wybrać, to porzucenie myśli o przeżyciu walki. (...). Ten, kto przekroczył dualistyczną ideę życia i śmierci, naprawdę żyje. Gdy pojawi się myśl o życiu albo o śmierci, negatywna lub pozytywna, będzie to z pewnością przeszkoda na drodze życia. Jak myśl o samsarze, także myśl o nirwanie muszą zostać przekroczone w walce buddyjskiej, tak wojownik miecza nie może myśleć o życiu ani o śmierci. Gdy to osiągnie, stanie się geniuszem w sztuce miecza lub „doskonałym” człowiekiem⁴.

Ów stan umysłu jest zarazem czymś, co – jak stwierdza – czyni z pozornie całkowicie nieartystycznej praktyki, sztukę. Suzuki Daisetsu pisze, że w rękach wojownika, który osiągnął wysoki stopień duchowego rozwoju, również miecz uzyskuje duszę, jednocząc się z człowiekiem. Wojownik zaś – wolny od – wynikających z lęku – myśli i emocji, a także od niepewności i pragnienia wygranej – nie jest świadomy używania miecza. „Człowiek i miecz zmieniają się w narzędzia w rękach nieświadomości, a wtedy nieświadomość dokonuje cudów kreatywności. Walka miecza staje się sztuką”⁵ – pisze Suzuki. Celem artykułu jest prezentacja i analiza znaczenia sztuki miecza *kenjutsu* oraz szermierki *kendō* w Japonii, w tym ich związków ze szkołami buddyzmu zen, również w świetle wypowiedzi współczesnych mistrzów *kendō*.

2. Historia miecza na wyspach japońskich

Miecz w kulturze japońskiej pełni szczególną rolę: w najstarszej japońskiej kronice *Kojiki* znajduje się stwierdzenie, że wnuk bogini Amaterasu, Ninigi zstąpił na ziemię ze świętym mieczem, który dostał od wielkiej bogini, by karać nieposłusznych poddanych. Miał go następnie odziedziczyć Jimmu, pierwszy cesarz Japonii, a miecz odtąd był cesarskim insygnium, jednym z trzech najważniejszych symboli władzy cesarskiej w Japonii⁶⁷.

Zdaniem Suzukiego Daisetsu, miecz w sintoizmie kojarzony jest z tajemniczą mocą, podczas gdy buddyzm odkrywa jego głęboki wymiar duchowy. W zen mówi się o mieczu życia i śmierci, zaś zadaniem mistrzów zen jest wiedzieć, kiedy i jak wykonywać jedno z tych zadań. Suzuki Daisetsu przywołuje przedstawienia Mandziusriego⁸, trzymającego w prawej dłoni miecz, w lewej zaś sutrę. Jego miecz nie ma zabijać czujących istot, lecz naszą chciwość, złość i głupotę. „Jest on skierowany na nas, kiedy bowiem osiągnie swój cel, wówczas także świat zewnętrzny, który jest odbiciem tego, co się dzieje w naszym wnętrzu, zostanie

⁴ Tamże, s. 89, 90.

⁵ Tamże, s. 92, 93.

⁶ Obok dwóch innych boskich darów: spiżowego ośmiobocznego zwierciadła i krzywych klejnotów.

⁷ Sikorski W., Tokarski S., *Budo. Japońskie sztuki walki*, Głob, Szczecin 1988, s. 77.

⁸ Bodhisattwa Mądrości.

uwolniony od chciwości, złości i głupoty”⁹ – pisze. Przywołuje także przedstawienia Fudō Myōō¹⁰, który z mieczem w ręku ma niszczyć wrogów buddyzmu – jego złość „płonie niczym ogień i nie zgaśnie dopóty, dopóki nie spłonie ostatni obóz wroga: wtedy wróci on do swej pierwotnej postaci, przejawiając się jako Budda Wajroczana, którego jest on sługą i manifestacją. Wajroczana nie trzyma miecza. On sam jest mieczem, siedząc samotnie ze wszystkimi światami w swoim wnętrzu”¹¹. Dennis Lishka pisze, że we wczesnej indyjskiej literaturze buddyjskiej mahajany miecz reprezentował moc buddyjskiej mądrości, która pozwala zakończyć zniewolenie przez ułudę. W buddyzmie ezoterycznym Wadžrajana miecze trzymane przez Ācala wyrażają siłę wytrwałości w realizacji praktyki buddyjskiej¹². W buddyzmie chan i zen figura miecza zaczęła symbolizować różne aspekty doświadczenia podczas ćwiczeń: całkowitą koncentrację ciała i umysłu ćwiczącego na momencie urzeczywistnienia, mądrość mistrza w nauczaniu i prowadzeniu swojego ucznia do oświecenia, wreszcie wgląd osoby oświeconej w „ogłądanie” złudzeń innych i wyrażanie buddyjskiej mądrości¹³.

Ze sztuką miecza wiążą się także mityczne *tengu*, w *sintō* niekiedy czczone jako bóstwa *kami*, w buddyzmie zaś uważane za złośliwe demony, przedstawiane jako łączące ludzkie i ptasie cechy. Były one znakomitymi szermierzami, a tajniki swojej sztuki miały zdradzić Minamoto Yoshitsune (1159-1189), potomkowi rodu Minamoto, wówczas niemal całkowicie zgładzonego przez rywalizujący z nim ród Taira. Minamoto Yoshitsune miał cudem ocaleć i zostać wychowany w świątyni na górze Kurama, której władcą był *tengu* imieniem Sojobo. Chłopiec wymykał się nocą, by ćwiczyć się w sztuce miecza ścinając drzewa, gdyż chciał pomścić swój ród. Wzruszony historią dziecka *tengu* miał nie tylko wyjawić mu sekrety miecza, ale i udzielić pewnych magicznych mocy¹⁴.

Pierwsze znalezione na wyspach japońskich miecze, wykonane z brązu, były proste i długie. Po wieku VII pojawiają się miecze z żelaza. Długie jednostronne ostrze z czasem przeszło w prosty miecz obosieczny *tsurugi*, wreszcie w lekko zakrzywioną, jednoostrzową *katana*¹⁵. Zgodnie jednak z mitem, to legendarny Amakuni, szef grupy zbrojmistrzów cesarza Mommu (683-707), miał rozerwać miecz obosieczny na dwie równe klingi o jednym ostrzu¹⁶. Z czasem rozpowszechnił się zwyczaj noszenia dwóch mieczów – dłuższej *katany* i krótszego *wakizashi*¹⁷. Podczas gdy *katana*, której głownia mierzyła ponad 60 cm, zastępowała ponad dwumetrowy miecz wojenny *daikatana*, *wakizashi* mierzył około 40 cm i służył jako

⁹ Suzuki D. T., dz. cyt., s. 54, 55.

¹⁰ sanskr. Ācala

¹¹ Tamże, s. 54, 55.

¹² Lishka D., *Zen and the Creative Process: The "Kendō-Zen" Thought of the Rinzai Master Takuan*, Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 5, No. 2/3 (Jun. - Sep. 1978), pp. 139-158, s. 141.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tokarski S., *Sztuki walki. Ruchowe formy ekspresji filozofii Wschodu*, Glob, Szczecin 1989, s. 62.

¹⁵ Sikorski W., Tokarski S., dz. cyt., s. 79.

¹⁶ Tamże, s. 80.

¹⁷ Zarówno *katana* jak i *wakizashi* należą do grupy określanej ogólnym terminem *nihontō* (miecz japoński). *Nihontō* wyparł wcześniej używane obosieczne miecze *tsurugi*, których słaby metal powodował, że nadawały się w walce do użytkowania tylko jako broń kłująca – miecz *tsurugi*, tracąc na znaczeniu militarnym, zachował jednak znaczenie kultowe.

pomoc zarówno w walce jak i podczas rytualnego samobójstwa *seppuku*¹⁸. Katana, której głównia jest lekko zakrzywiona i jednosieczna, odpowiada bardziej europejskiemu terminowi szabli, jednak ze względu na utrwaloną tradycję, w dalszej części tekstu używany będzie termin miecz.

Miecz spełniał szczególną rolę także w życiu samuraja. Pierwszy symboliczny miecz chłopiec otrzymywał po ukończeniu piątego roku życia, jednak już w wieku dziewięciu lat rozpoczął trening bojowy, a w wieku trzynastu lat regularny trening mieczem¹⁹. Swoją własną miecz samurajski otrzymywał podczas inicjacji męskiej, w wieku piętnastu lat. Podczas tej ceremonii, zwanej *gambuku*, dostawał także zbroję, układał włosy wzorem dorosłych i podejmował funkcje stosowne do swej rangi i pozycji w hierarchii²⁰.

Produkcja miecza była procesem obwarowanym szeregiem reguł, a płatnerze i kowale stanowili odrębną klasę, sekretnie strzegącą sekretów swojego zawodu. W kulminacyjnym momencie hartowania ostrza mistrz zostaje w kuźni sam, odsyłając nawet swojego asystenta²¹. Przed wykuciem miecza płatnierz miał także przywoływać na pomoc bóstwo opiekuńcze, a w celu zaproszenia go otaczać warsztat poświęconymi sznurami chroniącymi go przed złymi duchami²². Dlatego o procesie powstawania miecza można mówić jako o specyficznym obrzędzie sintoistycznym²³. Wierząco, że głównia miecza zawiera w sobie część duszy kowala, który ją stworzył, mogły w niej przebywać również *kami*. Mieczowi należy się szczególny szacunek, nie można go trącać nogą, często także nadawano broni imiona²⁴. O tym, że miecz nie jest wyłącznie narzędziem śmierci mówi także przytoczona przez Suzukiego historia dwóch płatnierzów z połowy ery Kamakura: Okazaki Masumune i jego ucznia Muramasy. Wprawdzie ostrza mieczów Muramasy przewyższały nawet te wykuwane przez jego mistrza, jednak to miecze Okazakiego cenione były wyżej. Zgodnie z legendą próbowano porównać oba miecze wkładając je do rwącego strumienia: miecz Muramasy przepoławiał wszystkie przepływające liście, zaś w przypadku miecza Masumune liście po prostu go omijały. Miecz Masumune był czymś więcej niż tnącym narzędziem, zawierał humanitarny aspekt osobowości jego twórcy, podczas gdy w mieczu Muramasy nie było nic z boskiej

¹⁸ Tokarski S., dz. cyt., s. 58.

¹⁹ Sikorski W., Tokarski S., dz. cyt., s. 76.

²⁰ Tokarski S., dz. cyt., s. 57.

²¹ Sikorski W., Tokarski S., dz. cyt., s. 82.

²² Suzuki D.T., dz. cyt., s. 56.

²³ „Kucie głowni uważano za tak uświęconą czynność, że przed przystąpieniem do niej płatnierz poddawał się ceremonii oczyszczenia. Ubierał się w specjalny odświętny strój, kapłan recytował oczyszczające strofy, a kuźnię otaczano świętą liną ze słomy ryżowej, z której zwieszały się kawałki papieru – symbole czystości. Podejmowano wszelkie możliwe kroki, aby zapewnić płatnierzowi czystość ciała i umysłu; tak, by żadne złe myśli nie miały dostępu do głowni, bo w przyszłości mogłyby stać się przyczyną niegodnych czynów. W trakcie pracy płatnierz nie spożywał mięsa. Podczas kucia, hartowania oraz szlifowania głowni towarzyszyli mu jedynie asystenci (zwykle dwaj). Nawet rodzina nie miała wówczas prawa wstępu do kuźni. Ten zakaz dotyczył szczególnie kobiet”. (Inami Hakusui, *Miecz samurajski*, Diamond Books, Bydgoszcz 2009, s. 116-119, przypis za: Agata Koszółko, *Historia drogi miecza (kendō) w Japonii [w:] Agnieszka Kozyra (red.), W kręgu wartości kultury Japonii. W 140. rocznicę urodzin Nishidy Kitarō (1870-1945)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2013, s. 353.

²⁴ Puchalska J. K., *Bushidō. Ethos samurajów od opowieści wojennych do wojny na Pacyfiku*, Kirin, Bydgoszcz 2016, s. 44.

inspiracji. Masumune także, mimo przyjętego obyczaju, prawie nigdy nie grawerował swojego imienia na rękojeści²⁵.

Zdaniem Dennisa Lishki, w okresie Kamakura, dominująca klasa wojowników wyjaśniła nauki zen, w sposób jeszcze bardziej rygorystyczny niż w klasztorach, przy pomocy *kendō* – poprzez próbę wyostrenia procesu percepcyjnego i „nieumysłu” za pomocą „drogi miecza”. *Kendō*, jak pisze, przekształciło się wówczas w płynną formę sztuki, wyrażającą się w nieustannym napięciu pomiędzy całkowitą koncentracją, niezbędną dla osiągnięcia sukcesu w walce, a zupełnym brakiem przywiązania do koncentracji, koniecznym dla maksymalnej elastyczności reakcji²⁶.

Należy mieć przy tym na uwadze, iż – jak podkreśla Paul Varley – średniowieczni samurajowie w rzeczywistości niezbyt często przyjmowali zen jako religię, a antyintelektualne pretensje do prostoty i bezpośredniej komunikacji paradoksalnie bardziej trafiały do umysłów wyrafinowanych. Zen pociągał przede wszystkim przywódców, a zwykli średniowieczni samurajowie byli w przeważającej masie nieokrzesani i niewykształceni, zaś religijnej pociechy szukali raczej w sektach salwacjonistycznych²⁷, związanych z buddyzmem Czystej Ziemi.

Jak pisze Agata Koszołko, w epoce Kamakura, mistrzowie miecza zwani *kengō*, skupiali wokół siebie uczniów, tworząc własne szkoły (*ryūha*), w których jednak, inaczej niż współcześnie, mistrz przekazywał nauki każdemu uczniowi osobno i w indywidualny sposób²⁸. Uczeń wstępujący do takiej szkoły podpisywał dokument zwany *kishimōn*, w którym przyrzekał nie brać udziału w walkach bez zgody mistrza, nie zdradzać nikomu tajników nauczania i nie tworzyć własnych szkół, przed uzyskaniem na to pozwolenia. Najważniejsze nauki mistrz przekazywał tylko jednemu uczniowi, swojemu przysłemu następcy²⁹. Najstarszą, potwierdzoną w kronikach, szkołą miecza była *Tenshin Shoden Katori Shinto-ryū* (Szkoła z Katori Prawidłowego Przekazu Niebiańskiej Prawdy), której założyciel, Izasa Chōisai Ienao (1387-1488), był nadwornym instruktorem dziewiątego sioguna z rodu Ashikaga Yoshimasy³⁰. Z tej szkoły wywodził się Tsukahara Bokuden (właśc. Yoshikawa Tomotaka, 1489-1571), kapłan świątyni z Kashima³¹. Rozwinął on refleksję o sztuce działania poprzez nie-działanie, co obrazuje historia, zgodnie z którą, zaczepony przez zawiadającą, odpowiedział, że jest ze szkoły *mutekatsu*, uczącej jak wygrać bez pomocy rąk. Zgodził się zaprezentować tę sztukę tocząc pojedynek na pobliskiej wysepce. Gdy opryszek pierwszy wskoczył do łódki, Bokuden, zabrawszy mu wiosło, odepchnął ją³². Bokuden zmarł w 1571 r. nietknięty mieczem pomimo udziału w ponad 37 bitwach, 19 pojedynkach z mistrzami stalowego miecza

²⁵ Suzuki D. T., dz. cyt., s. 56.

²⁶ Lishka D., dz. cyt., s. 142.

²⁷ Varley P. *Kultura japońska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 103.

²⁸ Koszołko A., dz. cyt., s. 354.

²⁹ Tamże, s. 354, 355.

³⁰ Sikorski z Tokarskim piszą, iż został on mnichem, a szkołę prowadził pod patronatem buddyjskiej świątyni, w prefekturze Chiba (Sikorski W., Tokarski S., dz. cyt., s. 89), podczas gdy Koszołko pisze, iż szkoła była głęboko przesiąknięta wierzeniami *sintō* (Koszołko A., dz. cyt., s. 355.) Należy pamiętać jednak, iż w tym czasie sintoizm i buddyzm postrzegane były jako uzupełniające się części jednego systemu *shinbutsu shūgō* (wspólna droga buddów i kami).

³¹ Koszołko A., dz. cyt., s. 356.

³² Sikorski W., Tokarski S., dz. cyt., s. 88, 89.

i kilkuset z mistrzami drewnianego. W jego wędrówkach po Japonii miało towarzyszyć mu około stu uczniów³³. Inna historia z nim związana mówi, że pewnego dnia postanowił poddać próbie swoich trzech synów. Zaprosił ich do swojego pokoju nad wejściem umieszczając małą poduszkę, która przy najłżejszym poruszeniu zasłony spadała na głowę wchodzącego. Pierwszy syn zbliżając się do wejścia zauważył poduszkę i ostrożnie ją zdjął, następnie z powrotem kładąc na miejscu, drugi wchodząc złapał spadającą poduszkę i odłożył tam, gdzie była uprzednio, trzeci zaś wszedł energicznie, a gdy poduszka spadła mu na kark przeciął ją mieczem na dwie części, nim ta zdążyła spaść na podłogę. Mimo, że wymagało to niezwyklego refleksu i wielkich umiejętności, został on najmocniej przez ojca zganiiony, podczas gdy największe pochwały zebrał syn najstarszy³⁴.

W pierwszej połowie XVI wieku Ise no Kami Fujiwara no Hidetsuna założył sławną szkołę, *Shingake-ryū* (*Nowa Szkoła Cienia*). Filozofia tej szkoły, jak piszą Tokarski z Sikorskim, wiązała się z poszukiwaniem stanu najwyższej gotowości miecza, w czym pomaga uzyskanie odpowiedniego stanu umysłu, *mu-nen*- bez refleksji. Miecz traktowany był jako instrument służący unicestwieniu egoizmu i pragnień³⁵.

W epoce Edo, pomimo braku wojen, pojawiało się wiele szkół walki, rozwinęło się także, wykształcone już w okresie Sengoku (czyli „kraju w wojnie”, 1467-1573/1603) zjawisko „pielgrzymki wojownika” *musa shugyō*. Najlepsi wojownicy wędrowali przez kraj, od szkoły do szkoły, poszukując doświadczenia, nauk i pojedynków, lub panów feudalnych *daimyō* skłonnych przyjąć ich na służbę³⁶. Jednocześnie, wraz z nastaniem ery pokoju rola *bushi* uległa zmianie: przestali być wojownikami, u których najcenniejsze pozostają umiejętności bojowe i odwaga w walce, stając się bardziej administratorami i biurokratami. Wówczas, zdaniem Joe Hyams’a „sztuki walki zostały przekształcone z praktycznych środków walki na śmierć i życie w duchowy trening szkoleniowy”³⁷.

3. Traktaty o sztuce miecza

Jednym z najsłynniejszych japońskich wojowników i mistrzów miecza był Miyamoto Musashi (1584-1645), zwany w Japonii świętym miecza (*kensei*)³⁸, założyciel szkoły walki dwoma mieczami *Niten'ichi-ryū*, autor słynnej pracy *Gorin no sho* (*Księga pięciu kręgów*). Księgę tę napisał pod koniec swojego życia, spędzonego samotnie i w wędrówce po całym kraju, następnie zaś przekazał ją w ręce swojego ulubionego ucznia, Magonojo Terao (1612-1672). Oryginał zaginął, a najstarsza z zachowanych kopii uważana jest za pracę kogoś z uczniów Musashiego. Przekonywał w niej, że doskonałość w sztuce miecza należy łączyć

³³ Tokarski S. dz. cyt., s. 63.

³⁴ Suzuki D.T., dz. cyt., s. 47.

³⁵ Sikorski W., Tokarski S., dz. cyt., s. 89.

³⁶ kontynuacją tych tradycji może być współczesne podróżowanie po różnych szkołach *dojo* i trening u wielu nauczycieli.

³⁷ Hyams J., *Zen in the Martial Arts*, Bantam Books, Nowy Jork, 1982), s. 2. – przypis za: Young D. A., *Bowing to Your Enemies: Courtesy, Budō, and Japan*, Philosophy East and West, Vol. 59, No. 2 (Apr. 2009), s. 188-215, s. 190.

³⁸ Tokarski S., dz. cyt., s. 63.

z etyką, a aby przekroczyć poziom mistrzowski należy oczyścić umysł z niewłaściwych intencji³⁹. O swoim życiu pisał tak:

To ja, samuraj urodzony w krainie Harima. Imię moje Genshin. Nazwisko Fujiwara z rodu strażników krainy Musashi, rodu obdarzonego przydomkiem Shinmen. Skończyłem właśnie lat sześćdziesiąt.

Od wczesnych lat młodzieńczych poświęciłem się całkowicie heiho-no michi, Sztukom Wojennym. W wieku trzynastu lat po raz pierwszy stanąłem do walki. Moim przeciwnikiem był wtedy mistrz Shinto-ryu, nowej szkoły miecza, Arima Kichibei. Ja zwyciężyłem – on zginął. Trzy lata później pokonałem w walce na miecze wielką potęgę tamtych lat, Akiyamę z prowincji Tajima. Kiedy miałem dwadzieścia jeden lat udałem się do stolicy. Stanąłem przeciw wielu fechmistrzom na udeptanej ziemi i za każdym razem odniosłem pełne zwycięstwo. Właściwie nie ominęło mnie ono nigdy. Tak wyglądało moje życie aż do chwili, gdy skończyłem trzydzieści lat.

Zacząłem się zastanawiać nad minionym czasem. Zwycięzałem, to prawda, ale na pewno nie dlatego, że osiągnąłem najwyższy szczyt umiejętności. Czy powodem było to, że miałem talent i pilnie trzymałem się zasad tej sztuki? A może brak doskonałości u moich przeciwników z innych szkół? Lecz wszelkie ulepszanie – pomyślałem – należy zaczynać od siebie. A miałem wtedy lat pięćdziesiąt⁴⁰.

Musashi miał przegrać raz – ze zniedołężniałym starcem, który okazał się mnichem. Musashiego pokonał posługując się jedynie motyką, następnie jednak darował mu życie. Tym samym dopełnił zebrane przez Musashiego doświadczenia, wśród których brakowało doświadczenia kłęski – wówczas też miał osiągnąć oświecenie⁴¹. Musashi w swojej książce pisze, że tak jak w buddyźmie, Droga prowadzi do zbawienia, tak samuraj odnajduje swoją Drogę w umiłowaniu dwóch umiejętności – *bunbu-nido*, Drogi oręża i Drogi nauki⁴². Książka pełna jest szczegółowych opisów różnych technik walki i rodzajów uderzeń i mimo niekiedy dosyć ogólnikowych opisów, stanowi podręcznik w pełnym tego słowa znaczeniu. Jednak wielu technikom towarzyszą adnotacje, iż do ich pełnego zrozumienia niezbędny jest przekaz ustny oraz trening.

Pierwszym kluczem do zwycięstwa jest podporządkować się rytmowi walki i uchwycić moment, który przyniesie trafne uderzenie. Należy wiedzieć, kiedy czekanie ratuje, a kiedy należy pokazać plecy i postąpić wbrew zasadom. Jest to, według niego, wyższa szkoła Prawa Wojennego⁴³. Wymienia on również podstawowe zasady praktykowania jego szkoły:

Po pierwsze – podchodzić do rzeczy zgodnie i nie sprzeciwiać się.

Po drugie – kroczyć Drogą hartując ducha i ciało.

³⁹ Sikorski W., Tokarski S., dz. cyt., s. 90.

⁴⁰ Miyamoto M., *Księga pięciu kręgów. Gorin-no sho*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004, s. 20.

⁴¹ Tokarski S., dz. cyt., s. 64.

⁴² Miyamoto M., dz. cyt., s. 24.

⁴³ Tamże, s. 36.

Po trzecie – próbować wszystkich możliwych dyscyplin sztuki rycerskiej.

Po czwarte – poznawać Drogi wszelkich rzemiosł.

Po piąte – rozróżniać dobre i złe strony każdej rzeczy.

Po szóste – uczyć się sądów sprawiedliwych.

Po siódme – poznawać i rozumieć to, co niewidoczne.

Po ósme – zwracać uwagę nawet na to co małe i błahe.

Po dziewiąte – nie robić rzeczy bezużytecznych.⁴⁴

Przestrzega również by, raz zdecydowawszy się na podążanie Drogą Prawa Żołnierskiego, nie rezygnować, nie zmieniać zamiarów, uważać na to, by serce i myśli nie uległy zmianie, a wreszcie dbać o zachowanie czystości serca⁴⁵. Wśród wymienianych przez niego zasad i rodzajów uderzeń, szczególnie interesujące wydaje się jedno, nazwane przez niego „poza świadomością i poza formą” (*munen-muso-no uchi-to iu koto*). Píše o nim w następujący sposób:

Kiedy przeciwnik zamierza uderzyć i ty szykujesz się zadać mu cios, ciało twoje bezwiednie przybiera postawę do ataku. Wypełniasz serce tą myślą a ręce, nie wiadomo, kiedy, powodowane Naturą, jak najszybciej i najmocniej wprowadzają zamiary w czyn. O takim uderzeniu mówimy, iż jest nieświadome i pozbawione formy. To jest uderzenie najważniejsze⁴⁶.

W tych samych czasach żył Yagyū Munenori (1571-1646) – oraz mistrz *kenjutsu*⁴⁷ ze szkoły *Shingake-ryū*, który do tego stopnia wpłynął na obraz *Nowej szkoły cienia*, że ta zaczęła być nazywana od jego imienia „szkołą Yagyū” (*Yagyū Shinkage-ryū*)⁴⁸. W 1632 ukończył on traktat *Heihō Kadensho* (*Księgę przekazów rodzinnych o sztuce wojny*). Yagyū Munenori postuluje jedność sztuki miecza i nauki zen (*ken zen itchi*)⁴⁹, stwierdzając, że sztuki walki mają wiele wspólnego z buddyzmem, zwłaszcza z zen, odrzucając uzależnienie, nawołując do czystości ducha, zaniebując przyziemne sprawy⁵⁰. Wprawdzie broń często postrzegana jest jako narzędzie zła, jej użycie w pewnych okolicznościach bywa dozwolone i zgodne z Drogą Niebios. Przykładem jest sytuacja, gdy jeden człowiek jest sprawcą cierpień wielu ludzi, a jego śmierć przynosi im wybawienie, co ma potwierdzać prawdziwość słów o mieczu, który „śmierć nosąc, daje życie”⁵¹.

„Nie wolno myśleć, że sztuka wojny polega wyłącznie na zabijaniu. Zabija się zło, nie człowieka. Sztuka wojny to sztuka strategii. Sztuka, dzięki której śmierć jednego

⁴⁴ Tamże, s. 36, 37.

⁴⁵ Tamże, s. 40.

⁴⁶ Tamże, s. 49, 50.

⁴⁷ A także pan feudalny *daimyō*, który to tytuł zapewnił sobie służbą na dworze siogunów z rodu Tokugawa: walczył dla Tokugawy Ieasu w bitwie pod Sekigaharą, następnie służył drugiemu siogunowi Hidetadzii i został nauczycielem szermierki trzeciego sioguna, Iemitsu (1604-1651). – za: Koszółko, op. cit., s. 357)

⁴⁸ Yagyū M., *Heiho Kadensho, Księga przekazów rodzinnych o sztuce wojny. Uzupełniona listami Takuana Soho do Munenoriego Yagyū*, Diamond Books, Bydgoszcz 2002, s. 7.

⁴⁹ Koszółko A., dz. cyt., s. 357.

⁵⁰ Miyamoto M., dz. cyt., s. 63.

⁵¹ Tamże, s. 12.

złoczyńcy daje życie dziesiątkom niewinnych ludzi”⁵² – pisze Yagyū. Warto tu dodać, że buddyzm, jak pisze Joanna Puchalska, skutecznie godził ze sobą sprzeczne, wydawałoby się, wytyczne moralne, uznając, że przyjście na świat w rodzinie samurajskiej było wynikiem poprzednich wcieleń i samuraj winien wypełniać swoje obowiązki, nawet jeśli te kolidowałyby z buddyjskim zakazem odbierania życia⁵³.

*„Mistrza sztuki nie wolno nazywać adeptem, dopóki nie zapomni o swoich zdolnościach”, stwierdza także autor*⁵⁴. *To samo stwierdza w innym miejscu:*

*Kiedy już poznasz wszystkie zasady, nie zatrzymuj ich dłużej przy sobie. Oczyść serce, uczynj je pustym i otwartym. Rób, co masz robić, posłuszny poleceniom zwykłego, zdrowego umysłu. Jak nie osiągniesz tego stanu, nikt cię nie nazwie mistrzem sztuk walki. (...) Prawdziwy umysł niczego nie chowa dla siebie, ale z lekkim sercem odrzuca całą przeszłość*⁵⁵.

Jak podkreśla Beata Szymańska, sztuka walki miecza staje się perfekcyjna, a ten, kto ją opanował ma prawo nazywać się geniuszem (*meijin*), dopiero kiedy umysł stanie się pusty i oczyszczony z całej uprzednio zdobytej wiedzy technicznej – „zapomnienie” oznacza zatem drogę poszukiwania siebie, tak inną od tej przyjmowanej często przez intelektualistów na Zachodzie⁵⁶.

Chcąc zgłębić jakąkolwiek sztukę, najpierw należy oczyścić swój umysł. Wątpliwości rodzące się podczas nauki hamują rozwój i przysparzają kłopotów. Dopiero oczyściwszy umysł z nabytych wiadomości można z łatwością sprostać technikom wybranej przez siebie sztuki – bez zastanowienia, ale zgodnie z posiadaną wiedzą, działając spontanicznie i poza krawędzią świadomości⁵⁷. Yagyū Munenori podkreśla konieczność pilnej nauki i nieustannych ćwiczeń; jednak, gdy przebrnie się przez tę naukę, wiedza odpływa ze świadomości. Ręce, nogi i ciało poruszają się same, nie zaprzatając myśli – zapomina się zdobytą wiedzę, lecz nadal można z niej korzystać. Zapomina się nawet o umyśle i nikt nie jest w stanie zajrzeć w głąb serca adepta.

„Nauka to tylko sposób na osiągnięcie tego stanu. Z chwilą, gdy go osiągniesz, przestanie być potrzebna. Taki jest ostateczny sens i duchowy rozwój wszystkich sztuk zen. Porzuć umysł, zapomnij o nauce i zharmonizuj swoje zmysły bez udziału świadomości. To jest także spełnienie Drogi. W tym stanie przejdiesz od nauki do nie-nauki.” – pisze Yagyū⁵⁸.

Suzuki Daisetsu zwraca uwagę, że w przypadku sztuk zen spotykają się ze sobą początek z końcem, tak jak w gamie muzycznej zaczyna się od najniższego tonu i przechodzi do najwyższego, który, jak się okazuje, znajduje się obok najniższego. Pisze o tym w następujący sposób:

⁵² Tamże, s. 15.

⁵³ Puchalska J.K., dz. cyt., s. 181.

⁵⁴ Yagyū M., dz. cyt., s. 31.

⁵⁵ Tamże, s. 65.

⁵⁶ Szymańska B., *Prawdziwe „ja” i sztuki walki*, The Polish Journal of the Arts and Culture Nr 7 (4/2013), s. 185.

⁵⁷ Tamże, s. 16.

⁵⁸ Tamże, s. 17.

Podobnie jest ze zgłębianiem nauk buddyjskich. Gdy został osiągnięty najwyższy etap, człowiek zmienia się w rodzaj prostaczka, który nic nie wie o Buddzie ani o jego naukach i odrzuca uczoną erudycję. Niewiedza i afekty charakteryzujące pierwszy etap wtapiają się w Nieporuszoną Pradźnię, ostatni etap buddyjskiej drogi: znikają intelektualne spekulacje i pojawia się nie-umysł (mushin) lub nie-myślenie (munen). Gdy osiąga się najwyższą doskonałość, całe ciało, ręce i nogi czynią same to, co do nich należy, bez udziału umysłu. [Techniczna sprawność osiąga taki stopień automatyzmu, że jest całkowicie niezależna od świadomych zabiegów]⁵⁹.

Yagyū Munenori nieustannie podkreśla konieczność zachowania spokoju umysłu, nawet gdy ciało rwie się do walki. Warto jednak udawanym gniewem prowokować przeciwnika, by ten zaatakował pierwszy. Można to też przedstawić odwrotnie: jako umysł gorączkowo poszukujący sposobu na podejście przeciwnika i miecz, cierpliwie czekający na możliwość kontrataku – kluczem jest pozwolić przeciwnikowi przejść inicjatywę⁶⁰. „Aby zwyciężyć, znajdź sposoby, jak za każdym razem zmusić przeciwnika do pierwszego ruchu. Używaj sztuczek i podstępów, zadawaj markowane ciosy i graj jak aktor całym ciałem. Oto nauka.”⁶¹ – pisze Yagyū.

Yagyū Munenori ostrzega, że wprawdzie łatwo jest kogoś zabić jednym cięciem miecza, dużo trudniej samemu uniknąć ciosu – jeśli jednak prawidłowo ocenimy odległość od przeciwnika i ustawimy się nieco dalej, zaatakuje on przekonany, że zdoła nas dosięgnąć, jednak nie wyrządzi nam żadnej krzywdy – a „cios, który nie trafia w cel, jest ciosem śmierci”⁶² – wystarczy wyprowadzić zabójczy kontratak wycelowany w odsłoniętego przeciwnika.

„Jeśli zaczniesz myśleć, zginiesz od następnego ciosu miecza”⁶³ – uprzedza autor. Przegra się także, będąc zbyt roztargnionym; nie należy rozpamiętywać w jaki sposób odparowało się poprzednie cięcie, nie należy także ubolewać nad mniej skutecznym ciosem – uderzając najlepiej w ogóle o tym nie myśleć⁶⁴. „Całe starcie wygrywa się jednym cięciem miecza”⁶⁵, więc nasz umysł musi być przez cały czas w pełnej gotowości, skoncentrowany na chwili obecnej. Munenori pisze, że najważniejsze jest zachowanie czujnego i spokojnego umysłu; wówczas wewnętrzny i zewnętrzny umysł stapiają się w całość, a wojownik staje się jednością, co jest najwyższym stanem⁶⁶.

Kluczem do sukcesu w walce jest zatem odpowiednie nastawienie umysłu. Największym naszym wrogiem jest przestój, podczas którego umysł koncentruje się tylko na jednym zagadnieniu, co oznacza zatrzymanie, a zatem skażenie. Na przykład zatrzymując myśl na mieczu mknącym w naszą stronę, unieruchamiamy

⁵⁹ Suzuki D.T., op. cit., s. 62.

⁶⁰ Yagyū M., op. cit., s. 21.

⁶¹ Tamże, s. 28.

⁶² Tamże, s. 24.

⁶³ Tamże, s. 24.

⁶⁴ Tamże, s. 25.

⁶⁵ Tamże, s. 25.

⁶⁶ Tamże, s. 29.

nasz umysł, w efekcie nie wykonujemy żadnego ruchu, co prowadzi do niechybnej śmierci⁶⁷. Właściwy stan umysłu przyrównywany jest do krzesania ognia, podczas którego nie ma żadnego przestoju pomiędzy uderzeniem w krzemień, a powstaniem snopa iskier, zapalających się natychmiast w chwili uderzenia⁶⁸.

Podobną myśl wyraża przytoczone przez Suzukiego porównanie ducha wojownika miecza do księżycy, który rzuca swoje odbicie wszędzie tam, gdzie znajduje się woda, bez względu na jej rozległość oraz ogromną przestrzeń między niebem a ziemią⁶⁹. Tak długo jak nie pozwolimy prawdziwemu umysłowi przejąć władzy nad naszym postępowaniem, nie doprowadzimy do perfekcji techniki walki⁷⁰. *„Falszywy umysł jest niemocą. Usuń go, tak jakbyś się pozbywał wszelkich innych chorób. Zdrowy umysł to prawdziwy umysł. Kiedy go posłuchasz, staniesz się prawdziwym mistrzem sztuk walki. Ta zasada dotyczy też bez wyjątku każdej innej dziedziny”*⁷¹ – stwierdzał.

Chorobą umysłu jest każda rzecz, która powoduje jego przyłgnięcie do czegoś, unieruchamiając go⁷². W czasie walki umysł powinien obracać się przy każdym ruchu przeciwnika, nie pozostawiając za sobą żadnych śladów i nie przystając w żadnym miejscu. *„Kiedy umysł nie pozostawia za sobą żadnych śladów i nie przystaje w jednym miejscu, ale obraca się swobodnie, zależnie od okoliczności – i przeszłość słabnie za nim jak fala za łodzią – to nikt nie zna punktu obrotu”* – pisze Yagyū. „Niezauważony” oznacza niedostrzegalny zwykłymi myślami – taki umysł nie zamiera ani na chwilę, gdyby zaś zastygł w bezruchu, wojownik zostałby zmiażdżony⁷³.

Suzuki Daisetsu, komentując tekst Yagyū, wymieniał następujące choroby: pragnienie zwycięstwa, chęć porzestania na zręczności technicznej, pragnienie pochwalenia się umiejętnościami, chęć onieśmienia wroga, dążenie do tego, by pozostawać biernym, pozbycie się wszystkich chorób, na jakie ewentualnie można zapaść⁷⁴.

Księga przekazów rodzinnych o sztuce wojny zawiera także nawiązania do taoizmu: na przykład, gdy wspomina się o pobudzaniu wewnętrznej energii i *yang* jako ruchu oraz *yin* jako bezruchu, które powinny być ciągle w ruchu i zamieniać się miejscami⁷⁵. Autor cytuje także komentarze do dzieła Laozi o tym „co zawsze istnieje i zawsze nie istnieje”⁷⁶. Dużo istotniejsze są jednak nawiązania do buddyzmu. Buddyzm naucza o różnych formach istnienia i nieistnienia, Yagyū znajduje w tym analogię do sztuki miecza:

⁶⁷ Tamże, s. 68.

⁶⁸ Tamże, s. 74, 75.

⁶⁹ Suzuki D.T., dz. cyt., s. 102.

⁷⁰ Yagyū M., dz. cyt., s. 52.

⁷¹ Tamże, s. 55.

⁷² Tamże, s. 50.

⁷³ Tamże, s. 62.

⁷⁴ Suzuki D.T., dz. cyt., s. 98.

⁷⁵ Yagyū M. dz. cyt., s. 29.

⁷⁶ Tamże, s. 39.

„Kiedy ktoś umiera, jego istnienie przechodzi w stan ukrycia. Dziecko w chwili narodzin, ujawnia swoje nieistnienie. Rzeczywistość pozostaje ta sama. Dłoń ściskająca miecz podlega podobnym prawom”⁷⁷.

„Przeciętny człowiek dostrzega jedynie to, co istnieje, a nie dostrzega rzeczy nieistniejących – żeby jednak wyczuć siłę i zamiary wroga, należy zobaczyć zarówno to, co nazwane jak i nienazwane”⁷⁸.

„Należy w porę rozpoznać nazwane i nienazwane siły u przeciwnika, inaczej przegra się, nawet mistrzowsko opanowawszy setki sposobów walki”⁷⁹.

„Przede wszystkim naucz się widzieć to, co istnieje i to, co nie istnieje. Reszta przyjdzie sama”⁸⁰.

Ostatni zwój w dziele Yagyū Munenoriego nosi nazwę „nie-miecz” i stanowi esencję Nowej Szkoły Cienia. Agata Koszołko pisze o niej tak:

*Idea ‘nie-mieczy’ polegała na tym, aby nawet w sytuacji, gdy nie posiada się miecza, nie dać się pokonać przeciwnikowi. Nie oznaczało to bynajmniej techniki, której celem było przechwycenie miecza przeciwnika i zabicie go jego własną bronią, ale zwycięstwo poprzez niedopuszczenie do utraty własnego życia. Fakt, iż Nowa Szkoła Cienia była wtedy jedną z największych szkół szermierki i to z niej, obok szkoły Jednego Miecza Mistrza Ono (Ono Ittō ryū), wywodzili się oficjalni instruktorzy szermierki na dworze shōguna, może świadczyć o tym, że idea ‘nie-mieczy’ była bardzo atrakcyjna dla ówczesnych samurajów. Częściowo na tradycjach szkoły Shinkage opiera się także współczesne kendō*⁸¹.

Rozwinięcie refleksji Yagyū znajduje się w listach pisanych do niego przez Takuana Sōhō (1573-1645), mistrza szkoły *rinzai*, opata klasztoru w Daitokuji. Wielu mistrzów zen było wieloletnimi praktykami jakiejś dziedziny sztuki: Takuanowi brakowało osobistego doświadczenia w walce mieczem, mimo to jednak w wyjątkowo obrazowy sposób potrafił opisać ją w kontekście światopoglądu buddyzmu zen. Takuan, na co zwraca uwagę Dennis Lishka, wykorzystuje kontekst sztuki miecza by przedstawić właściwy sposób funkcjonowania umysłu; wykonawca musi ustanowić w sobie harmonię pomiędzy samym sobą, swoim działaniem i sytuacją. W płynnym, nieprzerwanym działaniu umysłu, spontaniczność i kreatywność aktu twórczego zapewniają wolność. Umysł musi płynąć i nigdy się nie zatrzymywać, jednocześnie musi pozostawać „nieporuszony” w swojej elastyczności⁸². Spontaniczność, stanowiąca jedną z najważniejszych podstaw zen, stała się niemal zinstytucjonalizowanym rodzajem praktyki, formą ewolucji *kōanów*.

⁷⁷ Tamże, s. 39.

⁷⁸ Tamże, s. 39.

⁷⁹ Tamże, s. 40.

⁸⁰ Tamże, s. 45.

⁸¹ Koszołko A., *Wpływy zen na poglądy Yagyū Munenoriego zawarte w Heihō kadensho (Księga przekazów rodzinnych o sztuce wojny)* [w:] Kozyra A. (red.), *Zen a sztuki walki*, Polska Fundacja Japonistyczna, Warszawa 2014, s. 134.

⁸² Lishka D., dz. cyt., s. 155.

Ujawnia się nie tylko w kaligrafii i malarstwie tuszowym, ale także w sztuce miecza, gdzie była dosłownie sprawą życia i śmierci⁸³.

W swoim liście zatytułowanym *Tajemny zapis niewzruszonej mądrości (Fudōchi shinmyōroku)* Takuan pisze, że miecz może przejąć funkcję umysłu – poddając się rytmowi walki, właśnie ów rytm staje się naszą jaźnią. Skupiając się na swojej broni, przelewamy w nią swój umysł, samemu stając się pustą skorupą – jak pisze Takuan, jest to nieodłączna część buddyźmu⁸⁴. To, że odpowiedni stan umysłu czyni nas niemal niezwycięzonymi, Takuan ilustruje następującą historią:

Pomyśl, że masz przed sobą dziesięciu wojowników, tnących mieczami. Jeśli odeprzesz każde uderzenie, ani na chwilę nie przystając, aby poświęcić mu uwagę, to bez wątpienia we właściwy sposób dasz sobie radę z dziesięcioma. Jak bowiem możesz zawieść, choć twój umysł zadziałał aż dziesięć razy przeciwnikom, skoro przy żadnym z nich nie przystanęłeś nawet na najkrótszą chwilę? Jeżeli jednak zatrzymasz umysł na którymś z adwersarzy, to choćbyś nawet się obronił, już nie pokonasz następnego. Przypomnij sobie, że tysiąc rąk wyrasta z ciała Tysiącramiennej Kannon. Gdyby uwagę skupić na tej jednej ręce, w której spoczywa łuk, to pozostałe dziewięćset dziewięćdziesiąt dziewięć stałoby się bezużyteczne. Można z nich korzystać wówczas, jeśli umysł nie stoi w miejscu.

A po cóż Kannon tysiąc rąk doczepionych do jednego ciała? Ów wizerunek najwyraźniej daje nam do zrozumienia, że wyzwolona niewzruszona mądrość potrafi dobrze zaprząć do działania każde z tysiąca ramion⁸⁵.

W teorii miecza Takuana, koncentracja szermierza musi być absolutnie wyważona względem wszystkich czynników sytuacji, które są jednakowo ważne – jeśli jakikolwiek spośród nich stanie się obiektem uwagi lub troski, doprowadzi do zatrzymania się na nim umysłu, nawet jeśli tylko na chwilę⁸⁶. Umysł, który przyłgnie na długo do jakiegoś zdarzenia staje się widoczny, a my staniemy się łatwym celem ataku. O tym jak łatwo przyłgnąć swoim umysłem do zdarzenia świadczy następujący fragment z listów Takuana Sōhō:

Jeśli ktoś ze skupieniem patrzy na ruchy przeciwnika, to jego umysł pozostaje we władzy tych ruchów.

Jeśli ktoś ze skupieniem patrzy na miecz przeciwnika, to jego umysł pozostaje we władzy tego miecza.

Jeśli ktoś myśli o tym, że przeciwnik szykuje się do ciosu, to jego umysł pozostaje we władzy myśli o tym, że przeciwnik szykuje się do ciosu.

Jeśli ktoś myśli o swoim własnym mieczu, to jego umysł pozostaje we władzy tego miecza.

⁸³ Tamże, s. 154.

⁸⁴ Yagyū, dz. cyt., s. 69.

⁸⁵ Tamże, s. 70, 71.

⁸⁶ Lishka D., dz. cyt., s. 147.

Jeśli ktoś myśli o tym jak uniknąć ciosu, to jego umysł pozostaje we władzy myśli o tym, jak uniknąć ciosu.

Jeśli ktoś ze skupieniem obserwuje postawę przeciwnika, to jego umysł pozostaje we władzy tej postawy.

Wniosek stąd, że najlepiej o niczym nie myśleć⁸⁷.

Aby nie myśleć nie wystarczy jednak „trzymać umysł poniżej pępka i nie pozwalać mu wędrować”⁸⁸, gdyż umysł w ten sposób nie zyskuje swobody. Gdzie zatem należy umieścić umysł? Takuan pisze:

Odpowiadam: „Jeżeli schowasz go w prawej ręce, to prawa ręka przejmie nad nim władzę i twoje ciało straci zdolność działania. Jeśli schowasz go w oku, to oko przejmie nad nim władzę i twoje ciało straci zdolność działania. Jeśli schowasz go w prawej nodze, to prawa noga przejmie nad nim władzę i twoje ciało straci zdolność działania. Nieważne, gdzie go ukryjesz, jeśli schowasz go w jakieś miejsce, wówczas to miejsce przejmie nad nim władzę i reszta twojego ciała straci zdolność działania”.

„W takim razie, co z nim zrobić?”

Odpowiadam: „Umieść go nigdzie, a wtedy wniknie w całe twoje ciało i rozciągnie się po wszystkich członkach. W ten sposób, kiedy wniknie w rękę, będzie kierował twoją ręką. Kiedy wniknie w nogę, będzie kierował twoją nogą. Kiedy wniknie w oko, będzie kierował twoim okiem. Jeśli wybierzesz jedno miejsce, aby go w nim schować, to miejsce nim zawładnie i straci zdolność działania. Jeśli ktoś myśli, to ta myśl przejmuje nad nim władzę. Z tego też względu odłóż na bok wszelkie myśli i uprzedzenia, odrzuć precz umysł i nie próbuj na siłę go zatrzymać w takim to bądź innym schowku. Kiedy już zwiedzi różne kąty, zrozumie je i będzie działał bez pomyłek”. (...) „Jeśli nie będziesz myślał „Gdzie go schować?”, to twój umysł rozleje się po całym ciele i osiadnie w żadnym miejscu naraz. A skoro go tam nie będzie, to bez trudu przeniesie się gdzie indziej w odpowiedzi na ruch przeciwnika. A skoro będzie w całym ciele, to gdy zechcesz poruszyć ręką, wezwij umysł, który będzie ręką. Jeśli zechcesz poruszyć nogą, wezwij umysł, który będzie nogą. Jeśli jednak go uwięzisz, to nie namówisz go do posłuszeństwa. Zostanie tam, gdzie go zamknąłeś. Przystanie funkcjonować (...) Uczyni wysiłek, żeby nie więzić go w tym samym miejscu, a wówczas nazwę to dyscypliną. Uwolnij go – a wówczas poznasz sedno sprawy. Połóż go nigdzie, a będzie wszędzie”.

Dennis Lishka podkreśla, iż Takuan nie chciał opisać nie-umysłu jako pojedynczego momentu przeszłego doświadczenia, lecz stworzyć obraz dynamiczny, pozwalający jednocześnie odkryć światopogląd i estetykę zen – tym obrazem nie był ukończony moment, lecz ciągle doświadczenie, jakim jest aktywność w walce⁸⁹.

⁸⁷ Yagyū, dz. cyt., s. 77.

⁸⁸ Tamże, s. 78.

⁸⁹ Lishka D., dz. cyt., s. 144.

Wszystkie aspekty działania nie-umysłu, umysłu oświeconego, nie mogą być jednak rozumiane jako to, czym on „jest” – lecz, co – poruszając się w sposób swobodny i kreatywny – „robi”⁹⁰. Takuan nie dążył do opisanego czym jest nie-umysł, ale pokazania sposobu, w jaki funkcjonuje⁹¹. Dlatego też w obrazowy sposób przyrównuje prawdziwy umysł do wody, będącej w ciągłym ruchu: strapiiony przypomina lód, w którym nie da umyć się rąk ani głowy. Gdy jednak lód stopnieje, staje się wodą i rozlewa na wszystkie strony, umożliwiając opłukanie w niej rąk i nóg. Umysł, który zastyga w miejscu jest jak zamrożona woda, podczas gdy powinien być wodą rozlewającą się po całym ciele i płynącą dokądkolwiek zechcemy. Jak pisze:

Bez względu na to, co uczynisz, jeśli poświęcisz się jakieś myśli, to twój umysł w tym miejscu ulegnie zatrzymaniu. Powinieneś więc wykształcić w sobie umysł, który nie zamiera. Bez umysłu nie zdołasz poruszyć nawet ręką. Ci, których umysł nie zamiera z powodu tak prostej czynności, uważani są za oświeconych. Z zamarłego umysłu powstaje umysł zniewolony, taka bowiem jest kolej rzeczy podczas wędrówki świadomości. Martwota zatem tworzy więzy, łączące nas z życiem i śmiercią⁹².

Naukę tę komentuje również Suzuki Daisetsu, pisząc, iż umysł obciążony intelektem i emocjami traci wrodzoną płynność, nie mogąc poruszać się od jednej sprawy do drugiej bez zatrzymywania i zastanawiania nad sobą.

Umysł zastyga, zanim uczyni następny ruch, ponieważ ten pierwszy ruch ciągle go zatrzymuje, a to jest suki, czyli coś, czego wojownik miecza musi uniknąć za wszelką cenę. Jest to umysł świadomy siebie (w języku japońskim ushin no shin). Bycie świadomym jest czymś charakterystycznym dla umysłu ludzkiego w odróżnieniu od umysłu zwierząt. Lecz gdy umysł staje się świadomy swoich poczynań, przestaje być instynktowny, a jego decyzje są wynikiem kalkulacji i namysłu. Oznacza to, że związek między nim a ciałem nie jest bezpośredni, gdyż wydający rozkazy i ich wykonawca nie są już jednym i tym samym. Gdy powstanie dualizm, cała osobowość nigdy nie będzie taka, jaka jest naprawdę⁹³.

Myślenie o usunięciu niepotrzebnych myśli jest jednak pułapką. Umysł należy oczyścić i pozwolić mu dokonać reszty, będąc niecierpliwym nigdy nie osiągnie się celu. Takuan obrazuje to wierszem:

Pomyśl: nie myślę.

To też myślenie.

*Po prostu nie myśl
o myśleniu⁹⁴.*

⁹⁰ Tamże, s. 156.

⁹¹ Tamże, s. 144.

⁹² Yagyū, dz. cyt., s. 83.

⁹³ Suzuki D.T., dz. cyt., 68, 69.

⁹⁴ Yagyū, dz. cyt., s. 82.

„Wypuść umysł. Niech idzie, dokąd zechce. Więcej na tym skorzystasz niż wtedy, gdy nieustannie będziesz miał go przy sobie”⁹⁵ – radzi Munenoriemu Takuan. Głęboko filozoficzny wydźwięk ma następujący fragment Takuana, ściśle nawiązujący do buddyjskiej nauki o pustej naturze *skandh*:

*Wolny umysł nie jest skażony dłonią zamkniętą na mieczu. Obojętny na ruchy ręki, łatwo może uderzyć i zabić przeciwnika. Nie myśl o nim. Wróg staje się Pustką. Ja jestem Pustką. Dłoń trzymająca miecz i sam miecz są Pustką. Postaraj się to zrozumieć, ale nie pozwól, żeby twój umysł został wchłonięty przez Pustkę*⁹⁶.

W innym liście Takuana, zatytułowanym *Kronika miecza T'ai-a (Taia-ki)*, porównuje on wolny umysł, zgodnie z długą buddyjską tradycją, do lustra, które – w sposób nieumyślny – odbija wszystko co się przed nim znajduje, nie dzieląc obiektów na lepsze i gorsze, każde odbicie zachowując jednakowo czystym. Odbijając wszystko, co się przed nim znajduje, ocenia on stan rzeczy, wcale o tym nie myśląc – oto właściwy umysł człowieka, który poznał tajniki sztuk walki⁹⁷. O sztuce tej Takuan pisze tak:

*Człowiek, który ją całkowicie opanował, nie posługuje się mieczem, to jego przeciwnik sam się zabija, a gdy człowiek ten użyje miecza, to zmusza miecz, by dawał życie innym. Gdy każe mu zabijać – zabija, gdy nakazuje dawać życie – miecz daje żyje. Podczas zabijania nie myśli o zabijaniu, podczas dawania życia nie myśli o dawaniu życia ani bowiem w zabijaniu, ani w dawaniu życia nie ma „ja”*⁹⁸.

Komentując to Agata Koszołko pisze:

*Miecz Taia symbolizuje tutaj zdolności wojownika, które posiadał on wraz z dostąpieniem ‘oświecenia’. Nikt nie może się z nim równać, żaden przeciwnik nie jest już mu w stanie zagrozić. Te niezwykle zdolności – myōyō – sprawiają, że przewyższa on wszystkich, ale nie robi tego w sposób zamierzony, ponieważ naturalnie wypływa to z jego biegłości w sztuce*⁹⁹.

Żyjący wspólnie z Yagyū Munenorem, Odagiri Ichuna, uczeń Hariyi Sekuna, założyciela szkoły *Miecz Bezdomnego Umysłu (Mujusushinken)* również odwoływał się do filozofii zen w sztuce miecza, wręcz ignorując techniczny aspekt tej sztuki. Szkołę tę charakteryzował brak systemu standardowych technik, nacisk na wyciszenie ducha, brak oporu i nie-działanie nawiązujące do filozofii taoistycznej. Żywe było w niej przekonanie, że „ja jestem wojownikiem miecza, który nie ma równych sobie na całym świecie”, nawiązujące do pierwszych słów Buddy oraz idea *ainuke* – zgodnie z którą, w starciu dwóch równych sobie mistrzów nie padnie żaden

⁹⁵ Tamże, s. 84.

⁹⁶ Tamże, s. 84, 85.

⁹⁷ Tamże, s. 97.

⁹⁸ Suzuki, dz. cyt., s.106, 107.

⁹⁹ Koszołko A., *Poglądy mistrza zen Takuana Sōhō na sztukę walki na miecze w Fudōchi shinmyōroku (Tajemny zapis niewzruszonej mądrości)* [w:] Kozyra A. (red.), dz. cyt., s. 77.

cios i obaj wyjdą bez szwanku, przeciwnie do zwyczajowo przyjmowanego zakończenia *ainuchi* – jednoczesnej śmierci obu stron starcia¹⁰⁰.

Również Adachi Masahiro, założyciel szkoły miecza *shimburyu* w swojej pracy *Podstawy walki miecza (Heijutsu Yokun)* z 1790 r., podkreślał rolę treningu duchowego i zachowywania w czasie walki całkowicie spokojnego i nieporuszonego umysłu¹⁰¹. Ilustruje to historią zaznajomionego ze sztukami walki pana feudalnego, który pragnąc zmierzyć się z człowiekiem niemającym nic do stracenia, wyzwał na pojedynek swojego służącego, który naraził się pewnemu politycznemu dygnitarzowi i miał zostać mu wydany oraz prawdopodobnie skazany na śmierć. Służący, walczący o własne życie prawie pokonał swojego pana – ten powalił go jednym uderzeniem dopiero wówczas, gdy niemal już stracił nadzieję na zwycięstwo i podjął ostatnią, desperacką próbę uniknięcia śmierci z rąk własnego sługi¹⁰².

4. Współczesne *kendō*

Współczesne *kendō*, droga miecza, wykształciła się z praktyki treningowej *kenjutsu*, połączywszy się, jak piszą Sikorski z Tokarskim, z docierającą do Japonii ideą sportu¹⁰³. W *kendō* najpierw stosowano złagodzoną formę ciężkiego, drewnianego miecza, potem zaś lekki bambusowy miecz *shinai*, sama zaś praktyka została przekształcona w konwencjonalny rytuał, a później także sportową grę¹⁰⁴.

Już w epoce Edo stosowano treningowe miecze, w początkach wieku XVII powstała również lekka zbroja ochronna *bōgu* i hełm z maską, chroniący twarz i głowę¹⁰⁵. W XVIII wieku luźne zasady *kendō* zostały uporządkowane przez mistrza Nakanishi Chute ze szkoły Nakanishi Ittō – był on również pierwszym używającym nazwy *kendō*. Udoskonalił on system ochrony ciała, modyfikując zbroję i przepisy¹⁰⁶. Techniki ówczesnej sztuki miecza przekazywane były w formie opisanych przez mistrza form ruchowych *kata*, który nauka polegała na wielokrotnym powtarzaniu. W 1871 roku *kendō* weszło w skład programu niektórych szkół w charakterze sztuki mającej kształtować charakter i pielęgnować tradycję¹⁰⁷. W 1871 roku *kendō* weszło w skład programu niektórych szkół w charakterze sztuki mającej kształtować charakter i pielęgnować tradycję¹⁰⁸. W XIX wieku *kendō* prześcignęło w popularności sztukę miecza, chylącą się ku upadkowi po wprowadzeniu do armii musztry z bronią palną i zaciągnięciu do niej rzeszy osób spoza rodów samurajskich¹⁰⁹.

Wprawdzie w 1875 roku zakazano noszenia mieczy, była to jednak również epoka, w której Japonię ogarnęła fala militaryzacji, zaś po spektakularnym

¹⁰⁰ Suzuki D.T., dz. cyt., 115.

¹⁰¹ Tamże, s. 119.

¹⁰² Tamże, s. 120, 121.

¹⁰³ Sikorski, Tokarski, dz., cyt., s. 75.

¹⁰⁴ Tokarski, dz. cyt., s. 65.

¹⁰⁵ Mimo wprowadzenia bambusowego miecza i zbroi treningowej, ten rodzaj treningu, zwany *shinai uchikomi geiko* długo traktowany był jako urozmaicenie i dodatkowa metoda treningu, a wielu szermierzy pozostawało wobec niego sceptycznych, za: Koszołko A., *Historia drogi...*, s. 362.

¹⁰⁶ Tamże, s. 65.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże.

zwycięstwo w wojnie z Chinami z 1895 roku, wzrosło zainteresowanie tradycją rycerskich turniejów, sięgających VII wieku. W tym roku też założono Japoński Związek Cnót Bojowych (*Dai Nippon Butokukai*¹¹⁰), którego członkowie w 1906 roku przedstawili trzy podstawowe *kata* przeznaczone do nauki w szkołach. Do szkół, jako przedmiot obowiązkowy, *kendō* zostało wprowadzone w 1911 roku, wówczas też komisja złożona z kilkudziesięciu mistrzów ogłosiła dziesięć *kata*¹¹¹. Swoją współczesną nazwę *kendō* oficjalnie uzyskało dopiero w 1919 roku z inicjatywy *Dai Nippon Butokukai*, za sprawą jej ówczesnego wiceprzewodniczącego, Nishikubo Hiromichiego (1863-1930), który uznał, że trening sztuk walki, *keiko*, służy, poza doskonaleniem techniki, również doskonaleniu charakteru i umysłu – od tej pory wszystkie japońskie sztuki walki zaczęły być określane mianem *budō*, zmieniając również końcówki nazw własnych z sufiksu *-jutsu* (techniczne umiejętności) na *-dō* (drogę)¹¹². W 1933 roku opracowano pełen zbiór zasad¹¹³, zaś w 1929 i 1934 roku odbyły się wielkie turnieje, zaś samo *kendō* na powrót zaczęło obejmować trening zabijania, w czym czynny udział brało *Butokukai*.

Związki *kendō* z buddyzmem zen nie tylko nie uchroniły go od ideologicznego zaangażowania się po stronie rosnącego w siłę nacjonalizmu i militarizmu, lecz dodatkowo zostały wykorzystane w państwowej machinie propagandowej. Wpływy buddyzmu, który już w okresie rządów Tokugawów funkcjonował *de facto* jako religia państwowa¹¹⁴, osłabły po Rewolucji Meiji – gdy został on oddzielony od sintoizmu, wybranego na nową religię państwową. Rozdział buddyzmu od sintoizmu, znany jako *shinbutsu bunri*, doprowadził do zamknięcia ponad czterdziestu tysięcy świątyń, zniszczenia ogromnej ilości sprzętu świątynnego i zeświecczenia tysięcy mnichów¹¹⁵. Jak pisze Brian A. Victoria w swojej książce *Zen na wojnie*, będącej rozległą analizą zjawiska aprobaty japońskiego militarizmu przez buddyzm zen w latach 1868-1945, kapłani buddyjscy szybko zdecydowali się wykazać przydatność buddyzmu dla budzenia nacjonalistycznych aspiracji narodu japońskiego krytykując zachodni materializm i chrześcijaństwo, w czym udział mieli także związani z buddyzmem zen intelektualiści. Victoria, analizując rozdział poświęcony związkom między religią a państwem w *Nowej teorii religii*, wczesnej pracy Suzukiego z 1896, przedstawia jego zasadnicze stanowisko. Zgodnie z nim, Japonia ma prawo realizować swoje ambicje przemysłowe i handlowe tak, jak uważa to za właściwe, a każdy, kto naruszy to prawo, zasługuje na karę – ta zaś powinna być wykonana przy pełnym poparciu wszystkich religii japońskich, gdyż celem jej jest triumf sprawiedliwości. Żołnierze powinni zatem bez wahania i żalu ofiarować państwu swoje życie podczas wymierzania usankcjonowanej religijnie kary, gdyż wypełnienie

¹¹⁰ Dosł. Stowarzyszenie Cnót Walki Wielkiej Japonii

¹¹¹ Tokeshi J., *Kendo: podstawy, filozofia i zasady walki*, Diamond Books, Bydgoszcz 2008, s. 155.

¹¹² Koszołko A., dz. cyt., s. 347.

¹¹³ Tokeshi J., dz. cyt., s. 156.

¹¹⁴ Jak pisze Nakamura Hajime, w Japonii nigdy nie wcielono w życie zasady buddyzmu indyjskiego „mnich nie powinien oddawać czci królowi”, a państwo sprawowało nad sektami władzę polityczną (Nakamura H., *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 490)

¹¹⁵ Victoria B., *Zen na wojnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

swojego obowiązku wobec państwa na polu bitwy będzie aktem religijnym¹¹⁶. Głos buddyjskiego nauczyciela D.T. Suzukiego, Sōeana – uznawanego za w pełni oświeconego mistrza zen rinzai – był jeszcze mocniejszy:

wojna nie musi być czymś strasznym sama w sobie, pod warunkiem, że toczona jest w słusznej i honorowej sprawie, dla ochrony i urzeczywistnienia szlachetnych idei, dla wsparcia ludzkości i cywilizacji. Wiele ludzkich materialnych ciał może ulec zniszczeniu i wiele ludzkich serc może zostać złamanych, ale z szerszej perspektywy ofiary te są feniksami trawionymi przez święty ogień duchowości, które odrodzą się z tłących się popiołów, uszlachetnione i pełne chwały¹¹⁷.

Nawet to stanowisko dało się jednak zradyzalizować, czego przykładem były poglądy innego buddyjskiego uczonego, Inoue Enryō: twierdził on, iż wojny toczone przez Japonię są nie tylko sprawiedliwe, ale w istocie są wyrazem buddyjskiego współczucia, walka aż do śmierci jest okazją do spłacenia długu wdzięczności wobec Buddy i cesarza, zaś armia japońska składa się z dziesiątek tysięcy bodhisattwów, gotowych do największego poświęcenia¹¹⁸. W ten sposób pogląd o mieczu, który „śmierć niosąc, daje życie” został radykalnie rozszerzony i wypaczony: przenosząc ciężar z osobistej obrony koniecznej lub walki ze złoczyńcami, na meta-poziom całego narodu i armii japońskiej, której zbrodnicze działania przedstawiane mogły być jako wyraz buddyjskiego miłosierdzia.

Po wojnie *Butokai* rozwiązano, a uprawianie *kendō*, ze względu na jego związki z nacjonalizmem zostało zabronione przez okupującą Japonię armię amerykańską, jednak już w 1952 roku zakaz ten cofnięto. W 1953 roku założono *Wszechjapońską Federację Kendō* (jap. *Zen Nihon Kendo Renmei*, ang. *All Japan Kendo Federation*), a *kendō* na powrót znalazło się w programie szkolnym¹¹⁹. W 1970 powstała Światowa Federacja Kendō, zrzeszająca federacje z pięćdziesięciu czterech krajów; co trzy lata w jednym z nich odbywają się również mistrzostwa świata. Współcześnie *kendō* praktykuje sześć milionów osób, z czego cztery miliony w Japonii. Do Polski *kendō* dotarło w 1973 i obecnie działa 26 klubów *kendō* zrzeszonych w Polskim Związku Kendo, powstałym w 1983¹²⁰.

We współczesnym *kendō* poza zamianowaniem ostrego miecza na bambusowy kij, ograniczono także pole trafień, wykluczając nogi oraz ręce. Większość elementów praktyki *kendō* stanowią wyuczone układy choreograficzne, podczas których formy ataku i obrony sygnalizowane są krzykiem¹²¹. Na trening składa się także nauka poszczególnych kroków i pojedynczych uderzeń, w powiązaniu z sygnalizującym je

¹¹⁶ Tamże, s. 24. Zdecydowanie bardziej wyważone stanowisko Suzukiego w kwestiach nacjonalizmu i relacji państwa z religią, na podstawie innych materiałów, prezentuje Kirita Kiyohide, zob. *D.T. Suzuki on Society and the State*, [w:] Heisig J. W., Maraldo J. C. (red.) *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Honolulu: University Of Hawai'i Press, 1995, op. cit., s. 52-74.

¹¹⁷ Tamże, s. 26.

¹¹⁸ Tamże, s. 31.

¹¹⁹ Tokarski S., dz. cyt., s. 66.

¹²⁰ Koszołko A., dz. cyt., s. 370.

¹²¹ Okrzyki w *kendō* określane są mianem *kiai*

krzykiem. Większość ciosów wyprowadza się samymi rękami, bez udziału tułowia, zaś wyprostowanie rąk trzymających miecz zatrzymuje cios na kilka centymetrów nad głową przeciwnika¹²². Shioiri Hiroyuki, członek Komisji Międzynarodowej Wszecjapońskiej Federacji Kendō stwierdza, iż trening rozpoczyna nauka *kihon* (ćwiczeń podstawowych, odmiana *kata* w których naśladuje się ruchy instruktora), *suburi* (ruchów kija *shinai*), *ashisabaki* (kroków), *kamae* (prawidłowej postawy) i *tenouchi* (ułożenia rąk na rękojeści)¹²³. W dalszym ciągu jednak uznaje się, iż esencję sztuki miecza stanowią formy *kata*, będące kombinacją kilku najważniejszych szkół. Jak pisze Agata Koszołko, stanowią one nieodłączny element egzaminów, zarówno na stopniach uczniowskich *kyū*, jak i mistrzowskich *dan*, zaś w przypadku egzaminów na najwyższe stopnie szermierz zdaje tylko formy *kata* oraz walkę treningową *jigeiko*¹²⁴. Shioiri Hiroyuki uznaje *kendō* za jedną z japońskich sztuk tradycyjnych, w których kroczy się ścieżką wyznaczoną przez trzy zasady: *shu* – szacunek dla formy i nauk przekazywanych przez nauczyciela, *ha* – „zniszczenie” rozumiane jako „personalizacja” i przyswojenie formy lub nauki oraz *ri* – czyli naturalne odejście od formy, z zachowaniem wyuczonych zasad¹²⁵. Mistrz *kedō*, Paul Budden opisuje w kontekście *kendō* również tradycyjny w sztukach japońskich podział na formalne, półformalne i nieformalne *shin-gyō-sō* (真行草), gdzie *shin* (również „prawda”) odpowiada za pewność siebie i zdecydowanie, *gyō* (strumień) za umiejętność wykorzystania siły przeciwnika, a *sō* (trawa) za wyteżoną pracę i umiejętność wyprzedzania ruchów rywala¹²⁶.

W sali ćwiczeń *dōjō*, w honorowej części zwanej *kamiza*, znajdują się szczególnie cenne dla szkoły przedmioty, takie jak założycielskie dyplomy, portrety mistrza-założyciela, a także sentencje zen. Przeciwną stronę stanowi *shimoza*, tam wchodzi i po głębokim ukłonie siadają, w ściśle zhierarchizowany sposób, uczniowie: starsi bliżej lewej ściany, początkujący przy drzwiach. Wejście na salę ma stanowić jednocześnie symboliczne wkroczenie na drogę miecza. Wychodząc uczniowie kłaniają się zarówno prowadzącemu zajęcia kendoce jak i ścianie *kamiza*, symbolizującej tradycje. W *kendō* obowiązuje ścisła etykieta. Strój do ćwiczeń bez partnera składa się z białej, bawełnianej bluzy *keikogi* z charakterystycznym czarnym haftem oraz czarnych, luźnych spodni *hakama*. Bardziej złożony jest ubiór ochronny, zakładany do sparingowej walki lub ćwiczeń formalnych z przeciwnikiem – składa się na niego skórzany, przetykany bambusem pancerz na piersi (*do*), ochronna gąbka na czubku głowy *hachimaki*, na którą nakłada hełm z maską (*men*), skórzany fartuch *tare*, chroniący dół brzucha oraz grube skórzane rękawice *kote*¹²⁷.

Shinai składa się z czterech kawałków bambusa, równej długości, przedzielonych skórą by łagodzić uderzenie. Wyprowadzając cios krzyczy się „do”, „men” lub „kote” w zależności od celu. Dorośli używają miecza o długości około metra,

¹²² Tokarski S., dz. cyt. 67.

¹²³ Budden P., *Nihon kendo kata*, Diamond Books, Bydgoszcz 2003, s. 7.

¹²⁴ Koszołko A., dz. cyt., s. 362.

¹²⁵ Budden P., dz. cyt., s. 7.

¹²⁶ „Bądź jak łąka, jak milionowe źdźbła, bez oporu pochylające się na wietrze, lecz nigdy nie uległe. Trawy i chwasty jako pierwsze wzrastają wczesną wiosną. Twoje ruchy też muszą być pierwsze, przed ruchem przeciwnika” (Ibidem, s. 20).

¹²⁷ Sikorski, Tokarski, dz. cyt., s. 95.

a dzieci do 80 cm¹²⁸. Rzadziej stosuje się drewniany miecz *bokuto*¹²⁹. Punkty przyznaje się za prawidłowo technicznie wyprowadzone ciosy, takie jak:

1. Ho-men, pionowe cięcie w głowę.
2. Hidari-men, skośne cięcie w prawą skroń.
3. Migi-do, cięcie w prawą stronę w pancerz na klatce piersiowej.
4. Gyaku-do, podobne cięcie z lewej strony.
5. Hidari-kote, cięcie w przedramię lub nadgarstek lewy, gdy ręka uniesiona jest na wysokość ramienia lub wyżej.
6. Migi-kote, cięcie w prawy przegub lub przedramię.
7. Tsuki, pchnięcie w gardło, dolną ochronę maski¹³⁰.

W ocenie dużą wagę przywiązuje się do prawidłowej postawy i sposobu poruszania się, dużą wagę przykładają także do bloków, niepożądanych w realnej bitwie, gdyż szczerbiących autentyczną broń, przeznaczoną przede wszystkim do klucia i cięcia¹³¹. Tylko podczas uroczystych pokazów stosuje się autentyczną *katane*¹³².

5. Zakończenie

Fenomen powszechnego łączenia japońskiej sztuki miecza (upraszczająco sprowadzonej do jednolitego zjawiska) oraz – uznawanego za jej spadkobiercę – współczesnego *kendō* można wywodzić z pewnych historycznych źródeł i uwarunkowań. Wśród argumentów przemawiających za istnieniem takiego związku, wymienić by można związki części elit samurajskich (jak Takeda Shingen, 1521-1573, czy Uesugi Kenshin, 1530-1578) ze szkołami buddyzmu zen, listy i traktaty Yagyū Munenoriego oraz mistrza szkoły zen *rinzai* Takuana Sōhō, czy niektóre podania i legendy dotyczące dawnych mistrzów sztuki miecza. Swoją popularność koncept ten zawdzięcza jednak w głównej mierze poglądom Suzukiego, które po II Wojnie Światowej przez ponad dwadzieścia lat dla wielu zachodnich badaczy stanowiły główny punkt odniesienia w dyskusjach czym jest „japońskość”, on sam zaś długo utrzymywał status niekwestionowanego autorytetu w sprawach buddyzmu zen.

Suzuki Daisetsu Teitarō był nie tylko wyznawcą i propagatorem zenu, uważany był także przez wielu za mistrza zen. Przede wszystkim jednak jako wieloletni kierownik Katedry Filozofii Buddyjskiej na Uniwersytecie Otani w Kioto, był religioznawcą i filozofem buddyzmu. Inny japoński filozof, Torataro Shimonura twierdził, iż „to właśnie Suzuki, dzięki swemu osobistemu zenicznemu oświeceniu i praktyce połączonymi ze zrozumieniem zachodniego języka i rozumowania, jako pierwszy był zdolny otworzyć drogę, przez którą ludzie Zachodu mogli dotrzeć do wschodniego sposobu myślenia”¹³³. Z drugiej strony, Suzukiemu zarzucano

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Tamże, s. 95, 96.

¹³¹ Tamże, s. 96.

¹³² Tamże, s. 95.

¹³³ Shimonura T., *D. T. Suzuki's Place in the History of Human Thought*, w: M. Abe (red.), *A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered*, New York 1986, s. 65 – przypis za: Rucki M., *Kto ma satori, ma wszystko. Daisetz*

ahistoryczność w podejściu do zenu (Hu Shih¹³⁴), idealizowanie zen i niejasną filozofię (Arthur Koestler¹³⁵), tendencyjność w przedstawianiu zenu jako podstawowego źródła japońskiej kultury¹³⁶, co mogło posłużyć jako narzędzie ideologiczne japońskiego militarysty (Takeshi Umechara¹³⁷). Również w przedstawianiu buddyzmu zen Suzuki skupiał się niemal wyłącznie na, reprezentowanej przez siebie, szkole *rinzai*¹³⁸. Robert H. Sharf zarzuca Suzukiemu stosowanie dyskursu *nihonjinron* i stworzenie antytezy orientalizmu w postaci groteskowych przeciwstawień Zachodu (materialistycznego, imperialistycznego, racjonalistycznego, indywidualistycznego) i Wschodu (duchowego, harmonijnego, intuicyjnego, dostrzegającego jedność człowieka z naturą) – jak pisze, jego wizerunek Japonii stanowi w istocie romantyczną inwersję japońskich negatywnych stereotypów na temat Zachodu¹³⁹, podczas gdy Japonię uznawał za kraj, który w pełni zrealizował azjatycką duchowość¹⁴⁰. Również Heinrich Doumolin uznawał, iż książki Suzukiego

Teitaro Suzuki (1870-1966) *I jego anglojęzyczna prezentacja zenu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2012.

¹³⁴ Hu Shih zarzuca Suzukiemu przedstawianie zen jako nielogicznego, nieracjonalnego i pozostającego poza intelektualnym zrozumieniem oraz ignorowanie historycznego kontekstu, zob. Hu Shih, *Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method*, Philosophy East and West, Vol. 3, No. 1 (Apr., 1953), s. 3-24. W swojej replce Suzuki zarzuca autorowi, że – mimo znajomości historii buddyzmu chan w Chinach – nie posiada on autentycznego zrozumienia zenu i ocenia go wyłącznie z zewnętrznej perspektywy; wydaje mu się zrozumiały w jego historycznym kontekście (choć również w tym ujęciu przedstawia go wadliwie), ale nie rozumie zen samego w sobie. Zob. Suzuki D. T., *Zen: A Reply to Hu Shih*, Philosophy East and West, Vol. 3, No. 1 (Apr., 1953), s. 25-46.

¹³⁵ Koestler A., *The Lotus and the Robot* (London 1960), przypis za: Rucki M., dz. cyt., s. 11.

¹³⁶ Krytykę łączenia przez Suzukiego Daisetsu buddyzmu i japońskiej kultury rozwija również Hakayama Noraki i Matsumoto Shisō, zob. Hubbard J., Swanson P. L. (red.), *Pruning the Bodhi Tree. The Storn Over Critical Buddhism*, Nanzan Institute for Religion and Culture, Honolulu 1997. Można w tym miejscu również dodać, iż rozwijający nurt „buddyzmu krytycznego” (*hikan bukkyō*) Hakayama Noriaki oraz Matsumoto Shirō związani są ze szkołą buddyzmu zen *sōtō* i powiązaniem z nią Uniwersytetem Komazawa. Więcej na temat buddyzmu krytycznego zob. Zapart J., „Buddyzm krytyczny” w wymiarze społecznym, filozoficznym i metodologicznym (*I*), *The Polish Journal of the Arts and Culture* Nr 6 (3/2013), s. 161-176., „Hakamaya i Matsumoto utrzymują, że buddyzm nie powinien szukać oparcia w doświadczeniu mistycznym, lecz winien zasadzać się na wierze i rozumie pozwalających oddzielić prawdę od fałszu. W następstwie tego ostrej krytyce poddawany jest zen, jako tradycja podająca się za niepolegającą na słowach i dążąca do osiągnięcia niekonceptualnego wglądu w naturę rzeczywistości. Tego typu pomysły zostają uznane za sprzeczne z etosem buddyzmu, gdyż starają się celowo odseparować człowieka od możliwości krytycznej weryfikacji rzeczywistości. (...) W samokrytycznym zapale niektórzy badacze podważyli pewne elementy tradycji zenistycznej, dochodząc do wniosku, że zen nie powinien być nazywany buddyzmem. Buddyzm krytyczny nie negował historycznej roli zen, ale oskarżał go o odwrócenie się od pierwotnego buddyjskiego (czytaj: „krytycznego”) etosu. Bowiem zamiast poprzez krytyczną analizę dociekać, co jest, a co nie jest buddyzmem, zen postawił na tak rozmyte pojęcia, jak „bezpośredni wgląd”, „nie-umysł” i „niepoleganie na słowach”.”, tamże, s. 164, 169. Jednocześnie ostrze krytyki autorów nie dotyka samego Dōgena (założyciela szkoły *sōtō*, reprezentowanej przez autorów).

¹³⁷ Fujioka D., *Suzuki Daisetz (1870-1966)*, w: Y. Kashiwahara, K. Sonoda (red.), *Shapes of Japanese Buddhism*, Tokyo 1994, s. 247-250, przypis za: Rucki, op. cit., s. 11.

¹³⁸ Szkołę *rinzai* reprezentowali również m.in. Nishida Kitarō oraz Hisamatsu Shin'ichi.

¹³⁹ Sharf R. H., *Whose Zen? Zen Nationalism Revisited*, [w:] Heisig J. W., Maraldo J. C. (red.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Honolulu: University Of Hawai'i Press, 1995, s. 48.

¹⁴⁰ Stwierdzając, że chińska manifestacja tej duchowości, w postaci buddyzmu *chan*, przestała się rozwijać po dynastii Song – w czasie panowania tej dynastii zen trafił do Japonii - i uznając ją za skażoną synkretyzmem i włączeniem elementów Czystej Ziemi. Wiązało się to z lekceważeniem szkoły *ōbaku*, która trafiła do

Daisetsu przyczyniły się do pewnego konceptualnego zamieszania, poprzez ciągle podkreślanie niezależności zen i przedstawianie go jako czystego, osobistego doświadczenia, przekraczającego wszelkie struktury, spontanicznego i niewyraźnego w słowach¹⁴¹.

Poglądy Suzukiego naturalnie nie rozwijały się w próżni: jednakże szersze przedstawienie intelektualnego klimatu w Japonii przed i po II Wojnie Światowej oraz poglądów poszczególnych myślicieli z tak zwanej szkoły z Kioto, stanowią odrębny, zbyt rozległy by poruszyć go w tym miejscu, temat. Warto, jednakże, przytoczyć opinię Roberta H. Sharfa, mogącą stanowić podsumowanie „nurtu krytycznego” wobec Suzukiego i jego rozumienia filozofii buddyzmu zen. Zdaniem Roberta H. Sharfa, intelektualisci tacy jak Suzuki Daisetsu, Nishitani Keiji czy Abe Masao, sami nie mający formalnego przekazu zen, mieli tendencję do przedstawiania zen bardziej jako „niesekciarskiej duchowej gnozy” niż złożonej formy buddyjskiej praktyki monastycznej, skutecznie przy tym omijając kwestię własnego autorytetu, aby mówić w imieniu zen¹⁴². Jednocześnie odcinali zen od jego tradycyjnych soteriologicznych, kosmologicznych i etycznych źródeł. W istocie wykreowany przez nich „świecki” obraz zen, nie odnoszący się do żadnej konkretnej szkoły jest dwudziestowieczną konstrukcją.

Uważa on, iż obraz ten został przyjęty przez Zachód¹⁴³, gdyż pojęcie „czystego zen” – nieskalanego instytucjonalnie, społecznie i historycznie – i stanowiącego zarazem rozwiązanie dla duchowych problemów nowoczesności, potwierdzało także możliwość alternatywy dla „bezbożnego” Zachodu, nie wymagając ani ślepej wiary ani instytucjonalnego posłuszeństwa¹⁴⁴, a jak na ironię zen, który zyskał taką popularność na Zachodzie był w istocie produktem Nowego Buddyzmu epoki Meiji¹⁴⁵.

Częścią nowoczesnego dyskursu zen było koncentrowanie się na „bezpośrednim doświadczeniu” (a nie doktrynie), mającym stanowić metafizyczne źródło japońskiej kultury. Szło za tym również zreinterpretowanie japońskich tradycji artystycznych jako wyrazu „doświadczenia zen”. Z drugiej strony, Damon A. Young uważa, iż cynik mógłby zatem postrzegać *budō* jako pustą fikcję zrodzoną z zachodniej nowoczesności i japońskiego fałszerstwa, ale należy pamiętać, po pierwsze, iż Japończycy przyjmowali zachodnie wartości kulturowe na własny, japoński sposób, zgodny ze swoją historią, po drugie, iż kultura jest zawsze w rozwoju, a zatem kluczem do autentyczności nie jest przednowoczesny zastój, lecz twórczy rozwój przeszłych tradycji w teraźniejszości¹⁴⁶.

Japonii z Chin w XVII i – jak pisze Robert H. Sharf, okazała się kluczowa do ożywienia zen w epoce Tokugawów, tamże, s. 48, 49.

¹⁴¹ Doumolin H., *A history of Zen Buddhism*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1965, s. 33, 34.

¹⁴² Sharf R. H., dz. cyt., s. 43.

¹⁴³ Wymienić tu by można m.in. Alana Wattsa w Stanach Zjednoczonych i Christmаса Humphreysa w Wielkiej Brytanii.

¹⁴⁴ Tamże, s. 50.

¹⁴⁵ Sharf R. H., *The Zen of Japanese Nationalism*, History of Religions, Vol. 33, No. 1 (Aug., 1993), s. 39.

¹⁴⁶ Young D. A., *Bowing to Your Enemies: Courtesy, Budō, and Japan*, Philosophy East and West, Vol. 59, No. 2 (Apr., 2009), Honolulu: University of Hawai'i Press, s. 193.

„Rebranding”, który w XX wieku przeszedł buddyzm zen, w ujęciu wiodących japońskich intelektualistów nie oznacza jednak, że całą zenistyczną koncepcję kultury japońskiej można uznać za wyrosłą na fałszerstwie – przede wszystkim sama kultura nie jest zjawiskiem martwym więc i proces ten ma charakter żywy – można wręcz zaryzykować tezę, iż proces zenizacji świeckiej kultury japońskiej wciąż postępuje, a momentem przełomowym było zderzenie z Zachodem, które wzmogło potrzebę samozdefiniowania się.

Nawet jednak nie odrzucając możliwości istnienia związków pomiędzy dawną sztuką walki na miecze a filozofią szeroko rozumianego buddyzmu zen (zwłaszcza w ujęciu Takuana Sōhō)¹⁴⁷, pozostaje pytanie, czy w przypadku współczesnego *kendō*, w którym walki nie toczy się już na śmierć i życie, a całej sztuce bliżej do sformalizowanej dyscypliny sportowej, w dalszym ciągu można mówić o znaczeniu filozofii bliskiej buddyzmowi zen. Również żeby odpowiedź na pytanie o znaczenie czynnika duchowego w praktyce *kendō*, warto przytoczyć wypowiedzi współczesnych mistrzów tej dyscypliny. Posiadacz 8 *dan*, Ozawa Hiroshi (ur. 1950) pisze, iż w *kendō* umysł ściera się z umysłem, a właściwie wykonywanemu ćwiczeniu towarzyszy trening duchowy, który przydaje szlachetności ludzkiej naturze. Jak stwierdza, może wydawać się paradoksem, że można stać się szlachetnym czekając na błąd przeciwnika, aby zadać mu śmiertelny cios, jednak we współczesnym *kendō* trenującym towarzyszy świadomość, że nie chcą nikogo ranić ani zabijać. Każdy jest jednocześnie rywalem i partnerem, dlatego jednocześnie należy stawiać mu zacięty opór jak i darzyć szacunkiem¹⁴⁸: w istocie właśnie ów duch walki w połączeniu z szacunkiem wobec przeciwnika stanowi o istocie prawdziwego *budō*¹⁴⁹. W podobnym tonie pisze Paul Budden:

To nieprawda, że kata uczy zabijania. Takie pojęcie jest całkowicie błędne. To raczej wyższa forma treningu, z udziałem dwóch wybitnych i szlachetnych osób, nieskazitelnie czystych w swojej postawie, strojach i zachowaniu. To szermierka, wykonywana z rzetelną powagą, z naciskiem na technikę i kontrolę ruchów, lecz z drugiej strony nadzwyczaj wierna przewidzianym wzorcom. To także pewna forma konfrontacji, w której kolejne ruchy prowadzą do określonego celu. A celem nie jest śmiertelne cięcie, zakończone umownym zabiciem przeciwnika. (...) Zanshin¹⁵⁰ stanowi przykład na to, że w Nihon Kendo Kata najwięcej uwagi zwraca się na technikę. Gdyby kata uczyły zabijania, pojedynek kończyłby się śmiercią przeciwnika i zanshin byłby niepotrzebny. W tym przypadku chodzi raczej o nastrój i prawidłowe wykonanie formy, uczonej w tradycyjny sposób, poprzez wielokrotne powtarzanie ataków i kontrataków. Z drugiej strony warto pamiętać, że kata nie są tylko czysto fizycznym ćwiczeniem i nie służą wyłącznie doskonaleniu ruchów. Równie ważny jest aspekt duchowy, czyli

¹⁴⁷ Tutaj jednak w dalszym ciągu pozostaje pytanie na ile poglądy jego oraz Yagyū Munenoriego były znane i reprezentatywne dla ówczesnej klasy samurajskiej.

¹⁴⁸ Ozawa H., *Kendo*, Diamond Books, Bydgoszcz 2000, s. XI.

¹⁴⁹ Tamże, s. 20.

¹⁵⁰ Czujność, chwila skupienia po zakończeniu ataku, za: Budden P., dz. cyt., s. 128.

wyraźna „czystość” zachowania, osiągalna jedynie wówczas, gdy ćwiczący panuje nad emocjami i zachowuje niczym niezmaczony umysł¹⁵¹.

Wszechjapońska Federacja Kendō stwierdza, że koncepcja kendō polega na kształtowaniu charakteru dzięki zastosowaniu zasad miecza i wymienia następujące cele treningu:

Każdy powinien ćwiczyć kendo w świadomy i rozsądny sposób, kształtować umysł, siłę ducha i ciało poprzez dokładny i rygorystyczny trening, szanować innych i pamiętać o tym, aby być uprzejmym, uczciwym i honorowym. Na tym polega ciągły rozwój ludzkiej osobowości – bo tylko wtedy można szczerze kochać swój naród i ojczyznę, zadbać o rozwój społeczeństwa i umacniać pokój i dobrobyt na całym świecie¹⁵².

Jak widać nacisk, położony jest tu na nieustanny proces samodoskonalenia i kształtowania charakteru, istotny jest także – w duchu neokonfucjańskim – akcent na służbę społeczeństwu i ojczyźnie (oraz wspieranie pokoju wśród narodów, ażeby uniknąć skojarzeń z przedwojennym nacjonalistycznym militarystycznym), brak jednak nawiązań do zen.

Z drugiej strony, żyjący na przełomie XIX i XX wieku mistrz Takano Shigeyoshi (1877-1957) pisał, iż zwycięstwo jest możliwe tylko, gdy przestajemy o nim myśleć i dążymy do popisywania się techniczną zręcznością, a zamiast tego zmierzamy do zjednoczenia się z mieczem i pozbycia się wszystkich myśli. Wówczas osiąga się stan jedności, znany jako *muga* („nie-ja” lub „nie-umysł”) bliski buddyjskiemu stanowi pustki, w którym wszystkie myśli i emocje, mogące być przeszkodą w posługiwaniu się opanowaną techniką, zostają usunięte. Osiągnąwszy jako wojownik, stan jedności, nie widzi się już swojego nacierającego przeciwnika, lecz samemu w niego zmienia, odczuwając każdy jego ruch i myśl, jak swoje własne¹⁵³.

W podobnym tonie wypowiada się współczesny mistrz *kendō*, Takano Hiromasa (1900-1987), który zwracał uwagę, że w *kendō* obok techniki ważny jest czynnik duchowy kontrolujący całą sztukę, znany jako *munen* lub *muso* („nie-myśl” lub „nie-refleksja”), tożsamy z buddyjskim nie-ja (sanskryt. *anatman*, jap. *muga*). Brak wówczas w umyśle egoistycznych myśli i świadomości własnych osiągnięć, co Takano przyrównuje – zgodnie z buddyjską tradycją – do księżycy odbijającego się w wodzie. Tak woda, jak i księżyc są w stanie „nie-myśli”. Jak pisze „*Zen i droga miecza są tym samym, gdyż ich ostatecznym celem jest przekroczenie dualizmu życia i śmierci*”¹⁵⁴. Wypowiedzi te nie mówią nic o celach i motywacjach praktykujących *kendō* na całym świecie, pokazują jednak, że wielcy mistrzowie wciąż potrafią odnaleźć w nim dawną filozofię sztuki miecza i bliskie ogólnie pojmowanemu buddyzmowi zen duchowe przesłanie. Tym niemniej, znaczenie tych związków – wyrażone w popularnym powiedzeniu *Ken zen ittchi* (*Miecz i zen to jedno*)¹⁵⁵

¹⁵¹ Budden P., dz. cyt., s. 23, 24. Znaczenie odpowiedniego stanu umysłu oddaje też powiedzenie *ki ken tai ichi*, czyli „jeden, duch, miecz i ciało” (s. 96).

¹⁵² Tokeshi J, dz. cyt., s. 4, także <https://www.kendo-fik.org/english-page/english-page2/concept-of-Kendo.htm> (data dostępu: 25.07.2017)

¹⁵³ Suzuki D.T., dz. cyt., 193, 194.

¹⁵⁴ Tamże, s. 80, 81.

– mogło wzrosnąć we współczesnej (po rewolucji Meiji) Japonii, zarówno dzięki jej kontaktom z Zachodem jak i działalności rodzimych myślicieli. Przeformułowali oni rozłożenie akcentów w interpretacji filozofii buddyzmu zen, co zwrótnie wpłynęło na reinterpretację kultury japońskiej zyskując wielką popularność tak w samej Japonii jak i na Zachodzie.

Literatura

Budden P., *Nihon kendo kata*, Diamond Books, Bydgoszcz 2003.

Doumolin H., *A history of Zen Buddhism*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1965.

Hu Shih, *Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method*, Philosophy East and West, Vol. 3, No. 1 (Apr., 1953), s. 3-24.

Kirita K., *D.T. Suzuki on Society and the State*, [w:] Heisig J. W., Maraldo J. C. (red.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Honolulu: University Of Hawai'i Press, 1995, s. 52-74.

Koszołko A., *Poglądy mistrza zen Takuana Sōhō na sztukę walki na miecze w Fudōchi shinmyōroku (Tajemny zapis niewzruszonej mądrości)* [w:] Kozyra A. (red.), *Zen a sztuki walki*, Polska Fundacja Japonistyczna, Warszawa 2014.

Koszołko A., *Wpływy zen na poglądy Yagyū Munenoriego zawarte w Heihō kadensho (Księga przekazów rodzinnych o sztuce)*, [w:] Kozyra A. (red.), *Zen a sztuki walki*, Polska Fundacja Japonistyczna, Warszawa 2014.

Koszołko A., *Historia drogi miecza (kendō) w Japonii* [w:] Agnieszka Kozyra (red.), *W kręgu wartości kultury Japonii. W 140. rocznicę urodzin Nishidy Kitarō (1870-1945)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2013, s. 347-371.

Lishka D., *Zen and the Creative Process: The "Kendō-Zen" Thought of the Rinzai Master Takuan*, Nanzan University, Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 5, No. 2/3 (Jun. - Sep. 1978), pp. 139-158.

Miyamoto M., *Księga pięciu kręgów. Gorin-no sho*, Diamond Books, Bydgoszcz 2004.
wojny [w:] Agnieszka Kozyra (red.), *Zen a sztuki walki*, Polska Fundacja Japonistyczna, Warszawa 2014.

Nakamura Hajime, *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

Ozawa H., *Kendo*, Diamond Books, Bydgoszcz 2000.

Puchalska J. K., *Bushidō. Ethos samurajów od opowieści wojennych do wojny na Pacyfiku*, Kirin, Bydgoszcz 2016.

Rucki M., *Kto ma satori, ma wszystko. Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) I jego anglojęzyczna prezentacja zenu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2012.

Sikorski W., Tokarski S., *Budo. Japońskie sztuki walki*, Glob, Szczecin 1988.

Sharf R. H., *Whose Zen? Zen Nationalism Revisited*, [w:] Heisig J. W., Maraldo J. C. (red.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Honolulu: University Of Hawai'i Press, 1995, s. 40-51.

Sharf R. H., *The Zen of Japanese Nationalism*, History of Religions, Vol. 33, No. 1 (Aug., 1993), s. 1-43.

Suzuki D. T., *Zen i kultura japońska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Suzuki D. T., *Zen: A Reply to Hu Shih*, Philosophy East and West, Vol. 3, No. 1 (Apr., 1953), s. 25-46.

Swanson P. L., *Why They Say Zen is Not Buddhism: Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature* [w:] Hubbard J., Swanson P. L. (red.), *Pruning the Bodhi Tree. The Storm Over Critical Buddhism*, Nanzan Institute for Religion and Culture, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, s. 3-29.

Szymańska B., *Prawdziwe „ja” i sztuki walki*, The Polish Journal of the Arts and Culture Nr 7 (4/2013), s. 179-199.

Tokarski S., *Sztuki walki. Ruchowe formy ekspresji filozofii Wschodu*, Glob, Szczecin 1989.

Tokeshi J., *Kendo: podstawy, filozofia i zasady walki*, Diamond Books, Bydgoszcz 2008.

Varley P., *Kultura japońska*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2006.

Victoria B., *Zen na wojnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

Yagyū M., *Heiho kadensho. Księga przekazów rodzinnych o sztuce wojny. Uzupełniona listami Takuana Soho do Munenoriego Yagyū*, Diamond Books, Bydgoszcz, 2002.

Young D. A., *Bowing to Your Enemies: Courtesy, Budō, and Japan*, University of Hawai'i Press, Philosophy East and West, Vol. 59, No. 2 (Apr. 2009), s. 188-215.

Zapart J., „Buddyzm krytyczny” w wymiarze społecznym, filozoficznym i metodologicznym (I), The Polish Journal of the Arts and Culture Nr 6 (3/2013), s. 161-176.

Historia i znaczenie sztuki miecza *kenjutsu* oraz szermierki *kendō* na Wyspach Japońskich oraz ich związki z buddyzmem zen

Streszczenie

Miecz w kulturze japońskiej pełni szczególną rolę; z nim na ziemię zstąpić miał wnuk bogini Amaterasu, będącej protoplastą japońskiego rodu cesarskiego, miecz stanowi także jeden z trzech najważniejszych cesarskich insygniów. Miecz spełniał także szczególną rolę w życiu samuraja, a jego produkcja obwarowana była szeregiem reguł i tajemnic. W epoce Edo (1603-1868) w Japonii pojawiło się wiele szkół walki, działało również wielu słynnych wojowników, podróżujących po kraju, historie których dokonania po dziś dzień są w Japonii żywe. W licznych traktatach poświęconych sztuce miecza podkreślane są jej związki z buddyzmem zen – wyrażające się przede wszystkim w dbałości o odpowiedni stan umysłu, określane jako nie-umysł (*mushin*) i nie-myślenie (*munen*) – co nawiązuje do buddyjskiej doktryny nie-ja (*anatman*). Sztuka miecza bywa uważana za najbliższą zen spośród wszystkich sztuk japońskich, gdyż dotyka w sposób bezpośredni problemu śmierci – jeden fałszywy ruch nią skutkować, co powoduje, że nie ma czasu na przemyślane działanie czy konceptualizację. Wynikająca z tego intensywna koncentracja pozwala na pełne utożsamienie podmiotu i przedmiotu; człowieka i jego działania. We współczesnym *kendō*, drodze miecza, łączącym w sobie dawną praktykę treningową z zachodnią ideą sportu i rywalizacji, walki nie toczą się już jednak na śmierć i życie, zaś cała rywalizacja ma przebieg wysoce skonwencjonalizowany i sformalizowany. Pozostaje pytanie czy również w jego przypadku można mówić o znaczeniu czynnika duchowego i związkach z zen. Odrębną kwestią pozostaje również wpływ jaki na dzisiejsze rozumienie *kendō* wywarli współcześni japońscy myśliciele oraz stworzona przez nich interpretacja buddyzmu zen. Celem pracy jest, poza próbą odpowiedzi na wyżej postawione pytanie, prezentacja i analiza historycznego znaczenia sztuki miecza *kenjutsu* i szermierki *kendō* w Japonii.

Słowa kluczowe: Japonia, zen, sztuka miecza, *kenjutsu*, *kendō*.

Życie zgodne z naturą w ujęciu terapeutów jako źródło inspiracji

1. Wstęp

Tradycja judeochrześcijańska wraz z jej koncepcją człowieka i natury bywa obwiniana o propagowanie lub milczące przyzwolenie na antyeologiczny instrumentalizm. Twierdzi się, że ani etyka ewangeliczna, ani judaistyczna nie zawiera wyraźnego przesłania proekologicznego, co najwyżej można z niej wywodzić ogólnie pojęte zrównoważone gospodarowanie zasobami². W dotychczasowej dyskusji nie poświęcono jednak uwagi pewnemu zjawisku u zarania chrześcijaństwa, niełatwemu w interpretacji, które powinno być uwzględnione przy ocenie tej tradycji. Filon z Aleksandrii, najwybitniejszy uczony żydowski swojego pokolenia, w utworze „O życiu kontemplacyjnym” (*De vita contemplativa*) opisał wspólnotę, która dokonała doskonałej syntezy religii monoteistycznej i filozofii przyrody w teorii i praktyce. Jednym z jej celów było przywrócenie człowiekowi wierzącemu siły i szczęścia płynącego z obcowania z naturą, utraconego w wyniku postępującej urbanizacji. Swoją podziw dla tego osiągnięcia wyraził następująco: „Przechodząc do dalszej części wywodu, przedstawię, co powinno być powiedziane o tych, którzy wybrali życie kontemplacyjne (*περὶ τῶν θεωρίων*). Czyniąc to, nie dodam niczego od siebie dla upiększenia, jak to jest w zwyczaju wszystkich poetów i kronikarzy, którym brakuje szlachetnych przykładów, ale przedstawię po prostu prawdę, o której wiem, że nawet najzdolniejszy nie byłby w stanie wyrazić. Pomimo tego nie zaprzestanę wysiłku i zmagania. Nie godzi się bowiem, żeby z powodu licznych cnót owych ludzi zaniemówili ci, którzy uważają, że to, co godne podziwu nie może być przemilczane”³. W dalszej części utworu stwierdza, że terapeuci „są o ileż bardziej godni podziwu” od Anaksagorasa i Demokryta, którzy byli dumą całej Grecji⁴. Natomiast o życiu zgodnym z naturą jako jednym z głównych punktów programowych terapeutów Filon informuje w dwóch miejscach. We wstępie odnosząc się do etymologii, stwierdza, że „terapeuci (*θεραπευταὶ*) zaś i terapeutki (*θεραπευτρίδες*) tak są nazywani, albo z powodu sztuki medycznej (*ιατρικὴν*) przewyższającej stosowaną w miastach, która ciało tylko leczy (*θεραπεύει*), tamta zaś leczy dusze, będące pod wpływem strasznych i prawie nieuleczalnych chorób,

¹ robert.piorewicz@gmail.com, Ośrodek Badań nad Antykiem Europy Południowo-Wschodniej, Uniwersytet Warszawski.

² LeVasseur T., Peterson A. (red.), *Religion and Ecological Crisis: The “Lynn White Thesis” at Fifty*, Routledge, New York 2017; Sadowski R., *Filozoficzny Spór o Rolę Chrześcijaństwa w Kwestii Ekologicznej*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2015; Łukasiewicz D., *Judeochrześcijańska koncepcja rzeczywistości a środowisko*, *Diametros* 9 (2006), s. 194-211; White L., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, *Science, New Series*, 155, no. 3767, (1967), s. 1203-1207.

³ Philo, *De vita contemplativa, introduction et notes par F. Daumas, traduction par P. Miquel*, Éditions du Cerf, Paris 1963, 1 [tłum. własne].

⁴ Philo, dz. cyt., 16 [tłum. własne].

które na nie sprowadziło oddawanie się przyjemnościom, żądzom, zamartwianiu się, lękom, chciwości, głupocie, niesprawiedliwości i wszelkiego rodzaju niekończącym się złym impulsom, lub też dlatego, że zostali wychowani przez naturę (ἐπαιδεύθησαν ἐκ φύσεως) i święte prawa [podkreślenie autora] jak służyć (θεραπεύειν) Odwiecznemu”⁵. Podobnie w podsumowaniu: „Tyle o terapeutach, którzy poświęcili się kontemplacji natury (θεωρίαν ἀσπασαμένων φύσεως)”⁶.

Powyższe stwierdzenia, wsparte dość szczegółowym opisem życia, przyczyniły się do tego, że zainteresowanie fenomenem terapeutów nie słabło w starożytności i nadal inspiruje badaczy.

2. Problem źródeł

2.1. Ślady judeopitagorejskie

Niewiele wiadomo o pochodzeniu terapeutów, a stwierdzenie, że są „wychowani przez naturę i święte prawa” wymaga wyjaśnienia. Dotychczasowi badacze słusznie podkreślali, że Prawo Mojżeszowe i prawa natury u Filona to dwa, różne aspekty tej samej rzeczywistości⁷. Natomiast w powyższym cytacie zwraca uwagę sformułowanie „wychowani” (ἐπαιδεύθησαν), przypisujące Prawu Mojżeszowemu i naturze funkcję pedagogiczną. Stąd według Filona najdoskonalszym pedagogiem jest Mojżesz, w którym skupia się cała mądrość, znawca praw Stwórcy i natury oraz *explicite* nauczyciel terapeutów⁸. Jednak pomimo obszerności korpusu mojszeszowego nie znajdzie się tam szczegółowych informacji na różne tematy np. medyczne, co najwyżej pewne uogólnienia. Z tego powodu Filon przyjmuje rozszerzoną definicję Prawa Mojżeszowego o wszelkie doświadczenia i obserwacje przyrodnicze, pochodzące z różnych źródeł, które umożliwiają życie zgodne z naturą, tzn. z Bożym zamysłem. Taki wniosek nasuwa się po analizie przytoczonych przykładów w „De vita contemplativa”. Filon cytuje najpierw Hipokratesa, jako mądrego nauczyciela i lekarza, a następnie plemię Hippomolgów wspomnianych w Iliadzie⁹, którzy żywili się jedynie mlekiem i byli znani ze swojej prawości¹⁰. Ten pierwszy przykład jest znamieny, ponieważ stanowi wskazówkę, którą szkołę filozoficzną lub jej wybrane poglądy¹¹ Filon traktował jako godne naśladowania. Przyjmuje się, że poglądy

⁵ Philo, dz. cyt., 2 [tłum. własne].

⁶ Philo, dz. cyt., 90 [tłum. własne].

⁷ Zob. dyskusję poglądów w Osmański M., *Logos i Stworzenie: Filozoficzna Interpretacja Traktatu De Opificio Mundi Filona z Aleksandrii*, Red. Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 86-88.

⁸ Philo, dz. cyt., 64.

⁹ Homer, *Iliada*, Księga XIII, 5-6.

¹⁰ Philo, dz. cyt., 16-17.

¹¹ Uważa się, że wpływ na myśl Filona wywarły poglądy następujących filozofów: Pitagorasa, Platona, Posejdoniosa i Eudorosa z Aleksandrii. W kwestii rozumienia terminu ‘natura’ w pismach Filona zgadzam się z Osmańskim, „że choć Filon stosunkowo często odwołuje się do stoickiej idei „zgodności z naturą” (*Prob.* 160, *Plant.* 49, *Migr.* 128, także *Cher.* 43, *Sac.* 125, *Dec.* 81, *Ebr.* 34, 55, *Her.* 95, *Abr.* 6, *Mos.* 2.48, *Spec.* 1.155, 2.42, 52, 3.180, 4.46 itp.), to pisze też o „naśladowaniu natury” (*Abr.* 61, *Spec.* 1.323, 4.55-56, *QE* 2.12), a nade wszystko interpretuje tę koncepcję jako nakaz posłuszeństwa Bożemu prawu, które jest tożsame z prawem natury (szczególnie *Plant.* 49, *Abr.* 4-6, 60-61, *Ebr.* 34, *Virt.* 18, *Migr.* 128-131, *Somm.* 2.174, *Spec.* 1.155, 2.42, 150, 3.46-48, 176; por. też *Opif.* 3, *Mos.* 2.48); Bóg nie utożsamia się ze światem, jak chcieli stoicy, można więc co najwyżej uzgadniać się z Jego Słowem i Jego działaniem, które są obecne w świecie,

Hipokratesa nawiązują do pitagoreizmu, co przejawia się w stosowanym przez niego podziale natury i ciała ludzkiego na cztery elementy, traktowaniu natury jako siły leczącej a lekarza jako pomocnika, poszanowaniu hierarchii, dzieleniu się wiedzą tylko z wybranymi i sprawiedliwych zachowaniach w stosunkach międzyludzkich¹². Ślady teorii humoralnej można dostrzec w przyczynach chorób, o których Filon pisze we wstępie¹³. Pitagoreizm był szkołą filozoficzną, która uznawała kosmos za doskonały wzorzec, funkcjonujący dzięki liczbom, charakteryzujący się harmonią wynikającą z jedności porządkującej przeciwieństwa¹⁴. Zadaniem człowieka było badać naturę, wyciągać wnioski i dostosowywać się do niej. Pitagoras mówił, „że jest obserwatorem natury i w tym celu został powołany do życia”¹⁵. Podobnie mówi o terapeutach Filon, że „poświęcili całe swoje życie i siebie samym poznaniu i kontemplacji spraw natury (ἐπιστήμη καὶ θεωρία τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων) zgodnie ze świętymi zaleceniami proroka Mojżesza”¹⁶. Według pitagorejczyków poznanie wynikające z obserwacji natury, która jest obowiązkiem człowieka, powinno prowadzić do takiego kształtowania własnej osobowości, aby nie naruszać harmonii wszechświata, ale zawsze dostosowywać się do bóstwa¹⁷. Takie rozumienie roli i miejsca człowieka we wszechświecie stanowiło podstawę do wypracowania zasad stylu życia nazwanego kontemplacyjnym (βίος θεωρητικός), przede wszystkim zasady wstrzemięźliwości, wyrażającej się m.in. w sposobie odżywiania i opanowywaniu emocji. Podobnie Filon, uczynił życie kontemplacyjne i jego zalety głównym tematem swojego dzieła na przykładzie współczesnej mu wspólnoty terapeutów¹⁸. Opisał w nim różne aspekty ich życia takie jak: zasady żywieniowe, organizację czasu, stosunek do niewolnictwa, seksualności, efekty tego stylu życia, kontrastując gdzie trzeba z przykładami negatywnymi¹⁹.

O żydowskim charakterze ruchu terapeutów z elementami myśli pitagorejskiej można również wnioskować na podstawie pierwszych, wczesnochrześcijańskich wzmianek o Filonie u Klemensa Aleksandryjskiego, który określał go terminem

ale nie z Nim samym” (Osmański M., *Filon z Aleksandrii Etyka Upodabniania Się Do Boga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 51).

¹² Yapjakis Ch., i in. *Hippocrates, the Father of Clinical Medicine and Asclepiades, the Father of Molecular Medicine*, Archives of Hellenic Medicine 30, no. 1 (February 2013), s. 88-96.

¹³ Philo, dz. cyt., 2. Zob. tłumaczenie powyżej.

¹⁴ Świercz P., *Jedność wielości: świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, Prace naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 2621, Wydawn. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.

¹⁵ Aristoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. Leśniak K., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, Frg. 18.

¹⁶ Philo, dz. cyt., 64 [tłum. własne]. Przedstawianie Mojżesza jako prekursora pitagoreizmu pojawia się również u Klemensa Aleksandryjskiego (*Kobierce*, 1.22.150).

¹⁷ „Teraz pragnę przedstawić podstawy i zasady kultu bogów, które przyjął Pitagoras i Jego uczniowie. Wszystkie ustalenia dotyczące tego, co należy czynić i tego, czego czynić się nie powinno, sprowadzają się do właściwego stosunku do boga; a zasada i podstawa filozofii [pitagorejczyków] której podporządkowane jest całe [ich] życie, to posłuszeństwo bogu” (Porphyrius, Iamblichus, Anonymus, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Gajda-Krynicka J., Epsilon, Wrocław 1993, 137).

¹⁸ Laurand V., *La Contemplation Chez Philon d'Alexandrie*, [w:] Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle, Bénatouil T., Bonazzi M. (red.), *Philosophia Antiqua* 131, Brill, (Leiden ; Boston 2012), s. 121-138.

¹⁹ Zob. szczegółowe rozwinięcie tej myśli i przykłady w dalszej części artykułu.

Pitagorejczyk²⁰. Dotychczasowe próby wyjaśnienia tego faktu koncentrowały się przeważnie wokół zainteresowania Filona egzegezą z elementami numerologii, świadczącego o wpływach pitagorejskich²¹. Natomiast nie podkreślano możliwości istnienia wspólnot, w których judaizm przenikał się z niektórymi poglądami pitagorejczyków w okresie Drugiej Świątyni. Tylko w nielicznych pracach wskazywano na taką możliwość²². Potwierdzeniem tej hipotezy może być świadectwo Józefa Flawiusza na temat esseńczyków: „Prowadzą oni tryb życia, jaki u Greków propagował Pitagoras”²³. Bael odrzucił to powiązanie jako nieprawdopodobne ze względu na różnice między esseńczykami i pitagorejczykami a analogie potraktował jako niezbyt wyraźne²⁴. Jednak w świetle niniejszej analizy ruchu terapeutów, zarówno świadectwo Józefa Flawiusza, jak i Klemensa Aleksandryjskiego wydaje się wiarygodne i zasługuje na znacznie większą uwagę ze strony uczonych. Należy jeszcze wspomnieć o opinii Dillona i Hershbella, którzy uważali, że terapeuci opisani przez Filona byli pod dużym wpływem pitagoreizmu²⁵.

Pozostaje omówić jeszcze jedną hipotezę²⁶. Moss analizowała wybrane cechy osiedli uznawanych za esseńskie z okolic Morza Martwego, a następnie poszukiwała osiedli o zbliżonej charakterystyce w okolicach Aleksandrii. Stwierdziła, że najbardziej widoczne paralele znajdują się w miejscowości Kanopos, w której zlokalizowano świątynie Ozyrysa i Serapisa. Tamtejsza świątynia Serapisa służyła z zabiegów medycznych i wyroczni, przyciągając rzesze pielgrzymów²⁷. Odkryto tam pozostałości budowli o przeznaczeniu hydroterapeutycznym i ślady działalności farmaceutycznej. Moss dokonała również porównania elementów kultu Serapisa z opisem terapeutów i doszła do wniosku, że „the evidence suggest that the boundaries between paganism and other religions were blurred at the time of the Essenes and beyond, and Serapis acquired the attributes of other gods”²⁸. Podane analogie są sugestywne, ale nie potwierdzają wniosku o zatarcie granicy między teologią terapeutów a kultem Serapisa. Będzie to krótko uzasadnione przy okazji omówienia jeszcze jednego świadectwa antycznego, listu Hadriana do Serwianusa, w którym również pojawia się wzmianka o kulcie Serapisa.

²⁰ Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 1.15.72, 2.19.100.

²¹ Otto J., *Philo, Judaeus? A Re-Evaluation of Clement Calls Philo 'the Pythagorean'?*, *The Studia Philonica Annual*, 25 (2013), s. 115-138; Runia D. T., *Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean'?*, *Vigiliae Christianae*, 49, 1 (1995), s. 1-22.

²² Taylor J., *Pythagoreans and Essenes: Structural Parallels*, Collection de La Revue Des Études Juives, 32, Peeters, Paris 2004; Lévy I., *La Légende de Pythagore de Grèce En Palestine*, É. Champion, Paris 1927.; Zeller E., *Die Philosophie Der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Riesland, Leipzig 1923.

²³ Flawiusz J., *Dawne Dzieje Izraela*, część 2, tłum. Zygmunt Kubiak Z., Radożycki J., Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 2007, Księga 15.10.4.

²⁴ Beall T. S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 52, 132.

²⁵ Dillon J. M., Hershbell J. P., *On the Pythagorean Way of Life [Iamblichus]: Text, Translations, and Notes (English, Ancient Greek and Ancient Greek Edition)*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1991, s. 15 n. 71.

²⁶ Moss G. A., *The Essene's Sister Sect in Egypt: Another Medical Site?*, *The Journal of the Royal Society for the Promotion of Health*, 122, no. 4 (2002), s. 256-265.

²⁷ Strabon, *Geografia*, 17.1.17; Abdelwahed Y., *Two Festivals of the God Serapis in Greek Papyri*, *Rosetta*, 18 (2016), s. 1-15.

²⁸ Moss, dz. cyt., s. 264.

2.2. Ślady chrześcijańskie

Uważa się, że pierwsze, obszerne nawiązanie do tematyki terapeutów w literaturze antycznej pochodzi z „Historii kościelnej” Euzebiusza z Cezarei²⁹, który interpretował ten ruch jako najwcześniejszą formę chrześcijaństwa, jeszcze przed upowszechnieniem się nazwy chrześcijanie³⁰. Uderzające jest nie tylko przekonanie Euzebiusza o apostołskim pochodzeniu semianachoreckiego stylu życia, ale również o jego ciągłości aż do początku IV w. Ze sposobu, w jakim o tym pisze, można wnioskować, że nie był to pogląd powszechnie przyjmowany. Współcześnie też jest odrzucany ze względu na trwającą ponad dwa wieki lukę czasową w źródłach pisanych i materiale archeologicznym z zastrzeżeniem, że „podobieństwa między sposobem życia terapeutów i mnichów Egiptu są uderzające. Zwłaszcza dotyczy to mnichów z Nitrii i Sketis, pustyni położonych w Dolnym Egipcie, na południe od Aleksandrii, które w IV i V w. były głównymi ośrodkami życia monastycznego praktykowanego w formie pólachoreckiej”³¹. Te paralele są szczególnie widoczne w miejscowości Cele (Kellia) na południe od Aleksandrii, gdzie odkryto ślady monastycyzmu z V do VII w., z najwcześniejszymi założeniami prawdopodobnie sięgającymi IV w. Richardson porównał opis Filona z cechami budownictwa w Celach i stwierdził: „if one wants an impression of the buildings of the Therapeutae, one cannot do better than to look at the structures at Kellia”³². Również w literaturze tamtego okresu analogie są bardzo wyraźne, w szczególności te dotyczące życia zgodnego z naturą i jego spektakularnych efektów³³.

Jednak kwestii braku dowodów na ciągłość semianachoreckiego stylu życia we wczesnym chrześcijaństwie nie należy traktować jako zamkniętej, ponieważ istnieją jeszcze inne źródła dotyczące tematyki terapeutów, chociaż ich charakter jest wciąż dyskusyjny. Należy do nich „Hierarchia kościelna” anonimowego autora nazwanego Pseudo-Dionizym, którego tożsamości do dziś nie ustalono, a który sam przedstawia się jako bliski współpracownik Pawła, Tymoteusza, Tytusa i Jana³⁴. Pierwsze, wyraźne ślady korpusu dionizyjskiego pojawiają się w pismach Sewera z Antiochii³⁵,

²⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, Księga II, 16-17.

³⁰ O interpretacji Euzebiusza i wczesnochrześcijańskim postrzeganiu Filona zob. Otto J., *Philo of Alexandria and the Construction of Jewishness in Early Christian Writings*, Oxford University Press, Oxford 2018.; Rogers J. M., *Origen in the Likeness of Philo: Eusebius of Caesarea's Portrait of the Model Scholar*, *Studies in Christian-Jewish Relations*, 12, no. 1 (2017), s. 1-13.; Machielsen J., *Sacrificing Josephus to Save Philo: Cesare Baronio and the Jewish Origins of Christian Monasticism*, *International Journal of the Classical Tradition*, 23, no. 3 (2016), s. 239-245; Inowlocki S., *Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's De Vita Contemplativa*, *Harvard Theological Review*, 97, no. 3 (2004), s. 305-328.

³¹ Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego. T. I*, Wydanie II, źródła monastyczne 37, Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2017, s. 33.

³² Richardson P., *Philo and Eusebius on Monasteries and Monasticism: The Therapeutae and Kellia*, [w:] Richardson P., *Building Jewish in the Roman East*, Baylor University Press, Waco 2004, s. 161.

³³ Szczególnie w „Żywocie Antoniego”. Przykłady w dalszej części tego artykułu.

³⁴ Wdowiak M., *The Hidden Author of the Corpus Dionysiacum – Authenticity, Rejection and Apophasis in the Historical Context*, *Classica Cracoviensia*, 17 (2014), s. 231-245.

³⁵ W częściowo zachowanym liście do Jana Hegoumenosa pochodzącym z wczesnośredniowiecznego florilegium Sewer wymienia Dionizego z imienia i cytuje fragment jego czwartego listu do mnicha Gajusza, ale ani autorstwo, ani datowanie tego listu nie jest pewne (Severus of Antioch, *Letter to John the Hegoumenos*. Ch. 41, XXIV-XXV, [w:] *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (CPG 7071 [28]). Ein Griechisches Florilegium Aus Der Wende Des 7. Und 8. Jahrhunderts, ed. Phanourgakis B., Chrysos E., and

a kryteria wewnętrzne wskazują na możliwą zależność od pism neoplatonika Proklosa³⁶. Z tych powodów przyjmuje się, że Pseudo-Dionizy był autorem greckim, pochodzącym z Syrii, żyjącym na przełomie V i VI wieku, który chciał nadać swoim dziełom autorytet apostołowski, a informacje o terapeutach czerpał z pism Filona lub Euzebiusza. Należy jednak zauważyć, że ta rekonstrukcja była i jest kwestionowana przez niektórych badaczy opowiadających się za autentycznością korpusu³⁷. Dodatkowych komplikacji przysparzają odnalezione w XIX w. fragmenty listów Dionizego Aleksandryjskiego do Sykstusa³⁸, które przez jednych przytaczane są na poparcie autentyczności a przez innych traktowane jako antyczne fałszerstwo³⁹.

Pomimo trudności natury chronologicznej Pseudo-Dionizy dostarcza dodatkowych informacji na temat terapeutów. Przedstawia ich jako odrębną kategorię stałych w wierze chrześcijan, twierdząc, że zostali nazwani „albo terapeutami, albo mnichami – ze względu na czystość ich służby i kultu Boga i ich pędzone w jedność, bez żadnego rozproszenia, życie. I też dlatego, że są oni zjednoczeni z Bogiem tym świętym skupieniem, które wyklucza wszelkie roztargnienie i uzdatnia ich do podobnej Bogu jedni i do otwarcia się na doskonałość Bożej miłości”⁴⁰. Można tu rozpoznać wyraźne analogie do terapeutów Filona, ale dalszy opis pozwala też dostrzec pewne różnice. Podobieństwa dotyczą przede wszystkim podkreślania zasad przewodnich życia codziennego, czyli zjednoczenia z Bogiem w miłości, skupienia, prostoty i opanowania zmysłów. To, co odróżnia, to bardzo wyraźnie zdefiniowane miejsce terapeutów w strukturze Kościoła tzn. przynależność do stanu mniszego, który jest traktowany jako najwznioślejszy stan pośród ogółu chrześcijan, ale bez funkcji kierowniczej. Podobne obserwacje poczynił Scouteris kładąc jednak zdecydowany nacisk na różnice m.in. przewagę znaczenia sztuki leczniczej nad służbą dla Boga w przypadku terapeutów Filona i odwrotnie u Pseudo-Dionizego: „The freedom from every necessity and the natural way of living is understood in the Philonian text as a way of healing. It is precisely and basically for this reason that the ascetics were

Diekamp F., 2nd ed., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1981, s. 309-310). Pozostałe dwa odnośniki to cytaty z traktatu „Imiona Boskie” (II, 9) w *Contra Additiones Juliani* 41 (Hespel R., *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste. II. A. Syr.* 125, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 296, Peeters Publishers, Leuven 1968, s. 133) i *Adversus Apologiam Juliani* 25 (Hespel R., *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste. II. B. Syr.* 127, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 302, Peeters Publishers, Leuven 1969, s. 266-267). Obydwa cytaty są prawie identyczne, ale tylko w *Adversus Apologiam Juliani* Dionizy jest wymieniony z imienia. Powyższe odnośniki omówione są szczegółowo w Lebon J., *Le Pseudo-Denys L'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 26 (1930), s. 880-915.

³⁶ Koch H., *Der Pseudo-Epigraphische Character Der Dionysischen Schriften*, *Theologische Quartalschrift*, 77, Heft 3 (1895), s. 353-420.; Stiglmayr J., *Der Neuplatoniker Proklus Als Vorlage Des Sogen. Dionysius Areopagiten in Der Lehre Vom Uebel*, *Historisches Jahrbuch*, 16, *Zeitschriftenheft* 2-4 (1895), s. 253-273, 721-748.

³⁷ Sfântul Dionisie Areopagitul. *Opere complete*, trans. Dumitru Stăniloae, Paideia, București 1996.; Bułhak E., *Authenticité Des Oeuvres de Saint Denys l'Aeropagite Evêque d'Athènes et de Lutetia in Parisiis et Sa Réintégration Sur Le Siège Épiscopal de Paris*, Rome 1938.

³⁸ Pitra J. B., Paulinus Martinus J. P., (red.), *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, vol. IV, ex publico Galliarum Typographeo, Paris 1883, s. XXIV, 172-173, 414-415.

³⁹ Rorem P., Lamoreaux J. C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford 1998, s. 105.

⁴⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. Dzielska M., Wydanie drugie poprawione, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 198.

called by Philo „Therapeutae”. In the Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius, we find a quite different interpretation. The monks are called „Therapeutae” because they have freely dedicated themselves to the service of God. Here *θεραπεία* is understood as duty and service to God. The Christian monks have a specific orientation, i.e., to be servants and worshippers of God. It is true that the idea of service is also mentioned by Philo but assigned a secondary importance. The ascetics are named Therapeutae primarily because they practice the art of healing⁴¹. Jednak taki wniosek wynika z błędnego odczytania przesłania „De vita contemplativa” i umniejsza poświęcenie terapeutów dla Boga, które według Filona było głównym motywem prowadzącym do wyboru życia kontemplacyjnego jako najlepszego sposobu naśladowania Boga⁴². To, że Pseudo-Dionizy nie poświęca życiu kontemplacyjnemu w zachowanych pismach tyle uwagi co Filon, nie musi oznaczać, że był to temat drugorzędny w opisywanych przez niego strukturach. Szczegółowe zalecenia dotyczące życia zgodnego z naturą mogły być częścią nauczania ustnego, o czym wspomina, pisząc, że przy inicjacji mnicha przypominane mu są zasady życia w pełni doskonałego oraz o pewnych rzeczach zabronionych tylko dla nich⁴³. Te stwierdzenia z dużym prawdopodobieństwem odnoszą się m.in. do szczegółowych zaleceń ascetycznych i medycznych, umożliwiających utrzymanie duszy i ciała w doskonałym zdrowiu. Przy okazji te niedomówienia świadczą na korzyść autentyczności opisu terapeutów u Pseudo-Dionizego, ponieważ zakładają, że odbiorca jest zorientowany w zagadnieniu lub łatwo może dowiedzieć się dalszych szczegółów. Tak więc Pseudo-Dionizy jest drugim, oprócz Filona, niezależnym źródłem informacji o terapeutach, pomimo nierozwiązanego problemu datowania jego działalności.

Termin terapeutów pojawiał się w starożytności jeszcze w innym kontekście i oznaczał czcicieli Asklepiosa lub Serapisa, tworzących prawdopodobnie stowarzyszenia lekarzy, pomocników i pacjentów⁴⁴. Nawiązanie do kultu Serapisa pojawia się również w liście Hadriana do Serwianusa, uważanym za nieautentyczny, w którym zrównuje się czcicieli Serapisa z chrześcijanami⁴⁵. Ostatnio jednak zwrócono uwagę, że wypowiedź Hadriana może zawierać ziarno prawdy. Capponi poprawnie podkreśliła, że obecność sławnej biblioteki w Serapeum przyciągała różnych ludzi, w tym chrześcijan i Żydów, jednak jej hipoteza „documents show that, in Egypt, Christians often worshipped Serapis” ma bardzo słabe podstawy a charakter przytoczonych dokumentów jest dyskusyjny⁴⁶. Judaizm i chrześcijaństwo odrzucają wszelkie praktyki synkretyczne i źródła, które takie praktyki jednoznacznie potwierdzają, należy albo klasyfikować jako pseudożydowskie lub pseudochrześcijańskie,

⁴¹ Scouteris C., *The Therapeutae of Philo, and the Monks as Therapeutae According to Pseudo-Dionysius*, 2002, [dostęp 2018-08-15],

http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/patrology/scouteris_theraputae.htm.

⁴² Osmański M., dz. cyt.

⁴³ Pseudo-Dionizy, dz. cyt., s. 198-199.

⁴⁴ Kloppenborg J. S., Wilson S. G., (red.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London 2003.

⁴⁵ Goold G. P., (red.), *Firmus, Saturninus, Proculus, Bonosus*, [w:] HISTORIA AUGUSTA, trans. David Magie, vol. III, Loeb Classical Library 263, Harvard University Press, Harvard 1932, s. 398, VIII, 1-4.

⁴⁶ Capponi L., *Serapis, Boukoloi and Christians from Hadrian to Marcus Aurelius*, [w:] Hadrian and the Christians, ed. Rizzi M., Millennium Studies 30, De Gruyter, Berlin 2010, s. 136.

albo starać się zrozumieć dogłębnie lokalny kontekst o ile jest to możliwe. W liście Hadriana oprócz zazwyczaj podkreślonej kwestii oddawania czci, zwraca uwagę zdanie wymieniające zawody: „Każdy przebywający tam przełożony synagogi, Samarytanin czy chrześcijański prezbiter, jest albo astrologiem (*mathematicus*), albo wróżbitą (*haruspex*), albo masażystą (*aliptes*)”⁴⁷. Te zawody mogą świadczyć o zainteresowaniu wymienionych grup ogólnie pojętą wiedzą antyczną i stąd ich obecność w miejscach kultu, przede wszystkim w bibliotece Serapeum, a nie ich uczestnictwem w kultach egipskich. Wydaje się jednak, że w tym zdaniu zachowana jest kolejność i zawód masażysty przyporządkowany jest chrześcijanom. Funkcja ta w starożytnym społeczeństwie związana była z zabiegami utrzymującymi zdrowie atlety takimi jak masaże, zalecenia dietetyczne, ćwiczenia fizyczne itp. W takim ujęciu zajmowanie się sztuką medyczną byłoby elementem łączącym wzmiankowanych tutaj chrześcijan z terapeutami Asklepiosa z jednej strony a terapeutami Filona z drugiej. List Hadriana potwierdzałby wtedy zainteresowanie wczesnych chrześcijan wiedzą medyczną, a nie praktykami synkretycznymi i nie byłoby powodu, żeby ten list uważać za nieautentyczny. Jednak taki wniosek musi być poparty bardziej szczegółowymi badaniami oraz ustosunkowaniem się do wszystkich wysuwanych zarzutów⁴⁸.

Kończąc rozważania na temat źródeł, warto spróbować dokonać wstępnej syntezy. Dychotomia źródeł może świadczyć o tym, że mamy do czynienia ze zjawiskiem diachronicznym. Pierwotny ruch judeopitagorejski w wyniku konwersji mógł zostać wchłonięty przez wczesne chrześcijaństwo⁴⁹. Tłumaczyłoby to brak informacji o terapeutach w źródłach żydowskich oraz późniejszą reaktywację w źródłach chrześcijańskich. Jednak zarówno charakter tego procesu, jak i jego diachroniczność wymagają dalszych badań.

3. Utopia czy apologia?

Chociaż większość współczesnych badaczy traktuje ruch terapeutów jako autentyczny⁵⁰, wciąż pojawiają się opinie przypisujące Filonowi mniejszą lub większość kreatywność. Engberg-Pedersen uważa, że dzieło Filona należy do znanego gatunku literackiego opisującego idealne społeczeństwa, takie jak np. platońska Republika. Przyznaje, że Filon mógł znać jakąś lokalną społeczność podobną do terapeutów z okolic Aleksandrii, ale nie przypisuje temu jakiegos większego znaczenia, ponieważ nie da się rozstrzygnąć, czy mamy do czynienia z wyidealizowanym opisem, czy z fikcją⁵¹. Poglądy Engberg-Pedersena poddała

⁴⁷ Goold G. P., dz. cyt., s. 398, VIII, 3, [tłum. własne].

⁴⁸ Galimberti A., *The Pseudo-Hadrianic Epistle in the Historia Augusta and Hadrian's Religious Policy*, [w:] *Hadrian and the Christians*, Rizzi M. (red.), Millennium Studies 30, De Gruyter, Berlin 2010, s. 111-120.

⁴⁹ Ta rekonstrukcja ponownie zwraca uwagę, że nie można wykluczyć tradycyjnej interpretacji ruchu terapeutów.

⁵⁰ Taylor J. E., Davies P. R., *The So-Called Therapeutae of De Vita Contemplativa: Identity and Character*, Harvard Theological Review, 91, no. 1 (1998), s. 3-24.; Riaud J., *Les Thérapeutes d'Alexandrie Dans La Tradition et Dans La Recherche Critique Jusqu'aux Découvertes de Qumran*, [w:] *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt (ANRW)*, vol. 2.20.2, De Gruyter, Berlin 1987, s. 1189-1295.

⁵¹ Engberg-Pedersen T., *Philo's 'De Vita Contemplativa' as a Philosopher's Dream*, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period, 30, no. 1 (1999), s. 40-64.

krytyce Beavis, która analizowała rolę utopi w społeczeństwach starożytnych⁵². Dokonała obszernego porównania terapeutów z Heliopolitańczykami Jambulosa, których uważa się za przykład utopijnego społeczeństwa. Doszła do wniosku, że opis terapeutów nosi na tyle znamiona realności, że musi przedstawiać społeczność znaną bezpośrednio Filonowi, jakkolwiek wyidealizowaną. Standhartinger analizując gatunek literacki „*De vita contemplativa*” stwierdziła, że Filon wykorzystał elementy znanego w starożytności toposu etnograficznego w celu obrony lub promocji judaizmu jako najlepszej religii dla ludzkości⁵³. Z kolei Stone, badając tajemne stowarzyszenia w starożytnym judaizmie, podkreślił, że terapeuci mogą być przykładem takich stowarzyszeń, których „existence and externally observable practice were known, but their inner teachings and practices are not transmitted in the ongoing Jewish and Christian traditions”⁵⁴.

Jednak w dotychczasowych badaniach nie poświęcono wystarczającej uwagi dwóm obserwacjom. Po pierwsze, Filon zadał sobie dużo trudu, żeby przekonać odbiorcę do ruchu terapeutów, upubliczniając ich styl życia w postaci dzieła literackiego. Nie oznacza to, że był pierwszym, który o nich informował, ponieważ sam zaznacza, że „ten rodzaj obecny jest w wielu miejscach ekumeny”⁵⁵, ale prawdopodobnie był pierwszym, który uczynił to na taką skalę, dostarczając wiarygodnych informacji i oczyszczając ich w ten sposób z wszelkich zarzutów lub niechęci, z jaką mogli się spotykać. A mógł się podjąć tego zadania, ponieważ w młodości sam należał do ruchu terapeutów (lub ich prekursorów) i chociaż w późniejszych latach nie mógł kontynuować życia kontemplacyjnego według opisu, który pozostawił, to z jego autobiografii wynika, że nigdy nie przestał być terapeutą⁵⁶. Wyjaśnia to również dobór gatunku literackiego, który jak wykazała Taylor⁵⁷, jest „opisem stylu życia” (βίος) nawiązującym do znanej klasyfikacji Arystotelesa⁵⁸. Jeżeli przyjąć, że jednym z powodów napisania „*De vita contemplativa*” były okoliczności towarzyszące drugiej delegacji rzymskiej w 41 r. i opozycji⁵⁹, której Filon doświadczył – a wydaje się to prawdopodobne – to sformułowanie Taylor jest bardzo trafne: „Philo then wrote with clear opponents in view, in a fraught political context where his work would be scrutinised. It is in tone polemical and designed to hit his opposition hard”⁶⁰. W takim wypadku βίος Filona jest jednocześnie najwcześniejszą apologią terapeutów i jedyną zachowaną.

Po drugie, głównym założeniem stylu życia terapeutów była indywidualna decyzja wyrzeczenia się wszystkiego, co przeszkadza w osiągnięciu szczęścia, jakim

⁵² Beavis M. A., *Jesus & Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman World*, Fortress Press, Minneapolis 2006.

⁵³ Standhartinger A., *Philo Im Ethnografischen Diskurs: Beobachtungen Zum Literarischen Kontext von De Vita Contemplativa*, *Journal for the Study of Judaism*, 46, no. 3 (2015), s. 314-344.

⁵⁴ Stone M., *Secret Groups in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2017, s. 74.

⁵⁵ Philo, dz. cyt., 21 [tłum. własne].

⁵⁶ Filon, *O prawach szczegółowych*, 3.1-2.

⁵⁷ Taylor J. E., *The Women Therapeutae and the Divided Space of the ‘Synagogue’*, SBL Annual Meeting, Atlanta, Nov. 21-24, 2015, http://torreys.org/philo_seminar_papers/.

⁵⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1:5, 10:7-8.

⁵⁹ Niehoff M. R., *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*, Yale University Press, New Haven 2017, s. 86-88.

⁶⁰ Taylor, dz. cyt.

jest naśladowanie Boga. Dla większości odbiorców taki temat nie był zbyt atrakcyjny, ponieważ zdolność do wyrzeczeń nie jest cechą wrodzoną, ale nabytą w wyniku podejmowania właściwych, zazwyczaj trudnych decyzji. Ten kontrast między nieatrakcyjnością tematu a jego szczególnym znaczeniem dla Filona jako człowieka, który doświadczył poświęcania się dla dobra ogółu, stanowi według mnie silny argument za autentycznością ruchu terapeutów. Ten obraz musiał być bardzo bliski ludziom pokroju Filona, a nie miałby takiej siły oddziaływania, gdyby nie stały za tym jego własne doświadczenia i terapeutów. Natomiast dla pozostałych mógł to być tylko „sen” filozofa, do którego nie należy przywiązywać większego znaczenia.

4. Życie zgodne z naturą jako inspiracja

Czy dawny styl życia zgodnego z naturą w ujęciu terapeutów może inspirować dzisiaj? W dalszej części artykułu postaram się odpowiedzieć twierdząco na postawione pytanie, odwołując się do wybranych fragmentów z „*De vita contemplativa*”.

4.1. Zarządzanie czasem

Terapeuci przede wszystkim zwracali uwagę na przyczyny braku czasu: „Z powodu zabiegania o pieniądze i bogactwo tracimy dużo czasu, a przecież należy mądrze zarządzać czasem [podkreślenie autora] jak to wyraził znamienity lekarz Hipokrates »sztuka długotrwała, a życie (człowieka) krótkie«⁶¹. Zalecali rezygnację lub ograniczenie działań mało wartościowych i wypełnienie czasu treściami najcenniejszymi. Rozpoczynali i kończyli dzień z postawą pełną wdzięczności: „Mają w zwyczaju modlić się dwa razy w ciągu dnia, rano i wieczorem. Kiedy słońce wstaje, proszą, o dobry dzień, żeby był prawdziwie dobry, a ich umysły zostały napełnione niebiańskim światłem. Kiedy zaś zachodzi, modlą się, żeby ich dusza nienękana już zmysłami, [...] mogła dalej zgłębiać prawdę [...], a czas między porankiem i wieczorem poświęcają całkowicie na ćwiczeniu się we wszelkich cnotach”⁶².

Nie trzeba przekonywać, że zarządzanie czasem jest jednym z głównych wyzwań współczesnej gospodarki opartej na wiedzy. Oettinger podsumowała to następująco: „Time seems to be particularly perishable today because people have difficulty allocating their resources among a myriad of potential pursuits. Successful time management – in the sense of maximizing one’s use of time to facilitate productivity, balance, and satisfaction – is a challenge for many reasons.”⁶³ Najbardziej popularne w ostatnim dziesięcioleciu postulatory Getting Things Done (GTD) dostarczyły wielu cennych metod organizacji czasu⁶⁴. Pomimo tego ciągle poszukuje się innych sposobów, korzystając z najnowszych zdobyczy psychologii i technologii. Przybywa szkoleń i aplikacji komputerowych, które mają to ułatwiać, ale paradoksalnie i tak

⁶¹ Philo, dz. cyt., 16 [tłum. własne].

⁶² Philo, dz. cyt., 27-28 [tłum. własne].

⁶³ Oettingen G. i in., *Self-Regulation of Time Management: Mental Contrasting with Implementation Intentions: MCH for Time Management*, European Journal of Social Psychology, 45, no. 2 (2015), s. 218-229.

⁶⁴ Smith H. W., *The 10 Natural Laws of Successful Time and Life Management: Proven Strategies for Increased Productivity and Inner Peace*, Warner Books, New York 1995; Covey S. R., *The 7 Habits of Highly Effective People: Restoring the Character Ethic*, Rev. ed., Simon & Schuster, New York 1989.

mamy coraz mniej czasu. W gospodarce z informatyzowanej nie jesteśmy odciążani przez technologię, ale przeciążani zarządzaniem nią. W tym sensie technologia nas ogranicza, pozbawiając czasu i generuje dużo stresu. Dlatego powoli rośnie popularność redefiniowania pojęcia szczęścia osobistego, od mierzonego ilością posiadanych dóbr lub wykonanych zadań na rzecz wartości niematerialnych. W tym kierunku idą postulaty Davida Allena⁶⁵, ruchów typu Slow Life⁶⁶, oraz zwolenników teorii biofilii⁶⁷. Jest to również kierunek, który obrali terapeuci i doprowadzili do doskonałości.

Jednak jeden z elementów stylu życia terapeutów wydaje się przeczyć ich własnym założeniom. Najpierw Filon stwierdza, że ich rozkład dnia jest determinowany przez rytm słońca, a jego zachód wyznacza porę odpoczynku i snu. Natomiast później informuje o całonocnej aktywności podczas głównego święta. O tym, że zaburzenia snu są szkodliwe dla zdrowia, wiadomo od dawna. Jednak dopiero niedawno odkryto w mózgu ssaków tzw. system glimfatyczny odpowiedzialny za usuwanie substancji toksycznych podczas snu⁶⁸. Wykazano, że system ten usuwa z tkanek mózgowych beta-amyloid, ten sam, który gromadzi się w mózgach pacjentów chorych na Alzheimerera, co pozwoliło lepiej zrozumieć, dlaczego sen ma takie kluczowe znaczenie. Czy w świetle tych badań można by krytycznie odnieść się do zachowania terapeutów? Filon odpowiada na ten zarzut, stwierdzając, że o świącie „nie są senni, ale bardziej rześcy, niż kiedy przybyli na święto”⁶⁹. Ten styl życia, praktykowany codziennie, umożliwiał pewne odstępstwa od naturalnego rytmu, które nie tylko nie powodowały negatywnych skutków, ale wręcz wywoływały pozytywne.

4.2. Migracja z miast

Terapeuci opuszczali miasta: „ponieważ każde miasto, nawet najlepiej zarządzane, pełne jest tumultu i wszelkiego nieporządku, którego nie zniesie ten, kto raz na zawsze podporządkował się mądrości. Przenoszą się więc poza obwarowania i osiedlają się na terenach zdalnych do życia, szukając ustronnych miejsc nie z powodu jakiejś szczególnej nienawiści do ludzi”⁷⁰. Szukali obszarów sprzyjających zdrowiu, np. takich gdzie „bryza znad morza jest lekka, a ta od jeziora ciężka, ale gdy się wymieszają, wytwarza najbardziej zdrowy mikroklimat”⁷¹. Zdecydowanie unikali przeludnienia: „nie żyją zbyt blisko siebie tak jak ludzie w miastach”⁷².

Współczesne trendy migracyjne są jednoznaczne. Rok 2008 był szczególnie, ponieważ po raz pierwszy połowa globalnej populacji zamieszkała w miastach⁷³.

⁶⁵ Allen D., *Getting Things Done: The Art of Stress-Free Productivity*, Viking Penguin, New York 2001.

⁶⁶ Glogaza J., *Slow life: zwolnij i zacznij żyć*, Wydanie I, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2016.

⁶⁷ Wilson E. O., *Biophilia: The Human Bond with Other Species*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1984.

⁶⁸ Nedergaard M. et al., *Sleep Drives Metabolite Clearance from the Adult Brain*, *Science* 342, no. 6156 (2013), s. 373-377.

⁶⁹ Philo, dz. cyt., 89 [tłum. własne].

⁷⁰ Philo, dz. cyt., 19-20 [tłum. własne].

⁷¹ Philo, dz. cyt., 23 [tłum. własne].

⁷² Philo, dz. cyt., 24 [tłum. własne].

⁷³ <https://data.worldbank.org/indicator/SP.URB.TOTL.IN.ZS>, http://image.guardian.co.uk/sys-files/Guardian/documents/2007/06/27/URBAN_WORLD_2806.pdf.

Obecnie populacja miejska osiągnęła 55%, a oczekuje się, że do 2050 r. wzrośnie do 68%⁷⁴. Przestrzeń miejska oferuje wiele, chociażby możliwość pracy zawodowej czy zdobycia wykształcenia. Jednak niesie też wiele zagrożeń, których nie jesteśmy nawet do końca świadomi. W jednym z ostatnich badań wykazano związek przebywania w sąsiedztwie dróg o dużym natężeniu ruchu a obecnością toksycznych nanocząsteczek magnetytu w mózgu, które mogą przyczyniać się do rozwoju chorób neurodegeneracyjnych, w tym choroby Alzheimera⁷⁵. A nie są to jedyne badania tego typu.

Obserwuje się również trend odwrotny, z wielkich aglomeracji na prowincję, ale na dużo mniejszą skalę⁷⁶. Dla ludzi wychowanych w miastach koncepcja migracji na prowincję może być bardzo trudna w odbiorze. Stąd duża rola literatury w popularyzacji przestrzeni wiejskiej. Pisze o niej Anna Kamińska, autorka książki „Miastowi”⁷⁷: „Relacje z ludźmi, z otoczeniem są bardziej prawdziwe, oczywiście zdrowsze życie i zdrowsze jedzenie. Nie ma finansowego podejścia do życia, nie ma pędu za pieniądzem. Nie jest ważne kto, w co się ubrał i w którym sklepie. Nie jest ważna marka. Tylko są ważniejsze rzeczy i to takie najprostsze”⁷⁸. Oczywiście wszystko zależy od ludzi, którzy tworzą dane środowisko, ponieważ istnieją środowiska wiejskie, w których materializm i zawiść zabija dobroczynny wpływ środowiska. W przypadku terapeutów te dwa aspekty udało się zespolic: szacunek dla środowiska przyrodniczego i świadomość bycia jego częścią ze wspólnymi przekonaniami na temat wiary.

4.3. Odżywianie

Zwyczaje żywieniowe terapeutów były już przedmiotem analizy⁷⁹, dlatego ograniczę się do przytoczenia dwóch fragmentów reprezentatywnych dla ich myślenia. W pierwszym podkreślane jest umiarkowanie: „Ich dieta nie zawiera nic drogiego, a jedynie tani chleb z dodatkiem soli oraz byzopu dla tych, którzy są delikatniejsi. Natomiast do picia używają wody źródlanej. Unikają bowiem nieszczęść głodu i pragnienia, tych popędów natury, którym podlegają śmiertelne stworzenia, nie pobłażając sobie, ale spożywając jedynie to, co jest pożyteczne do pielęgnowania życia. Z tego powodu jedzą tylko tyle, żeby nie być głodnym i piją tylko tyle, żeby nie pragnąć, unikając wszelkiego nadmiaru [podkreślenie autora] jako niebezpiecznego i szkodliwego dla ciała i duszy”⁸⁰. W drugim fragmencie podkreślona jest potrzeba postów: „niektórzy z nich, powodowani żarliwszym pragnieniem wiedzy, powstrzymują się od jedzenia nawet przez trzy dni [...] a inni [...] nawet dwa razy tyle [...] podobni – jak powiadają – do cykad żyjących samym powietrzem”⁸¹.

⁷⁴ <https://www.un.org/development/desa/publications/2018-revision-of-world-urbanization-prospects.html>.

⁷⁵ Maher B. A. et al., *Magnetite Pollution Nanoparticles in the Human Brain*, Proceedings of the National Academy of Sciences, 113, no. 39 (2016), s. 10797-10801.

⁷⁶ <http://www.governing.com/topics/urban/gov-2017-big-county-population-declines.html>.

⁷⁷ Kamińska A., *Miastowi: slow food i aronia losu*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2011.

⁷⁸ Kamińska A., *Tendencje Migracyjne Polaków - Rozmowa w Czwórcę*, 2011.

⁷⁹ McGowan A., *The Food of the Therapeutae: A Thick Description*, [w:] Marks S., Taussig H., *Meals in Early Judaism*, Palgrave Macmillan, New York 2014, s. 129-137.

⁸⁰ Philo, dz. cyt., 37 [tłum. własne].

⁸¹ Philo, dz. cyt., 34-35 [tłum. własne].

Ten opis przypomina późniejsze doświadczenia chrześcijańskich anachoretów, w szczególności zmagania Antoniego: „Jadł raz dziennie po zachodzie słońca, a bywało, że nawet i co dwa, a nawet co cztery dni. Żywił się jedynie chlebem i solą, a pił tylko wodę. O mięsie i winie zbyteczne jest nawet mówić, bo i u innych gorliwych nie można by znaleźć takich rzeczy. Do spania wystarczała mu mata z trzciny. Najczęściej spał na gołej ziemi. Odmówił też namaszczenia się oliwą, mówiąc, że należy, by młodzieńcy raczej uprawiali ascezę i nie szukali tego, co czyni ciało obwisłym, ale przyzwyczajali je do trudów, rozważając słowa apostoła: »Ilekróć niedomagam, tylekróć jestem mocny«. Mówił bowiem, że charakter duszy wzmacnia się, gdy słabną pożądlivości ciała”⁸².

Współcześnie takie nawyki żywieniowe są bardzo rzadko spotykane wśród mieszkańców miast i wsi. W miastach dostęp do żywności jest zapewniony w sposób nieprzerwany kosztem jej jakości. Prowadzi to do zaniku świadomości poprawnego odżywiania i wykształcenia się negatywnych postaw konsumpcyjnych, co z kolei przekłada się na pogorszenie stanu zdrowotnego społeczeństw. Przykładowo w Dubaju codziennie marnuje się 38% produktów spożywczych, a w Abu Zabi produkty spożywcze stanowią 33% ogółu rocznych odpadów⁸³. Jak podkreśla Syliwoniuk-Wapowska, „Przyczyn takiego stanu rzeczy należy szukać w postawach konsumentów [podkreślenie autora], którzy bez ograniczeń korzystają z możliwości kupowania wszelkiego typu dóbr, w tym produktów alimentacyjnych, nie zastanawiając się nad konsekwencjami swojego postępowania”⁸⁴.

4.4. Niewolnictwo

Terapeuci podobnie jak esseńczycy odrzucali całkowicie niewolnictwo: „Nie posiadają niewolników, uważając niewolnictwo za sprzeczne z naturą, która poczęła wszystkich ludzi wolnymi [podkreślenie autora]. niesprawiedliwość i chciwość niektórych ludzi preferujących nierówność, przyczynę wszelkiego zła, nałożyły jarzmo, dając władzę silniejszym nad słabszymi”⁸⁵. Ich sprzeciw wobec niewolnictwa był dużo bardziej radykalny niż stoików jak to zauważyła Ramelli: „Philo is not using the largely Stoic metaphor of slavery in the sense of moral slavery. He rather testifies to the Therapeutae’s radical rejection of the very institution of slavery and, notably, links this to their ascetism”⁸⁶.

Chociaż czasy niewolnictwa minęły, to według organizacji Walk Free Foundation w 2016 r. ok. 45,8 miliona ludzi wciąż było jego ofiarami⁸⁷. Poza tym istnieją jeszcze inne formy współczesnego niewolnictwa, takie jak np. wykorzystywanie taniej siły

⁸² Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego Wielkiego*, tłum. Dąbrowska E., Wydanie I, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2017, s. 67-68.

⁸³ Al Qaydi S., *The Status and Prospects for Agriculture in the United Arab Emirates (UAE) and Their Potential to Contribute to Food Security*, Journal of Basic & Applied Sciences, 12 (2016), s. 155-163.

⁸⁴ Syliwoniuk-Wapowska A., *Rolnictwo w arabskich monarchiach Zatoki Perskiej: główne problemy i tendencje*. Wiś i Rolnictwo, no. 2/175 (2017), s. 93-118.

⁸⁵ Philo, dz. cyt., 70, [tłum. własne].

⁸⁶ Ramelli I. L. E., *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁸⁷ <https://www.globalslaveryindex.org/findings/>.

roboczej⁸⁸. Szkoda, że tak zdecydowana negacja niesprawiedliwości i chciwości w postulatach terapeutów i esseńczyków nie ma siły przebiccia we współczesnym świecie.

4.5. Efekty życia zgodnego z naturą

Warto poświęcić jeszcze trochę uwagi efektom życia kontemplacyjnego opisywanym dawniej i dziś. Kulminacją opisu życia terapeutów w „De vita contemplativa” są ostatnie słowa: „Tyle o terapeutach, którzy tak bardzo poświęcili się kontemplacji natury (θεωρίαν ἀσπασαμένων φύσεως), żyjąc w niej z duszą niezmaconą żadnym rozproszeniem, jako obywatele Nieba i kosmosu, z woli Ojca i Stwórcy wszystkiego co prawdziwe i dla ich cnoty, którą pozyskali Jego miłość, która obdarzyła ich najdoskonalszym skarbem Jego domownictwa, odzwierciedlonym w ich charakterze i postępowaniu, cenniejszym od wszelkiej pomyślności, prowadzącym na wyżyny niebiańskiej szczęśliwości”⁸⁹.

Trzy wieki później znajdujemy takie same treści w podsumowaniu 20-letniej anachorezy Antoniego: „Oni, gdy go zobaczyli, zdziwili się, widząc, że jego ciało jest takie, jak było, i nie jest ani otyłe jak u kogoś, kto nie ćwiczy, ani nie jest wychudzone przez posty i walki z demonami, ale takie, jakie widzieli przed jego odejściem. Dusza jego była ciągle czysta – ani nie nękana smutkami, ani wyniszczona przez rozkosze, nie dręczona ani śmiechem, ani zawstydzeniem. Ani nie zmieszał się, widząc tłum, ani nie cieszył się, gdy był przez nich ściskany. Cały czas był taki sam, kierując się rozumem i zachowując zgodnie z naturą [podkreślenie autora]”⁹⁰.

W Kraju Kwitnącej Wiśni wdrożono narodowy program terapii leśnych (Shinrin-yoku), nawiązując do znanej teorii biofilii, w myśl której utracony kontakt z przyrodą przynosi negatywne konsekwencje zdrowotne. Badania Qing Li wykazały pozytywny wpływ kąpieli leśnych na fizjologię: zmniejszenie się poziomu kortyzolu i adrenaliny, ciśnienia krwi, depresji, wzrost prognozy bólu i odporności organizmu. W leśnym powietrzu obecna jest duża ilość olejków eterycznych, wydzielanych przez drzewa w celu ochrony przed bakteriami i grzybami, tworzących aromat lasów: sosnowy (alfa-pinen), żywiczny (kamfen), ziołowy (beta-pinen), itp. Qing Li udowodnił, że pod wpływem terpenów komórki odpornościowe (NK) wykazują większą aktywność⁹¹. W podobnym tonie wypowiadają się zwolennicy ekopsychologii, która odrzuca oddzielanie życia wewnętrznego od zewnętrznego i próbuje przywrócić stłumioną podświadomość ekologiczną, która odpowiada za nasze miejsce w ewolucji i poczucie bycia częścią natury, wpływając pozytywnie na równowagę, wyciszenie i koncentrację⁹².

⁸⁸ Cholewka P., Współczesne niewolnictwo – zmora XXI wieku, hrpolska.pl, 30 sierpnia 2016, <https://hrpolska.pl:443/hr/czytelnia/wspolczesne-niewolnictwo-zmora-xxi-wieku>.

⁸⁹ Philo, dz. cyt., 90 [tłum. własne].

⁹⁰ Św. Atanazy, dz. cyt., s. 76. Ostatnie zdanie według wcześniejszego przekładu Brzostowskiej brzmi: „Zachował całkowity spokój, ponieważ kierował się rozumą i postępował zgodnie z naturą.” (Atanazy Aleksandryjski, Antoni Pustelnik, Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot Świętego Antoniego. Św. Antoni Pustelnik, Pisma*, tłum. Zofia Brzostowska, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 65).

⁹¹ Li Q., *Shinrin-Yoku: sztuka i teoria kąpieli leśnych: jak dzięki drzewom stać się szczęśliwszym i zdrowszym*, Insignis Media, Kraków 2018.

⁹² Roszak T., *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology; with a New Afterword*, Phanes Press, Grand Rapids 2001.

Warto jeszcze wspomnieć o współczesnym przykładzie Hunzów z północnej części Pakistanu, słynących z fenomenu długowieczności. Choroby zdarzają się tam bardzo rzadko. Większość z nich zajmuje się rolnictwem. Ich dieta wynika z rozsądnego gospodarowania zasobami naturalnymi i opiera się na produktach świeżych, nieprzetworzonych: surowych owocach, warzywach, kaszach i pełnoziarnistych zbożach. Spożywają również kozie mleko i klarowane masło (ghee). Inne produkty pochodzenia zwierzęcego jedzą niezwykle rzadko. W okresie wiosennym ograniczają spożycie pokarmu⁹³. Wypracowali techniki relaksacyjne, aby wykonywać pracę bez stresu, uważając, że najlepszym umysłowym lekarstwem jest pogoda ducha, a negatywne emocje powodują tylko napięcia i nerwowość. Niewykluczone, że ten styl życia, kontynuowany od starożytności, wyrasta ze wspólnej tradycji, której przedstawicielami byli terapeuci.

5. Podsumowanie

Badania nad ruchem terapeutów trwają nieprzerwanie. Skala problemów i poglądów jest wyjątkowo duża. W niniejszym artykule podkreśliłem znaczenie osiągnięć terapeutów w trwającej dyskusji nad przyczynami współczesnego kryzysu ekologicznego. Często przytaczany w dyskusji argument o braku treści proekologicznych w literaturze żydowskiej i wczesnochrześcijańskiej musi być skonfrontowany z opisem stylu życia terapeutów. Uważam, że ta tradycja jest całkowicie autentyczna i zasługuje na jeszcze większą uwagę, a Filon z Aleksandrii jest jej obrońcą. Jako Żyd-filozof, poważany w społeczeństwie a w głębi duszy terapeuta, podjął się upowszechnienia i obrony tego ruchu najlepszymi, dostępnymi środkami literackimi, tworząc jedyną w swoim rodzaju ich apologię. Wpływ tego ruchu i jego znaczenie dla chrześcijaństwa jest wciąż słabo rozumiany. Być może, dodatkowe jego ślady odnajdujemy również w cenionej, wczesnochrześcijańskiej metaforze Dwóch Ksiąg, której pierwowzór może pochodzić od terapeutów⁹⁴. Choć metodologiczne, chronologiczne i religijne uwarunkowania uniemożliwiają wydobycie pełnego potencjału tego ruchu, to analiza wybranych aspektów ich życia jest bardzo pouczająca. Osiągnięcia terapeutów wyprzedzają epokę, w której żyli i tak jak wtedy, tak i dziś posiadają potencjał „do uzdrawiania narodów” (εἰς θεραπείαν τῶν ἔθνων)⁹⁵.

⁹³ Hoffman J. M., *Hunza: Secrets of the World's Healthiest and Oldest Living People*, New Win Pub., Clinton 1997.

⁹⁴ Pedersen O., *Dwie księgi: z dziejów relacji między nauką a teologią*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

⁹⁵ Komentatorzy często zwracali uwagę, że w Ap 22:2 uzupełniono obraz z Ez 47:12 o dodatkowe wyrażenie τῶν ἔθνων (τῶν nie występuje w Kodeksie Synajskim). Natomiast mniej uwagi poświęcono jeszcze jednej różnicy, tj. rezygnacji ze słownictwa Septuaginty, która hebrajskie לְרִפּוּאָה oddała za pomocą εἰς ὑγίειαν, zastępując je wyrażeniem εἰς θεραπείαν. Twórcy Peszity przyjęli jednolite słownictwo (syr. ܩܘܪܒܐܢܐ) w obydwu wersetach (por. aram. ܩܘܪܒܐܢܐ w TgJon Ez 47:12; niektórzy uważają, że nazwa essenzyk pochodzi od aram. ܩܘܪܒܐܢܐ oznaczającego lekarza). Termin θεραπεία w eschatologicznej rzeczywistości Nowego Jeruzalem wyraża ideę podtrzymywania stanu doskonałego zdrowia, a decyzja o jego wyborze mogła wyrastać z tradycji zapoczątkowanej przez terapeutów (De vita contemplativa 2). Filon również posłużył się tym terminem w kontekście leczenia i uzdrawiania niewierzących. Przystępującym do społeczności terapeutów obiecywał trwałe uzdrowienie ciała i duszy, już w tym życiu, stanowiące przedsmak wiecznej szczęśliwości. Być może ta aktualizacja tekstu Septuaginty jest właśnie jednym z brakujących ogniw, między

Literatura

Abdelwahed Y., *Two Festivals of the God Serapis in Greek Papyri*, Rosetta, 18 (2016), s. 1-15.

Al Qaydi S., *The Status and Prospects for Agriculture in the United Arab Emirates (UAE) and Their Potential to Contribute to Food Security*, Journal of Basic & Applied Sciences, 12 (2016), s. 155-163.

Allen D., *Getting Things Done: The Art of Stress-Free Productivity*, Viking Penguin, New York 2001.

Aristoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. Leśniak K., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.

Ashwin-Siejkowski P., *Clement of Alexandria: A Project of Christian Perfection*, T & T Clark, London 2008.

Beall T. S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Atanazy Aleksandryjski, Antoni Pustelnik, Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot Świętego Antoniego. Św. Antoni Pustelnik*, Pisma, tłum. Brzostowska Z., Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987.

Beavis M. A., *Jesus & Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman World*, Fortress Press, Minneapolis 2006.

Buĥhak E., *Authenticité Des Oeuvres de Saint Denys l' Aeropagite Évêque d' Athènes et de Lutetia in Parisiis et Sa Réintégration Sur Le Siège Épiscopal de Paris*, Rome 1938.

Cholewka P., *Współczesne niewolnictwo – zmora XXI wieku*, hrpolska.pl, 2016, <https://hrpolska.pl:443/hr/czytelnia/wspolczesne-niewolnictwo-zmora-xxi-wieku>.

Covey S. R., *The 7 Habits of Highly Effective People: Restoring the Character Ethic*, Simon & Schuster, New York 1989.

Dillon J. M., Hershbell J. P., *On the Pythagorean Way of Life [Iamblichus]: Text, Translations, and Notes (English, Ancient Greek and Ancient Greek Edition)*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1991.

Engberg-Pedersen T., *Philo's 'De Vita Contemplativa' as a Philosopher's Dream*, Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period, 30, no. 1 (1999), s. 40-64.

Flawiusz J., *Dawne Dzieje Izraela*, część 2, tłum. Kubiak Z., Radożycki J., Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa 2007.

Galimberti A., *The Pseudo-Hadrianic Epistle in the Historia Augusta and Hadrian's Religious Policy*, [w:] Hadrian and the Christians, Rizzi M. (red.), Millennium Studies 30, De Gruyter, Berlin 2010, s. 111-120.

Głogaza J., *Slow life: zwolnij i zacznij żyć*, Wydanie I, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2016.

terapeutami a pierwszymi chrześcijańskimi semianachoretami i wynikała z kontemplacyjnego stylu życia wczesnochrześcijańskiego autora Apokalipsy i części jego otoczenia, czego ślady pojawiają się również w literaturze apokryficznej np. Dziejach Jana.

- Goold G. P., *Firmus, Saturninus, Proculus, Bonosus*, [w:] HISTORIA AUGUSTA, Vol. III. Loeb Classical Library 263, Harvard University Press, Harvard 1932.
- Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*. T. 1, Wydanie II, źródła monastyczne 37, Tyniec - Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2017.
- Hespel R., *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. II. A. Syr. 125, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 296, Peeters Publishers, Leuven 1968.
- Hespel R., *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. II. B. Syr. 127, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 302, Peeters Publishers, Leuven 1969.
- Hoffman J. M., *Hunza: Secrets of the World's Healthiest and Oldest Living People*. New Win Pub., Clinton 1997.
- Inowlocki S., *Eusebius of Caesarea's Interpretatio Christiana of Philo's De Vita Contemplativa*, Harvard Theological Review 97, no. 3 (2004), s. 305-328.
- Laurand V., *La Contemplation Chez Philon d'Alexandrie*, [w:] Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle, Bénatouil T., Bonazzi M. (red.), Philosophia Antiqua 131, Brill, Leiden 2012, s. 121-138.
- Kamińska A., *Miastowi: slow food i aronia losu*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2011.
- Kamińska A., *Tendencje migracyjne Polaków – rozmowa w Czwórcie*, 2011.
- Kloppenborg J. S., Wilson S. G. (red.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, London 2003.
- Koch H., *Der Pseudo-Epigraphische Character Der Dionysischen Schriften*, Theologische Quartalschrift, 77, Heft 3 (1895).
- Lebon J., *Le Pseudo-Denys L'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, Revue d'Histoire Ecclésiastique, 26 (1930), s. 880-915.
- LeVasseur T., Peterson A. (red.), *Religion and Ecological Crisis: The "Lynn White Thesis" at Fifty*, Routledge, New York 2017
- Lévy I., *La Légende de Pythagore de Grèce En Palestine*, É. Champion, Paris 1927.
- Li Q., *Shinrin-Yoku: sztuka i teoria kąpieli leśnych : jak dzięki drzewom stać się szczęśliwszym i zdrowszym*, Insignis Media, Kraków 2018.
- Łukasiewicz D., *Judeochrześcijańska koncepcja rzeczywistości a środowisko*, Diametros 9 (2006), s. 194-211.
- Machielsen J., *Sacrificing Josephus to Save Philo: Cesare Baronio and the Jewish Origins of Christian Monasticism*, International Journal of the Classical Tradition, 23, no. 3 (2016), s. 239-245.
- Maher B. A., Ahmed I. A. M., Karloukovski V., MacLaren D. A., Foulds P. G., Allsop D., Mann D. M. A., Torres-Jardón R., Calderon-Garciduenas L., *Magnetite Pollution Nanoparticles in the Human Brain*, Proceedings of the National Academy of Sciences, 113, no. 39 (2016), s. 10797-10801.
- McGowan A., *The Food of the Therapeutae: A Thick Description*, [w:] Marks S., Taussig H., Meals in Early Judaism, Palgrave Macmillan, New York 2014, s. 129-137.

- Moss G. A. *The Essene's Sister Sect in Egypt: Another Medical Site?*, The Journal of the Royal Society for the Promotion of Health, 122, no. 4 (2002), s. 256-265.
- Nedergaard M., Xie L., Kang H., Xu Q., Chen M. J., Liao Y., Thiyyagarajan M., O'Donnell J., Christensen D. J., Nicholson C., Iliff J. J., Takano T., Deane R., *Sleep Drives Metabolite Clearance from the Adult Brain*, Science 342, no. 6156, (2013) s. 373-377.
- Niehoff M. R., *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*, Yale University Press, New Haven 2017, s. 86-88.
- Oettingen G., *Self-Regulation of Time Management: Mental Contrasting with Implementation Intentions: MCI for Time Management*, European Journal of Social Psychology, 45, no. 2 (2015), s. 218-329.
- Osmański M., *Filona z Aleksandrii Etyka Upodabniania Się Do Boga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- Osmański M., *Logos i Stworzenie: Filozoficzna Interpretacja Traktatu De Opificio Mundi Filona z Aleksandrii*, Red. Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001.
- Otto J., *Philo, Judaeus? A Re-Evaluation of Clement Calls Philo 'the Pythagorean'?*, The Studia Philonica Annual, 25 (2013), s. 115-138.
- Pedersen O., *Dwie księgi: z dziejów relacji między nauką a teologią*, Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- Porphyrius, Iamblichus, Anonymus, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. Gajda-Krynicka J., Epsilon, Wrocław 1993.
- Otto J., *Philo of Alexandria and the Construction of Jewishness in Early Christian Writings*, Oxford University Press, Oxford 2018.
- Philo, *De vita contemplativa, introduction et notes par F. Daumas, traduction par P. Miquel*, Éditions du Cerf, Paris 1963.
- Pitra J. B., Paulinus Martinus J. P., (red.), *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, vol. IV, ex publico Galliarum Typographeo, Paris 1883.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. Maria Dzielska, Wydanie drugie poprawione, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Ramelli I. L. E., *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Riaud J., *Les Thérapeutes d'Alexandrie Dans La Tradition et Dans La Recherche Critique Jusqu'aux Découvertes de Qumran*, [w:] *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt (ANRW)*, vol. 2.20.2, De Gruyter, Berlin 1987, s. 1189-1295.
- Rogers J. M., *Origen in the Likeness of Philo: Eusebius of Caesarea's Portrait of the Model Scholar*, Studies in Christian-Jewish Relations, 12, no. 1 (2017), s. 1-13.
- Rorem P., Lamoreaux J. C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford 1998.
- Roszak T., *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology; with a New Afterword*, Phanes Press, Grand Rapids 2001.

Runia D. T., *Why Does Clement of Alexandria Call Philo 'The Pythagorean'?*, *Vigiliae Christianae*, 49, 1 (1995), s. 1-22.

Sadowski R., *Filozoficzny Spór o Rolę Chrześcijaństwa w Kwestii Ekologicznej*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2015.

Scouteris C., *The Therapeutae of Philo, and the Monks as Therapeutae According to Pseudo-Dionysius*, 2002, [dostęp 2018-05-30], http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/patrology/scouteris_therapeutae.htm.

Severus of Antioch, *Letter to John the Hegoumenos*. Ch. 41, XXIV-XXV, [w:] *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (CPG 7071 [28]). *Ein Griechisches Florilegium Aus Der Wende Des 7. Und 8. Jahrhunderts*, ed. Phanourgakis B., Chrysos E., and Diekamp F., 2nd ed., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1981, s. 309-310.

Şfantul Dionisie Areopagitul, *Opere complete, trans. Dumitru Stăniloae, Paideia, Bucureşti 1996*.

Smith H. W., *The 10 Natural Laws of Successful Time and Life Management: Proven Strategies for Increased Productivity and Inner Peace*, Warner Books, New York 1995.

Standhartinger A., *Philo Im Ethnografischen Diskurs: Beobachtungen Zum Literarischen Kontext von De Vita Contemplativa*, *Journal for the Study of Judaism*, 46, no. 3 (2015), s. 314-344.

Stiglmayr J., *Der Neuplatoniker Proklus Als Vorlage Des Sogen. Dionysius Areopagiten in Der Lehre Vom Ubel*, *Historisches Jahrbuch*, 16, Zeitschriftenheft 2-4 (1895).

Stone M., *Secret Groups in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Syliwoniuk-Wapowska A., *Rolnictwo w arabskich monarchiach Zatoki Perskiej: główne problemy i tendencje*, *Wiś i Rolnictwo*, no. 2/175 (2017), s. 93-118.

Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego Wielkiego*, tłum. Dąbrowska E., Wydanie I, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2017

Świercz P., *Jedność wielości: świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*, *Prace naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, 2621, Wydawn. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.

Taylor J. E., Davies P. R., *The So-Called Therapeutae of De Vita Contemplativa: Identity and Character*, *Harvard Theological Review* 91, no. 1 (1998), s. 3-24.

Taylor J. E., *The Women Therapeutae and the Divided Space of the 'Synagogue'*, SBL Annual Meeting, Atlanta, Nov. 21-24, 2015, http://torreys.org/philo_seminar_papers/.

Taylor J., *Pythagoreans and Essenes: Structural Parallels*, *Collection de La Revue Des Études Juives*, 32, Peeters, Paris 2004.

Wdowiak M., *The Hidden Author of the Corpus Dionysiacum – Authenticity, Rejection and Aporosis in the Historical Context*, *Classica Cracoviensia*, 17 (2014), s. 231-245.

Wilson E. O., *Biophilia: The Human Bond with Other Species*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1984.

Yapijakis Ch., i in. *Hippocrates, the Father of Clinical Medicine and Asclepiades, the Father of Molecular Medicine*, *Archives of Hellenic Medicine* 30, no. 1 (February 2013), s. 88-96.

Zeller E., *Die Philosophie Der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Riesland, Leipzig 1923.

Życie zgodne z naturą w ujęciu terapeutów jako źródło inspiracji

Streszczenie

Tradycja judeochrześcijańska wraz z jej koncepcją człowieka i natury bywa obwiniana o milczące przyzwolenie na antyeologiczny instrumentalizm. Twierdzi się, że ani etyka ewangeliczna, ani judaistyczna nie zawiera wyraźnego przesłania proekologicznego. W tej dyskusji pomija się jednak fenomen terapeutów opisanych tak pozytywnie przez Filona z Aleksandrii w utworze „O życiu kontemplacyjnym”. Najpierw utożsamiano ich z chrześcijanami. Potem pojawiły się wątpliwości co do autorstwa Filona, a nawet istnienia terapeutów. Natomiast współcześni badacze najczęściej widzą w nich jakąś lokalną odmianę essenizmu. Pomimo wielu niejasności, styl życia terapeutów inspirował, czego odzwierciedleniem są pisma Euzebiusza z Cezarei odwołującego się do Filona lub Pseudo-Dionizego, który jak wydaje się, czerpał z niezależnego źródła. Uważa się również, że rozwój późniejszego monastycyzmu nawiązywał do tradycji zapoczątkowanej przez terapeutów.

Na progu trzeciego tysiąclecia obserwuje się nasilenie procesów, które przyczyniają się do degradacji jakości życia człowieka. Są to m.in. choroby cywilizacyjne, przeludnienie, zanieczyszczenie środowiska, ubożenie. Szacuje się, że do 2050 r. ok. 70% światowej populacji zamieszka w miastach. Czy dokonująca się rewolucja informatyczna przyczyni się do rozwiązania tych problemów? Czy też lepsze będą rozwiązania nietechnologiczne takie jak np. ruchy Slow Life, które u swych podstaw podobnie jak terapeuci odwołują się do życia zgodnego z prawami natury?

W niniejszym wystąpieniu podjęto próbę wyodrębnienia na podstawie dostępnych źródeł tych elementów życia terapeutów, które bezpośrednio lub pośrednio odwoływały się do zgodności z prawami przyrody oraz oceny ich użyteczności na podstawie współczesnego stanu wiedzy. Stwierdzono, że opisy Filona i Pseudo-Dionizego nie miały na celu nakreślenia wyidealizowanego stylu życia, ale przekazały wiarygodny obraz ruchu terapeutów. W odniesieniu do terażniejszości stwierdzono, że styl życia terapeutów przekazany przez starożytnych wciąż zawiera potencjał „do uzdrawiania narodów” (gr. εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν).

Słowa kluczowe: terapeuci, natura, pitagoreizm, De vita contemplativa, Filon z Aleksandrii, Pseudo-Dionizy, ekologia.

Indeks Autorów

Gala-Milczarek B.	7
Gromysz J.	29
Mańkowska G.	87
Piórewicz R.	127
Sierakowski M.	16
Smoła J.	40
Sokołowski M.	100
Szymańska M.	57
Zormanová M.	73