Странстващи идеи по пътищата на хуманитаристиката

Том 2



Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“

BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum

WANDERING IDEAS ON THE PATHS OF HUMANITIES

Studies in Folkloristics, Cultural Anthropology and Slavistics in Honour of Assoc. Prof. Dr Katya Mihaylova

In Two Volumes

Edited by
Stanoy Stanoev, Vihra Baeva, Vladimir Penchev,
Veselka Toncheva, Irina Kolarska

Volume 2

Sofia • 2021

Prof. Marin Drinov Publishing House
of the Bulgarian Academy of Sciences

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей

СТРАНСТВАЩИ ИДЕИ ПО ПЪТИЩАТА НА ХУМАНИТАРИСТИКАТА

Изследвания по фолклористика, културна антропология и славистика в чест на доц. д-р Катя Михайлова

В два тома

Съставители и редактори
Станой Станоев, Вихра Баева, Владимир Пенчев,
Веселка Тончева, Ирина Коларска

Том 2

София • 2021

Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“



На корицата: Поклоническият път на Калвария Вейхеровска, Полша
(от теренните изследвания на Катя Михайлова). Сн. Вихра Баева.

On the cover: The Pilgrimage route of Wejherowo Calvary in Poland
(from the field research trips of Katya Mihaylova). Photo: Vihra Baeva.

© Станой Александров Станоев, Вихра Господинова Баева, Владимир Георгиев Пенчев, Веселка Милчева Тончева, Ирина Иванова Коларска, съставители, 2021
© Симон Варсано, фотография на заглавна страница, 2021
© Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН, 2021
© Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2021

ISBN 978-619-245-035-9



Съдържание

Народна религиозност – между канона и фолклора

Оксана Микитенко, Ірина Огієнко. Народне християнство: моделі інтерпретації у контексті досвіду етнолінгвістичного аналізу 15
Florentina Badalanova Geller. The Garments of Paradisical Flesh: Notes on Edenic Anthropology 33
Grzegorz Pełczyński. Personal Testimonies as a Religious Literature Genre 57
Анастасія Колодюк. Різновиди вертепної драми та церковних коляд середньої Волині 70
Jan Adamowski. Społeczne i kulturowe funkcje krzyży i kapliczek przydrożnych 100
Krzysztof Braun. *Boże obiady* na północnym skraju Kurpiowszczyzny 111
Mariola Tymochowicz. Sakralny wymiar tradycyjnego pożywienia mieszkańców dawnej wsi lubelskiej 117
Елена Е. Левкиевская. Формирование неформального религиозного коммуникативного пространства в современной России: православные ярмарки 134
Божидар Алексиев. Идеята на Робърт Хейдън за антагонистичната търпимост и нейният отзвук 148
Любомир Миков. Надгробни паметници от Република Кабардино-Балкария (XIX–XX век). Декорация и надписи 166

Официална и фолклорна агиография

Елка Бакалова. Интелектуалките във Византия: св. Екатерина Александрийска 175
Панайот Карагьозов. Славянските светци в *Calendarium Romanum generale* от 1970 г. 194
Стефана Стойкова. Света Петка и света Неделя – фолклорни фабули, мотиви и образи 210
Ичиро Ито. Полисемантичность образа св. Георгия в болгарской народной культуре 229
Яна Гергова. Двама светци, два празника, две църкви: почитането на св. Козма и Дамян в Охрид, Република Северна Македония 241
Evy Johanne Håland. 16 August: The Summer Festival Dedicated to *Agios* Gerasimos on the Island of Kephallonia, Greece 254
Kornelia Lach. Kult św. Urbana na pograniczu polsko-czeskim 274
Андрей Б. Мороз. *Юда и Оника*. Почитаемые места в фольклорной агиографической традиции: современное состояние 288

Идеологии, политики, идентичности

Николай Папучиев. Идеологии и колективна идентичност на славяните 307
Jan Kajfosz. O pragmatycznym i ideologicznym wymiarze folkloru 320
Lilla Moroz-Grzelak. Dziedzictwo Cyryla i Metodego a jedność (?) Słowiańszczyzny 335
Wojciech Jóźwiak. Macedońskie denary z wizerunkiem św. Cyryla i Metodego – tożsamość wyrażona w numizmatyce 355
Eva Krekovičová. Kontinuita a diskontinuita slovenskej národnej mytológie: obrazy Slovákov, Čechov a hrdinu Juraja Jánošíka v období delenia Československa 368
Ilze Boldāne-Zeļenkova. Past Society's Social Stratification in Contemporary Latvian Ethnic Stereotypes 381
Skaidrė Urbonienė. Nacionalinio ir religinio tapatumo raiška Lietuvos kryždirbystėje sovietmečiu 392

Социализъм и постсоциализъм – власт и опозиция

Доротея Добрева. *Съревнование имаше, ама они сѐ изкарват кои си искат*. Идеологическа реторика и действително поведение в трудовото всекидневие при реалния социализъм 407
Альберт К. Байбурин. Паспорт в конспирологическом контексте 423
Zuzana Profantová. Politická anekdota na Slovensku v čase socializmu a postsocializmu 433
Ирина А. Седакова. «Миру – мир!»: из современного языка российской оппозиции 452

Региони – специфики и идентичности

Helena Bočková. Balkán a střední Evropa jako etnokulturní areály. Příspěvek k evropské interkulturní komparaci 469
Katarzyna Marcol. Saga rodzinna jako element konstruowania autoidentyfikacji Wiślan w Ostojićevie (Banat, Serbia) 491
Лариса Вахніна. Фольклорні традиції поляків України: локальна специфіка та ідентифікаційні маркери 505
Anna Brzozowska-Krajka. Regional Folk Song Tradition Shaping Individual Poetic Utterances. The Case Study of Tatra Region Poetry in Poland and the USA 514

Граници, миграции, културно наследство

Варвара Е. Добровольская. Запреты и предписания, связанные с деятельностью странствующих ремесленников и торговцев (По материалам Европейской России) 527

Магдалена Елчинова. Живот на границата: модели на оцеляване и развитие в рамките на Европейския съюз (По примера на Свиленград) 540
Лина Гергова, Мариянка Борисова. Трансмисия на културно наследство в миграция: моделът на училището (По материали от Ню Йорк, САЩ) 558

Глобализация, дигитална култура и фолклор

Irena Bukowska-Floreńska. Globalizacja a współczesne oblicze kultury ludowej 581
Janina Hajduk-Nijakowska. Folklor w przestrzeni wirtualnej 597
Katarzyna Orszulak-Dudkowska. Gossip. A Few Remarks on the Tradition of Folklore 610
Violetta Krawczyk-Wasilewska. Towards Food in the Digital Age 619
Agnieszka Pieńczak. Dziedzictwo kulturowe wsi polskiej na platformie cyfrowej Polskiego atlasu etnograficznego – od projektu do realizacji . . . 628

Славянската фолклористика – минало, съвременност, изследователски полета

Anna Engelking. Polskie badania etnograficzne w Bułgarii w latach 1927 i 1928 w świetle nieznanych materiałów archiwalnych (Przyczynek do historii powstawania *Kultury ludowej Słowian* Kazimierza Moszyńskiego) 645
Вероника Гроздев-Колачинска. Българската народна музика в полските етномузикологични изследвания 661
Karolina Krzeszewska. Polskie przekłady bułgarskiej literatury ludowej po II wojnie światowej i ich recepcja 677
Ганна Скрипник. Видатний україніст із Чехії Орест Зілинський 695

Tabula gratulatoria 714

Приложение 721

Contents

Folk Religion: Between the Canonical and the Folkloric

Oksana Mykytenko, Iryna Ohyenko. Folk Christianity: Models of Interpretation in the Context of Ethnolinguistic Analysis 15
Florentina Badalanova Geller. The Garments of Paradisical Flesh: Notes on Edenic Anthropology 33
Grzegorz Pełczyński. Personal Testimonies as a Religious Literature Genre 57
Anastasiia Kolodiuk. Variations of "Live" Nativity Scenes (*Wertep*) and Christmas Carols (*Koliadki*) in the Middle Volyn 70
Jan Adamowski. Social and Cultural Functions of Wayside Crosses and Shrines 100
Krzysztof Braun. *God's Dinners* in the North Part of Kurpie Region 111
Mariola Tymochowicz. Sacral Dimension of the Traditional Food of Inhabitants of the Former Village of Lublin Region 117
Elena E. Levkievskaya. Forming of Informal Religious Communication in Modern Russian Orthodox Fairs 134
Bojidar Alexiev. Robert M. Hayden's Concept of Antagonistic Tolerance and Its Resonance 148
Lubomir Mikov. Tombstones from the Kabardino-Balkar Republic (19th – 20th Century). Decoration and Inscriptions 166

Official and Folkloric Hagiography

Elka Bakalova. Women Intellectuals in Byzantium: St. Catherine of Alexandria 175
Panayot Karagyozov. The Slavic Saints in *Calendarium Romanum Generale* since 1970 194
Stefana Stoykova. St. Petka and St. Nedelya – Folkloric Plots, Motifs and Images 210
Ichiro Ito. Polysemic Imagery of St. George in Bulgarian Folk Culture 229
Yana Gergova. Two Saints, Two Feasts, Two Churches: The Worship of Sts. Cosmas and Damian in Ohrid, Republic of North Macedonia 241
Evy Johanne Håland. 16 August: The Summer Festival Dedicated to *Agios* Gerasimos on the Island of Kephallonia, Greece 254
Kornelia Lach. The Cult of St. Urban in the Borderland between Poland and the Czech Republic 274
Andrey B. Moroz. *Yuda and Onika*. Sacred Places in Folkloric Hagiographical Tradition: Contemporary Status 288

Ideologies, Politics, Identities

Nikolay Papuchiev. Ideologies and Collective Identity of the Slavs 307
Jan Kajfosz. On Pragmatic and Ideological Dimension of Folklore 320
Lilla Moroz-Grzelak. The Legacy of Cyril and Methodius and the Unity (?) of the Slavs 335
Wojciech Jóźwiak. Macedonian Denars with the Images of Saints Cyril and Methodius – an Example of Identity Expressed by Numismatics 355
Eva Krekovičová. Continuity and Discontinuity of Slovak National Mythology: The Images of Slovaks, Czechs, and the National Hero Juraj Jánošík in the Period of Czechoslovakian Division 368
Ilze Boldāne-Zeļenkova. Past Society's Social Stratification in Contemporary Latvian Ethnic Stereotypes 381
Skaidrė Urbonienė. Expression of National and Religious Identity in Lithuanian Cross-Crafting Tradition of the Soviet Era 392

Socialism and Post-Socialism: Power and Opposition

Doroteya Dobreva. *Competition There Was, but They Always Picked Who They Wanted.* Ideological Rhetoric and Actual Conduct in Daily Work Life under Real Socialism 407
Albert K. Baiburin. Russian Passport in a Conspiracy Context 423
Zuzana Profantová. Political Anecdote in Slovakia in Socialism and Post-Socialism 433
Irina A. Sedakova. "Peace to the World!": From the Contemporary Language of the Russian Opposition 452

Regions: Specificities and Identities

Helena Bočková. Balkans and Central Europe as Ethnocultural Areas. A Contribution to European Intercultural Comparison 469
Katarzyna Marcol. Family Saga as an Element of Constructing the Self-Identification of the Silesian Minority in Ostojićevo (Banat, Serbia) 491
Larysa Vakhnina. Folklore Traditions of the Poles in Ukraine: Local Specificity and Identification Markers 505
Anna Brzozowska-Krajka. Regional Folk Song Tradition Shaping Individual Poetic Utterances. The Case Study of Tatra Region Poetry in Poland and the USA 514

Borders, Migrations, and Cultural Heritage

Varvara E. Dobrovolskaya. Prohibitions and Regulations Related to the Activities of Itinerant Craftsmen and Merchants (Based on the European Part of Russia) 527

Magdalena Elchinova. Living at the Border: Patterns of Survival and Development within the European Union (The Case of Svilengrad) 540
Lina Gergova, Mariyanka Borisova. Cultural Heritage Transmission in Migration: The School Model (A Case Study from New York, USA) . . . 558

Globalisation, Digital Culture, and Folklore

Irena Bukowska-Floreńska. Globalisation versus Contemporary Image of Folk Culture 581
Janina Hajduk-Nijakowska. Folklore in Virtual Reality 597
Katarzyna Orszulak-Dudkowska. Gossip. A Few Remarks on the Tradition of Folklore 610
Violetta Krawczyk-Wasilewska. Towards Food in the Digital Age 619
Agnieszka Pieńczak. Cultural Heritage of Rural Poland on the Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas – from the Project to the Accomplishment 628

Slavic Folkloristics: History, Present State, Research Fields

Anna Engelking. Polish Ethnographic Research in Bulgaria in 1927 and 1928 in the Light of Unknown Archival Materials (A Contribution to the History of Creation of Kazimierz Moszyński's *Folk Culture of the Slavs*) 645
Weronika Grozdew-Kołacińska. Traditional Bulgarian Music in the Polish Ethnomusicological Studies 661
Karolina Krzeszewska. Polish Translations of Bulgarian Folk Literature after World War II and Their Reception 677
Hanna Skrypnyk. The Prominent Ukrainist from Czechia Orest Zilynskyi . . 695

Tabula gratulatoria 714

Appendix 721



Народна религиозност – между канона и фолклора

Народне християнство: моделі інтерпретації у контексті досвіду етнолінгвістичного аналізу

Оксана Микитенко, Ірина Огієнко

Резюме: Взаємодія фольклору та християнства є важливою складовою народної культури. В останні роки значно зростає інтерес до проблеми зв'язків фольклору та релігії для визначення категорії *сакрум*. На позначення переплетення язичництва та християнства як двох культурних моделей у традиційній культурі слов'ян використовується термін «двовір'я» (Иванов, Топоров, Вражиновський) або «народне християнство» (Толстой). Погляд на «багатошаровість» народної традиції, який пов'язаний із розумінням «інтегральності» культури як змістової єдності усіх її форм і жанрів, визначає своєрідність того етнокультурного феномену, яке дістало назву «народного християнства» слов'ян. Позиції сучасної етнолінгвістики перегукуються із висловленими раніше поглядами Петра Г. Богатирьова та Михаїла Арнаудова на «двовір'я» як «релігійно-магічний синкретизм» із властивою народній культурі варіативністю традиційного світосприйняття.

Ключові слова: народне християнство, фольклор, славістика, міфологія, етнолінгвістика.

Виносячи у назву статті поняття того етнокультурного феномену, яке дістало назву «народного християнства», слід зробити кілька попередніх зауважень. По-перше, ми вважаємо за можливе говорити про єдність традиційної культури слов'ян, яка виявляється у різних етнокультурних традиціях. По-друге, необхідно, на наш погляд, вести мову саме про «багатошаровість» (Толстой 1995: 46) народної, зокрема і духовної культури, яка охоплює традиційні обряди і звичаї, словесний фольклор, народну музику, вірування і міфологію як «слов'янські старожитності».

Варто зауважити, що вітчизняна фольклористика має термін, що, можливо, найповніше передає сенс слова старожитності – *пережитки* (рос. *переживания*), який часто зустрічаємо у працях XIX і початку

XX ст. – апогеї наукового інтересу до цього шару народної культури, зокрема у працях Миколи Сумцова (Сумцов 1891; Сумцов 1894; Сумцов 1896а; Сумцов 1896б) та Івана Франка (Франко 1898). Етнографічні праці і фольклорні збірки цього періоду є «золотим фондом» нагромаджених знань, присвячених цій темі. Паралельно із накопиченням матеріалу відбувалося теоретичне осмислення механізму формування національної картини світу, становлення і розвиток порівняльно-історичної міфології і фольклористики.

«Міфологічна» концепція у фольклористиці пов'язана з іменами таких визначних вчених, як Олександр О. Потебня, Олександр М. Афанасьєв, Федір І. Буслаєв, Микола І. Костомаров, Всеволод Ф. Міллер, Михайло Г. Халанський та ін., які переважно обмежували систему світоглядних уявлень поетизованою давньою міфологією в контексті тогочасних національно-романтичних настроїв і прагнень суспільства. Подібні ідеї, коли уявлення про «повноцінність» нації пов'язуються з необхідністю існування власної міфології, виявилися надзвичайно стійкими, що надало гіпертрофованих рис міфологічному методу у фольклористиці. Критика міфологічної школи наприкінці XIX ст. викликала відмову від пошуків у цьому напрямі і обумовила розрив наукової міфологічно-фольклористичної традиції аж до 60-х років XX ст., коли «в області вивчення слов'янської міфології та давньослов'янського фольклорного фонду дослідження розпочалися майже заново, на основі нової методології» (Толстой 1989: 3).

Такі «цілком нові горизонти» вивчення слов'янської духовної культури були відкриті, як відомо, семіотичними дослідженнями Вячеслава Вс. Іванова і Володимира М. Топорова та діяльністю московської етнолінгвістичної школи Микити Ілліча й Світлани Михайлівни Толстих, яку було започатковано поліськими експедиціями 1962–1986 рр. Понад чверть століття тривала робота колективу над етнолінгвістичним словником *Славянские древности* – «свого роду енциклопедією духовної культури слов'ян», задум і концепція якого належать Микиті І. Толстому. Значення цього видання полягає, зокрема, у «можливості знову, на заново систематизованому та усвідомленому етнолінгвістичному матеріалі усіх слов'янських народів поставити певні загальні питання стосовно кардинальних характеристик традиційної народної культури слов'ян, із врахуванням як значно збагаченої емпіричної бази, так і найновіших досліджень окремих форм і фрагментів культурної традиції, а також сучасних уявлень щодо комплексного міждисциплінарного (ет-

нолінгвістичного) підходу до вивчення культури, її структури та механізмів» (Толстая 2012: 18–19).

На югослов'янський ареал семіотичну методику аналізу фольклорного матеріалу свого часу поширив Радослав Катичич, який у 1985 р. у Загребському університеті виступив із лекціями про реконструкцію праслов'янської міфологічної традиції, що не було одностайно прийнято у наукових колах. Зокрема, з таким підходом не погоджувався професор Милован Гавацці, автор ґрунтовної праці з ареального вивчення традиційної культури Південно-Східної Європи, який виокремив на Балканах 12 культурних ареалів (Gavazzi 1978).

Сьогодні авторитет Белграда як «одного з осередків етнолінгвістики у слов'янському світі» (Толстая 2005: 131) пов'язується у першу чергу з іменем Любінка Раденковича, у діяльності якого – автора та головного редактора численних праць, а також часопису з народної культури та фольклору «Расковник», голови Комісії з фольклору при Міжнародному комітеті славістів упродовж багатьох років, організатору конференцій з актуальних проблем славістичної фольклористики тощо, – дослідження слов'янських старожитностей та слов'янської міфології, і зокрема «спроба реконструкції слов'янської нижчої міфології» (Раденковић 2008: 200–201), мають пріоритетне значення.

У Словенії центром досліджень у галузі слов'янської міфології є періодичне видання "Studia Mythologica Slavica" (відповідальний редактор Моніка Кропей) Інституту словенської етнології Науково-дослідного центру Словенської академії наук і мистецтв (м. Любляна).

Проблема дослідження міфологічних уявлень та вірувань для болгарських учених є актуальною від зародження етнографічної науки до нашого часу. На сьогодні існує значна кількість монографій і статей болгарських дослідників, присвячених різним аспектам вивчення слов'янської міфології та народного християнства. Ґрунтовними дослідженнями, в яких систематизовано уявлення і образи болгарської міфології у контексті народної культури, є праці Анча Калоянова (Калоянов 1979) і Іванички Георгієвої (Георгиева 1983). Систему болгарських міфологічних персонажів і понять представлено у однотомному енциклопедичному виданні Анані Стойнева (Българска народна митология 1994).

Для терміна «болгарська народна міфологія» існує кілька визначень. За одним з них, під цим поняттям розуміють частину болгарського традиційного світогляду, що розглядається як система поглядів на

природу, суспільство і власне людину. Вживання терміна «болгарська народна міфологія» є достатньо умовним і стосується не міфології як форми суспільної свідомості, а міфологічних уявлень та образів, які входить у систему духовної культури і світогляду болгар та зберігають свою життєздатність до кінця XIX ст., подекуди і до середини XX ст. (Георгиева 1983: 10). За іншим визначенням, до болгарської народної міфології входить «усе, що болгарський народ успадкував і синтезував упродовж століть у сфері міфічного – тут і залишки від міфології з відповідними богами, міфічними істотами і священними предметами фракійців, праболгар і слов'ян, а також суміш язичництва і народного християнства, що утверджувалося роками і все ще записують етнографи і фольклористи як практичний і духовний релікт» (Българска народна митология 1994: 6). Міф як виразник світосприйняття може виражатися в різних формах – пісні, дії, розповіді, обряді тощо, але у будь-якому випадку він має вербальне вираження (Георгиева 1983: 7).

Для сучасної болгарської науки залишаються актуальними дослідження, які базуються на міфолінгвістичних підходах (Попов 2005; Попов 2008а; Попов 2008б; Попов 2010; Попов 2011). В основі теоретичної концепції міфолінгвістики лежить ідея про те, що кожному етносу притаманна власна міфопоетична традиція, яка через символи і коди взаємодіє з символами і кодами мови, а на точках перетину цих двох систем утворюється загальна універсальна структура, сутність якої розкривається через відображення міфологічних вірувань у внутрішній формі слова (Попов 2008б). Така структурна модель проявляється через міфолінгвістичний код, який формується за допомогою комбінованого використання порівняльно-історичного, структурного і когнітивного методів, етимологічної реконструкції, семантичного аналізу і міфологічних уявлень. Через внутрішню форму слова, проаналізовану на семантичному і семіотичному рівнях, можна наблизитися до міфологічних уявлень про об'єкт дослідження та його функції.

Одна з розвідок Борислава Попова присвячена дослідженню міфолінгвістичної структури назви тварини виду Mustelidae, зокрема ласки (болг. *невестулка*) (Попов 2008б), яка, як і більшість тварин, є об'єктом міфологічних уявлень слов'ян. Численні назви на позначення цієї тварини, що збереглися у болгарських діалектах, відображають давні уявлення і свідчать про її важливу роль у міфологічній системі. Борислав Попов припускає, що назва «невестулка» у болгарській мові виникла під впливом міфологічних вірувань і обрядів, що призвело

до заміни форми, яка вживалась у прасловянській мові *laska (Попов 2008б: 80–81). На матеріалі вірувань і уявлень різних народів та аналізу внутрішньої форми численних і різноманітних назв автором показано, що більшість назв виникло як відображення міфологічного світогляду етносу. Про культ оленя як «символ сонця» та роль образу як головного персонажу болгарського різдвяного фольклорного циклу йдеться у дослідженні «За етимология на бълг. *сур* и митологичната му връзка с елена и слънцето» (Попов 2012). В традиції міфолінгвістичного дослідження зроблено реконструкцію міфу і проаналізовано варіанти назви міфологічного образу у статті *Образът и имената на Младия бог в българския коледен песенен и обреден цикъл* (Попов 2004).

У збірнику Анча Калоянова *Старобългарското езичество: Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите* (Калоянов 2000) знаходить відображення концепція основного міфу, сформульована Вячеславом Вс. Івановим і Володимиром М. Топоровим. Подаючи реконструкцію фольклорного тексту на прикладі пісень, Анчо Калоянов визначає конкретні функції міфологічних образів та їх роль в процесі відтворення картини світу, розглядає фольклорні жанри як варіанти інтерпретації основного міфу, зумовлені міфологічними стереотипами світосприйняття, вважаючи їх концептуально значущими для низки обрядів і звичаїв, за якими моделюється значна кількість текстотвірних матриць фольклорних текстів.

Аналізу міфологічних образів у фольклорних жанрах присвячено монографію та цикл статей Мілени Беновської-Сибкової (Беновска-Събкова 1986; Беновска-Събкова 1987; Беновска-Събкова 1989а; Беновска-Събкова 1989б; Беновска-Събкова 1990; Беновска-Събкова 1992) та Зої Барболової (Барболова 1998; Барболова 2006; Барболова 2011; Барболова 2012), яка широко залучає матеріал фольклорних творів, етнографічні та лінгвістичні записи.

Серед напрямів дослідження можна виокремити етнолінгвістичну лексикографію, завданням якої є упорядкування словників традиційної народної духовної культури. Досягненням болгарських етнолінгвістів стало упорядкування тематичного словника термінів народного календаря (Легурска, Китанова 2004; Легурска, Китанова 2008). Ідея створення словників такого типу зародилася ще в 90-х рр., коли співробітники Інституту болгарської мови почали працювати над упорядкуванням *Словника народних термінів, пов'язаних з болгарськими звичаями, обрядами і віруваннями*. Структура словника відповідає чотирьом кален-

дарно-обрядовим циклам – зимовому (Андреевден 30.11 – Трифонците 01–03.02), весняному (Трифонците – Гергьовден 06.05), літньому (Гергьовден – Симеоновден 01.09), осінньому (Симеоновден – Андреевден). Для створення словника використовувалися лінгвістичні, фольклорні і етнографічні джерела. Опис кожного свята проведено за відповідною схемою: назва та її регіональні варіанти, ритуальні дії, особи, предмети. Енциклопедичний словник духовної культури болгар *Мова. Етнос. Культура* також покликаний широко представити народні вірування і міфологію (Китанова 2010).

Фундаментальним дослідженням у слов'янській фольклористиці є монографічна праця Іванички Георгієвої *Болгарська народна міфологія*, яка з часу свого першого виходу в 1983 р. двічі перевидавалося (Георгиева 1993; Георгиева 2013). Актуальність видання полягає у системному й всеохоплюючому науковому дискурсі та актуальному вимірі, оскільки, як наголошує авторка, міфи продовжують виникати й сьогодні, і існують доти, доки люди в них вірять (Георгиева 2013: 10). Акцентуючи необхідність вивчення слов'янської міфології в плані діахронії, можна зробити висновок щодо процесуальності самого міфологічного тексту, у якому, крім традиційного, існує і «постфольклорний» період (Левкиевская 2006: 161).

Нагальність сучасних підходів у галузі вивчення слов'янської міфології підтвердили слова Микити Ілліча Толстого, який ще понад тридцять років тому наголосив, що слов'янська міфологія та наука про слов'янську духовну культуру знаходяться приблизно на рівні виникнення порівняльного слов'янського мовознавства у першій половині XIX ст. – періоду накопичення фактів та їх осмислення, коли, як наголошував вчений, на основі окремих слів та їх етимології «визначалися фонетичні закони та відповідності, вибудовувалася порівняльна граматика, а потім, навпаки, на підставі цих законів, відповідностей та граматики пропонувалися нові етимології» (Толстые 1984: 74).

Водночас фольклористика сприйняла успіхи структурно-типологічного методу й функціональної (історичної) реконструкції, що ставить своїм завданням «відтворення конкретних текстів чи їх елементів з проекцією на праслов'янську епоху». Дослідження «індоєвропейських витоків слов'янської міфології та цілої низки її персонажів з їх іменами та атрибутами» (Иванов, Топоров 1995: 5–6) ґрунтувалися на досягненнях порівняльно-історичного методу в мовознавстві упродовж майже півтора століття плідного й безперервного розвитку.

Структурно-типологічний підхід дозволив розкрити, з одного боку, структуру міфологічної оповіді та окремих його змістових елементів, з другого, – виходячи зі зіставлення ключових (опорних) слів та їх етимології, окремих фраз різної ритмічної організації, зробити висновки про архаїку фольклорного мотиву і намагатися реконструювати фрагменти сакральних міфологічних текстів та співставити їх з міфологією інших індо-європейських народів. Водночас, і попри загальну універсальність встановленої системи бінарних опозицій, виявилося, що «структура давньослов'янських поглядів і слов'янської міфології є набагато складнішою та більш багатоплановою» (Толстой 1995: 166). Разом із тим комбінований семіологічно-етимологічний підхід, який демонструє значення для фольклористики одержуваних даних із порівнянням слов'янського матеріалу та фактів інших індоєвропейських традицій, не завжди враховує, а інколи й свідомо ігнорує обов'язковий у мовознавстві етап внутрішньої (або семантичної) реконструкції, який академік Микита І. Толстой визначав як «спосіб відтворення на базі реально засвідчених текстів картини, що лежить у їх підґрунті, або моделі світу, світогляду й засобів їх відображення в культурних текстах» (Толстой 1989: 4). Нехтування цим принципом призводить до того, що сучасні з погляду історичної перспективи фольклорно-етнографічні факти XIX–XX ст. безпосередньо співвідносяться з індоєвропейськими та іншими традиціями. Така винятковість зовнішнього співставлення у фольклористиці часто-густо підтримується сучасними соціально-культурними відцентровими тенденціями, що нерідко зачіпають і наукову думку, яка намагається довести незалежність окремої слов'янської національної традиції, коли йдеться про міфологію «прахорватську» або болгарську, македонську, українську, до атрибутів якої, зокрема, зараховується бандура-кобза (Шрамко 1994). При цьому не враховується специфіка суто фольклорної поетики, своєрідність метафоризації та типізації у фольклорі, у результаті нерідко у текстах родинного чи календарного фольклору знаходять «відгуки уславлення семи небесних світил» (Лозко 1995: 113), у весільній обрядовості вбачають «прототип божественного весілля небесних дітей-близнят» (Belaj 1996: 98) тощо.

Все це свідчить про те, що і сьогодні «проблема глибини й витоків слов'янських традиційних уявлень залишається недостатньо вивченою проблемою, особливо, що стосується "язичництва"» (Петрухин, Толстая 2005: 53), і без чого неможливе всебічне вивчення народної

культури. Наукове висвітлення проблеми набирає ваги також у зв'язку з поширенням в Україні та серед інших слов'янських народів упродовж двох останніх десятиріч «неоязичницького руху» (Кузнецов 2012), що формує свою субкультуру із використанням елементів, маркерів та символів етнічної культури.

Актуальні дослідження у сфері слов'янської традиційної духовної культури, зокрема народного християнства та слов'янської міфології, у 90-х минулого століття нерідко виявилися обмеженими поглядами на виключну самобутність народу та притаманну йому етноментальність як продовження етнографізму й романтизму XIX ст., прагненням розмежувати в автентичній традиційній народній спадщині те, що є власне народним, і те, що було введено офіційною ідеологією чи церквою. З такого погляду синхронний стан народної культури, засвідчений як її традиційна модель, діставав опису як факт, що складається з двох різностадіальних типів: 1) з дохристиянських, або народних, більш давнього походження уявлень, які відтворюють міфологічний світогляд, та 2) з пізніших, пов'язаних із християнською ідеологією, де наявна жорстка конотація між особистістю, колективом та християнською церквою (Marjanović 1992: 104). Подібний погляд, як відомо, не є новим і неодноразово висловлювався у фольклористиці, зокрема й українській.

Як відомо, взаємодія фольклору та християнства є важливою складовою народної культури. В останні роки зростає інтерес щодо відношення фольклору до релігії як до категорії *сакрум* (Вражиновски 2006: 7). Разом із тим погляди на проблему двовір'я, на співвідношення традиції язичництва, зокрема і слов'янської міфології, та християнства, поширення якого вело до постійної «секуляризації» язичництва і сприяло тяглості його у народній культурі, а також взаємодії з християнською традицією, докорінно стосуються питання про роль і місце міфології у системі слов'янських вірувань. Якщо розуміти язичництво не лише як «історичну стадію» світогляду давніх слов'ян у період прийняття християнства, але й як «типологічну особливу культурну модель», зауважує Світлана Михайлівна Толстая, то очевидним стає те, що «основні риси язичництва як світогляду», серед яких одухотворення природи, культ предків, розвинута нижча міфологія, прийоми примітивної магії, антропоцентризм, присутні у всіх жанрах і формах традиційної культури слов'янських народів (Толстая 2012: 19).

«Введення християнства на слов'янських землях (з IX ст.) поклало край офіційному існуванню слов'янської міфології, сильно зруйнував-

ши її вищі щаблі, персонажі яких стали вважитися негативними, якщо не були ототожнені з християнськими святими, – зауважують Вячеслав В. Іванов та Володимир М. Топоров і продовжують: «Нижчі ж щаблі слов'янської міфології, а також система загальних протиставлень, виявилися набагато стійкішими й утворювали складні сполучення з панівною християнською релігією (т. зв. двовір'я)» (Иванов, Топоров 1995: 13–14).

За визначенням Танаса Вражиновського, культура є передовсім «світ символічних значень», яким народна традиція й релігія надають особливий зміст та яскравість. Завдяки їхньому посередництву відкривається те, що у культурі є незмінне й оригінальне. Це утворює культурологічну концепцію, яка ґрунтується на принципі єдності традиції і загалом національної культури. Танас Вражиновський використовує термін «двовір'я» на позначення «переплетення двох різних культурних моделей – язичництва та християнства» у традиційній народній культурі слов'ян, зокрема македонців. Водночас науковець підкреслює, що у македонському фольклорі надзвичайно відчутний дуалістичний характер, що свідчить про різночасові впливи, зокрема богумільської ідеології (Вражиновски 2006: 14) із притаманним їй дуалізмом, у фольклоризації християнської традиції, збагачення її за рахунок «народної Біблії» – космогонічними та есхатологічними легендами, новими культурними знаками та символами.

Тема народного християнства знаходить висвітлення у дослідженнях Каті Михайлової, зокрема у її монографії (Михайлова 2006), у якій представлено типи мандрівних професійних епічних співців у слов'ян, подано історичну типологію та функціонально-семантичну характеристику мандрівного епічного виконавства у слов'ян. Дослідниця виокремлює низку ознак, котрі позначають сакральність такого виконавця (зв'язок із культом мертвих, бідність, мобільність, сліпота тощо), і робить висновок, що у вертикальній системі координат сліпий жебрак набуває статусу медіатора між небесним і земним світами, між Богом і людиною, а у горизонтальній – посередника між своїм і чужим, близьким і далеким, відомим і невідомим (Михайлова 2006: 277). Серед текстів репертуару таких виконавців Катя Михайлова виділяє релігійно-легендарний та історико-героїчний епос, сімейно-побутові пісні, приділяючи особливу увагу інтертекстуальним характеристикам у різних слов'янських традиціях. Завдяки текстам релігійно-героїчного характеру, котрі переважали у репертуарі

співців, вони сприяли утвердженню морально-етичних норм спільноти, формували світогляд, мораль і систему цінностей особи та колективу (Михайлова 2006: 278).

Отже, погляд на «багатошаровість» народної традиції виходить із розуміння «інтегральності» культури, а саме змістової єдності усіх її форм і жанрів (мови, обрядів, вірувань, народного мистецтва), зумовлених єдністю картини світу людини, яка сприймає і усвідомлює світ та створює культуру (Толстая 2005: 126), що визначило своєрідність такого етнокультурного феномена, котре дістало назву «народне християнство» слов'ян. «Народний християнський світогляд, – наголошував Микита І. Толстой, – типовий для слов'ян обох конфесій – православної й католицької, – не можна вважати та називати двовір'ям, оскільки він є цілісний і становить собою єдину систему вірувань. Білоруська чи поліська селянка, яка уважає св. Миколу Угодника і у той самий час проводить різні маніпуляції, аби вберегтися від відьми, скажімо, у Купальську ніч чи в іншу пору, не поклоняється двом богам – Богу та Мамоні, а має своє певне ставлення і щодо одного, і щодо іншого світу. Ці ставлення, в її уяві не є протиріччям, вони природно доповнюють один одне» (Толстой 2003: 11–12). Ці думки вченого перегукуються з поглядами Петра Г. Богатирьова та Михаїла Арнаудова, який, зокрема, пропонував термін «двовір'я» замінити терміном «релігійно-магічний синкретизм».

Висловлювання Микити Толстого щодо проблеми слов'янської духовної культури та розуміння варіативності традиційного світосприйняття не поодинокі, вони буквально пронизують усі праці вченого та його послідовників. У свій час нам доводилося чути від Микити Ілліча, зокрема, його судження з приводу трактування основного, або «грозового» міфу, аналізу чого була присвячена серія чудових праць Микити і Світлани Толстих. «Розрізнення між так званими міфологічними істотами («нижчою міфологією») та вищими («вищою міфологією») варто шукати передовсім у різних місцях їх перебування та у розрізненні їхніх функцій, і тільки в останню чергу можна дивитися на слов'янські міфічні істоти крізь призму інших (неслов'янських) міфологічних систем» (Толстой 1995: 249), – наполягав Микита Толстой. У цьому контексті формула «мати-сира земля», що Івановим-Топоровим трактується як «постійний епітет вищого жіночого божества», є «не просто образним словосполученням, – зауважував Микита Толстой, – а виявом сутності народних поглядів на землю» (Толстой 2003: 16). Підтримую-

чи заперечення, висловлене свого часу Євгенієм В. Анічковим стосовно київського пантеону, та наполягаючи на «слабкій та важко встановлюваній ієрархії» «духів земних» та «духів небесних», Микита Толстой стверджував, ґрунтуючись на висновках комплексної програми вивчення слов'янської народної культури, що «єдино загальним, повно і добре засвідченим, всюди досить чітко реконструйованим у слов'ян культом залишається культ мертвих, який має різноманітні персоніфіковані втілення (іпостасі) – від реальних осіб (наприклад, останній утопленик у селі, що управляє хмарами) до абстрактних міфологізованих персонажів із власними іменами типу Макарка, Купала, Марена тощо» (Толстые 1984: 76). Значення культу предків у традиційній народній культурі, як показали дослідження поховальної обрядовості (Микитенко 2010), пов'язано з тим, що він «поєднується не лише з сонячною символікою, але також із символікою та культом родючості, яким пронизаний та насичений увесь обрядовий бік слов'янського аграрного календаря» (Толстой 2003: 17).

Вимога комплексного розуміння традиційного народного світогляду обов'язково враховує змістовий, або семантичний аспект. Реконструкція семантики – «домінантних ідей, глибинного змісту та символічних уявлень» (Толстой 1995: 88) – ставить завдання прочитання культурного тексту в семіотичному розрізі, вирізняючи у ньому синонімічні «три форми, три коди або три сторони мови – вербальну, реальну та акціональну». Змістова інтерпретація синкретичного за своєю природою фольклорного явища надає увагу значенню тексту як ключової категорії культури.

Виводячи герменевтичне тлумачення тексту на феноменологічний (позаконтекстуальний) рівень, рівень теорії знака, ми знімаємо уявне протиріччя між міфологією як знаковою моделлю та віруваннями, які описують текстове поле культури, водночас позиція спостерігача набуває характеру типового шифтера (під цим терміном у лінгвістиці розуміють рухому позицію, яка залежить від зсуву спостереження). Якщо змінити точку спостереження і розуміти міфологічне як об'єктивно присутнє у нашій свідомості, то «міфологічне» сприйматиметься як розміщене на перетині природних подій і надприродних значень, або, інакше кажучи, матиме, подібно до вірувань, стосунок до змістового боку всього тексту. Тут доречно згадати зроблене Клодом Леві-Стросом виразне порівняння міфу з оркестровою партитурою, можливе за умови повного сприйняття тексту (Леві-Строс 1996: 355).

У міфології ми маємо справу з цілісним текстом, зважаючи, що і сам термін «міф» є лише терміном опису змісту тексту (у формі сюжету чи ситуації) і тим самим відносно незалежний від обмеження будь-якого конкретного жанру або форми. Міфологічний текст вірувань виливається у словесний текст, тільки пройшовши крізь призму конкретного людського досвіду (або, інакше кажучи, кожний окремий людський досвід відбувається на тлі конкретних міфологічних уявлень). Тим самим міфологія в широкому розумінні включає «власне міфологію, космологію, народні уявлення про природу і життєвий цикл та ін.» (Толстые 1984: 76) і наповнює всі сфери, рівні і жанри народної культури. Відтак традиційні вірування й міфологічні уявлення охоплюють усе поле духовної культури, входячи до самої тканини традиційного світогляду. З цього погляду у ґрунтовному *Індексі мотивів народних пісень балканських слов'ян* Браніслава Крстича (Krstić 1984) до вірувань, крім розділу «Вірування та забобони», можна віднести й розділи «Релігія», «Дива і чудовиська», «Звичаї», які обіймають близько п'ятої частини всього обсягу видання. Народному християнству, зв'язкам фольклору з віруваннями та релігійними практиками присвячено працю Танаса Вражиновського *Народна Біблія*, де подано значну частину традиційного фольклору македонців (космогонічні міфи, казки, пісні, легенди і перекази, приказки, магічні формули, звичаї та обряди тощо), які походять із «світу релігії» та «сакральної концепції світу» (Вражиновски 2006: 8).

У зв'язку із зверненням до комунікативних та прагматичних чинників фольклорного тексту актуальним стає поняття «семантичного простору» культури (Топоров 1983: 228), який визначається як її «інтертекст». Тетяна М. Ніколаєва пояснює це так: «За внутрішньою формою слова стоїть, начебто у згорнутому вигляді, семантичний простір тексту, де текст може дорівнюватися міфу» (Николаева 1987: 34). Ця теза є важливою для нашого аналізу з огляду на семантичний вимір фольклорного тексту на всіх його рівнях і через співвідношення з іншими складовими традиційної культури. Водночас розкриття семантики тексту (також і у межах визначення його міфологічного шару) можливе лише через встановлення відношення текст – свідомість – дійсність, оскільки лише усвідомлена та оцінена реальність, тобто та, яка увійшла до культурно-історичного досвіду соціуму, може розглядатися як «культурна реальність», тобто «реальність, що стала фактом культури» (Адоньева 2000: 13), і як така має релевантні художні надбання та спільний досвід традиції.

Отже, етно-фольклорні та лінгвістичні джерела є важливим компонентом текстової семантики традиційної культури, яка з урахуванням усієї повноти й різноманітності прояву дозволяє говорити як про загальну типологію слов'янської етнокультурної традиції, так і про її широке співвіднесення з міфологічними та культурними універсаліями.

Література

Адоньева, Светлана Б. 2000: *Сказочный текст и традиционная культура*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.

Барболова, Зоя 1998: Успоредици между имена на славянски езически богове и роднински термини. – В: *Слов'янський збірник.* Вип. 5. Одеса: Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, 21–27.

Барболова, Зоя 2006: Славянските божества Лел и Леля през призмата на българския език и фолклор. – *Български фолклор*, № 1, 34–48.

Барболова, Зоя 2011: Ехото на Лада в славянските езици и култури. – *LiterNet*, 10.12.2011, № 12 (145), http://liternet.bg/publish28/zoia-barbolova/ehoto-na-lada.htm

Барболова, Зоя 2012: Митологично-семантичната структура и произходът на прилагателните *сур* и *сурва* в български език. – *LiterNet*, 13.03.2012, http://liternet.bg/publish28/zoia-barbolova/sur-i-surva/content.htm

Беновска-Събкова, Милена 1986: Митически представи за змията и змея (Българо-румънски паралели). – *Български фолклор*, № 4, 17–24.

Беновска-Събкова, Милена 1987: Змия – леска – змей. – *Български фолклор*, № 4, 16–25.

Беновска-Събкова, Милена 1989а: Змеят в преданията и вярванията. – В: *Регионални проучвания на българския фолклор.* Т. 2. *Фолклорната традиция на Сливенския край*. Съст. Владимир Демирев, Радост Иванова. София: Издателство на Българската академия на науките, 101–106.

Беновска-Събкова, Милена 1989б: Етнокултурна специфика на змея като митически персонаж. – В: *Единство на българската фолклорна традиция*. Съст. Тодор Ив. Живков. София: Издателство на Българската академия на науките, 146–175.

Беновска-Събкова, Милена 1990: Мотивът „Змия (хала, ламя) в кладенец" в сравнителен балкански план. – *Български фолклор*, № 2, 21–30.

Беновска-Събкова, Милена 1992: *Змеят в българския фолклор*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Българска народна митология 1994: *Българска народна митология. Енциклопедичен речник*. Съст. Анани Стойнев. София: 7М + Логис.

Вражиновски, Танас 2006: *Македонска народна Библија*. Скопје: Матица Македонска.

Георгиева, Иваничка 1983: *Българска народна митология*. София: Наука и изкуство.

Георгиева, Иваничка 1993: *Българска народна митология*. Второ преработено и допълнено издание. София: Наука и изкуство.

Георгиева, Иваничка 2013: *Българска народна митология.* Трето преработено и допълнено издание. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Иванов, Вячеслав В., Владимир Н. **Топоров** 1995: Славянская мифология. – В: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*. Ред. В. Я. Петрухин, Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая. Москва: Эллис Лак, 5–15.

Калоянов, Анчо 1979: *Български митове*. София: Народна младеж.

Калоянов, Анчо 2000: *Старобългарското езичество: Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите*. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“, http://www.liternet.bg/publish/akaloianov/stb/content.htm

Китанова, Мария 2010: Език. Етнос. Култура. – *Български език*, № 4, 58–61.

Кузнецов, Валентин А. 2012: Актуалізація етнічного у мистецтві субкультури українського неоязичництва. – В: *До дня слов'янської писемності і культури. Тези міжнародної наукової конференції «Міжкультурний діалог слов'янських спільнот Центральної і Східної Європи», м. Київ, 24–25 травня 2012 р*оку. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 208–209.

Леві-Строс, Клод 1996: Міт та значення. – В: *Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* Підготовка текстів, приміток, упорядкування Марії Зубрицької. Львів: Літопис, 343–356.

Левкиевская, Елена Е. 2006: Прагматика мифологического текста. – В: *Славянский и балканский фольклор: Семантика и прагматика текста*. Отв. ред. Светлана М. Толстая. Москва: Индрик, 150–213.

Легурска, Палмира, Мария **Китанова** 2004: Тематичен речник на народния календар – теоретична основа и принципи. – *Български фолклор*, № 4, 80–102.

Легурска, Палмира, Мария **Китанова** 2008: *Тематичен речник на термините на народния календар*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Лозко, Галина 1995: *Українське народознавство*. Київ: Зодіак–ЕКО.

Микитенко, Оксана 2010: *Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика*. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Михайлова, Катя 2006: *Странстващият сляп певец просяк във фолклорната култура на славяните*. София: Издателско ателие „Аб“.

Николаева, Татьяна М. 1987: Единицы языка и теория текста. – В: *Исследования по структуре текста*. Отв. ред. Татьяна В. Цивьян. Москва: Наука, 27–57.

Петрухин, Владимир Я., Светлана М. **Толстая** 2005: Труд В. Й. Мансикки в истории изучения славянского язычества. – В: **Мансикка**, Вильо Й. *Религия восточных славян*. Москва: Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 45–53.

Попов, Борислав 2004: Образът и имената на Младия бог в българския коледен песенен и обреден цикъл (реконструкция и анализ на мита). – *Български фолклор*, № 4, 7–33.

Попов, Борислав 2005: Пресечните точки между пластовете на мита и на езика. – *Проглас*. Издание на Филологическия факултет при Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий“, 207–223.

Попов, Борислав 2008а: Митолингвистичната структура – общо поле между митологичния и лингвистичния код. – *Жарчысы вестник Кыргызского национального университета им. Жусула Баласагына.* Сер. 1 (6). Вып. 2 (1–5 внеп.). *Культура в языке и литературе – язык и литература в культуре*. Бишкек: Издательство Кыргызского национального университета им. Жусула Баласагына, 179–183.

Попов, Борислав 2008б: Митолингвистичната структура в съвременните интердисциплинарни изследвания (реализации при названия на невестулката). – *Български език*, № 1, 76–88.

Попов, Борислав 2010: Взаимнопораждащите се структури и триелементният структурен модел в езиковите системи и в човешкото познание (Модел на огледалото). – В: *Юбилеен сборник на Филологическия факултет.* Т. 2. *По повод 75-годишнината на проф. д-р Иван Юстинианов Кочев.* Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“, 62–71.

Попов, Борислав 2011: Митолингвистиката – наука със собствена структура и собствени кодове на микроравнище. – *Многообразие в единството* 1, 63–68.

Попов, Борислав 2012: За етимология на бълг. *сур* и митологичната му връзка с елена и слънцето. – *Български език*, № 3, 37–47.

Раденковић, Љубинко 2008: Словенска митолошка бића – представе и порекло. – В: *XIV Меѓународен славистички конгрес, Охрид, 10–16 септември 2008: Зборник од резимеа.* Т. 2. *Литература, култура, фолклор, историја на славистиката: тематски блокови.* Скопје: Македонски славистички комитет, 200–201, http://refdb.ru/look/2953677.html

Сумцов, Николай Ф. 1891: *Колдуны, ведьмы и упыри*. Харьков: Типография К. П. Счасни. [Отд. оттиск из: Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 3, 1891, 229–278].

Сумцов, Николай Ф. 1894: *Песни и сказки о живом мертвеце*. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого [Отд. оттиск из: Киевская старина, 1894, № 3, 440–451].

Сумцов, Николай Ф. 1896а: *Пожелания и проклятия (преимущественно малорусские)*. Харьков: Типография Губернского правления.

Сумцов, Николай Ф. 1896б: *Личные обереги от сглаза*. Харьков: Типография Губернского правления.

Толстая, Светлана М. 2005: Фольклор и этнолингвистика. – В: *Первый Всероссийский конгресс фольклористов* [*Текст*]: *сборник докладов* [*по материалам Всероссийской научной конференции „Российская фольклористика: классическое наследие и XXI век“*]. Т. 1. Авт. проекта и отв. ред. Анатолий С. Каргин. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 118–132.

Толстая, Светлана М. 2012: Аспекты, критерии и признаки славянской культурной общности. – В: *Заједничко у словенском фолклору. Зборник радова*. Уредник Љубинко Раденковић. Београд: Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт, 227–244 (Посебна издања 117). / *Common Elements in Slavic Folklore. Collected Papers*. Ed. Ljubinko Radenković. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies, 227–244 (Special Edition 117), http://www.balkaninstitut.com/srp/uploaded/izdanja/Zajednicko%20u%20slovenskom%20folkloru.pdf

Толстой, Никита И. 1989: Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры. – В: *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы*. Отв. ред. Никита И. Толстой. Москва: Наука, 7–22, http://www.inslav.ru/images/stories/pdf/SBF-1989.pdf

Толстой, Никита И. 1995: *Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик.

Толстой, Никита И. 2003: *Очерки славянского язычества*. Москва: Индрик.

Толстые, Никита И. и Светлана М. 1984: Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры. Ответы на вопросы. – *Советская этнография* 4, 74–79.

Топоров, Владимир Н. 1983: Пространство и текст. – В: *Текст: семантика и структура*. Отв. ред. Татьяна В. Цивьян. Москва: Наука, 227–284.

Франко, Іван Я. 1898: Людові вірування на Підгір'ю. – *Етнографічний збірник* 5, 160–218.

Шрамко, Ігор 1994: Кобза та бандура в контексті світової культури. – *Народна творчість та етнографія* 5/6, 73–77.

Belaj, Vitomir 1996: Poznaje li netko mladu Galibardu? Bratanićev nacrtak studije o jednom elementu prahrvatske mitologije. – *Etnološka tribina* 26 (19), 83–108.

Gavazzi, Milovan 1978: *Vrela i sudbine narodnih tradicija: Kroz prostore, vremena i ljude. Etnološke studije i prilozi iz inozemnih izdanja*. Zagreb: Liber.

Krstić, Branislav 1984: *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Prir. Ilija Nikolić. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.

Marjanović, Vesna 1992: Verovanja: realno i imaginarno na primeru naselja Titel. – V: *Folklor u Vojvodini.* Sv. 6. Novi Sad: Udruženje folklorista Vojvodine, 103–109.

Пр.н.с. д.ф.н. Оксана Микитенко
Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського
Національна академія наук України
вул. Грушевського, 4
01 001 Київ, УКРАЇНА
oksana_mykytenko@hotmail.com

Н.с. к.ф.н. Ирина Огієнко
Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського
Національна академія наук України
вул. Грушевського, 4
01 001 Київ, УКРАЇНА
ogiyenko@ukr.net

Folk Christianity: Models of Interpretation in the Context of Ethnolinguistic Analysis

Oksana Mykytenko, Iryna Ohyenko

Abstract: The interaction between folklore and Christianity is a significant part of folk culture. In the recent years, one can observe considerable interest in the problem of intercommunication between folklore and religion in order to determine the category of *sacrum.* The terms "double faith" (Ivanov, Toporov, Vrazhinovski) or "folk Christianity" (Tolstoy) are used to denote the mixture of paganism and religion as two cultural models in the traditional culture of Slavs. The idea of the "polystrata" of folk culture, which results from the notion of cultural "integration" as the unity of all its forms and genres, determines the originality of the ethno-

cultural phenomenon known as Slavic "folk Christianity". Contemporary ideas in ethnolinguistics can be compared with P. Bogatyrev's and M. Arnaudov's standpoints of the "double faith" as "religious and magic syncretism" that reveals the variation of traditional world outlook typical of folk culture.

Keywords: folk Christianity, folklore, Slavic philology, mythology, ethnolinguistics

Prof. Oksana Mykytenko, D.Sc.
M. Rylsky Institute for Art Studies,
Folkloristics and Ethnology
National Academy of Sciences of Ukraine
4 Hrushevskyi St.
01 001 Kyiv, UKRAINE
oksana_mykytenko@hotmail.com

Assist. Prof. Iryna Ohyenko, PhD
M. Rylsky Institute for Art Studies,
Folkloristics and Ethnology
National Academy of Sciences of Ukraine
4 Hrushevskyi St.
01 001 Kyiv, UKRAINE
ogiyenko@ukr.net

The Garments of Paradisical Flesh: Notes on Edenic Anthropology

Florentina Badalanova Geller

Abstract: Since the 1980s, the author has been advocating the term *Folk Bible* to denote the multilingual corpus of oral, vernacular counterparts of the Scriptural text (in its either canonical or apocryphal versions). This article reinforces the argument that the intellectual lineage of the textual corpus of these verbally transmitted traditions transcends the ancestral pool of classical Jewish and Christian written sources and extends far beyond it. Three types of anthropogonic narratives are examined. The first example concerns the identification of the primordial substance covering the bodies of Adam and Eve in Paradise (before the Fall) as translucent "fingernail/horny matter", while the second involves the concept of the Edenic wool/fleece clothing. The third case reviews conflicting traditions regarding the identification of the forbidden tree and its fruit. Analysis of some of the constituents of the Folk Bible corpus as witnesses to parascriptural intertextuality shows that they contain themes and motifs attested in rabbinical sources (Midrashim and Targumim), Jewish and Christian apocryphal literature, and Islamic exegetical writings (as found in Quranic Tafsir, Hadiths, Universal Histories, etc.). For the storytellers and singers composing them, the Bible was a book ever imagined, but never held.

Keywords: *Folk Bible*; ethnohermeneutics; Jewish, Christian and Muslim exegetical traditions; vernacular anthropogonies; primordial fingernail and/or wool garments; Adam's apple; human body.

1. The Folk Bible Paradigm: Some Theoretical Considerations[1]

A survey of the publications dedicated to vernacular Christianity in the Balkans and elsewhere, which have been written since the second half of the twentieth century, shows the significant input of Katya Mihaylova into

[1] Some of the ideas discussed in this paper will also be treated in the author's forthcoming article *The Folk Bible of the Southern Slavs*.

this field (see Михайлова 1988; 1991; 1993; 1995; 1998; 1999; 2000; 2002; 2004; 2006; 2008; 2010; Michajlova 1995; Michajłowa 2010; 2016; Mihaylova 2012a; 2012b; 2016). Along with some other contemporary scholars (such as Donka Petkanova[2], Vera Stojčevska-Antić[3], Tomislav Jovanović[4], Ljubinko Radenković[5], Ilona Nagy[6], etc.), she has made an important contribution to the comparative examination of Bible-related oral tradition and apocryphal literature. This field of research was built upon earlier contributions of the brilliant constellation of scholars from the end of the nineteenth and early twentieth century, such as Fedor Buslaev (Буслаев 1861), Aleksandr Veselovskij (Веселовский 1872 (1921); 1875; 1876–1877; 1879; 1880; 1881; 1882; 1883a; 1883b; 1886; 1889; 1891; 1894; 1895), Vasilij Mochul'skij (Мочульский 1886–1887; 1894; 1896), Mihail Dragomanov (Драгоманов 1889; 1891а; 1891б; 1891в; 1892а; 1892б; 1894; see also Dragomanov 1961), Nacho Nachov (Начов 1892; 1893; 1894), Mihail Arnaudov (Арнаудов 1913; 1924 (1971–1972); 1933 (1968–1969; 1996)), Yordan Ivanov (Иванов 1925; 1935) and others who established a stable foundation, on the basis of which future exploration into the subject of parabiblical traditions can be expanded.

There have been two epistemological paradigms hitherto employed in this field. The representatives of the first one maintain that the folklore tradition is but a derivative (be it embellished or distorted) of the Biblical text, or a spinoff of related apocryphal literature[7]. Accordingly, oral accounts are considered to be fictional byproducts of a certain written corpus. Their function is thus understood only as instrumental in providing a somewhat laicised interpretation of the *written* accounts, with the inevitable "short-comings" of ethnohermeneutics. This type of academic discourse implicitly suggests

[2] See Петканова 1978, as well as the first chapter *Parallels and interdependence between folklore and literature* in her latest monograph (Петканова 2005: 7–127).

[3] See her *Opera Minora* entitled *Between the Literary Text and Folklore* (Стојчевска-Антиќ 1987).

[4] Of particular significance are his articles on the intricate relationship between Slavonic parabiblical writings and Serbian folklore (Јовановић 1995: 33–55; Јовановић 2009: 13–18).

[5] For an interesting contribution to studies of apocryphal literature and healing incantations, see Radenković 1997: 151–163.

[6] See Nagy 1986–1988; 2006; 2007.

[7] Typical examples of this type of epistemological model are the following contributions by Zowczak 2000; 2007: 122–143 and Белова 1998: 163–180; 2004.

the hierarchical division between *written* and *oral*; it further conjectures a certain social subordination and extrapolates that the intellectual product created by men of letters ought to have supremacy (at least from a chronological perspective) over the one created by those who cannot read or write. Literacy is thus assigned primary status over *orality* and the *written* is recognised as the "prototype" of the *oral*; that is, the canonical Scriptural text and related apocryphal literature are examined as the ultimate template for folklore tradition.

Since the 1980s, the present writer[8] has been advocating the term *Folk Bible* to denote the oral, vernacular counterparts of the Scriptural text (in its either canonical, or apocryphal versions), thus challenging the above epistemological model and arguing that the intellectual lineage of the textual corpus of the *Folk Bible* transcends the ancestral pool of classical Jewish and Christian *written* sources and extends far beyond it. Although it is true that oral accounts may be composed as vernacular exegesis of the canonical Scriptural text and/or related apocryphal writings, thus representing secondary products stemming from written sources, the *Folk Bible* is a much more complicated phenomenon. Sheltered within its corpus are vestiges of the oral antecedents of the Scriptural text[9], which continued to be verbally transmitted and transferred in complex multilingual environments. In fact, apocryphal writings may be featured as witnesses to the unfolding of this Ur-hypertext at different stages of its transmission; in a way, they may be considered as snapshots registering its intellectual lineage. Thus, some oral accounts may have been interpolated into the corpus of the Slavonic *Palaea*[10] by its compilers/scribes *ad hoc,* rather than the other way around. At the same time, the folklore tradition may have been penetrated by some

[8] See the following publications on the *Folk Bible*: Бадаланова 1994: 5–21; 1997–1998: 11–32; 1998: 154–162; Милтенова, Бадаланова 1996: 203–250; Badalanova 2001a: 37–56; 2001b: 69–78; 2002: 47–67; 2003a: 1–22; 2003b: 159–203; 2008: 161–365; Badalanova Geller 2004: 211–260; 2010: 17–48; 2011: 13–157; 2013: 66–106; 2014a: 463–489; Бадаланова Геллер 2017.

[9] Elsewhere the author has suggested that this type of proto-traditions may be defined as an "Ur-hypertext" (Badalanova 2008: 161–170). While in Biblical studies the term *Urtext* is employed to denote the pre-scriptural corpus of texts preceding both the Septuagint and the Vulgate (that is, the Masoretic) scribal tradition, the *Ur-hypertext* is intended to designate the proto-biblical multilingual oral corpus.

[10] On *Palaea* as a compendium of parabiblical legends see Flusser 1971: 48–79; Adler 2013: 585–672; see also Славова 2002.

of the *Palaea* narratives, with the most probable candidate as a mediator being iconographic tradition. To sum up, the relationship between oral and written modes of transmission of the parabiblical and Biblical corpus has to be studied against the background of a much larger context. This should take into consideration not only *the modus operandi* of the scribal conventions *per se* (as well as iconography), but also that of the folklore tradition. Comparative analysis of some of the constituents of the *Folk Bible* corpus as witnesses to parascriptural intertextuality shows that they contain themes and motifs attested in rabbinical sources (Midrashim and Targumim), apocryphal literature and Islamic interpretive traditions (as found in the Quranic Tafsir, Hadiths, Universal Histories, etc.)[11]. For the storytellers and singers composing them, the Bible was a book ever imagined, but never held.

Since it is virtually impossible within an article to provide all of the evidence for what has been described above, the following section will give but one set of illustrations of the Folk Bible phenomenon.

2. Imagining the Pristine Human: Slavonic Ethnohermeneutics and Judaeo-Christian Parascriptural Traditions

2.1. The Fingernail Skin

There is a striking resemblance between some vernacular Slavonic etiological narratives concerned with Edenic anthropology and certain post-biblical Jewish writings (e.g. the Targumic versions of Genesis 2: 25, 3: 7–8)[12]. One such astonishing similarity concerns the identification of the primordial substance covering the bodies of Adam and Eve in Paradise (before their disobedience) as "fingernail/horny matter"[13]. In Jewish tradition, the theme is outlined in a number of significant sources. Thus *Targum Pseudo-Jonathan*

[11] On the flow of religious ideas between communities see Utley 1945: 1–17; 1968: 373–400; Wansbrough 1977; 1978; Schwarzbaum 1982; Calder 1988: 375–402; Stroumsa 2015: 1–18.

[12] See in this connection the discussion in Bowker 1969: 123, 129; Lambden 1992: 74–90; Swartz 2002: 64–65.

[13] Cf. StTh A1281.1 (First man covered with horny substance), A1310.1 (Change in bodily form at fall of man; Adam's body was formerly horn-like), A1311.3 (Origin of fingernails) and БКФМ: Е36 (Ногти на теле).

implies that when the first human pair lived in innocence in Paradise, they were clothed in *fingernail-skin garments*[14]; the same concept features prominently in later rabbinic writings, and in Midrashic tradition in particular (e.g. Pirke de-Rabbi Eliezer 14: 20)[15]. This very storyline, constructed on the "fingernail imagery", is attested in Slavonic *Folk Bible*[16].

Among Bulgarians, it is held that in the beginning, the bodies of *Granddad Adam* and *Grandma Eve* were covered with a shell-like horny substance, but when the Devil (identified with the Serpent) enticed them into eating from the forbidden tree in Eden, their bodies shed skin like a snake; as for the primordial shell, it remained only at the ends of the fingers and toes, which is why people have fingernails and toenails:

Тѣлото на дѣда Адама и на баба Ева най-напрѣдь било покрито съ чурупка и като ги излъгалъ дявола – зъмята да яджтъ отъ ябълката въ рая, съблѣкли имъ се тѣлата като на змията и останжло отъ тая чурупка само на краищата на пръститѣ, отъ която сж сега ногтетѣ ни (СбНУ 2, 1890: 162, № 10).

A similar legend is registered among the Russians in the Volga region:

Адамово тѣло все было очень чисто и красиво. Кожа его у насъ осталась только на рукахъ: ногти. А у Адама было все тѣло покрыто сплошь ногтемъ. И поэтому ему жилось хорошо: его ни блохи, ни мухи, никакая шутова тварь не трогала. Но вотъ, какъ Богъ выгналъ его из рая, то его шкура смѣнилась, а ужъ у его дѣтей осталась только на концахъ пальцевъ – и то по просьбѣ Адама. Адамъ обратился къ Богу и говоритъ: «Господи! Оставь ты хоть на память кожи живой и вѣч-

[14] For a discussion of the Targumic term for clothing of fingernails see Maher 1987: 26, fn. 3.

[15] Spurling and Grypeou point out that some motifs in *Pirke de-Rabbi Eliezer* "reflect exegesis also found in traditions of the Christian Orient" (Spurling, Grypeou 2007: 217); the motif of the Edenic "nail-skin garments" of Adam and Eve, however, is not discussed by them.

[16] Among the Eastern Slavs (Ukrainians, Byelorussians and Russians) the motif is widespread. It occurs in a number of accounts: see Чубинский 1872: 145–146; Добровольский 1891: 236, text № 16 (Прежда у Адама и у Еви была тѣла кожанныя, якъ ногать, патомъ, сагряшіўши, крапіўнымъ прядіўцымъ накрывались, а тады уже ленъ пошелъ); Federowski 1897: 201, text № 782; Гнатюк 1902 (1): 19–21, text № 12 (Адам і Ева), and text № 15 (Чому на пальцях нігті); Заварицкий 1916: 71, text № 3; Бушкевич 2002: 10; Боганева 2010: 34, texts № 25A and № 25B. See also the discussion in Nagy 1986–1988: 35; Кабакова 1999: 2; Zowczak 2000: 83; Белова 2004: 239–242.

ной моей у дѣтей моихъ на перстахъ ихнихъ въ память меня. Пусть знаютъ онѣ, што за грѣхъ мой лишены дѣти мои сей живой и красивой кожи.» И Богъ послушалъ Адама и оставилъ на пальцахъ коймы – зовемъ «ногти» (Заварицкий 1916: 71, № 3).

The same concept is attested in Croatian narratives: when the first people lived in Paradise, they did not need to dress in clothes, since their bodies were covered with a horny substance which was as a fingernail; after the Fall, once they had lost their heavenly garments, Adam and his offspring were made responsible for their own clothing (ZNŽO 3, 1898: 265).

This kind of parallel between the vestment symbolism in Jewish and Christian Biblical hermeneutics, as manifested in the texts of the above quoted Slavonic legends, indicates that the latter most probably reflect instances of cross-cultural transfer and multilingual transmission of traditions which were current not only in the Byzantine commonwealth, but also in the parascriptural writings of the Judaeo-Christian Orient. Significantly, the motif of the pre-expulsion luminary garments is remembered in liturgical texts from services on Epiphany (bringing along the imagery of *clothes of light* and *the mantle of Salvation*), and on *Forgiveness Sunday* (or *Cheesefare Sunday*, which marks the beginning of Lent). In the latter case, the *God-woven robes* worn by Adam and Eve in Paradise (as tokens of their heavenly residence), which are removed from them after the Fall, are mentioned in the lament of Adam over his lost immortality. Thus, the cosmological significance of primordial luminary garments, as manifested in liturgical texts, is further reinforced in folk legends. In the latter case, oral traditions translate into the vernacular the theological concept of the bond between Creation and Soteriology in the Divine economy.

The picture gets even more fascinating if one takes into account the fact that the narrative about the translucent fingernail-like matter, which used to cover the bodies of the first people in Paradise, has numerous renditions in Muslim exegetical writings. One such case is presented by *The History of Prophets and Kings*, written by the Persian scholar Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī (839–923). Stated in this account is that initially, while dwelling in Paradise, Adam and his spouse were unaware of their secret parts, since they were covered with garments of *al-ẓufr* (that is, fingernails). Yet Iblīs, *the enemy of God*, who had read *the books of the angels*[17] and

[17] See the discussion in Rosenthal 1989: 276, note 677.

hence was aware of their ignorance, convinced them to eat from the forbidden tree[18]. Al-Tabarī returns to the discussion of the circumstances surrounding the loss of the Edenic fingernail clothing once again:

The tree which God forbade Adam and his spouse to eat from was wheat. When they ate from it, their secret parts became apparent to them. It was their (cover of) fingernails that had kept their secret parts concealed from them. Now, they started to cover themselves with leaves of Paradise stitched together – fig leaves which they stuck together[19].

The legendary narrative about the loss of the translucent nail-like human skin, which used to cover the bodies of the first people in Paradise, was discussed also in *The Lives of the Prophets*, compiled by the eleventh-century Islamic exegete, Abū Isḥāq Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Al-Tha'labī. According to his report, *when Adam's evil became apparent and his nakedness appeared, he went about among the trees of the Garden asking them for a leaf with which to cover his pudenda. The trees of the Garden rebuffed him until the fig tree had pity on him and gave him a leaf*... (Brinner 2002: 47, 52–53). God then bestows upon man ten afflictions; the third one was *that He weakened his skin so that it became dark, after his skin had been like brightness all over. He left on him a small amount of that on his fingertips, so that he might remember thereby his original state* (Brinner 2002: 53).

The motif of the luminous nail-like skin of the first people is likewise woven into the narrative of some Turkish Islamic writings from Central Asia, such as the early fourteenth century *Stories of the Prophets* by Al-Rabghūzī. Thus, according to his account, *when Adam was created, his skin was extremely beautiful. Its brightness increased day by day. After Adam had committed his error, that skin was peeled off and its present skin appeared. A hint of that skin has remained on the fingertips. At present that makes* [up] *our nails* (Boeschoten, Vandamme, Tezcan 1995: 19).

---

[18] While recounting the loss of the primordial Edenic garments, Al-Tabarī refers to the "report" which he was "told by Mūsā b. Hārūn al-Hamdānī–'Amr b. Hammād–Asbāt al-Suddī–Abū Mālik and Abū Ṣāliḥ–Ibn 'Abbās"; the exegete also finds it important to underline that the same account was given to him by "(al-Suddī)–Murrah al-Hamdāni–Ibn Ma'sūd and some (other) companions of the Prophet" (Rosenthal 1989: 275).

[19] This time Al-Tabarī quotes another narrative cluster ascribed to "al-Muthannā b. Ibrāhīm–Isḥāq (b. al-Ḥajjāj)–'Abd al–Razzāq–Sufyān b. 'Uyaynah and Ibn al-Mubārak–al-Ḥasan b. 'Umārah–al-Munhāl b. 'Amr–Sa'īd b. Jubayr–Ibn 'Abbas" (Rosenthal 1989: 299).

Clearly, all the above quoted texts – Jewish, Christian and Muslim – reflect a certain conjoint exegetical discourse, shared by commentators of all three Abrahamic religions. Whether treated by men of letters or illiterate storytellers, the subject of the primordial fingernail-like skin/garment manifests itself as a vibrant overarching narrative, in which Adam and Eve's sojourn and later expulsion from Paradise are contemplated. In effect, the common details are too striking to be merely coincidental.

2.2. The Issue of the Primordial Fleece

Parallel with the folk legendary corpus about the Edenic garments of the protoplasts being made of a horny substance, Balkan Slavs preserve another cycle of tales according to which the first people were covered with wool/fleece (like animals)[20]. This motif is predominantly attested in (Christian and Muslim) oral narratives but has intriguing parallels in parabiblical written tradition (e.g. Rabbinical homiletical literature); one source (Bereshit Rabbah 20.12) suggests that *the coats of skin* (Genesis 3: 21) were actually goat-skin, or the skin of hares, or alternatively camel wool (Freedman, Simon 1961: 171). The tenth century commentator Rashi adds that the primordial garments were in fact *material made from skin, such as the fur of hares*[21].

The storyline in the Slavonic *Folk Bible* is simple: after Eve seduced Adam to taste the forbidden fruit, their primordial fur fell off their bodies and was preserved only at some particular spots. These were the parts which remained unexposed when the first people hid before the face of their Creator. Thus the Biblical account concerning the famous "afternoon walk" of God in the Garden of Eden (Genesis 3: 8–12) – when he called upon Adam and his wife, who *hid themselves from the face of the Lord God in the midst of the trees* in fear and shame for their nakedness – is transformed into an etiological legend about the origins of body hair as an icon of car-

[20] Cf. StTh A1281.2 (Man at first covered with hair). See in this connection СбНУ 4, 1891: 128, text № 1; СбНУ 15, 1898: 69 (Защо нѣмаме коса по цѣлото тѣло); СбНУ 16–17, 1900: 240, text № 7 (Оти имаме коса на глаата и на друго место по снагата); СбНУ 27, 1913: 322, text № 6 (Грѣхопадането на Адама); see also Бадаланова 1993: 120–122. For Muslim folklore tradition in the Balkans see Лозанова 2008: 109.

[21] See the discussion in Bowker 1969: 129.

nal humanity[22]. Emphasised in this type of narratives is that after having tasted the forbidden fruit (with or without the agency of the Serpent (cf. Genesis 3: 1), unanimously identified with the Devil, the first people were summoned by God. Being ashamed to stand up naked before their Creator, they crouched down, covering their faces and/or private parts. Ever since, the legend goes, the residue of the primordial heavenly garments remained on these areas: on the top of the heads, under the armpits, and in the pubic region. Furthermore, in despair the remorseful Adam put his palms to his face, which is why men have beards. In terms of Slavonic ethnohermeneutics, the issue of the post-Edenic body hair is always bound by the rules of social norms, moral precepts, and family values, being a sensitive marker of both "privacy" and "potency"; it is also employed to justify some pragmatic ramifications of gender roles (and in particular in relation to women's conduct in public spaces) in traditional patriarchal households. Thus some of the storytellers, while telling about the *garments of hair* in Eden, occasionally link this motif with the custom of wearing a headscarf[23], which is to be observed by the daughters of Eve. It is asserted that married women are supposed to cover the hair of their heads, with their husbands being the only ones to whom they may reveal their true femininity, and ultimately, as it were, their "Edenic" identity. Thus, the idea of the first people being *stripped of the glory with which they were clothed* (to use the wording of Ephrem the Syrian in his *Commentary on Genesis* 2: 1)[24] unfolds within the framework of Slavonic folk exegesis not simply as an elaborate narrative contemplating the loss of Adam's Edenic splendour (i.e. his glorious garments), but also, and more importantly, as a parable about the origins of the institution of marriage. Accordingly, parabiblical oral tradition assumes that the eternal residue of Edenic clothes, which remains on the human body, may be revealed only at instances of matrimonial intimacy, when a husband

[22] Cf. StTh A1315 (Origin of hair and beard) and A1315.5 (Origin of pubic hairs); see СбНУ 15, 1898: 69 (Защо нѣмаме коса по цѣлото тѣло); СбНУ 16–17, 1900, text № 7 (Оти имаме коса на глаата и на друго место по снагата). See also Георгиева 1993: 36–37, text № 4; Бадаланова 1994: 8–9, text № 3.

[23] On the role of the headscarf as one of the most important attributes of married women (along with the apron, etc.) in traditional Balkan society, see Маринов 1981: 222–223; 1984: 193–194.

[24] For a general discussion on the *clothes of glory* and the *garments of skin* concepts in Jewish and Christian traditions, see Kugel 1998: 114–120.

and wife return to the state of primordial shamelessness. Hence, the institution of marriage is presented as an implementation of the divine blessing, *be fruitful and multiply* (Genesis 1: 28).

2.3. Edenic Nakedness and the Origins of Shame

Finally, there exists yet another cycle of legends, in which the motif of the "Edenic garments" is missing altogether; according to this type of narratives, *in the beginning* God placed Adam and Eve – naked and unashamed – into the Garden of Eden, where they dwelt in a state of innocence and grace, until the Serpent, who *was more subtil than any beast of the field which the Lord God had made* (Genesis 3: 1), tempted woman to taste the fruit from the forbidden tree. Like in the canonical Biblical text, in Slavonic folklore and apocryphal tradition this tree is usually unidentified. Still, some narratives indicate that it was a fig-tree. The earliest references to this motif occur in some apocryphal writings; thus, *The Book of Jubilees,* originally composed in Hebrew (c. second century BCE), hints at the fig as the forbidden fruit (Jubilees 3: 21). This concept also features in the Greek versions of *The Life of Adam and Eve* (fourth century CE), the earliest Old Church Slavonic translations of which were made in Bulgaria, most probably in the tenth century. According to one of the Bulgarian redactions (dated to the sixteenth century), after Eve had tasted the forbidden fruit, the only tree that did not withdraw its leaves from her was the same tree which produced that fruit (i.e. the fig-tree). The story of the Fall is presented as a monologue delivered by Eve in front of her sons:

Ѥгᵟа бо снѣдоˣ ѿ дрѣва тоᶻ, тогᵟа ѿ врьзостѣ ѫ҃чи мои и выдѣхь, яко и нага есмь и вьсплаках сѧ что твориˣ. [...] *Азь же събираˣ листвие и покриваˣ срамотѫ можѫ. Понеже яко бѣше раздѣлень раи, половинѫ Адамоу, а половинѫ м'нѣ, кое дрѣвие бѣше вь (можѫ) странѫ, в'се листвіе повръже, смоковница не повръже. Вьзехѫ ѿ листия и прѣпоясаˣ сѧ и вьнидохь поᵟ дрѣво, ѿ него же снѣдохь...* (Иванов 1925: 214).

On the other hand, the concept that the fig was the forbidden fruit appears to have profoundly influenced the classical thesaurus of Biblical iconography. Having acquired distinct metaphorical dimensions in the early Christian period, the fig tree later becomes one of the most powerful cultural emblems of Original Sin in literature, folklore and art. One of the earliest iconographic representations of the Fall, in which Eve covers her nakedness with a fig leaf, is dated as early as the third century (painted on the walls of

the Roman catacomb of Priscilla in Rome). Similar iconographic representations of the Fall can be found in many churches in the Balkans[25].

According to other sources, however, the forbidden tree was a grapevine[26], or an apple-tree[27]. The latter concept is of particular importance for the current discussion, since it usually intertwines with the motif of the origin of the "Adam's apple" (StTh A1319.1; see also Dähnhardt 1907: 208–211). This type of popular legends about the metamorphosis of Adam's body (believed to be caused by the "forbidden apple") enjoys an immense popularity in vernacular Christian traditions. Among the apocryphal writings in which it features is the seventeenth century Bosnian cosmogonic legend *About the Creation of the Universe* (*Почетие свиета*), according to which when Eve tasted the fruit, she ingested it, but Adam did not, since as soon as he took a bite, he remembered the Lord and withheld the fruit in his throat; it remains there ever since (cf. Иванов 1925: 322–325). A similar legend is narrated among the Serbs: when Eve tasted the forbidden apple, she swallowed it, while Adam was not able to do so and the morsel got stuck in his throat; hence the origin of the "Adam's apple" (Караџић 1972: 312). Among Croats it is held that when Adam tasted the forbidden apple in Paradise and the Lord called upon him, "Adam, where are you?," the apple got stuck in his throat (ZNŽO 12, 1907: 153).

---

[25] For the attestations of the motif in South-Slavonic folklore, see Бадаланова 1996: 112–113.

[26] This motif is rendered in a number of apocryphal writings (e.g. *The Apocalypse of Baruch, Apocalypse of Pseudo-Methodius of Patara*, *The Legend of the Sea of Tiberias,* etc.) and in oral tradition of *Slavia Orthodoxa*. See the survey of sources in Веселовский 1883a: 396–400; Петканова 1978: 110–111; Kulik 2010: 200–201; Badalanova Geller 2011: 87–95. Furthermore it features in Islamic exegetical literature (e.g. Al-Thaʿlabī's *Lives of the Prophets*); see Brinner 2002: 49. It is likewise registered in Muslim folklore heritage in the Balkans; see Лозанова 2008: 103.

[27] According to the traditional stereotypes of Slavonic ethnohermeneutics, as expressed in legendary narratives interpreting Genesis (and their visual counterparts depicted in local churches), the apple is considered to be the most palpable emblem of the Fall. This idea is spelled out both verbally and pictographically. For folklore sources, see СбНУ 4, 1891: 128, text № 1; Георгиева 1993: 36–37; Бадаланова 1993: 120–122; Бадаланова-Покровска 1995: 145–147, 151–153; Бадаланова 1996: 113–114. For similar attestations of this motif in Muslim folklore in the Balkans see Лозанова 2008: 93–94, 102–105, 109–110 and Badalanova Geller 2008: 14.

Similar legends are registered in Bulgarian folklore tradition[28], often associated with the belief that Adam and Eve tasted the forbidden fruit on the feast day of Transfiguration (*Преображение Господне*)[29], celebrated on 6/19 August[30]. As a result, their Edenic bodies were "transfigured" into human ones; that is why, the tradition goes, one should abstain from consuming apples before this festival. In fact, on that day apples were to be brought to the church to be consecrated; only afterwards are Christians allowed to eat them. This custom is observed in an especially strict manner by married couples who have lost infants; it is held that if the mother or the father consumes an apple before the Transfiguration day, their child – believed to be dwelling, together with other dead infants in the Garden of Eden – will be deprived of his/her apple, *since their parents ate it on earth*. In this way the Biblical legend about the Fall of mankind becomes a part of traditional mourning customs.

3. Concluding Remarks

The three types of etiological legends surveyed above, all relating to changes in the bodies of Adam and Eve after the Fall, illustrate in graphic terms the complex vernacular exegesis of the *Folk Bible*. Their narrative schemes – all resonating a similar anthropogonic theme that of the nature of primordial Edenic anatomy – have been employed for centuries by generations of (often but not always illiterate) storytellers. Indeed, *Homo Narrans*[31] has been the ultimate conduit of the *viva voce* transmission of the oral Biblical prototext ever since its nascence. Then again, one should not disregard the probability that the ancient storytellers and rhapsodes who were orally performing the proto-biblical corpus and the scribes who turned it into a written composition were occasionally one and the same; yet this line of argument, which may profoundly challenge some basic methodological principles of modern Biblical scholarship, goes much beyond the remit of this article.

[28] See Бадаланова 1993: 120–122, 127–129.

[29] The text was published by Бадаланова 1993: 153.

[30] The alternate dates refer to the use of either the Gregorian or Julian calendar.

[31] The term is introduced by Niles 1999.

Let us return to the premises of our current discussion. The present author has argued that the permutations of the oral Biblical prototext that provided the fabric from which the body of Holy Writ eventually sprang, have coexisted with their parascriptural competitors and literary descendants for millennia. Indeed, some of the above quoted vernacular anthropogonic legends represent ethnohermeneutics, with identifiable intertextuality also in written exegesis. Others supply alternative versions with no parallel attestations in (extant) written sources, be it canonical or extra-canonical. Recycled generation after generation, these oral accounts not only cohabit with their written counterparts, but also successfully challenge their supremacy. It can be suggested that, from the point of view of structural typology, the oral *Folk Bible* narratives represent cultural phenomena which are isomorphic with Midrashim and Targumim, Hadiths and Tafsir. Hence it can be argued that the apocryphal and pseudepigraphic Judaeo-Christian compositions, along with Islamic exegetical writings, are but the intellectual offspring of the continuous unfolding of the proto-biblical *Ur-hypertext*.

References

Adler, William 2013: *Palaea Historica* (The Old Testament History). A New Translation and Introduction. – In: **Bauckham**, Richard, James R. **Davila**, Alexander **Panayotov** (eds.). *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures*. Vol. 1. *Grand Rapids*. Michigan: Eerdmans, 585–672.

Badalanova, Florentina 2001a: Interpreting the Bible and the Koran in the Bulgarian Oral Tradition: The Saga of Abraham in Performance. – In: **Hawkesworth**, Celia, Muriel **Heppell**, Harry **Norris** (eds.). *Religious Quest and National Identity in the Balkans*. London & New York: Palgrave, 37–56.

Badalanova, Florentina 2001b: So That the Virgin Mary May Smile: Ritual Obscenity as a Cultural Phenomenon. – In: *Homo Balcanicus: Поведенческие сценарии и культурные роли (Античность, Средневековье, Новое время). Тезисы и материалы*. Отв. ред. Ирина А. Седакова, Татьяна В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 69–78.

Badalanova, Florentina 2002: Beneath, Behind and Beyond the Bible: Back to the Oral Tradition (The Theologeme of Abraham's Sacrifice in Bulgarian Folklore). – In: *Фолклор, традиции, култура. Юбилеен сборник в чест на Стефана Стойкова*. Ред. Стоянка Бояджиева, Доротея Добрева, Светла Петкова. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов", 47–67.

Badalanova, Florentina 2003a: The Word of God, by Word of Mouth: Byelorussian Folklore Versions of *The Book of Genesis*. – *New Zealand Slavonic Journal* 37, 1–22 (Festschrift in honour of Arnold McMillin).

Badalanova, Florentina 2003b: Notes on the Cult of the Virgin Mary in Slavia Orthodoxa: The Interpretation of Folk and Christian Themes. – In: *Славянское и балканское языкознание.* Вып. 14. *Человек в пространстве Балкан. Поведенческие сценарии и культурные роли*. Отв. ред. Ирина А. Седакова, Татьяна В. Цивьян. Москва: Индрик, 159–203.

Badalanova, Florentina 2008: The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories. – In: **Geller**, Markham J., Mineke **Schipper** (eds.). *Imagining Creation*. Introduction by Mary Douglas. Leiden–Boston: Brill, 161–365 (IJS Studies in Judaica 5).

Badalanova Geller, Florentina 2004: The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation. – *Cosmos: The Journal of the Traditional Cosmology Society* 20, 211–260.

Badalanova Geller, Florentina 2008: *Qur'ān in Vernacular: Folk Islam in the Balkans*. Berlin: Max Planck Institute for the History of Science (Preprint 357).

Badalanova Geller, Florentina 2010: *Gynesis* in Genesis. – In: **Bertolissi**, Sergio, Roberta **Salvatore** (eds.). *Forma Formans. Studi in onore di Boris Uspenskij a cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore.* Vol. 1. Napoli: M. D'Auria Editore, 17–48 (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale).

Badalanova Geller, Florentina 2011: *The Sea of Tiberias*: Between Apocryphal Literature and Oral Tradition. – In: **Tommaso**, Lorezo Di, Christfried **Böttrich** (eds.). *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 13–157 (Texts and Studies in Ancient Judaism 140).

Badalanova Geller, Florentina 2013: These Blasphemous Rustic Scriptures (Indigenous Apocryphal Heritage of Slavia Orthodoxa). – In: *ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟ. Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. д.ф.н. Христо Трендафилов*. Отг. ред. Веселин Панайотов. Шумен: Шуменски университет „Епископ Константин Преславски", Научен център „Преславска книжовна школа", 66–106.

Badalanova Geller, Florentina 2014a: Recasting The Bible, Recapturing Eden (Parascriptural Cosmologies in the Byzantine Commonwealth). – In: **Tigchelaar**, Eibert J. C. (ed.). *Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures*. Leuven: Peeters, 463–489 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium).

Badalanova Geller, Florentina 2014b: Hierotopia and Ethno-Geography: (Para)Scriptural Traditions and Landscape Perception. – In: **Geu**, Klaus, Martin **Thiering** (eds.). *Features of Common Sense Geography: Implicit Knowledge Structures in Ancient Geographical Texts*. Berlin–Münster–Wien–Zürich–London: LIT Verlag, 173–192.

Boeschoten, Hendrik Erik, Marc **Vandamme**, Semih **Tezcan** (eds.) 1995: *The Stories of the Prophets (Qisas al-Anbiyā) by Al-Rabghūzī. An Eastern Turkish Version.* Vol. 1. Leiden: Brill.

Bowker, John 1969: *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brinner, William M. (ed. and transl.) 2002: *ʾArāʾis Al-Majālis Fī Quiṣaṣ Al-Anbiyāʾ or "Lives of the Prophets" as Recounted by Abū Ishāq Ahmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Al-Thaʿlabī.* Leiden–Boston–Köln: Brill.

Calder, Norman 1988: From Midrash to Scripture: The Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition. – *Le Muséon: Revue d'Études Orientales* 101 (3–4), 375–402.

Crone, Patricia 2013: The Book of Watchers in the Qurʾān. – In: **Ben-Shammai**, Haggai, Shaul **Shaked,** Sarah **Stroumsa** (eds.). *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World*. *Proceedings of an International Workshop Held in Memory of Professor Shlomo Pines at The Institute for Advanced Studies The Hebrew University of Jerusalem 28 February – 2 March 2005*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 16–51.

Dähnhardt, Oskar (Hrsg.) 1907; 1909; 1910; 1912: *Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden.* Bd. 1–4. Leipzig–Berlin: B. G. Teubner.

Dragomanov, Mihail 1961: *Notes on Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*. Transl. Earl W. Count. Bloomington: Indiana University (Indiana University Publications. Russian and East European Series 23).

Federowski, Michał 1897: *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1891 przez Michała Federowskiego.* T. 1. *Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*. Kraków: Nakł. Akademii Umiejętnośći.

Flusser, David 1971: *Palaea Historica*: An Unknown Source of Biblical Legends. – In: **Heinemann**, Joseph, Dov **Noy** (eds.). *Scripta Hierosolymitana.* Vol. 22. *Studies in Aggadah and Folk-Literature*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 48–79.

Freedman, Harry, Maurice **Simon** (eds.) 1961: *Midrash Rabbah.* Vol. 1. *Genesis*. Translated into English, with Notes, Glossary, and Indices under the Editorship of Harry Freedman and Maurice Simon. 3rd edition. London: The Soncino Press.

Kugel, James L. 1998: *Traditions of the Bible. A Guide to the Bible as It was at the Start of the Common Era*. Cambridge MA & London: Harvard University Press.

Kulik, Alexander 2010: *3 Baruch: Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch*. Berlin–New York: Verlag Walter de Gruyter (Commentaries on Early Jewish Literature).

Lambden, Stephen N. 1992: From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Post-Biblical Jewish Writings. – In: **Morris**, Paul, Deborah **Sayer** (eds.). *A Walk in the Garden. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*. Sheffield: JSOT Press, 74–90 (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136).

Maher, Michael (ed. and transl.) 1987: *The Aramaic Bible.* Vol. 1B. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*. Translated, with Introduction and Notes by Michael Maher. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press (A Michael Glazier Book).

Michajlova, Kat'a 1995: Opozícia chudobný – bohatý v ľudovej kultúre Slovanov a v kresťanstve. – *Slovenský národopis* 43 (1), 38–46.

Michajłowa, Katia 2010: *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Michajłowa, Katia 2016: Profanacja *sacrum* w folklorze Słowian prawosławnych (na przykładzie ludowego kultu świętych). – In: *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Pod red. naukową Jana Adamowskiego i Marioly Tymochowicz. Lublin–Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej; Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 293–306 (Seria „Archiwum Etnograficzne" 60).

Mihaylova, Katya 2012a: Itinerant Mendicant Singers among the Slavs: Functional-Semantic Characteristics and Repertoire. – In: **McKean**, Thomas A. (ed.). *Songs of People on the Move*. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier, 28–56 (B.A.S.I.S – Ballads and Songs – International Studies 8).

Mihaylova, Katya 2012b: Pagan Ritual Practices and Magic to Protect from Sickness in the Bulgarian Orthodox Folk Ritual Calendar. – In: *The Ritual Year 6. The Inner and the Outer. The Yearbook of the SIEF Working Group on The Ritual Year*. Ed. by Mare Kõiva. Tartu: ELM Scholarly Press, 135–148.

Mihaylova, Katya 2016: Experiencing Religion in Folklorised Christianity. – In: **Saraiva**, Clara et al. (eds.). *Experiencing Religion. New Approaches to Personal Religiosity*. Zürich: LIT Verlag, 81–104.

Nagy, Ilona 1986–1988: Adam and Eve: The Myths of the Creation of Eros. – *Acta Ethnographica Hungarica* 34 (1–4), 17–47.

Nagy, Ilona 2006: The Earth-Diver Myth (Mot. 812) and the *Apocryphal Legend of the Tiberian Sea*. – *Acta Ethnographica Hungarica* 51 (3–4), 281–326.

Nagy, Ilona 2007: The Roasted Cock Crows: Apocryphal Writings and Folklore Texts. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 36, 7–40.

Niles, John D. 1999: *Homo Narrans*: *The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Radenković, Ljubinko 1997: Apocryphal Prayers and Apotropaisms among Southern Slavs. – *Balcanica* 28, 151–163.

Rosenthal, Franz (ed. and transl.) 1989: *The History of Prophets and Kings (Tarīkh al-rusul wa'l-mulūk) by Al-Tabarī. From the Creation to the Flood.* Vol. 1. *Albany*. New York: State University of New York Press.

Schwarzbaum, Haim 1982: *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*. Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, Vorndran (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients 30).

Spurling, Helen, Emmanouela **Grypeou** 2007: Pirke de-Rabbi Eliezer and Eastern Christian Exegesis. – *Collectanea Christiana Orientalia* 4, 217–243.

Stroumsa, Guy 2015: The New Self and Reading Practices in Late Antique Christianity. – *Church History and Religious Culture* 95, 1–18.

Swartz, Michael 2002: The Semiotics of the Priestly Vestments in Ancient Judaism. – In: **Baumgarten**, Albert E. (ed.). *Sacrifice in Religious Experience*. Leiden–Boston–Köln: Brill, 57–80.

Utley, Francis Lee 1945: The Bible of the Folk. – *California Folklore Quarterly* 4 (1), 1–17.

Utley, Francis Lee 1968: Rabghuzi – Fourteenth-Century Turkish Folklorist: A Contribution to Biblical-Koranic Apocrypha and to the Bible of the Folk. – In: **Harkort**, Fritz, Karel **Peeters**, Robert **Wildhaber** (eds.). *Volksüberlieferung. Festschrift für Kurt Ranke zur Vollendung des 60. Lebensjahres*. Göttingen: Verlag Otto Schwartz, 373–400.

Wansborough, John 1977: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.

Wansborough, John 1978: *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History.* Oxford: Oxford University Press.

Zowczak, Magdalena 2000: *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: FUNNA.

Zowczak, Magdalena 2007: Ludowe warianty opowieści biblijnych i apokryficznych (Judasz, Piotr i Maria Magdalena. Apostołowie jako biesiadnicy. Apostołowie w zaświatach). – W: *Apokryfy Nowego Testamentu*. Oprac. ks. Marek Starowieyski. T. 2. *Apostołowie.* Cz. 1. Kraków: Wydawnictwo WAM, 122–143.

Арнаудов, Михаил 1913: Фолклор от Еленско. – *СбНУ* 27, 1–389.

Арнаудов, Михаил 1924; 1971–1972: *Студии върху българските обреди и легенди.* Т. 1–2. София: Печатница „Художник“, 1924; 2. изд.: София: Издателство на Българската академия на науките, 1971–1972.

Арнаудов, Михаил 1933; 1968–1969; 1996: 1. изд.: *Очерки по българския фолклор.* Т. 1–2. София: Министерство на народното просвещение, 1933; 2. изд.: София: Български писател, 1968–1969; 3. изд.: София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 1996.

Бадаланова, Флорентина (съст.) 1993–1996: *Фолклорен еротикон.* Т. 1–3. София: Род.

Бадаланова, Флорентина 1994: BIBLIA FOLKLORICA (Фолклорна конфесионална конвенция на българите в Бесарабия и Таврия). – *Български фолклор*, № 1, 5–21.

Бадаланова, Флорентина 1997–1998: Экскурсы в славянскую фольклорную Библию: Жертва Каина (Статья первая). – *Annali Dell'Instituto Universitario Orientale di Napoli, Slavistica* 5, 11–32.

Бадаланова, Флорентина 1998: Каин и Авель в болгарском фольклоре. – В: *От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей*. Отв. ред. Владимир Я. Петрухин. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах

«Сэфер», Международный Центр университетского преподавания еврейской цивилизации (Еврейский Университет, Иерусалим), Институт славяноведения Российской Академии наук, 154–162 (Академическая серия, вып. 2).

Бадаланова Геллер, Флорентина 2017: *Книга сущая в устах: фольклорная Библия бессарабских и таврических болгар*. Москва: Университет Дмитрия Пожарского.

Бадаланова-Покровска, Флорентина 1995: „ДИВНА ГРАДА“: девица и невяста, съпруга и вдовица. А понякога и блудница. – В: *Епос – етнос – етос. Епосът във фолклорната култура на славянските и балканските народи*. Съст. Радост Иванова. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 137–196.

Белова, Ольга В. 1998: Легенды о Потопе в славянской и еврейской фольклорной традиции. – В: *От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей*. Отв. ред. Владимир Я. Петрухин. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»; Международный Центр университетского преподавания еврейской цивилизации (Еврейский Университет, Иерусалим); Институт славяноведения Российской Академии наук, 163–180 (Академическая серия, вып. 2).

Белова, Ольга В. 2004: *«Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды*. Сост. и комментарии О. В. Беловой. Отв. ред. Владимир Я. Петрухин. Москва: Индрик.

Березкин, Юрий Е. 2003: О путях заселения Нового Света: некоторые результаты сравнительного изучения американских и сибирских мифологий. – *Археологические вести* 10, 228–289 (Институт истории материальной культуры РАН).

Березкин, Юрий Е. 2005: Оценка древности евразийско-американских связей в области мифологии. – *Археология, этнография и антропология Евразии* 1 (21), 146–151 (Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН).

Березкин, Юрий Е. 2006: До или после Завета? «Оплеванное творение» и сопутствующие мифологические мотивы в Евразии. – В: *Культура Аравии в азиатском контексте. Сборник статей к 60-летию Михаила Анатольевича Родионова*. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 225–249, http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin18.htm (24.05.2016).

Березкин, Юрий Е. 2007: Космогонические сюжеты ныряльщик за землей и выход людей из земли (о гетерогенном происхождении американских индейцев). – *Археология, этнография и антропология Евразии* 4 (32), 110–123 (Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН).

Березкин, Юрий Е. 2012: Сибирско-южноазиатские фольклорные параллели и мифология евразийской степи. – *Археология, этнография и антропология Евразии* 4 (52), 144–156 (Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН).

Боганева, Алена М. 2010: *Беларуская «народная Біблія» ў сучасных запісах*. Уступ. артыкул, уклад. і камент. А. М. Боганевай. Мінск: Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў.

Буслаев, Федор Ив. 1861: *Исторические очерки русской народной словесности и искусства.* Т. 1. *Русская народная поэзия.* Т. 2. *Древнерусская народная литература и искусство*. Санкт-Петербург: Типография Товарищества «Общественная польза».

Бушкевич, Светлана П. 2002: Ветхозаветные сюжеты в народной культуре Украинских Карпат. – *Живая старина*, № 3, 10–12.

Веселовский, Александр Н. 1872; 1921: *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине*. Санкт-Петербург: Типография В. Демакова, 1872; см. тоже: **Веселовский**, Александр Н. *Собрание сочинений*. Петроград: Двенадцатая Государственная Типография, 1921 (Отделение русского языка и словесности Российской Академии наук 8 (1)).

Веселовский, Александр Н. 1875: Опыты по истории развития христианской легенды (I): Откровения Мефодия и византийско-германская императорская сага (глава I); Легенда о возвращающемся императоре (глава II). – *Журнал Министерства народного просвещения* 178 (4), 283–331; 179 (5), 48–130.

Веселовский, Александр Н. 1876–1877: Опыты по истории развития христианской легенды (II): Берта, Анастасия и Пятница. Опыт мифологического анализа (глава I); Эпистолия о неделе (глава II); Сон Богородицы и сводные редакции эпистолии (глава III); Сказание о 12-ти пятницах (глава IV); Неделя-Анастасия (Domenica-Anastasia) и Пятница-Параскева (глава V); Freiheit – Элевферий (глава VI). – *Журнал Министерства народного просвещения* 183 (2), 1876, 241–288; 184 (3), 1876, 50–116; 185 (4), 1876, 341–363; 185 (6), 1876, 326–367; 189 (2), 1877, 186–252; 191 (5), 1877, 76–125.

Веселовский, Александр Н. 1879: *Разыскания в области русских духовных стихов (1): Греческий апокриф о Св. Феодоре*. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук.

Веселовский, Александр Н. 1880: Разыскания в области русских духовных стихов (2): Св. Георгий в легенде, песне и обряде. – *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук* 21 (2), 1–228 [= Приложение к XXXVII-му тому Записок Императорской Академии наук № 3].

Веселовский, Александр Н. 1881: Разыскания в области русского духовного стиха (3–5): Алатырь в местных преданиях Палестины и легенды о Грале; Сон о дереве в повести града Иерусалима и стихе о Голубиной книге; Новые данные к истории Соломоновских сказаний. – *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук* 28 (2), 1–150 [= Приложение к XL-му тому Записок Императорской Академии наук № 4].

Веселовский, Александр Н. 1882: Новые журналы по народной словесности и мифологии. – *Журнал Министерства народного просвещения* 223 (10), 209–221.

Веселовский, Александр Н. 1883а: Разыскания в области русского духовного стиха (6–10): Духовные сюжеты в литературе и народной поэзии румын; Румынские, славянские и греческие коляды; Илья – Илия (Гелиос); Праведный Михаил из Потуки; Западные легенды о Древе Креста и Слово Григория о трех крестных древах. – *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук* 32 (4), 1–461 [= Приложение к XLV-му тому Записок Императорской Академии наук № 1].

Веселовский, Александр Н. 1883б: Заметки по литературе и народной словесности (1–7): 1. Эпизод о Южской царице в Палее; 2. Древнерусская повесть о Вавилонском царстве и так называемые Видения Даниила; 3. К сказанию о прении жидов с христианами; 4. К вопросу об апологах Кирилла; 5. Повесть о Василии Королевиче Златовласом; 6. Из местных преданий: Анты и Чудь; 7. Молитва св. Сисиния и евангелисткая песнь. – *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук* 32 (7), 1–95.

Веселовский, Александр Н. 1886: Заметки к истории апокрифов (1): Еще несколько данных для молитвы Св. Сисиния от трясавиц. – *Журнал Министерства народного просвещения* 245 (6), 288–302.

Веселовский, Александр Н. 1889: Разыскания в области русского духовного стиха (11–17): Дуалистические поверья о мироздании; Безразличные и обоюдные в житии Василия Нового и народной эсхатологии; Судьба-доля в народных представлениях славян; Генварские Русалии и готские игры в Византии; Валькирии – Welis, Ἠλύσιον πεδίον, Вила – Viola; Легенды об Ироде и Иродиаде и их народные отражения; Амфилог. – Evalach; Дополнения и поправки. – *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук* 46 (6), 1–376.

Веселовский, Александр Н. 1891: Разыскания в области русского духовного стиха (18–24): Вещание Вёльвы (Vǫluspá) и новейшая экзегеза; Эпизоде о рае и аде в послании новгородского архиепископа Василия; Еще к вопросу о дуалистических космогониях; К Видению Амфилога; Большой стих о Егории и сказка об Илье и Змее; К развитию народных представлений о Доле; Видение Григория о последных днях; Дополнения и поправки. – *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук* 53 (6), 5–136.

Веселовский, Александр Н. 1894: Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности: исследование В. Н. Мочульского (Одесса, 1893). – *Журнал Министерства народного просвещения* 291 (2), 413–427.

Веселовский, Александр Н. 1895: Молитва св. Сисиния и Верзилово коло. – *Журнал Министерства народного просвещения* 299 (5), 226–234.

Вранска, Цветана 1940: *Апокрифите за Богородица и българската народна песен*. София: Държавна печатница (Сборник на Българската академия на науките 34).

Георгиева, Албена (съст.) 1993: *Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с тълкования*. София: Наука и изкуство.

Гнатюк, Володимир 1902: *Галицько-руські народні легенди.* Т. 1–2. Зібрав Володимир Гнатюк. Львів: Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка (Етнографічний збірник 12–13).

Добровольский, Владимир Н. (сост.) 1891: *Смоленский этнографический сборник.* Часть 1. Санкт-Петербург: Типография Е. Евдокимова (Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии 20).

Драгоманов, Михаил 1889: Славянските сказания за пожертвување собственно дете. – *СбНУ* 1, 65–96.

Драгоманов, Михаил 1891а: Славянските вариянти на една евангелска легенда. – *СбНУ* 4, 257–269.

Драгоманов, Михаил 1891б: Славянските преправки на Едиповата история (1–3). – *СбНУ* 5, 267–310.

Драгоманов, Михаил 1891в: Славянските преправки на Едиповата история (4–6). – *СбНУ* 6, 239–310.

Драгоманов, Михаил 1892а: Забележки върху славянските религиозноетически легенди (1): Божието правосъдие (1). – *СбНУ* 7, 245–310.

Драгоманов, Михаил 1892б: Забележки върху славянските религиозноетически легенди (2): Дуалистическото миротворение (1–3). – *СбНУ* 8, 257–314.

Драгоманов, Михаил 1894: Забележки върху славянските религиозноетически легенди (2): Дуалистическото миротворение (4–6). – *СбНУ* 10, 3–68.

Заварицкий, Гаврил К. 1916: О том свете и об этом. Рассказы Саратовского Поволжья. – *Этнографическое обозрение* 28 (1–2), 67–83.

Иванов, Йордан 1925: *Богомилски книги и легенди*. София: Придворна печатница (издава се от фонда Д. П. Кудоглу).

Иванов, Йордан 1935: *Старобългарски разкази – текстове, новобългарски превод и бележки*. София: Придворна печатница (Университетска библиотека 165).

Јовановић, Томислав 1995: Траг апокрифа о борби са ђаволом у српској народној књижевности. – *Књижевност и језик* 43 (3–4), 33–55.

Јовановић, Томислав 2009: Од апокрифа ка српской народной приповеци. – *Научни састанак слависта у Вукове дане 38 (2). Место приповетке у српской књижевности (Доситеј Обрадовић и Европа)*. Београд: Међународни славистички центар, 13–19.

Кабакова, Галина 1999: Адам и Ева в легендах восточных славян. – *Живая старина*, № 2, 1–4.

Караџић, Вук С. 1972: *Сабрана дела.* Књ. 17. *Етнографски списи*. Приредио Миленко С. Филиповић. Београд: Просвета.

Лозанова, Галина 2008: *Сътворението в устната традиция на българите мюсюлмани*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Маринов, Димитър 1981: *Избрани произведения.* Т. 1. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. Съст. и ред. Маргарита Василева. София: Наука и изкуство.

Маринов, Димитър 1984: *Избрани произведения.* Т. 2. *Етнографическо (фолклорно) изучаване на Западна България: Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско, Врачанско*. Съст. и ред. Мария Велева. София: Наука и изкуство.

Милтенова, Анисава, Флорентина **Бадаланова** 1996: Апокрифният цикъл за Авраам във фолклора и средновековните балкански литератури. – В: *Етнографски проблеми на народната култура.* Т. 4. Отг. ред. и съст. Рачко Попов. София: Етнографски институт с музей при БАН, 203–250.

Михайлова, Катя 1988: Просякът певец във фолклорната култура на славяните (Опит за функционално-семантична характеристика). – *Български фолклор*, № 4, 22–34.

Михайлова, Катя 1991: За някои морални норми в легендата за грешната майка на свети Петър в славянския фолклор. – В: *Проблеми на българския фолклор.* Т. 8. *Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция*. Ред. колегия: Стефана Стойкова, Милена Беновска-Събкова, Тодор Тодоров. София: Издателство на Българската академия на науките, 139–148.

Михайлова, Катя 1993: Празнуване на Света Варвара. – *Български фолклор*, № 1, 100–107.

Михайлова, Катя 1995: За сакралността на просяка като персонаж във фолклорната култура на славяните. – *Български фолклор*, № 1–2, 27–39.

Михайлова, Катя 1998: Митът за слепотата във фолклорната култура на славяните. – В: *Gramatika národného mýtu a folklór*. Ed. Zuzana Profantová. Bratislava: Ústav etnológie Slovenskej akadémie vied, 75–98.

Михайлова, Катя 1999: За някои етични норми в българските религиозно-легендарни народни балади. – В: *W zwierciadle języka i kultury*. Pod red. Jana Adamowskiego i Stanisławy Niebrzegowskiej. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 82–90.

Михайлова, Катя 2000: За съдържанието на термина *битово/фолклорно християнство* в славянската фолклористика. – *Български фолклор*, № 3, 3–15.

Михайлова, Катя 2002: Евангелската притча за богатия и бедния Лазар в славянския фолклор. – В: *Фолклор, традиции, култура. Юбилеен сборник в чест на Стефана Стойкова*. Ред. Стоянка Бояджиева, Доротея Добрева, Светла Петкова. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 68–76.

Михайлова, Катя 2004: О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре. – В: *Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996).* Отв. ред. Светлана М. Толстая. Москва: Индрик, 138–156.

Михайлова, Катя 2006: *Странстващият сляп певец просяк във фолклорната култура на славяните*. София: Издателско ателие „Аб“.

Михайлова, Катя 2008: Сакралното в епическото изпълнителство на славяните. – В: *Славянска филология.* Т. 24. *Доклади и статии за XIV Международен конгрес на славистите*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 232–250.

Михайлова, Катя 2010: Мотивът за пътя на душата след смъртта в религиозно-легендарните песни на славяните. – В: *От Честния пояс на Богородица до коланчето за рожба. Изследвания по изкуствознание и културна антропология в чест на проф. Елка Бакалова*. Ред. Мила Сантова, Бисерка Пенкова, Ива Станоева, Миглена Иванова. София: Агата-А, 140–149.

Мочульский, Василий Николаевич 1886–1887: Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. – *Русский филологический вестник* 16 (4), 1886, 197–219; 17 (1), 1887, 113–180; 17 (2), 1887, 365–406; 18 (3), 1887, 41–142; 18 (4), 1887, 171–188.

Мочульский, Василий Николаевич 1894: Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. – *Записки Императорского Новороссийского университета* (Одесса) 61, 1–282.

Мочульский, Василий Николаевич 1896: Апокрифическое сказание о создании мира. – *Летопись Историко-филологического общества при Императорском Новороссийском университете* (Одесса) 6, 345–364.

Начов, Начо 1892–1894: Тиквешки ръкопис. – *СбНУ* 8, 1892, 389–418; *СбНУ* 9, 1893, 85–160; *СбНУ* 10, 1894, 69–196.

Петканова, Донка 1978: *Апокрифна литература и фолклор. Апокрифната художествена проза и фолклорът*. София: Наука и изкуство.

Петканова, Донка (съст.) 1981: *Стара българска литература в седем тома.* Т. 1. *Апокрифи*. Съст. и ред. Донка Петканова. София: Български писател.

Петканова, Донка 2005: *По книжовния друм на миналото*. София: Врѣмѧ.

Славова, Татяна 2002: *Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“ (Университетска библиотека 418).

Стојчевска-Антиќ, Вера 1987: *Меѓу книжевен текст и фолклор*. Скопје: Новинско-издавачка организација „Студентски збор“.

Чубинский, Павел П. 1872: *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования* [в 7 т.]. Собрал П. П. Чубинский. Т. 1. *Верования и суеверия. Загадки и пословицы. Колдовство* (изд. под наблюдением П. А. Гильтебрандта). Санкт-Петербург: [Тип. В. Безобразова и Комп.].

Abbreviations

Genesis – *The Book of Genesis* (King James Version).

Jubilees – **VanderKam**, James C. *The Book of Jubilees (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 510–511, Scriptores Aethiopici 87–88)*. Louvain: Peeters, 1989.

StTh – **Thompson**, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends.* Revised and enlarged edition by Stith Thompson. Vol. 1–6. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1955–1958.

ZNŽO – *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*. Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti. Knj. 1– , 1896– .

БКФМ – **Березкин**, Юрий Е., Евгений Н. **Дувакин**. *Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог*. – http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/ (24.05.2016).

СбНУ – *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* (кн. 1–27, 1889–1913; от кн. 28 – *Сборник за народни умотворения и народопис*, 1914–). София.

Prof. Dr Florentina Badalanova Geller (PhD, Habil.)
Topoi Excellence Cluster, Freie Universität Berlin
Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
Topoi Haus, Hittorfstrasse 18
14 195 Berlin, DEUTSCHLAND
fgeller@zedat.fu-berlin.de

Senior Researcher & Slavonic Database Editor
(Anthropological Index Online)
The Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland,
Centre for Anthropology, The British Museum
Great Russell Street, London WC1B 3DG,
UNITED KINGDOM
f.geller@ucl.ac.uk

Personal Testimonies as a Religious Literature Genre

Grzegorz Pełczyński

Abstract: The testimonies are a form of religious literature typical of the practice of Evangelical churches. Usually, testimonies are given during religious gatherings or are published in church magazines. The examples studied here represent the personal experience of members of different Protestant churches in Poland. These are texts featuring the positive transformation of narrators' lives under the influence of the Gospel.

Keywords: Evangelicalism, religious literature, testimonies, Protestants in Poland

Every religion is supported by texts which help it to achieve both ultimate and immediate goals. Their formal features depend on the development of the culture connected with a certain religion. Some texts appear only orally while others – in a literary form. Oral texts are obviously present in religions of the illiterate people, although they can also be found in religions of the literate. Religions use oral texts even if their followers belong to highly developed civilisations. The social matters are one of the reasons that certain words must be uttered publicly, but they can also appear in a written form. This article discusses testimonies: specific stories which can be presented in an oral or written form. They constitute a literary genre and an unusual religious phenomenon. The difference between religious testimonies and other texts of the same name[1] can be easily noticed. The religious testimonies are homogenous as they are connected with Evangelicalism.

In the sixteenth century, the Reformation in the Catholic Church resulted in the establishment of the Protestant Churches. Initially they were

[1] In Poland the term *testimony* is most often related to tragic events witnessed by its author. The term especially concerns the reports from World War II.

predominantly represented by Lutheranism, Calvinism and Anglicanism. The Protestantism later diverged into a variety of denominations. Evangelicalism originated from the late seventeenth and early eighteenth centuries (Zieliński 2014: 39–63). It is a part of many Protestant denominations and even of some church groups in the Catholic Church. Christians who identify themselves in various ways with Evangelicalism, just like other Protestants, regard the Bible as the core fundamental of their faith. They also believe that people can find salvation only through their faith in Jesus Christ and not through their devout deeds. They believe that a person must go through certain stages of faith. A man, who admits to himself/herself to be sinful and as a consequence does not deserve eternal life, should receive Jesus Christ the Saviour because Jesus sacrificed himself on the Cross for their sins. Then, with his/her sins forgiven, and a feeling that salvation will soon come, the individual should become baptised and join the community of people who share similar experience. Thus, he/she should be sanctified by the Holy Spirit for the rest of their life (Zieliński 2014: 12–18).

The differences which exist among the communities of evangelical Christianity are not of crucial importance. Evangelical communities were formed in various countries and during different periods, and were influenced by different religions and cultures. The main difference concerns the Sacrament of Baptism: generally, it is received by adults, although in some communities like the Methodists, by infants as well. The Pentecostals differ in the Sacrament of Baptism with the Holy Spirit, i.e. the closeness of the Third Hypostasis of the Blessed Trinity, which is a crucial experience in the life of a Christian (Karski 1994). In Poland Baptists, Methodists, Evangelical Christians, Free Christians, Christ's Disciples and Pentecostals are the main communities that identify themselves with Evangelicalism (Pełczyński 2013). They emerged as a result of the activity of missionaries from Germany, USA and Russia. The Baptists were the first to begin their activity in the mid-nineteenth century, while the others did it in the first decades of the next century. The churches which they founded attracted not only Poles but also people from national minorities: Germans, Ukrainians, Belarussians, Russians, and Czechs. In Poland, which was predominantly Catholic, they experienced poor tolerance. In the interwar period (1918–1939) only the communities of evangelical Christians became legalised. Various evangelical communities attracted tens of thousands of religious followers. After World War II due to the re-establishment of Poland's borders and migration movements that took place after it, the number of evan-

gelical communities decreased in number considerably. At the end of the eighties, there were no more than twenty thousand people (Urban 1994), mostly Poles. Nowadays, although the Evangelical communities are organisationally dispersed, the interest towards Evangelicalism increases.

The evangelical communities are very familiar with the personal testimonies which constitute "the small worlds of Evangelicalism in Poland" (Modnicka 2013). In certain circumstances, the community members give their personal testimony publicly. First, they talk about their life prior to discovering the importance of Christian principles. Then, some unusual event or a deep thought reflection helped them realise that the life they lived had no sense. The Bible, another Christian book, a sermon or someone else's testimony helped them understand their sins, and they realised the perspective of losing the opportunity for eternal life. But, Jesus Christ sacrificed himself on the Cross for their sins, so now they can experience the grace of salvation by regretting for their sins and begging for forgiveness. The community members decide to follow this path. They regret for their sins, they beg for God's forgiveness, and with a feeling of God's forgiveness, they feel cheerfulness they have never experienced before. Thus, the lives of the new believers are transformed, so it is now possible for them to join the community of Christians, following the choice of people, who have experienced similar conversion. They give their personal testimonies to confirm they have made a good choice.

Such testimonies can be heard during baptism ceremonies, sermons or other meetings organised by Evangelical churches. People give personal testimonies for various purposes. A person who shares his personal testimony on the day of his baptism confirms his true faith in God. Therefore, baptism is a consequence of conversion rather than a traditional custom. Personal testimonies, shared during evangelisations, i.e. during special meetings for those who do not follow "the proper path" and may "feel lost" (Tołwiński 1982: 5–6) are particularly important. Evangelisations of vast numbers of people conducted by Billy Graham, a Baptist preacher from America, are well known. Evangelisations on a smaller scale also successfully attract big numbers of listeners at the stadiums or under gigantic canvases. Generally, evangelisations in Poland take place in small rooms. A person who conducts evangelisation often shares his personal testimony. Others could also be chosen to testify. Some people do it spontaneously. Personal testimonies are articulated to persuade others to give up their sinful life and become Christians. People who are already converted also need

personal testimonies to be supported in faith and consoled in difficult periods of their lives.

Oral testimonies constitute one of the epic genres of folklore. However, they do not represent fictitious stories like fairy-tales or jokes, but personally experienced events from life presented to the public. They include elements of autobiography; therefore, they may refer to the *genealogy* unit, i.e. the stories from life, the term used by folklore specialists (Czubala 1985: 64–68). A person who decides to tell their personal story about conversion does it according to a certain scheme which is obligatorily obeyed in the evangelical communities. The stories about conversion based on this scheme can be retold on many appropriate occasions. The content of personal testimonies can also be slightly altered if a specific situation requires that. Such a story becomes a successive variant of the testimony (Krawczyk-Wasilewska 1986: 29).

Personal testimonies are elusive – a feature, particular for folklore material. Although, some testimonies are well-remembered and even are an encouraging activity, people often forget them. The confession press only sporadically informs people that testimonies were given on some occasions. As an example I shall present an excerpt from a baptism ritual, which took place in Dzięgielowo in Śląsk Cieszyński, a region vastly inhabited by Protestants:

During evangelisation, people testified to their faith at the podium, talking about the loss of dignity and humanity in the past when they were on the verge of losing their life with a feeling of being completely lost. But God's mercy helped them to leave that pit of despair and become different people. This kind of testimonies must have convinced many participants of the Evangelical Week to decide to receive Jesus Christ as their personal Lord and Saviour (Cichocki 2005: 21).

Personal testimonies can also be written and published. Christianity has a long-standing tradition of testimonies like *Confessions* by St. Augustine. Confessions of the converted Poles can be found in the periodicals of Evangelical communities: *A Christian*, issued by The Pentecostals Church, *The Polish Pilgrim*, issued by the Evangelical-Methodist Church, *The Evangelical Thought* which is no longer issued, but first of all *The Word of the Truth*, edited by the Church of Christians-Baptists. Several books including personal testimonies were printed as well. Additionally, books comprising testimonies which had become popular in other countries were published in Poland. Numerous personal testimonies are available on the websites.

I am especially interested in the testimonies compiled in a literary form because those presented at public meetings are not available. The circumstances, in which people testify – like the meetings where they make important life decisions – do not allow recording. I am discussing the texts of Evangelical circles instead. The testimonies of the Catholics are a secondary and less unequivocal phenomenon which requires a separate discussion. First of all, I would like to draw attention to the connections between the stories of conversion which were personally presented to the listeners and those made in a written form. Such a story often appears both in an oral and literary form. In either case, it is the same testimony, but differently formulated for the Evangelical purposes. The oral version usually appears prior to the written one and is not always followed by the latter. Along with the development of the Internet, an increasing number of testimonies could be made available. Undoubtedly, these ways of testifying are different because different rules govern both methods of social communication. Yet, I shall not discuss them as their form is not important for their authors.

Some testimonies are available through radio broadcasts of the broadcasting stations owned by religious organisations. A lot of them were recorded on cassette tapes and compact discs. Testimonies which are personally presented to radio audiences and usually meant for broadcasting purposes are similar to those made in public. Those recorded on the cassettes or CDs resemble the written texts prepared for reading as they are also targeted at wide audience. Personal testimonies are written by members of certain denominations: the United Evangelical Church, the Church of Free Christians, or others. In some texts, one may find the features which are characteristic of a certain denomination, as a person who testifies, relies on the doctrine and the practices which are typical of the community. Some facts from the history of the community can also be mentioned.

The personal testimony involves elements of autobiography, and so its author represents a Christian hero. Sometimes, another person who is skilled in writing and often a brother or sister in Christ helps to write the testimony but does not sign it, so his name is not known to people. The following note attached to the testimony, signed by Kamila Michalska, makes an exception: *Compiled by E. R. Dąbrowski (MA), based on the story by Sister K. Michalska* (Michalska 1961: 21).

The Evangelical Protestants, as it may seem, do not have a difficult task writing about their conversion. They feel obliged to testify. Lack of experience in writing for publication is not an obstacle either, because they can

easily ask someone competent for help or read numerous personal sample testimonies. They may have listened to many testimonies in church or even testified themselves. A lot of texts published in periodicals, books or distributed via the Internet are also available. Each of them was compiled according to a strongly justified theological convention. Repentance, faith in Jesus Christ the Saviour, baptism, receipt of the Holy Spirit – these are successive stages in a Christian's life which the testimony includes along with an appeal for following the same path included at the end. Sample testimonies also exist and the content schemes are used by people who write personal testimonies and at the same time are their Christian heroes.

Unlike the Evangelical leaders, ordinary people of Evangelical faith are not thoroughly conversant with the testimonies, content scheme. *Misja Pielgrzym* [The Pilgrim Mission] which operates in Poland, issued a book titled *Zmienione życie* [*The Transformed Life*] which includes 26 personal testimonies. In order to publish more compilations, the request for personal testimonies was included at the end of the book with instructions about their content:

– *What was your life like before you encountered Jesus?*
– *In what circumstances did you hear the Gospel?*
– *What was your conversion like?*
– *What has changed in your life?*
– *What are your plans for the future?*

(Zmienione życie n.d.: 119)

The example above proves that the testimony content scheme does exist, although it is not used to generate "schematic" texts, as they, in fact, vary considerably. In the case of the testimonies made by professional writers who testified for dramatic experiences of the War or the Communist regime, which are in the scope of interest of literature experts, the crucial thing was, if possible, the appropriate writing methods to describe them (Delaperrière 2006: 61). The authors of the stories about conversions or of the folk pieces do not seem to have such dilemmas. Those who only write others' testimonies or compile them, entirely focus on the stylistic correctness for publication purposes.

Personal testimonies may represent higher or lower value resulting from their content. Such a conclusion could be drawn from the analysis of those testimonies which are issued in other countries and translated into Polish. They describe exceptionally sinful lives or persecutions before conversion. They also show that faith can be received and kept in all circumstances. Such dramatic testimonies influence people stronger as they are simply more

effective and helpful in reaching the goal. Personal testimonies are evaluated according to this principle.

Certain doubts may concern the texts written to commemorate the dead whose life had reflected their faith in Jesus. The same is valid about the biographies of priests, preachers or other merited people. Unlike testimonies which they resemble, they are written in the third person by brothers or sisters who were close to the dead. Also popular are the evangelical texts which raise theological issues along with personal experience of their authors. In these texts the motif of personal testimony appears together with other motifs. The term 'personal testimony' used for both types of texts may raise certain reservations. However, they constitute a very important element of the Evangelical writing and influence other genres.

I assume that the personal testimony scheme does exist. It helps people to testify and it will also help me to carry out the analysis of testimonies' content. The first part of the testimony includes a description of the life of the author prior to conversion. Some people precede it with a short introduction, but most often they introduce themselves first. The author informs about the date and place of birth and sometimes gives some information about his family, too. The introduction is similar to the Curriculum Vitae popular in Poland as it is taught at schools and used in offices and institutions. Therefore, it has an impact on the way the personal testimonies are written, particularly in their preliminary part.

After a short introduction, the author describes his/her life before the conversion. His/her opinion about it is not good even if he/she lived piously. The following is an excerpt of the personal testimony of Maria Kuna:

By the age of fifteen I was under the influence of my mother who tried to teach me all the principles of the religious life. Every Sunday I went to church, received the sacraments and said the prayer I had learnt. All that resulted from the sense of duty rather than spiritual needs (Kuna 1988: 36).

If the life was not lived according to the rules of the Decalogue, its description becomes a confession of sins. Konrad's story is an example:

I was connected to people who mostly had a criminal record. The first action I took part in was a burglary. I was caught red-handed. I was a driver and was to go to take a loot. But I had to flee and hide from the police and I did not manage. We were arrested in front of the block of flats of my girlfriend. I was lying on the street with my hands handcuffed in the middle of the night. The first trial in court – and a prison sentence for taking part in an organised criminal group (Konrad 2012: 9).

The unconverted people who are *sinful* or suffer from misfortune often crave for a better existence. And they effortlessly try to change it by themselves. Those, who still believe in God and providence even if they are not close to Him, are able to reject the evil, to receive Jesus as their personal Saviour, and to find the way to the community of believers. Their life often transforms after meeting someone from the community. Antoni Kościecha once entered the Baptists' House of Prayer and heard people singing:

When the sermon finished people started to leave the church. A preacher approached me and asked if I was there for the first time. I asked him how I could open my heart to Jesus. In reply he led me to a side room saying: "Here I present all my problems, here also your problem will be presented". Then he kneeled and started to pray. I had never heard such a prayer as I always said prayers from my prayer book. He talked to God about me. I could no longer stand so I also kneeled. In the face of God I realised that I was a sinner. I had never felt that before. When the preacher finished his prayer, I started to speak and asked God with tears in my eyes to forgive my sins and come to my life. When I stood up from my knees I felt a big relief in my heart (Kościecha 1981: 23).

Non-believers, or those who became to some extent laicised, need help from someone experienced in the matters of conversion.

Many or even most of those who testify used to be members of the Roman-Catholic Church before they converted to Baptists or Pentecostals. Therefore, they have to refer to that fact which takes place in the introductory part where they admit that they were born into a Catholic family. If before the conversion their bonds with Catholicism were weak, they do not mention the Catholic issues in further parts of it. Those who used to be devout Catholics write more about it. Some personal testimonies include arguments about the doctrine of the Catholic Church which is still dominant in Poland.

Many testimonies encompass stories about the religious explorations of their authors. Some people, prior to adopting Jesus Christ as their Saviour and joining a Protestant community, had been active members of the *Jehovah's Witnesses* organisation, of one of the Catholic associations, or of the New Age movement. Therefore, their personal testimonies are a very interesting overview of religious offers for the Polish religious seekers. Some stories include descriptions of persecutions made by Church representatives.

Conversion could be an extended process and all its successive stages could be hard to notice. However, John Wesley, the eighteenth-century initi-

ator of Evangelicalism, experienced his conversion exactly on 24 May 1738. He later mentioned that he felt *the strange warmth of his heart* (Benedyktowicz 1971: 75–80). Sometimes, conversion takes place at a particular moment accompanied by unusual spiritual experience. Then it becomes a clearly remembered and eagerly testified experience for the rest of the believer's life. Stanisław Kotliński was born into a family of non-believers, but one day he received a phone call:

Through the receiver I heard the voice of my brother who told me he had found true God and His followers. He said he had the Bible which is His Word. I smiled and made a joke about it and took the prompt. My interests concerned plans of building a house. But I could not forget his words. Soon, God destroyed all the world I had created for myself. Everything was ruined and I was terrified and scared. I felt I would not survive the following day. I remembered all my sins and I suddenly realised how much I had offended God. I began to pray. The prayer was strange. For the first time I uttered the words I had never thought about. In that prayer I devoted my life and all I possessed to God (Kotliński 1988: 82–83).

Converted persons are baptised because baptism completes the process of *becoming a Christian* in the Evangelical sense of the word. In the communities where people are baptised in their childhood, it is different. Sometimes the authors of the testimonies attach a photograph which shows them among others who were baptised, dressed in special white garments, or with a pope in the moment before being immersed into water, to commemorate the ceremony. Baptism is held in natural basins or at Baptistery. The ceremony usually gathers the whole community and sometimes relatives and acquaintances of the baptised who do not belong to the community. The testimonies include little information about baptising. It may comprise a reference to the spot where it took place, sometimes the date, and only occasionally little more. In the Protestantism and also in the Evangelical communities, sacraments (Baptism and the Holy Communion) are not considered as *ex opere operato* [from the work performed]. The effects of certain acts may arise only if the appropriate conditions are fulfilled. First of all, a person must be converted which means to die as a sinful man to be reborn again as a saved one. Either of those are reflected by the act of Baptism.

In the communities of Pentecostals, people are baptised in water but also in the Holy Spirit which is sometimes accompanied by *glossolalia*, i.e. speaking languages (Pasek 1992: 56–67). Some people experience it before the ceremony at the Baptistery or in the lake. In the testimonies of the

Pentecostals this experience is often mentioned. The following is an excerpt, taken from a testimony signed by a female author Bożena:

On the third of August I experienced being filled with the Holy Spirit. I had never thought it was so wonderful and simple. Two brothers were praying with me and they put their hands on me. I felt that something unbelievable was happening to me. I felt like "growing", I also started to feel an increasing cheerfulness. I received that power from God with my hands raised. In the next moment strange words went out of my mouth. I tried to keep them inside of me, I thought I had imagined that. "Believe and say", I heard a hint. I opened my mouth and […] *then a stream of incomprehensible words flew out of my mouth. I was laughing and crying like a child worshiping God – in the language he gave me* (Bożena 1982: 15)

The final part of the testimony may include varied content. Usually, it is presented in a concise way so it looks like an epilogue. One can read about what happened later on in the Christian hero's life full of problems that he finally overcame as he received more strength to do it. The following text is what Emanuel Wischnewski who was an alcoholic before conversion says:

Today we are a wonderful five-person family, I owe my Lord a job and I can honestly earn the living of my family. I am trying to compensate for the time my three sons and a wife, as the Bible says, was taken away by locusts. I'm trying to be a good husband and father, but first of all a good and obedient God's child [2].

Such people look into the future hoping that all the best like meeting with Jesus is still to come. They pray for conversion of their close relatives who still are non-believers and for all the people from their social milieu. Therefore, their testimonies are sometimes followed with an appeal like that by Mr. Ch. J. Kopiński:

Do you have a problem? Nobody understands you? For Jesus you are the most important, and even if you think your problems seem too foolish for Him, they are important because you are important to Him. Jesus only wants you to open your heart to him. You should tell this to Him by yourself because He, even if He is God, does not rule your heart without your will, and respects your freedom. If you were given the biggest fortune of the world would you despise it? You would certainly say that only a fool would despise it. And Jesus wants to give you a gift which is bigger than all the fortune in

[2] http://www.jeruzalem.de/swiadectwa.htm (22.11.2004).

the world. Jesus does not expect any sacrifice from you. He only says: "Give me your heart". Let good God help you make a good decision (Kopiński 1985: 24–25).

After the analysis of the main aspects of the testimony, I shall emphasise those features of the genre which make it specific. The first one is its biblical character. For a person who went through the successive stages of conversion in compliance with the evangelical requirements, the Bible is the most important. The person lived his/her life before conversion contrariwise to the rules prescribed by the Bible. Their conversion and sanctification are considered as a result from God's will which is written in the Bible. Therefore, testimonies include numerous citations and biblical allusions. The authors of testimonies refer to the Holy Bible, which is regarded as the word of God for people, to confirm what they testify to. Being devout Protestants who regularly read the Bible, they choose those verses which reflect their thoughts.

Another feature of the testimonies is that they reflect the individual character and honesty of their authors. Everyone testifies on their own behalf and without embarrassment about their consciously experienced life events. This is rather unheard of for most of the people. The authors often sign their written testimonies with their personal name or with initials. Most often, however, we can see full names. In *Zmienione życie* [The Transformed Life], there is also an address, a telephone number and an e-mail below some texts to encourage the reader for discussion which may lead to conversion. Also, there are authors who attach photographs to their texts like in the case of the Baptism ceremony I have mentioned earlier. Amateur photos of the authors with their families mentioned in the testimonies are added as well. Most of them can be found included in a volume *To już 10 lat!* [Ten Years Have Already Passed]. A book titled *Aut! Relacje spoza boiska* [Out! Reports from the Outside of a Football Pitch] shows pictures of the authors from their periods of life in sin. However, the pictures were taken by professional photographers mostly. The photographs prove that people testified honestly. The authors did not hesitate to reveal their secrets and intimate details and even agreed to publish their photos.

The authors also tend to dramatise their testimonies. The narrative about their life before conversion and the conversion itself may include many dramatic episodes even if they were not really present in the CVs of most of the Christians. Numerous testimonies prove that the life before conversion was rather peaceful and spiritual shocks did not accompany their reconnection to

God. However, the texts in which dramatic episodes appear are seen as the most attractive ones by the readers.

Folk or literary testimonies are fascinating texts regardless of the fact whether the religious views of the author are shared or not. They are presented orally or in written form according to the established scheme. They mainly include stories of people's lives before conversion and also the process of their conversion. Both kinds of testimonies are presented in accordance with the rules of Evangelical Christianity where conversion is regarded as crucial biography episode. The texts of the testimonies are based on Bible evangelisations, although they are also influenced by the personality of the converted who dramatise them. They seem to be undoubtedly interesting for almost everyone because every testimony proves that everyone can finally find the meaning of life.

References

Benedyktowicz, Witold 1971: *Bracia z Epworth*. Warszawa: Wydawnictwo Odrodzenie.

Czubala, Dionizjusz 1985: *Opowieści z życia. Z badań nad folklorem współczesnym*. Katowice: Uniwersytet Śląski.

Delaperrière, Maria 2006: Świadectwo jako problem literacki. – *Teksty Drugie* 3, 59–70.

Karski, Karol 1994: *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.

Krawczyk-Wasilewska, Violetta 1986: *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Modnicka, Noemi 2013: *Małe światy polskiego ewangelikalizmu. Studium z antropologii interpretatywnej*. Łódź: Wydawnictwo Biblioteka.

Pasek, Zbigniew 1992: *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Pełczyński, Grzegorz 2013: Ugrupowania ewangelikalne na ziemiach polskich. – *Zwierciadło Etnologiczne* 2, 101–122.

Tołwiński, Jan 1982: O ewangelizacji w zborze. – *Chrześcijanin* 10, 4–6.

Urban, Kazimierz 1994: *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991 (zarys statystyczne)*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Zieliński, Tadeusz J. 2014: *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*. Katowice: Wydawnictwo Credo.

Cited sources

Bożena 1982: Wiślańskie echa (świadectwa spotkań z Jezusem. – *Chrześcijanin* 10, 14–15.

Cichocki, Wiesław 2005: Tydzień Ewangelizacyjny w Dzięgielowie – refleksje uczestnika. – *Pielgrzym Polski* 9, 20–21.

Konrad 2012: Cudem uszedłem z życiem. – W: *AUT! Relacje spoza boiska: 6 historii. Praca zbiorowa*. [Oprac. Ina Bonk]. Cieszyn: Wydawnictwo Arka, 4–22.

Kopiński, Ch. J. 1985: Bóg cierpliwie na mnie czekał. – *Słowo Prawdy* 5, 24–25.

Kotliński, Stanisław 1988: Zadzwonił telefon. – W: *To już minęło 10 lat*. Kołobrzeg: Kościół Chrystusowy w Polsce, 82–83.

Kuna, Maria 1988: Sądziłam, że nie muszę się nawrócić. – W: *To już minęło 10 lat*. Kołobrzeg: Kościół Chrystusowy w Polsce, 36–38.

Michalska, Karolina 1961: Moje nawrócenie. – *Słowo Prawdy* 3, 21–22.

Zmienione życie (n.d.): *Zmienione życie*. Choszczno: Wydawnictwo Pielgrzym.

Prof. UWr dr hab. Grzegorz Pełczyński
Department of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Wrocław
50/51 Szewska St.
50-139 Wrocław, POLAND
grzegorz.pelczynski@uwr.edu.pl

Різновиди вертепної драми та церковних коляд середньої Волині*

Анастасія Колодюк

Резюме: У статті описані та проаналізовані нові експедиційні матеріали зимової обрядовості українців. Предметом цього дослідження стали варіанти «живого» вертепу та різдвяні пісні (колядки) середньої Волині (територія північно-західної України). Для цілісної картини дослідження у статті наводяться відомості про обстеження сіл і людей, які пам'ятають традиції, порівнюються збережені вистави та аналізуються релігійні колядки. Додатки містять карту досліджуваної місцевості, повні тексти двох варіантів вертепної драми, та нотні приклади колядок з поетичними текстами.

Ключові слова: українська зимова традиція, Різдво, вертеп, колядки

В календарній традиції середньої Волині досі зберігаються обряди та пісні різдвяно-новорічного періоду[1], що тісно пов'язані з солярною символікою та культом предків з одного боку, і з християнським віровченням – з іншого. Як і раніше, колядувати[2] розпочинають 7-го січня (на православне Різдво). Після сніданку двори обходять діти, а під вечір – дорослі: *Прийшли з церкви – поснідали і начинають колядувать.*

---

* Етнографічний регіон України. Волинь охоплює басейн верхів'я правих приток і середнього поріччя Західного Бугу – південні райони теперішніх Волинської і Рівненської, південно-західні райони Житомирської, північно-західну смугу Хмельницької, північні райони Тернопільської і Львівської областей. На карті позначені приблизні межі етнографічного регіону за музичними ознаками (див. Дод. 1).

[1] Період Різдвяних свят в Україні триває з 7 по 19 січня.

[2] Співати колядки, брати участь в обряді, пов'язаному з виконанням різдвяних пісень. В Україні поширений звичай, коли група людей (колядників) з величальними піснями заходить по черзі до кожної хати, і таким чином бажає господарям благополуччя, здоров'я та достатку. За вшанування господи, мешканці будинку обдаровують колядників їжею та грошима.

Саме перш ідуть діти, вечором – старші[3] (Корецький район, с. Великі Межирічі). Щедрують[4] 13 січня після вечері (напередодні Нового року за старим стилем), а 14 зранку – хлопці обходять будинки, посіваючи їх зерном та бажаючи благополуччя, здоров'я, достатку. Щоправда, деякі обряди та наспіви пам'ятають лише найстарші жителі (нашими інформантами найчастіше стають люди 1930-40-х років народження (далі – р.н.), рідше – кінця 1920-х). До рідкісних спогадів належать і розповіді про вертеп[5], в якому розігрували історію народження Ісуса Христа.

Традиційні обходи дворів з колядуванням і щедруванням та приурочені до них пісні (величальні колядки та щедрівки, присвячені різним членам родини[6]) добре висвітлені в українській етномузичній літературі. Класичними стали праці К. Квітки (Квитка 1971), Ф. Колесси (Колесса 1930; Колесса 1970), В. Гошовского (Гошовский 1971). Локальні різновиди різдвяно-новорічних обрядів та наспівів описані, зокрема, в роботах Ю. Рибака (Рибак 2005), М. Скаженик (Скаженик 2011; Скаженик 2014), Л. Лукашенко (Лукашенко 2008)[7]. Ареали поширення основних ритмічних форм ранньотрадиційних зимових мелодій встановила Ірина Клименко (Клименко 2011; Клименко 2012).

Натомість різдвяні пісні християнського змісту – так звані церковні колядки (ко́ляди, коля́ди[8]) – в силу їх пізнішого походження часто від-

---

[3] Всі інтерв'ю, коментарі та пісні записані та розшифровані А. Колодюк.

[4] Такий же обхід дворів, як і на Різдво. Тільки з іншими піснями – щедрівками, та обрядами – «Коза», «Меланка».

[5] Старовинний пересувний український лялькoвий театр, де ставили релігійні (пов'язані з народженням Ісуса Христа) і світські (переважно жартівливі та іронічні) п'єси. З часом вертеп із лялькового театру перетворився на справжній вуличний театр, де вся лялькова вертепна вистава зводиться до гри живих осіб. Тобто, це театрально-музичне дійство з визначеним сюжетом, виконавцями якого є актори-аматори. Вертеп набув свого поширення на території України в XVII–XVIII століттях (доба бароко) і має численні регіональні варіанти. З цією виставою також обходять двори під час різдвяних свят.

[6] Адресатами ставали господар, господиня, дівчина, хлопець, вдова.

[7] Ці вчені вивчають традиції Прип'ятського Полісся, що межує з Волинню.

[8] Місцеві жителі Волині пісні церковного змісту, що виконуються на Різдво, називають «церковними колядками», «коля́дами». Для чіткого розмежування таких колядок від ранньотрадиційних (що збереглися з дохристиянської доби) дослідники пропонують використовувати термін «коляда́» (Коляди та вертеп 2005). У статті ці терміни є синонімами.

сутні в етномузичних дослідженнях або згадуються побіжно. В загальних рисах вони описані в підручнику українського фольклору А. Іваницького (Іваницький 2004: 56–60), аналіз окремих наспівів знаходимо в роботах О. Терещенка (Терещенко 2006: 8–10), М. Скаженик (Скаженик 2011: 86–89), Г. Коропніченко (Коропніченко 2009: 132–153).

Український вертеп досліджено значно краще у працях Г. Галагана (Галаган 1882), Є. Недзельского (Недзельский 1941), *Волинський вертеп* (Волинський вертеп 1996), Й. Федаса (Федас 1999: 289–296), *Історія українського театру* (Театр 2009), О. Курочкіна (Курочкін 2014: 29–42). Відомі дві форми вертепу – ляльковий і «живий»[9]. На теренах України театри маріонеток виникли в барокову добу (друга половина XVII–XVIII ст.). Вони мали релігійний характер[10] і виконувалися служителями церков, бурсаками. Вертепні ігри та обходи за участю костюмованих персонажів на Західній Україні поширюються в другій половині XIX ст. (Недзельский 1941: 27). Такі «живі» вертепи відомі під різними назвами: «Коляда гуланів», «Коляда», «Гулани», «Мошки», «Іроди», «Героди», «Королі», «Ангел», «Пастирі» тощо (Федас 2001: 14–17). Вертепом також називають гурти колядників із зіркою, які заходять до помешкання господарів та співають різдвяних пісень без театральних дійств.

З друкованих джерел відомо, що на території етнічної Волині у XIX–XX ст. різдвяні вистави були досить поширені (Волинський вертеп 1996: 5; Федас 1999: 296). Проте на поч. XXI ст., з 50-ти обстежених автором сіл[11], згадки про вертеп та повні тексти вистави записані лише у двох: с. Глибочок Гощанського району та с. Великі Межирічі Корецького району Рівненської області (на карті ці села позначені ★).

---

[9] Театральне дійство за участю акторів-аматорів.

[10] «Дячки приходських церков, особливо в містах і містечках, носять протягом усього тижня того ж свята надвечір по дворах з дерева і паперу зроблений будиночок для зображення Віфлеєму, де ляльками показують подію, що була після Різдва Христового, при чому співають різні пісні, які пояснюють цю велику в світі пригоду. Цей будиночок називається вертеп» (Шафонский 1851: 28).

[11] Дослідження автора обмежено територією середнього межиріччя Горині та Случі (див. Дод. 1): Корецький, Гощанський райони Рівненської області, Славуцький район Хмельницької області та західні села Новоград-Волинського району Житомирської області.

Згасання місцевої вертепної традиції та незначні поступи в дослідженні церковних колядок зумовили необхідність оприлюднити та охарактеризувати новоздобуті експедиційні матеріали. Предметом цього дослідження стали місцеві варіанти «живого» вертепу та різдвяні пісні (колядки), що могли звучати як окремо, так і під час обходів дворів із театральним дійством. У статті наводяться відомості про обстеження названих сіл і респондентів, від яких були зафіксовані вертепні драми, порівнюються вистави, в другій частині аналізуються церковні колядки межиріччя Горині і Случі. Додатки містять карту досліджуваної місцевості, повні тексти двох варіантів вертепної драми, та нотні приклади з поетичними текстами.

Вивчення традиції с. Великі Межирічі Корецького району розпочато у 2008 році. В цьому селі ритуальний обхід дворів зимою відбувається з костюмованою виставою під назвою «Коро́ль» або «Кру́ль» (див. Дод. 2): *В нас з Вертепом не ходили. Ходять на Гуцульщині. А в нас ходили тільки з Козою, ходила Іванівка*[12] [...] *З Корольом то наши мєсни ходили* (зап. від Соловей В. І.). Розповіді про сценарний план, дії персонажів вистави записані від колишніх учасників – братів Соловей Василя Віталійовича 1950 р. н. та Миколи Віталійовича 1954 р. н., та жінки – Соловей Валентини Іванівни 1956 р. н., яка в дитинстві бачила цю виставу. Влітку 2009 року фольклористка Анастасія Обарчук зафіксувала повний текст[13] місцевого «Короля» від Гаврилюка Бориса Володимировича 1938 р. н. (Обарчук 2010: 254–256).

Село Глибочок авторка відвідала у 2014 році разом із студенткою Рівненського державного гуманітарного університету Наталією Нижник. Від Гончарука Петра Антоновича 1943 р. н. ми зафіксували слова Вертепу (див. Дод. 3) та згадки про те, що *Після Вертепу співали якусь колядку: «Христа прославляти Господа благати»*.

За спогадами інформантів, вертепи ще побутували у 60-х роках. Учасниками різдвяних вистав завжди були виключно хлопці. З початком Пилипівського посту[14] «актори» збиралися у хаті вдовиць або са-

[12] Село Корецького району Рівненської області, недалеко від с. Великі Межирічі.

[13] Включаючи репліки всіх дійових осіб.

[14] Піст православної церкви, що триває з 28 листопада по 6 січня за новим стилем.

мотніх жінок і вивчали слова вистави та колядок: *Були такі, ну жіночки старі вже. Ми в ніх тренірувались* [...] *вони вже нам помагали* (зап. у с. Глибочок від Гончарука П. А.). Учасник-актор за час посту виготовляв собі костюм: *Дуже гарно було... Анголи ті крила такі шили з пір'я, такі дві крилі́ великі на плечах, да се в білому…* [сміється – А. К.]. *І Цар, і Смерть у білому. Всьо сами* [*робили* – А. К.] (зап. у с. Глибочок від Гончарука П. А.); [...] *Пояса йдуть позолоткою всякою поробленою. Бумаги такі разноцвентні*[15] *були. Тісто береш, розводиш, да клей* (зап. у с. Великі Межирічі від Соловей В. В.). Кожен персонаж був самобутнім та мав власну атрибутику. Наприклад, Смерть ходила з косою: *Настояща*[16] *дерев'яна коса* (зап. у с. Дивень від Верохи Г. В., 1930 р. н.); *В козака шапка довга з китицею* (зап. у с. Великі Межирічі від Соловей В. В.). Король мав коротку шаблю (меч), а Запорожець – довгу.

Вертепну драму показували на Різдво: *На Коляди ходили* (зап. у с. Великі Межирічі від Соловей В. І.). В селі могло бути декілька гуртів («Королів») і вони заздалегідь домовлялися про територію обходів (розділяли кутки села), де планували показувати виставу і колядувати. Якщо ж такі ватаги зустрічалися, то відбувалося ритуальна боротьба за територію: *А там вже два Королі стрічатса*[17], *один протів другого. Вони мусили уходить десь у сторону, а ні – то порозбивають*[18]. *Два Королі виходить і б'ютса шаблями. Который кому паси*[19] *познимав – то всьо* (зап. у с. Великі Межирічі від Соловей В. І.). Ватага, Король якої зазнав поразки, мала поступитися і піти колядувати в інше місце.

Нами зафіксовано три варіанти вертепної драми, два з яких походять з одного села[20]. Порівняємо всі три версії, аби виявити спільні і відмінні риси. Кожному вертепу властивий свій набір персонажів[21] (див. Табл. 1).

Спільними персонажами для всіх трьох Вертепів є Ірод[22], Смерть та Жид. Смерть вбиває Ірода – це становить кульмінацію вистави.

---

[15] Різнокольорові.

[16] Справжня, яка використовувалася для косіння,

[17] Зустрінуться.

[18] Будуть битися.

[19] Пояси, якими підперезані Королі.

[20] Маємо на увазі варіанти «Короля» з різних кутків (вулиць) с. Великі Межирічі.

[21] Їх назви подані у місцевій вимові.

[22] У с. Великі Межирічі його називають Королем.

Таблиця 1

«Вертеп» с. Глибочок Зап. А. Колодюк, Н. Нижник	**«Король» с. Великі Межирічі Зап. А. Колодюк**	**«Король» с. Великі Межирічі Зап. А. Обарчук**
Ірод	Король (Ірод)	Король (Ірод)
—	4 Козаки	Козак, Запорожець
Пастушки (троє)	—	—
—	Дохтор (Лікар)	Доктор
—	Дід	Мужик
Жид	Жид	Жид
Смерть	Смерть	Смерть
—	Чорт	Чорт
Янгол	Ангел	—

Кожний персонаж не лише виконує свою роль, а й має певну функцію в гурті. Наприклад: *В короля каса була* (зап. у с. Великі Межирічі від Соловей М. В.). Жид у виставі виконує комічно-розважальну роль, він обов'язково повинен картавити, шепелявити: *Кличуть, а він каже: «Зара*[23]*, зара жид іде. Чуть ковбаски пожує, ше раз хайку*[24] *поцілує. Зара, зара жид іде»* (зап. у с. Великі Межирічі від Стасюк О. В., 1947 р. н.). Вдало характеризує цього персонажа Олександр Курочкін: «Для єврея як героя вертепної драми та новорічного обрядодійства характерні всілякі дефекти мовлення: гугнявість, заікуватість, нечітка артикуляція окремих звуків <...> Монологи цього персонажа зазвичай починаються характерними «ой», «вай», «ну» – начебто недочуваючи, він часто-густо відповідає не до ладу»[25] (Курочкін 2008: 31–41). У гурті Жид відповідає за примноження харчів у торбі, тому він бігає по хаті та краде «все, що погано лежить», поки не бачать господарі: *А жид все краде, торба прив'язана* (зап. у с. Великі Межирічі від Соловей В. І.).

[23] Звук «р» картавий, наближений до «г».

[24] Хайка – господиня.

[25] Завдяки колористості цього персонажу, інформанти пригадують його найпершим з-поміж усіх інших героїв.

Окрім Жида хара́ктерну роль виконує Дід: *Жид ходить красти по коморах, а Дід витирає кутки всякі, бо кожух вивернутий на ту сторону* [навиворіт, навпаки – А. Д.] (зап. у с. Великі Межирічі від Соловей М. В.); *Дід ходить, труситься, дітей лякає* (зап. у с. Великі Межирічі від Соловей В. І.). Яскравими персонажами обох «Королів» є також Козаки, Запорожці, Лікар та Смерть.

Щоб зрозуміти роль кожного героя у вертепній драмі, поглянемо на спільні та відмінні риси сценарного плану (див. Табл. 2).

Таблиця 2

Сценарний план

Вертеп с. Глибочок Запис А. Колодюк, Н. Нижник	**Король с. Великі Межирічі Запис А. Колодюк**	**Король с. Великі Межирічі Запис А. Обарчук**
Заходять пастушки та ангол. Вітаються. Пастушки розповідають про зірку на небі, похід до новонародженого, принесені йому дари.	Заходить Ангол – дзвонить.	Заходить Лікар і питає: *Чи можна з Корольом колядувать?*
Заходь Жид. Чує розмови про Месію та кличе Ірода.	_____	_____
_____	Заходять козаки, будуються в дві шеренги і схрещують шаблі над дверима.	Заходять Козак та Запорожець.
_____	_____	Заходять всі учасники вистави, співають *Добрий вечір, тобі*.
Заходить злий Ірод та наказує схопити всіх присутніх.	Заходить Ірод – розбиває шаблі, сідає на стілець.	Ірод розбиває шаблі мечем та сідає на трон посеред кімнати.
_____	Заходять Жид і Дід – «шовгаються» по хаті, намагаються щось вкрасти.	Заходять Жид та Мужик, сідають на один стілець – розмовляють. Мужик падає зі стільця – забивається. Заходить Лікар – лікує Мужика.

Таблиця 2 (продовження)

————	————	Всі колядують *Ой на Вкраїні*
Приходить Смерть. Розмова її з Іродом. Смерть стинає голову Іродові.	Заходить Смерть, стинає голову Іродові.	Заходить Смерть – стинає Іродові голову.
————	Заходить Лікар – лікує Ірода. Над Іродом літає Ангел.	————
————	Чорт забирає Ірода	Чорт коцюбою витягує Ірода з хати.
Ангел читає віншування.	————	Всі віншують господарів.
Співають колядку.	Співають колядку.	————

Всі три Вертепи мають однакову композицію, що свідчить про їх спорідненість та єдине походження:

1) Вітання з господарями або запит про дозвіл колядувати;

2) Прихід Ірода, який або зразу ж наказує всіх покарати, або агресивно розбиває шаблі;

3) Смерть стинає голову Іродові;

4) Віншування господарів, спів колядки.

Варіативності та місцевої своєрідності ці вистави набувають за рахунок додавання або ж віднімання того чи іншого персонажу та, відповідно, закріпленої за ним дії.

З наведених інтерв'ю видно, що під час вертепної вистави та, особливо після неї, звучали колядки. У с. Великі Межирічі інформанти згадують, що після вертепу колядники виконували колядку, присвячену комусь із членів сім'ї: *Колядують тоді вже ко́ляди хто яку заказує. І для дітей, і для жінки, і для чоловіка, і для баби, для всіх. Там мусиш десь ко́ляд коло десяти* (знати) (зап. від Соловей В. В.) (див. Дод. 4, № 1).

Але найчастіше Вертеп супроводжувався виконанням різдвяних пісень християнського змісту. Імовірно, це були різдвяні канти і церковні колядки, в яких сповіщалася новина про народження Ісуса Христа (деякі колядки змальовують драматичні події: переслідування

Іродом Діви Марії з немовлям, вбивство невинних дітей, спасіння Ісуса). Авторами цих колядок були високоосвічені монахи, священники, семінаристи. Перше видання пісень релігійної тематики (кантів, псальм і коляд) відбулося у 1790 році під назвою «Богогласник» у Почаєві. З того часу церковні колядки поширювалися як усно, так і письмово. До сьогодні серед сільських жителів України побутує усно-писемна форма передачі коляд, коли тексти переписуються у спеціальний зошит, а мелодії переймаються усно.

Церковні колядки відрізняються від старовинних не лише за текстовим наповненням, а й за своїми музично-стильовими ознаками. Гуртові зразки виконуються двоголосно паралельними терціями (верхній голос завжди виконується сольно) і мають терцеве закінчення (див. Дод. 4, № 2, 3, 6–12). В триголосних зразках лінія нижнього голосу виділяється як в кантах (див. Дод. 4, № 10). В кадансах бас відіграє роль гармонічної опори (див. Дод. 4, № 2, 3). Більшість наспівів має ознаки мажорно-мінорної системи з елементами перемінності паралельних тональностей (див. Дод. 4, № 4–6). Кожна строфа розпочинається сольно. Гурт, найчастіше, вступає з другої силабічної групи вірша. Практично всі місцеві наспіви[26] мають двійкову ритмічну організацію і засновані на чергуванні чотири- та шестидольних ритмоформул[27]. Дворядкові строфічні зразки мають ізо- або гетероритмічну будову[28].

У п'яти селах середньої Волині зафіксовані колядки, в яких йдеться про рубання дерева і будівництво церкви, крізь її вікна «заходять» місяць, сонце, зірки, що відображають господаря, господиню та їх дітей (замість або поряд з небесними світилами фігурують ангели, християнські свята). Всі зразки мінорні і мають однакову мелодію (див. Дод. 4, № 2, 3).

Характерно, що приспів в два з половиною рази більший від основного тексту, розпочинається із третьої силабічної групи (*Рай розвився*), і займає весь другий рядок (*Рай розвився, Господь звеселився, Син Божий народився*). В таблиці 3 наведені ритмічні схеми цих колядок.
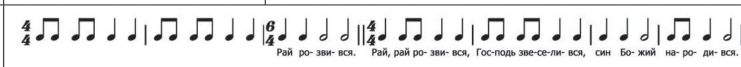
---

[26] За винятком зразка № 11.

[27] Сучасні дослідження з ритмічної типології див. в роботах Б. Луканюка (Луканюк 1989), І. Клименко (Клименко 2011; Клименко 2012).

[28] Будову та поширення десяти-, одинадцяти-, дванадцятискладових віршів у поєднанні з різними типами строфи в українській пісенності розглянуті у праці С. Грици (Грица 1979: 117–151).

Таблиця 3
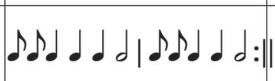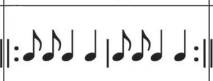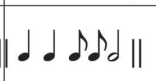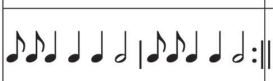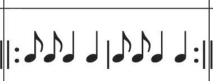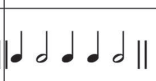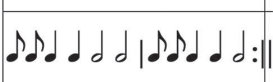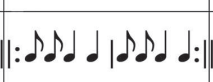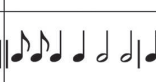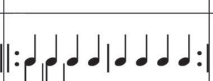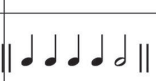
№	Ритмічні схеми		Місце побутування
	Заспів	Приспів	
1.			Дуплинки, Велика Деражня
2.			Великий Скнит, Гірки
3.			Великі Межирічі

Ритмічний малюнок заснований на чотиридольнику (див. Дод. 4, № 3). Окремі долі (чвертки) можуть дробитися (♩→♪+♪), зливатися в одну тривалість (♩+♩→𝅗𝅥) або затягуватися, завдяки чому утворюються шестидольні такти. Версії з різних сіл відрізняються варіюванням ритмічного малюнка у приспівній частині (кін. 1-го і поч. 2-го рядків). Ритмо-композиційний устрій розглянутих колядок має аналогію з ранньотрадиційними зимовими наспівами, що мають будову ♩ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ ♩ ♩ | ♩ ♩ 𝅗𝅥 :‖. Одним з перших цей мелотип описав В. Гошовский, поліські зразки вивчали Ю. Рибак, М. Скаженик.

Наступна група коляд поширена на території середньої Волині і побутує зі словами: *Що то за предиво, в світі новина: у яслах народжується Ісус, його привітати приходять пастухи, царі приносять дарунки, Ірод дізнається про народження небесного царя та наказує його знищити, вбиваючи всіх малих дітей* (див. Дод. 4, № 5). В одиничному варіанті зафіксований інших текст, в якому описується прихід царів до малого Ісуса та його звеличення (див. Дод. 4, № 6).

Колядки мають строфічну форму побудовану за принципом великої кільцевої форми, детально описаної в роботах Й. Роздольського та С. Людкевича (Роздольський, Людкевич 1906–1907), О. Возняк і Б. Луканюка (Возняк, Луканюк 2015: 18–21). Ця форма складається із трьох контрастних розділів: «зачину» (в наших колядках йому відповідають перші дві фрази, які утворюють завершене речення і повторюються двічі), «ходу» (також складається з двох об'єднаних фраз, які повторюються двічі; хід контрастує з першою частиною ритмом, тактовим розміром, акцентно-динамічною моторністю) та «кінцівки» (заключна побудова, тотожна зачинові за ритмікою, складається з однієї, рідше двох фраз) (див. Табл. 4).

Таблиця 4

№	Ритмічні схеми			Місце побутування
	Зачин	Хід	Кінцівка	
1. А				Великі Межирічі, Гірки
Б				Симонів
В				Великі Межирічі
2.				Світанок

З такою композицією зафіксовано два варіанти, що відрізняються ритмічно і мелодично. Перший варіант записаний у трьох селах[29]. Між собою ці версії відрізняються лише ритмокомпозиційним вирішенням кінцівки. Завдяки постійному дробленню перших долей стабілізувалася складочислова форма $(6+5)^2(4+4)^25$. Мелодична лінія колядок заснована на ладовій перемінності – натуральний мажор змінюється паралельним гармонічним мінором. Другий варіант представлений одним зразком із с. Світанок Корецького району. Його ритміка заснована на чотиридольнику із спорадичним дробленням долей (за винятком шестидольної кінцівки), складочислова будова: $(4_{4\text{-}6}+4_5)^2(4_{4\text{-}6}+4)^25$. Мелодія витримана в одному мажорному нахилі.

Розглянуті дві групи колядок представлені найбільшою кількістю творів. Решта церковних колядок зафіксована в одному-двох (зрідка трьох) селах. Один наспів має однорядкову форму, що заснована на 5-складнику () з мелодичною і семантичною формою abb (див. Дод. 4, № 12). За визначенням виконавців це щедрівка. В поетичному тексті поєднується кілька сюжетних мотивів: Діва Марія шукає свого сина і зустрічає жидів, які замучили Христа; у церкві стоять три гроби з святими, над гробом Ісуса Христа розцвіла рожа з якої вилетіла пташка і полетіла на небеса.

[29] с. Великі Межирічі Корецького району, Симонів Гощанського район, Гірки Славуцького району.

Всі інші наспіви дворядкові (другий рядок повторюється двічі) (див. Дод. 4, № 7–11). Рядки бувають дво- і триелементними, утворюючи як ізоритмічні так і гетероритмічні композиції. За складочисловою будовою розподілимо мелодії на 5 груп, ритмічні схеми яких наведені у Таблиці 5.

Таблиця 5

№	Складочислова форма	Ритмічні схеми	Кількість сіл	Місце побутування, номер прикладу в Дод. 4
1.	**(6+5)+(6+5)**	♩♩♩♩♩♩|♩♩♩♩♩♩‖:♩♩♩♩♩♩|♩♩♩♩♩♩:‖	1	Великі Межирічі (№ 7)
2.	**(6+6)+(6+6)**	♪♪♪♪♪♪|♪♪♪♪♪♪‖:♪♪♪♪♪♩|♪♪♪♪♪♩:‖	1	Великі Межирічі (№ 8)
		♪♪♪♪♩♩|♪♪♪♪♩♩‖:♩♩♪♪♩♩|♪♪♪♪♩□:‖	1	Сапожин
3.	**(6+6)+(4+4+6)**	♩♩♩♩♩♩|♩♩♩♩♩♩‖:♩♩♩♩|♩♩♩♩|♩♩♩♩♩♩:‖	1	Сапожин (№ 9)
		♪♪♩♩♩♩|♪♪♩♩♩♩‖:♩♩♩♩|♩♩♩♩|♪♪♩♩♩♩:‖	1	Великі Межирічі
		♪♪♪♪♩♩|♪♪♪♪♩♩‖:♪♪♩♩|♪♪♩♩|♩♩♪♪♩♩:‖	1	Великі Межирічі
4.	**(4+4+6)+(4+4+6)**	♪♪♩♩|♪♪♩♩|♩♩♩♩♩♩‖:♪♪♩♩|♪♪♩♩|♩♩♪♪♩♩:‖ ♪♪♩♩♩♩	2	Великий Скнит (№10), Жолобне
5.	**(5+5+5$_7$)+(5+5+5)**	♪♪♪♩♪|♪♪♪♩♪|♩♪♪♪.‖:♪♪♪♩♪|♪♪♪♩♪|♩♪♪♪.:‖	1	Великий Скнит (№11)

Остання (п’ята) ритмоформула трійкової ритмоорганізації, решта – двійкової. Практично всі тексти присвячені темі народження Ісуса Христа[30]. Мелодії мають мажорний нахил, виконуються в помірних темпах радісно і святково.

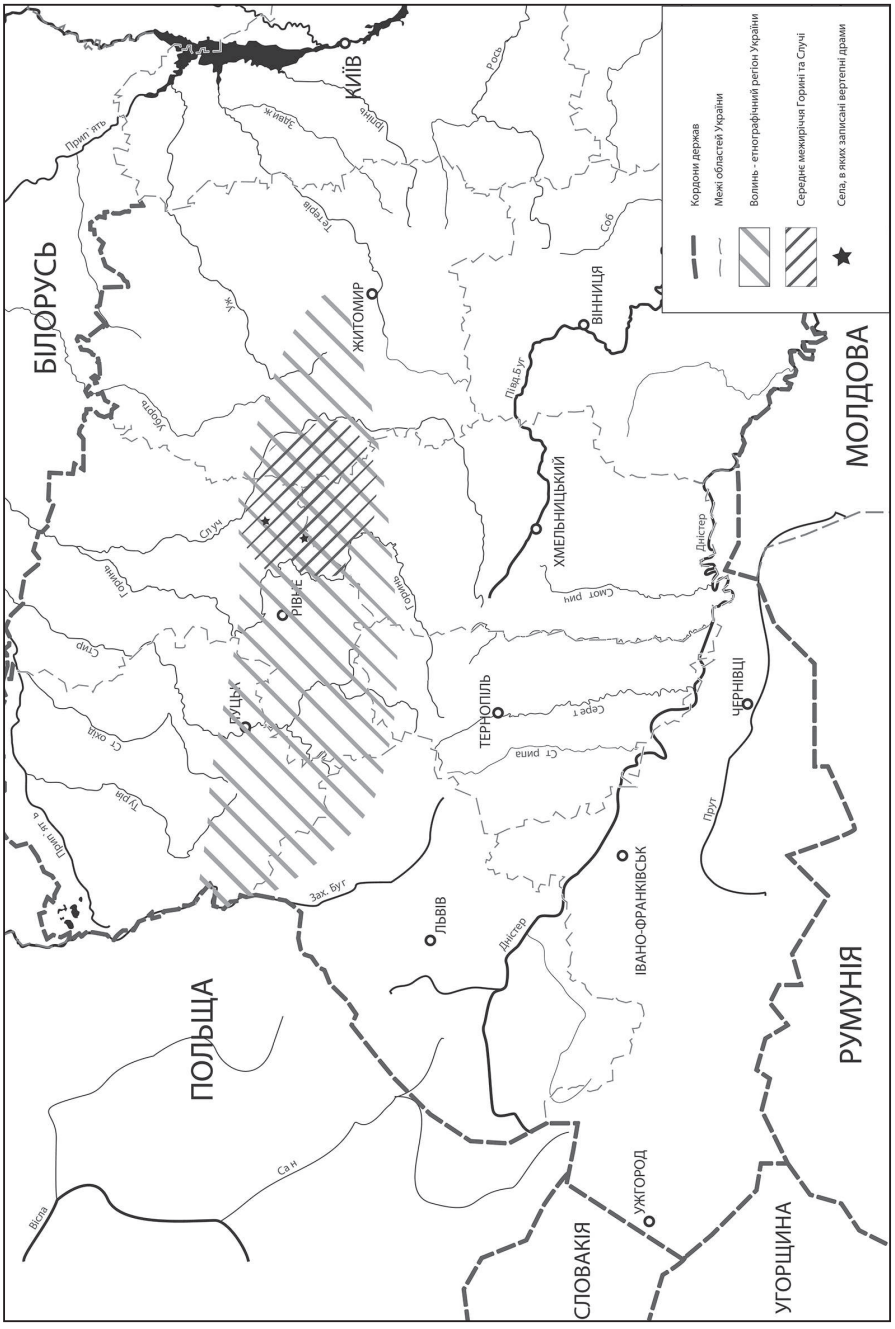
Підсумуємо стан збереження різдвяних вистав і пісень на території середньої Волині. Вертепні драми вийшли з ужитку в середині XX

[30] Поширеним, зокрема, є сюжет про те як Діва Марія проситься переночувати до господаря. Він її пускає до своєї стайні, де народжується Спаситель.

століття, до нас дійшли лише в спогадах старших інформантів (повні тексти вертепів вдалося записати у двох селах). Натомість церковні колядки збереглися досить добре і зафіксовані в кожному досліджуваному селі. Ці пісні і сьогодні супроводжують різдвяні обходи дворів. Опрацьований музичний матеріал поділяється на 8 ритмокомпозиційних типів, деякі з варіантами (ритмічними і мелодичними). Найпоширенішими виявилися пісні з довгим рефреном (*Рай розвився, Господь звеселився, син Божий народився*) на основі чотиридольника, та пісні з трагічним сюжетом про переслідування Ісуса Христа. Зафіксовані варіанти не вичерпують можливих видозмін церковних коляд обстежуваного терену. Ці питання сподіваємось з'ясувати у майбутніх експедиціях.

Додаток 1

Карта досліджуваної території



Додаток 2

Обряд водіння Короля

Записаний А. Обарчук у с. Великі Межирічі
Корецького району Рівненської області
від Гаврилюка Б. В., 1938 р. н.

Дійові особи:

Ірод *(одягнений в короткий жупан чи халат, в короні, з коротким мечиком);*
Козак *(одягнений в жупан та шапку);*
Запорожець *(одягнений в шаровари та жупан, з шаблею);*
Доктор-Аптикар *(одягнений у білий халат та шапочку, під пахвою – сумка, куди збирали гроші);*
Мужик *(одягнений в просте селянське вбрання);*
Жид *(на голові ярмулка або чорний капелюх);*
Смерть *(одягнена в біле простирадло, з косою);*
Чорт (*одягнений у вивернутий кожух та шапку з рогами, обличчя вимазане сажею, в руках – коцюба).*

До хати Господаря заходить Лікар і питає: «Чи можна з Корольом колядувать?». Після отримання дозволу заходять Козак і Запорожець та схрещують шаблі над дверима. Заходять всі учасники. Колядують «Добрий вечір тобі, пане господарю».
Ірод мечем розбиває шаблі і сідає на трон посеред кімнати.

Ірод:
Я є Ірод – світу цар
Маю слугів я сто пар,
Війська один мілійон,
Ще й підданих трильйон.

Козак:
Царю, Царю, бійся Бога,
Стоїть Смерть біля порога.

Ірод:
А я Смерті не боюся
І Богові не покорюся!

Жид та мужик сідають на один стілець.

Жид:
Микитку, Микитку, будь добрий чоловік,
Що зробимо, буде на половину.
Як ми їхали від Кельми до Хольми,
Нас було чотири вагони жидів повні.
Як ми виїхали на міст,
Ой-вей! Як вискочить чотири ноги, п'ятий хвіст,
Як крикне: «Кейс!»,

Усенький народ у воду впав.
Которі кіляві, то поверсі пливали,
А которі ні, то потали на дні,
А которі Богу молились, на цей світ появились,
І я Богу молився, і на цей світ появився.

Мужик:
Ой-ой-ой! (падає зі стільця на підлогу)

Жид:
Вей-вей! Поможіть!

Доктор-Аптикар:
А я Доктор, Доктор-Лікар,
З-під камінного мосту Аптикар.
Я можу вилічить цього старика.
Старик, що тобі болить? (мацає мужику бік)

Мужик (лежить на боку):
Де причавиш, там болить!

Доктор-Аптикар:
Нюхай, мужик, нюхай!
(дає Мужику нюхати тютюн. Мужик, чихаючи, встає. Жид бере Мужика під руку, і йдуть в сторону).

Всі колядують:
Ой на Вкраїні, ой на Вкраїні зорі засвітили,
А з Вифлиєми новину звістили.
Що Христос родився, Богу воплотився,
Бог правди й любові, здійме всі окови,
Зійшле свободу вільному народу,
Зітнем голову Іроду.

А найясніша, а найясніша зірка із Востока
З нею співає, з нею співає Вкраїна широка.
Христос родився, Богу воплотився,
Бог правди, любові, здійме всі окови,
Зійшле свободу вільному народу,
Зітнем голову Іроду.

Запорожець:
Царю, Царю, бійся Бога,
Стоїть Смерть біля порога!

Смерть:
Ходила, бродила по горах, долах.
Я тебе, Царю, в цім домі знайшла,
Останнє слово промовляю
І Царю голову стинаю.
(Махає косою над головою Ірода, він падає на підлогу).

Мужик:
Хай його Чорт візьме!

Чорт коцюбою тягне Царя за одяг і витягує за поріг.

Всі:
Та бувай здоровий, пане Господарю,
Радуйся, ой радуйся земле,
Син Божий народився!

Додаток 3

Вертеп

Записаний 2014 р. А. Колодюк та Н. Нижник
у с. Глибочок Гощанського району Рівненської області
від Гончарука П. А. 1943 р. н.

Першими заходять пастушки на «янгол».

Пастушок 1:
Добрий вечір, мир цій хаті
Ми прийшли вам розказати
Про чудесную новину

Пастушок 2:
Про небесную дитину.
І то справді та новина
Дєва породила Сина.
Народився Ісус – син Божий
Наче квітка гожий.

Янгол:
Чую я це не докладно
Розкажіть мені все складно.
Розкажіть де ви там були
Що ви бачили що чули.

Пастух 3:
Ми вночі при вівцях спали,
І не чули і не знали,
Що коїться в тих висотах,
І в тих неглих низинах.

Янгол:
Прокидаюсь серед ночі
Чую ніби хтось співає,
А на сході зірка сяє.

Пастушки:
Так і ми подарували
з щирим серцем все що мали.

Пастушок 1:
Я дитяті дав сопілку.

Пастушок 2:
А я молока бутилку.

Пастушок 3:
А я дав мале ягнятко
Дуже стішилось дитятко,
Бо коли похолодніло,
То ягнятко його гріло.

Янгол:
Всі ті дари, що принесли три царі
Не до срібла, не до зла (злота)
В нього не було охоти.
А сопілку він узяв
Красно грати він почав.

Пастушки:
Поклонившися дитині
Ми прийшли усім сказати,
Що в Вертепі у яскині
Божий Син родився нині.

Жид:
Чув якраз що ви тут шептали
Все на Ірода звертали.
Чув я всі ваші секрети
На Месію вже ви ждете.

Пастушок:
Ой буде нам негода,
Бо він повідомить Ірода.

Ірод:
Зара їх усіх зв'язати
І в темницю повкидати.
І неначе всім тут смерть.

Смерть:
Ой заходжу я з косою,
Хто це кликав тут за мною

Ірод:
Я, цар Ірод, смерть ти мила,
Ти завжди мені служила.
Ти косила ворогів і кого я повелів.

Смерть:
А кого ж тепер косити?

Ірод:
З них ніхто немає жити
Скоси того ще й малого,
Хто в Вертепі народився
На мій скіпетр напосівся.

Смерть:
Ой не буде цього цару,
Я косою їх не вдару,
Бо мале дитя в яскині
Має владу в світі нині.
Приготовсь! (відрубує голову Іроду)
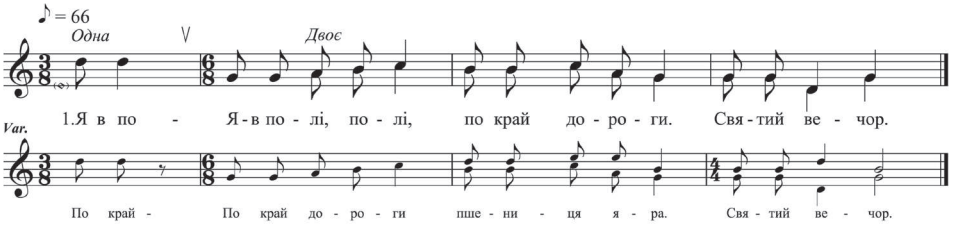
Ірод:
Ой упала моя корона,
Де ж це моя оборона?

Янгол:
Прощавайте, мир в цій хаті.
Будьте чесні і багаті,
Тількі вірте ласці Божій.
Ласка Божа вас спасе.
Щастя й долі принесе.

Після Вертепу співали колядку: «Заколядувати, Хреста прославляти...»

Додаток 4[31]

№ 1 **Рівне: Корець: Великі Межирічі**[32]
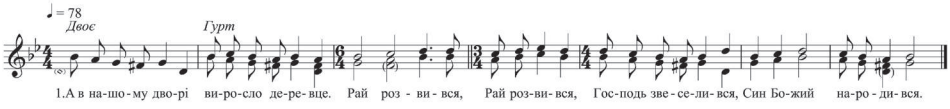


[31] Всі транскрипції зведені до основного тону «g». Реальна висота позначена ромбовидною нотою після розміру.

[32] Паспортизація сіл здійснюється за системою: «Область: Район: Село».

1. Я в по- я в полі, полі покрай дороги.
   Святий вечор.[33]
2. Покрай, покрай дороги пшениця яра.
3. Тую, тую пшеницю красна пана жала.
4. Ой жа-, ой жала, жала шовком в'язала.
5. Прийшов, прийшов до її батенько її:
6. «Ой до-, ой доню, доню додому пора!
7. Прийшло, прийшо до тебе троє сваточок.
8. Що пер-, що перши свати в хаті за столом.
9. А дру-, а други свати з кіньми пуд сеньми.
10. А тре-, а треті свати та й за воротьми.»

Зап. у 2008 р. від Соловей Миколи 1954 р. н., Соловей Валентини 1956 р. н.

№ 2 **Рівне: Корець: Великі Межирічі**



А

1. А в нашому дворі виросло деревце, рай розвився.
   Рай розвився, Господь звеселився, син Божий народився.
2. А з того деревця церкву будували, рай розвився…
3. Церкву будували із трьома вікнами, рай розвився…
4. А в перше віконце світить ясне сонце, рай розвився…
5. А в друге віконце світить ясен місяць, рай розвився…
6. А в третє віконце ангели влетіли, рай розвився…
7. Ангели влетіли на престолі сіли, рай розвився…
8. На престолі сіли пісеньку запіли, рай розвився…

Зап. в 2009 р. від Стасюк Ольги 1947 р. н., Галінкової Параскеви 1928 р. н., Стасюк Людмили 1925 р. н., Хвесюк Ніни 1948 р. н., Ліскевич Ніни 1970 р. н.

Б
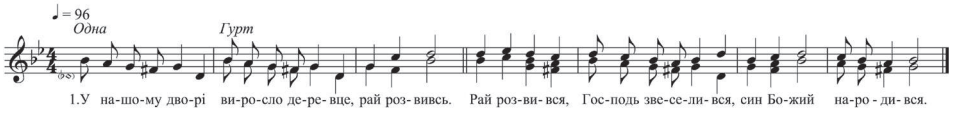
1. Пане господарю, що на твому двори, рай розвився.
   Рай, рай розвився, Господь звеселився, син Божий народився.
2. А на тому двори виросло деревце, рай розвився…

[33] Підкреслений текст є приспівом і повторюється після кожного рядка.

3. А теє деревце січуть та рубають, рай розвився…
4. Січуть та рубають церковку будують, рай розвився…
5. Церковку будують із трьома верхами, рай розвився…
6. З трьома поверхами з чотирма верхами, рай розвився…
7. З чотирма вікнами із трьома дверями, рай розвився…
8. В перше віконце світить ясне сонце, рай розвився…
9. А в друге [віконце світить] ясен місяць, рай розвився…
10. А в третє [віконце світять ясні] зори, рай розвився…
11. В четверте віконце анголи влітають, рай розвився…
12. А [той] ясен місяць то сам пан господар, рай розвився…
13. А [те] ясне сонце то [є] його жона, рай розвився…
14. А ясній зорі то його дітки, рай розвився…
15. Анголи літають Бога вихваляють, рай розвився…
16. А на цим слові бувайте здорові, рай розвився…

Зап. в 2013 р. у с. Дуплинки Новоград-Волинського району
від Нестерук Марії 1938 р. н.
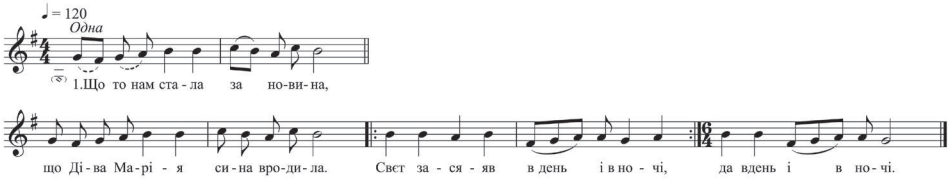
№ 3 **Хмельницький: Славута: Великий Скнит**



1. У нашому дворі виросло деревце, рай розвивсь
   Рай розвився Господь звеселився, син Божий народився.
2. Ми теє деревце, ми його зрубали, рай розвився…
3. Ми його зрубали, церкву збудували, рай розвився…
4. Церкву збудували з трьома куполами, рай розвився…
5. З трьома куполами із трьома вікнами, рай розвився…
6. У перше віконце світить ясне сонце, рай розвився…
7. А в друге віконце світить ясен місяць, рай розвився…
8. А в третє віконце світять ясні зорі, рай розвився…
9. А на цьому слові бувайте здорові, рай розвився…
10. Бувайте здорові, пане господарю, рай розвився…

Зап. у 2013 р. від Оверчук Катерини 1944 р. н., Бачманюк Катерини 1975 р. н.,
Ходаківської Любові 1951 р. н., Галюс Ліди 1948 р. н.

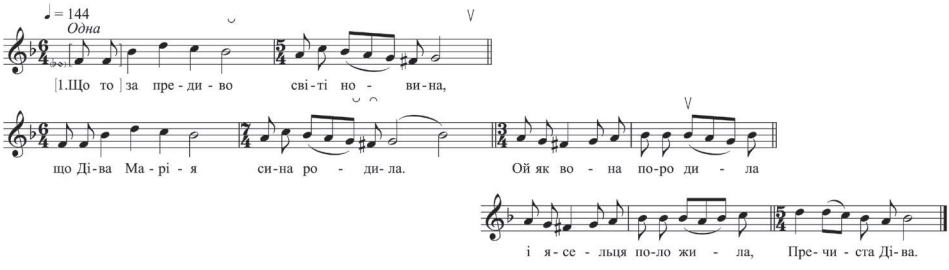
№ 4 **Рівне: Корець: Світанок**



1. Що то нам стала за новина,
   Що Діва Марія сина вродила.
   Свєт засяяв вдень і вночі, – 2 р.
   Да вдень і вночі.
2. Що сам Ірод засумував,
   На Марію Дєву скинути сказав.
   А Марія догадала, з своїм сином й убіжала,
   Да й убіжала.
3. Бігла вона вдень і вночі,
   Надибала шлечко[34] в полі йорючи.
   «Ой сій, шлечку, в ім'я моє, я буду збирати, яко своє,
   Да яко своє.
4. Да не кажи, шлечку, що я тут була,
   Малую дитину на руках несла.
   Будуть мене тут питати, будуть мене тут шукати.
   То й не признавайсь».

Зап. у 2012 р. від Котолюз Марії 1937 р. н.

№ 5 **Рівне: Корець: Великі Межирічі**
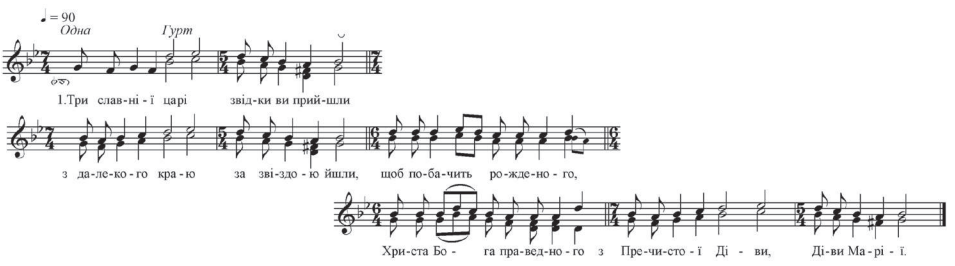


[34] «Шлечко» – мужик (по-панськи).

1. Що то за предиво, в світі новина.
   Що Діва Марія сина родила.
   Ой як вона породила, у яселках положила,
   Пречиста Діва
2. А Йосип старенький над яслами стоїть,
   Ісусові Христові – пелени стелить.
   А Марія сповиває, до серденька прививає:
   «Ісусе, сину мій».
3. А тріє царіє зі сходу ідуть,
   Ісусові Христові – подарки несуть.
   Вийшов Ірод тай питає, і до себе завертає:
   «Куди ви йдете?».
4. Вони йому кажуть : «До рожденного йдем,
   Йому срібло, злато, подарунки несем».
   «Прошу я вас – потрудіться, рожденному поклоніся,
   До мене зайдіть».
5. А ми цієї дари Діві віддали,
   До злого Ірода - не заходили.
   А злий Ірод розсердився, що син Божий народився,
   З Діви Марії.
6. Жалібнії матки плачуть, ридають –
   Перед їх очима діток платають:
   «Ой, дитино, моя мила, що ти злого учинила,
   Печале моя».
7. Ангели на небі там заспівали,
   Пастирі на землі людям сказали:
   «Слава була, слава буде, рожденому радість буде,
   І нам на землі».

Зап. у 2008 р. від Грицаюк Лариси 1977 р. н.
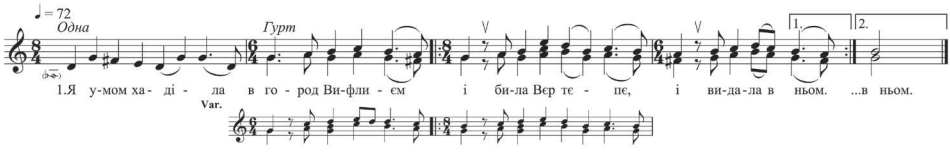
№ 6 **Рівне: Корець: Великі Межирічі**



1. Три славнії царі, звідки ви прийшли?
   З далекого краю за звіздою йшли,
   Щоб побачить рожденого,
   Христа Бога праведного,
   З Пречистої Діви, Діви Марії.
2. З далекого сходу ми сюди прийшли.
   Ливан, злото, смирну – Богу принесли.
   Щоб дитятко звеселилось
   І нас всіх благословило, –
   Його прославляймо, пісні співаймо.
3. Ми теє дитятко у яслах знайшли,
   Йому поклонились, дари віддали.
   Щоб дитятко звеселилось
   І нас всіх благословило, –
   Його прославляймо, пісні співаймо.
4. Ангели на небі пісні співають,
   Пастирі на землі поклін віддають,
   Щоб всі люди звеселились,
   Христу Богу поклонились,
   Та ще й пречистому Рожеству його.

Зап. в 2009 р. від Стасюк Ольги 1947 р. н., Галінкової Параскеви 1928 р. н., Стасюк Людмили 1925 р. н., Хвесюк Ніни 1948 р. н., Ліскевич Ніни 1970 р. н.
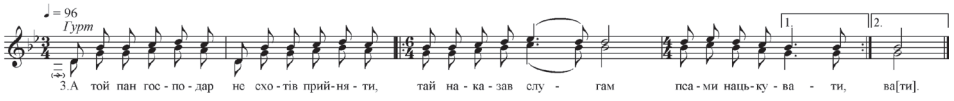
№ 7 **Хмельницький: Славута: Великий Скнит**



1. Я умом ходіла в город Віфліємі
   І била в Вєртєпі, і видала в ньом. – 2 р.
2. Што Христос Спасітєль сам творєць і Бог,
   Раділса в Вєртєпі і лєжит у ньом. – 2 р.
3. В яслах бесловесних, посрєді агня
   А над нім Ійосіп с матєрью стоят. – 2 р.

Зап. у 2013 р. від Оверчук Катерини 1944 р. н., Бачманюк Катерини 1975 р. н., Ходаківської Любові 1951 р. н., Галюс Ліди 1948 р. н.
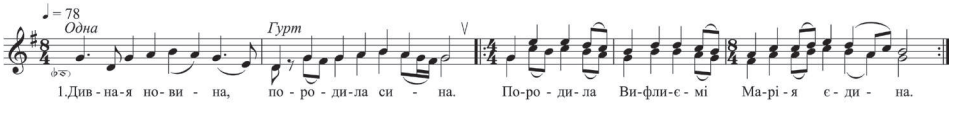
№ 8 **Рівне: Корець: Великі Межирічі**



1. Пречистая Діва по світу ходила,
   Прийшла до багача, на нічку просила: – 2 р.
2. «Пусти мене, багачу, нічку ночувати,
   Темна нічка темна позволь віддихати». – 2 р.
3. А той пан господар не схотів прийняти,
   Та й наказав слугам псами нацькувати. – 2 р.
4. А ті пси всі бігли, вони не кусали,
   Вони Матір Божу в ноги цілували. – 2 р.
5. Пречистая Діва по світу ходила,
   Прийшла до бідного, на нічку просилась: – 2 р.
6. «Пусти мене, бідняку, нічку ночувати,
   Темна нічка, темна, дозволь війти в хату». – 2р.
7. «Ой рад би я, панєнко, я тебе прийняти
   Ні хліба, ні солі, чим повечерати. – 2 р.
8. Ні хліба, ні солі, чим повечерати.
   Ні ліжка, перини, де покласти спати – 2 р.
9. Іди, йди, панєнко, до моєї стайні,
   Будеш мати самий краще спокій, спаннє». – 2 р.
10. Як вийшов господар на своє подвір'я,
    А над його стайньой зора засвітила. – 2 р.
11. «Ой коли б я думав, що то Божа Мати,
    Був би я прийняв би до своєї хати, – 2 р.
12. До своєї хати, до свойого ложа,
    Сам пішов би спати з дітьми до порога». – 2 р.

Зап. в 2009 р. від Стасюк Ольги 1947 р. н., Галінкової Параскеви 1928 р. н., Стасюк Людмили 1925 р. н., Хвесюк Ніни 1948 р. н., Ліскевич Ніни 1970 р. н.

№ 9 **Рівне: Корець: Сапожин**
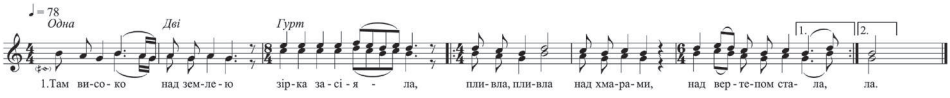


1. Дивная новина – породила сина,
   Породила, в Вифліємі – Марія єдина. – 2 р.

2. Не в царськім палаті, не в багатій хаті.
   У Вертепі, между скотом, усім будеш знати. – 2 р.[35]

Зап. у 2012 р. від Морозюк Людмили 1940 р. н., Киселюк Олени 1953 р. н., Супрунюк Марії 1941 р. н., Кисилюк Марії 1933 р. н.

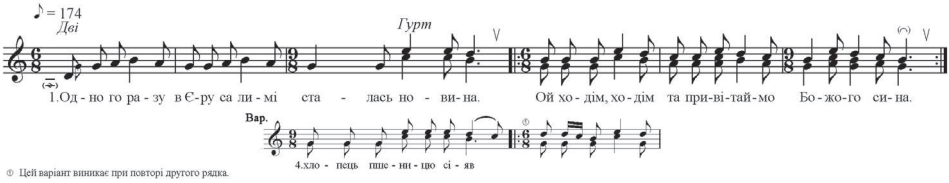
№ 10 **Хмельницький: Славута: Великий Скнит**



1. Там високо над землею зірка засіяла.
   Пливла, пливла над морями, над Вертепом стала. – 2 р.
2. Діва сина породила, в ясла положила,
   Сухим сіном постелила, пеленами вкрила. – 2 р.
3. Прилетіли до Вертепу анголи крилаті,
   Посідали, заспівати Божому дитяті. – 2 р.

Зап. у 2013 р. від Оверчук Катерини 1944 р. н., Бачманюк Катерини 1975 р. н., Ходаківської Любові 1951 р. н., Галюс Ліди 1948 р. н.

№ 11 **Хмельницький: Славута: Великий Скнит**
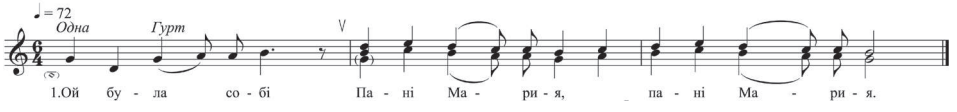


1. Одного разу в Єрусалимі сталась новина,
   Ой ходім, ходім, тай привітаєм Божого сина. – 2 р.
2. В неділю рано, до сходу сонця три царі ідуть.
   Принесли вони аж три корони, перед Богом кладуть. – 2 р.
3. Йосип старенький із Марією всі лади знали,
   Від Русалима аж до Єгипту з дитям тікали. – 2 р.
4. Тікали вони аж через поле, хлопець пшеницю сіяв:
   «Ой сій же , сій же, хлопче, пшеницю, завтра будем жать». – 2 р.

[35] Інформанти згадали лише 2 строфи.

5. «Ой сій же, сій же, хлопче, пшеницю, завтра будем жать.
   Як буде їхать Ірод проклятий – прошу не казать». – 2 р.
6. Минула нічка, настав день добрий – хлопець пшеницю жне.
   Ой їде, їде Ірод проклятий з вогняним мечем. – 2 р.
7. Ой їде, їде Ірод проклятий з вогняним мечем:
   «Ой чи не бачив Діви Марії з дитям ідучи?» – 2 р.
8. «Ой бачив, пане, ой бачив, царе, я ще пшеницю сіяв».
   «Ой богдай тобі, кат голову зняв – чом ти не сказав?» – 2 р.
9. Минула нічка, настав день добрий як ударив грім –
   Ой забив, забив Ірода злого, щей його слугів. – 2 р.

Зап. у 2013 р. від Оверчук Катерини 1944 р. н., Бачманюк Катерини 1975 р. н., Ходаківської Любові 1951 р. н., Галюс Ліди 1948 р. н.

№ 12 **Рівне: Корець: Сапожин**



1. Ой була собі пані Марія, пані Марія.
2. Ой мала вона Божого сина, Божого сина.
3. Та пошла вона сина шукати, сина шукати.
4. Зустріла вона троє жидове, троє жидове.
5. Тає жидове Христа мучили, Христа мучили.
6. А замучивши – на хрест розп’яли, на хрест розп’яли.
7. А з хреста зняли – крижи робили, крижи робили.
8. А з теї крижи – церкви ставили, церкви ставили.
9. А в тей церковці три гроби лежить, три гроби лежить.
10. В першому гробу – Діва Марія, Діва Марія.
11. В другому гробу – свята Велія, свята Велія.
12. В третьому гробу – Сус Христос лежить, Сус Христос лежить.
13. Над Марією – книги читають, книги читають.
14. Над Велією – свічи палають, свічи палають.
15. Нан Сусом Христом – рожа зацвіла.
16. З-під теї рожи та й вилетів птах, та й вилетів птах.
17. Полетів же він попід небеса, попід небеса.
18. Тиї небеса розтворилися, розтворилися.
19. Та й усім святи поклонилися, поклонилися.

Зап. у 2012 р. від Морозюк Людмили 1940 р. н., Киселюк Олени 1953 р. н., Супрунюк Марії 1941 р. н., Кисилюк Марії 1933 р. н.

Література

Богогласник 1790: *Богогласник: пісни благоговіиныя праздником господьским, богородичным и нарочитых святых..., к сим же нікоторым чудотворным иконам служащыя, таже различныя покаянныя и умилителныя содержащ*. Почаїв: Друкарня Успенського монастиря.

Возняк, Оксана, Богдан **Луканюк** 2015: *Гаївки: спроба генотипної систематизації (на архівних матеріалах Кабінету народної творчості Львівської державної консерваторії імені Миколи Лисенка)*. Львів: СПОЛОМ.

Волинський вертеп 1996: *Волинський вертеп: Репертуарний збірник для фольклорних театрів*. Уклад. Руслан Краплич. Рівне: Редакційно видавничий відділ Рівненського інституту підвищення кваліфікації педагогічних кадрів.

Галаган, Григорий 1882: Малорусский вертеп. – *Киевская старина* 10, 1–39.

Гошовский, Владимир 1971: *У истоков народной музыки славян: Очерки по музыкальному славяноведению*. Москва: Советский композитор.

Грица, Софія 1979: *Мелос української народної епіки*. Київ: Наукова думка.

Іваницький, Анатолій 2004: *Український музичний фольклор*. Вінниця: Нова книга.

Квитка, Климент 1971: Песни украинских зимних обрядовых празднеств. – В: **Квитка**, Климент. *Избранные труды в двух томах.* Т. 1. Сост. и коммент. Владимира И. Гошовского. Москва: Советский композитор, 103–154.

Квітка, Климент 1922: *Українські народні мелодії*. Київ: Слово.

Клименко, Ірина 2011: Вектори генеральних ритмотворчих алгоритмів українсько-білоруського ранньотрадиційного меломасиву: До постановки проблеми. – В: *Проблеми етномузикології.* Вип. 6. *Серія «Слов'янська мелогеографія».* Кн. 2. Під ред. Ірини Клименко. Київ: Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 10–33.

Клименко, Ірина 2012: Зимовий обрядово-пісенний цикл в українців: ключові форми та їх картографування (до проблеми візуалізації мелоаналітичних параметрів на географічних картах). – В: *Проблеми етномузикології.* Вип. 7. *Серія «Слов'янська мелогеографія».* Кн. 3. Під ред. Ірини Клименко. Київ: Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 109–121.

Клименко, Ірина 2013: Алгоритм монографічного вивчення ключових слов'янських обрядово-пісенних форм («макротипів») (на прикладі колядок з віршем 5+5+3). – В: *Проблеми етномузикології.* Вип. 8. *Серія «Слов'янська мелогеографія».* Кн. 4. Під ред. Ірини Клименко. Київ: Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 45–63.

Колесса, Філарет 1930: *Старинні мелодії українських обрядових пісень (весільних і колядок) на Закарпатті* [Електронна копія]. Ужгород: Друк. ОО. Василіян. – http://elib.nplu.org/object.html?id=1234 (24.05.2018).

Колесса, Філарет 1970: Ритміка українських народних пісень. – В: **Колесса**, Філарет. *Музикознавчі праці*. Київ: Наукова думка, 18–233.

Коляди та вертеп 2005: *Нова радість стала…: Коляди та вертеп*. Упор. Ірина Довгалюк, Андрій Вовчак. Львів: ТеРус.

Коропніченко, Ганна 2009: Традиційні колядні наспіви Київщини в контексті дослідження перехідних зон. – В: *Проблеми етномузикології.* Вип. 4. Упор. Олена Мурзіна. Київ: Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 132–153.

Курочкін, Олександр 2008: Образ єврея в драматично-ігровому фольклорі України (до проблем етнічної ідентифікації). – *Народна творчість та етнографія* 6, 31–41.

Курочкін, Олександр 2014: Український вертеп на межі двох епох. – *Народна творчість та етнологія* 6, 29–42.

Луканюк, Богдан 1989: Диференціальний принцип тактування. – В: *Актуальні питання методики фіксації та транскрипції творів народної музики: Збірник наукових праць*. Ред. і упор. Богдан Луканюк. Київ: Київська консерваторія ім. П. І. Чайковського, 59–86.

Лукашенко, Лариса 2008: Зимові обрядові наспіви Північного Підляшшя. – В: *Етномузика: Збірка статей та матеріалів на честь 100-ї річниці збірника «Галицько-руських народних мелодій» Осипа Роздольського та Станіслава Людкевича.* Вип. 4. Упоряд. Ірина Довгалюк. Львів: Львівська національна академія ім. М. Лисенка, 57– 72.

Недзельский, Евгений 1941: *Угро-русский театр*. Ужгород: Уніо.

Обарчук, Анастасія 2010: *Межиріч Корецький: нариси історії волинського містечка*. Рівне: ПП ДМ (Приватний підприємець Дятлик М.).

Рибак, Юрій 2005: Мелотипи зимових обрядів Верхньоприп'ятської низовини. – В: *Етнокультурна спадщина Полісся.* Вип. 6. Упор. Віталій Ковальчук. Рівне: Перспектива, 6–27.

Роздольський, Йосиф, Станіслав **Людкевич** 1906–1907: *Галицько-руські народні мелодії.* Львів: Друк. Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка (Етнографічний збірник 21–22).

Скаженик, Маргарита 2011: *Етномузичний ландшафт басейну Уборті (за обрядами та піснями календарного циклу): Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата мистецтвознавства.* Наук. кер. Ірина Клименко. Київ: Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 67–93.

Скаженик, Маргарита 2014: Зимові пісенні традиції басейну Уборті: До питання взаємозв'язків обрядів та мелотипів. – В: *Проблеми етномузикології.*

Вип. 9. Упор. Олена Мурзіна. Київ: Національна музична академія України ім. П. І. Чайковського, 64–75.

Театр 2009: *Історія Українського театру в трьох томах*. Гол. ред. Ганна А. Скрипник. Т. 1. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Терещенко, Олександр 2006: *Слідами мандрівних музикантів*. Кіровоград: Кіровоградський міський музей музичної культури ім. Кароля Шимановського.

Федас, Йосип 1999: Народний вертеп. – В: *Українці: Історико-етнографічна монографія у двох книгах.* Т. 2. Під ред. Анатолія Пономарьова. Опішне: Українське народознавство, 289–296.

Федас, Йосип 2001: Фольклорний театр і обряд. – В: *Етнічна історія народів Європи: Збірник наукових праць.* Вип. 8. Київ: Унісерв, 14–17.

Франко, Іван 1982: До історії українського вертепу XVIII в. – В: **Франко**, Іван. *Зібрання творів у п'ятдесяти томах.* Т. 36. Київ: Наукова думка, 170–210.

Шафонский, Опанас 1851: *Черниговского наместничества топографическое описание. С кратким географическим и историческим описанием Малые России, из частей коей оное наместничества составлено*. Киев: М. Судиенко.

Анастасія Колодюк
Старший науковий співробітник
Національного музею
народної архітектури і побуту України
вул. Академіка Тронька, 1
03 026 Київ, УКРАЇНА
nastiadrug@gmail.com

Variations of "Live" Nativity Scenes (*Wertep*) and Christmas Carols (*Koliadki*) in the Middle Volyn

Anastasiia Kolodiuk

Abstract: The article describes and analyses new fieldwork materials on Ukrainian winter rites. The subject of the research is variations of "live" nativity scenes and Christmas carols (*koliadki*) in the Middle Volyn (a region in northwest Ukraine). In order to give a complete picture of the research, the article provides information about exploration of villages and people who remember the traditions;

preserved performances are compared and religious carols are analysed. The appendix contains a map of the area researched, a full version of two nativity performances as well as music patterns of carols with lyrics.

Keywords: Ukrainian winter tradition, Christmas, nativity scene (*wertep*), Christmas carols

Anastasiia Kolodiuk
Senior Research Fellow of National Museum
of Folk Architecture and Life of Ukraine
1 Academician Tronka St.
03 026 Kyiv, UKRAINE
nastiadrug@gmail.com

Społeczne i kulturowe funkcje krzyży i kapliczek przydrożnych

Jan Adamowski

Streszczenie: Specyficznym elementem polskiego krajobrazu kulturowego – dawniej jak i współcześnie, jest intensywna obecność małej architektury sakralnej. Jej podstawowe formy to przydrożne krzyże, kapliczki i figury. Maja one zróżnicowane formy stylistyczne i konotują zróżnicowane treści. Artykuł przedstawia propozycję uogólnionego spojrzenia na podstawowe i uogólnione funkcje tego typu znaków. Według autora można je sprowadzić do trzech wiodących: 1) są wyrazem ludowej pobożności, co dobrze unaoczniają różne zdarzenia natury paraliturgicznej jakie są w tych miejscach realizowane; 2) segmentują i waloryzują przestrzeń; 3) są też znakiem o charakterze pamiątkowym (tak w wymiarze sakralnym jak indywidualnym i społecznym).

Słowa kluczowe: ludowa pobożność; krzyże i kapliczki przydrożne; funkcje znaków sakralnych; krajobraz kulturowy

Charakterystycznym wyróżnikiem polskiego krajobrazu jest jego nasycenie różnymi formami małej architektury sakralnej, takimi jak przydrożne krzyże, kapliczki i figury. Ich zróżnicowanie i natężenie występowania jest uzależnione od kilku czynników. Są nimi:

– dostępność odpowiednich materiałów, co decyduje o możliwości powstania formy murowanej czy drewnianej;

– uwarunkowania geograficzno-kulturowe: eksponują regionalnie utrwalone zróżnicowania stylistyczno-zwyczajowe, czego przykładem jest chociażby wielkość i forma umieszczanego na krzyżu krucyfiksu (na południu – Śląsk, jest on stosunkowo duży, a na wschodnich i centralnych obszarach – to dosyć małej wielkości *pasyjka*);

– intencje fundowania małej architektury sakralnej: figura lub kapliczka z figurą św. Jana Nepomucena – jako patrona od powodzi, jest bardzo charakterystycznym obiektem dla obszarów związanych z wodą, a z kolei krzyż w formie *karawaki* – realizuje intencje epidemiczne; *karawaka* – określenie

pochodzi od nazwy hiszpańskiego miasteczka *Caravaca* i jest to „krzyż o dwóch poprzecznicach jako cudowny przeciwko morowemu powietrzu i stał się głośnym zwłaszcza r. 1545 we Włoszech podczas zarazy morowej w mieście ówczesnego soboru Trydencie (uważany za skuteczny, kto się przed takim modlił lub go nosił) [… także w Polsce]. Pobożni w czasie morowego powietrza stawiali „karawaki" przy wsiach i miasteczkach, aby zaraza je mijała, i modlili się na książkach tak samo nazywanych" (Gloger 1978: 8);

– uwarunkowania natury historycznej, co – przykładowo, wiąże się ze zmianą materiałów służących budowie tego typu architektury – współcześnie często takim materiałem jest żeliwo, które zastępuje drewniane krzyże, ale także zmianie podlega patronactwo kapliczek – o ile dawniej powszechnie dominowały figury Chrystusa Frasobliwego czy św. Jana Nepomucena, to współcześnie są one bardzo często zastępowane figurą lub obrazem Matki Bożej;

– czynnik konfesyjny, co implikuje przede wszystkim dla obszarów wschodniej Polski, formę krzyża – typ prawosławny lub katolicki.

Tak znaczne zróżnicowanie form małej architektury sakralnej jaka występuje w polskim krajobrazie kulturowym ma też istotny wpływ na realizowane przez te obiekty funkcje. Za podstawową należy uznać szeroko rozumianą funkcję sakralną. Jednakże sakralność ma tu charakter religijności (pobożności) ludowej a nie sens liturgiczny. Przydrożny krzyż lub kapliczka, jako oznaka tego typu pobożności, wyraża wszakże zróżnicowane motywacje i religijno-kulturowe role.

Niejako w pierwszej kolejności wskazuje i poświadcza miejsce bezpośredniego ukazania się sacrum. W kontekście polskich uwarunkowań najczęściej dotyczy to objawień Matki Bożej i niektórych świętych. Dokumentują to liczne przekazy. Oto wybrane przykłady:

Historia figury Matki Bożej (i kult z nią związany) jest bardzo stara i otoczona mgłą legend. Jedna z nich opowiada, że w dawnych wiekach Matka Najświętsza ukazała się w Bardzie pobożnemu młodzieńcowi i podarowała mu właśnie figurkę. Młody człowiek, wzruszony darem, umieścił ją na przydrożnym drzewie, aby Maryja tak jak jemu samemu, błogosławiła wszystkim wędrowcom przechodzącym drogą (Z dawna Polski 1990: 271);

Historia sanktuarium w Stoczku sięga przełomu XVI i XVII w. Pierwsza historyczna informacja pochodzi z 1570 r., kiedy to na terenie obecnej wsi została znaleziona figura Matki Bożej, którą przekazano do pobliskiego kościoła w Kiwitach. Po jakimś czasie rzeźba w niewyjaśnionych okolicznościach powróciła na miejsce znalezienia, tj. do Stoczka. Kiedy rzecz się po-

wtórzyła, a fakt ten uznano za zdarzenie cudowne, zbudowano na pamiątkę kaplicę, aby Matka Boża znajdowała się tam, gdzie w widoczny sposób sama sobie życzyła pozostać (Z dawna Polski 1990: 440).

Podobne motywacje odnoszą się do objawień postaci świętych, jak przykładowo: św. Stanisław w Górecku Kościelnym (okolice Biłgoraja), „który w trakcie swojego objawienia, do jakiego doszło w 1648 roku w Górecku Kościelnym, „wyznaczył" miejsca na dwie kaplice, figurę i kościół, w których w przyszłości miałby być sprawowany jego kult (Pikula 1998: 3 i następne); czy św. Rocha: tym razem mieszkańcy Białynina w 1951 roku na trasie do Jeżowa wybudowali kapliczkę, upamiętniając następujące zdarzenie: „Jak głosi podanie pewien chłop pracując na swoim polu wyorał obraz. Przyniósł go więc do kościoła parafialnego, gdzie okazało się, że jest to wizerunek św. Rocha. Obraz pozostał w kościele. Jakże wielkie musiało być zdziwienie ludzi, gdy po kilku dniach w niewyjaśnionych okolicznościach obraz znów powrócił na pole. Wówczas zdecydowano o zbudowaniu w tym miejscu kapliczki ku czci św. Rocha. Znajduje się na niej napis „Święty Rochu módl się za nami 1951" (Adamowski 2011: 24). Architektoniczne znaki sakralne – małe, ale i te większych rozmiarów jak kościoły czy klasztory, budowane były także „na pamiątkę" objawień, co w specyficzny sposób przedstawiają pieśni-legendy, jak przykładowa wielowariantowa, dotycząca objawień maryjnych w Gidlach. Według tekstu pieśni obraz Matki Bożej, który wyorał pewien wieśniak cudownie powracał na miejsce objawienia:

– Zanieście mnie na to role,
Bo ja mam tam dobro wole.
Wieśniak się o tym dowiedział,
Swoim zdrowiem się radował,
Chwała Tobie wieczny Panie,
Na mej roli klasztor stanie
(Adamowski 1996: 242).

Realizacja funkcji religijnych przez przydrożne kapliczki i figury bezpośrednio wiąże się z ich patronactwem, a więc postaciami świętych, którym były one poświęcone. W polskiej tradycji szczególnie wyróżniają się trzy typy figur – Chrystus Frasobliwy i św. Jan Nepomucen oraz przedstawienia Matki Bożej. Chrystus Frasobliwy (w ludowym nazewnictwie inaczej Frasujący czy Dumający), to „rzeźbiarskie przedstawienie postaci wspierającej głowę ręką" (Frasobliwy 1999–2000: 5), które często stawiano na skrzyżowaniach dróg. Z kolei św. Jan Nepomucen, jak patron przed powodzią i gradobiciem,

często stawiany był nad rzekami. Natomiast figury Matki Bożej są stylistycznie bardziej zróżnicowane i najczęściej odwołują się do przedstawień Matki Bożej Niepokalanej, Bolesnej, Różańcowej, z Dzieciątkiem, formy Piety i wzorów regionalnych – Skępe, Wąwolnica, Święta Lipka itp.

Popularność kapliczek z figurami innych świętych jest wyraźnie mniejsza i ich występowanie warunkują wspomniane już funkcje patronackie czy uwarunkowania regionalne. I tak: św. Florian występuje w kontekście działania straży pożarnej jako patron strażaków i ochrony przed pożarami; św. Roch – jako oddalający wszelkie choroby a szczególnie zarazy; św. Otylia – ochrona chorób oczu i głowy; św. Onufry Pustelnik i św. Mikołaj – jako patron o proweniencji wschodniej występuje na wschodnich obszarach. Poza tym, przykładowo, na Lubelszczyźnie można odnaleźć kapliczki z figurami: św. Antoniego Padewskiego, św. Stanisława Biskupa, św. Jerzego, św. Anny, św. Barbary, św. Tekli, św. Marka, św. Dominika (Petera 1981: 89 i następne).

Krzyże i kapliczki przydrożne są także miejscem realizacji działań paraliturgicznych. Dawniej, gdy kościoły były znacznie oddalone od poszczególnych miejscowości, pod przydrożnym krzyżem w Wielką Sobotę odbywało się poświęcenie pokarmów. Do dzisiaj natomiast znane są i dosyć powszechnie praktykowane takie zwyczaje i obrzędy jak *majówki* – czyli majowe śpiewy i modlitwy poświęcone Matce Bożej, wioskowe pożegnanie zmarłego przy tzw. „ostatnim" czyli granicznym krzyży oraz poświęcenie pól. Współcześnie ten ostatni zwyczaj ma charakter religijny, jako że bierze w nim udział miejscowy kapłan, który „cztery stacje przy ozdobionych zielenią krzyżach i kapliczce, błogosławi i święci pola, a lud zrywa gałązki z przystroju i zatyka na polach od klęsk atmosferycznych" (Lechowa 1967: 294). Jednakże dawniej takie procesje obywały się bez udziału księdza, a przez to realizowały znacznie więcej funkcji apotropeicznych i o wymiarze magicznym.

Fundacja krzyża czy przydrożnej kapliczki stawała się również znakiem resakralizacji przestrzeni pierwotnie profanicznej. Świadczą o tym przykłady z różnych stron Polski. I tak:

– w Tarnobrzegu kapliczka przy ulicy Zatorze (wystawiona w 1930 roku) ma motywację wierzeniową: „Miało to związek z jakimś spowodowanym przez niego [pracownika kolei – J. A.] wypadkiem w pracy. Potem opowiadał on, że *straszyło go światło na rampie*, że *zjeżdżało do niego* i dopiero jak postawił kapliczkę w pobliżu torów, to *światło przestało go straszyć*" (Morawski 2009: 107);

– w Sławkowie (okolice Olkusza):

Jak niesie podanie, miejscowa potrzeba nasunęła zbawienną myśl o wzniesieniu kapliczki. Mieszkańcy Niwy wracali często z pracy nocą, a tu złe duchy harcowały po ostępach polnych, mamili ich zwodzili, tak, że błądzili nieraz do świtu. Gdy tak się nachodzili w kółko, fizycznie i nerwowo wyczerpani, mieli wszystkiego dość. A tu chichoty nie ustawały, odnosili więc wrażenie, że złe sobie z nich kpi. Stanęła zatem kapliczka. Po jej poświęceniu wszyscy odczuli ulgę. Mogli wracać swobodnie do swych domów nawet nocą, ufni, że żadna zła siła im nie zagraża (Liszka b.r.: 152).

Z kolei rodzaj kumulacji znaków sakralnych, jako sposób sakralizacji przestrzeni pierwotnie demonicznej, ilustruje przykład z okolic Biłgoraja, gdzie miejsce skrzyżowania dróg: Dereźnia – Dąbrowica i Sól do dzisiaj nosi nazwę „Trzy figury". Szczegółowa motywacja tej nazwy jest następująca:

Miejsce ulokowania kapliczki wynika stąd, że kiedyś uważano, że w tym miejscu straszyło. Kiedy ludzie szli w nocy do Soli z Biłgoraja to tam natrafiali jakiegoś mężczyznę stojącego w kapeluszu, z laską. Uważali, że to szatan, który wprowadzał w błąd wędrowców. Po krzyżu postawili kapliczkę, żeby odgonić wszelkie siły nieczyste. I od tamtej pory to skrzyżowanie nazywa się „Trzy figury" – skrzyżowanie trzech figur (2 krzyże i 1 kapliczka) (Kubina 2007: 42).

W tego typu działaniach ujawnia się oswajająco-zabezpieczająca rola stawiania przydrożnych obiektów sakralnych. Są one bowiem – jak pisze Tadeusz Seweryn – „najtrwalszym zabezpieczeniem przed duchami" (Seweryn 1958: 59), istotami złymi i szkodzącymi.

„Krzyże i kapliczki stawiano najczęściej przy drogach i na ich skrzyżowaniach lub w środku pól i lasów" (Fryś-Pietraszkowa, Kunczyńska-Iracka, Pokropek 1988: 179). Ta obserwacja jak i podobne inne, wskazują także na bardziej pragmatyczna funkcje jaką wypełniała i wypełnia mała architektura sakralna. Jest to funkcja delimitacji przestrzeni. Obiekty tego typu pełniły rolę słupów granicznych. Poprzez uświadomienie funkcjonowania granicy wyznaczały zasięgi przestrzeni własnej, oswojonej, zamkniętej na oddziaływanie sił nieczystych, szkodzących. Na granicę jak i poza nią można było zatem usunąć wszystko to, co zagrażało lokalnej społeczności:

Tam grzebano dawniej ludzi zmarłych śmiercią gwałtowną, aby nie mogli szkodzić wsi i palono czarownice za złe praktyki. Za granicę wynoszono też i palono kukłę obrzędową wyobrażającą śmierć i zimową stagnację wstrzymującą ingres wiosny. Przykładów takiego działania jest w lite-

raturze bardzo wiele i odnoszą się one do różnych dziedzin życia (Lechowa 1967: 291).

Krzyże i kapliczki oprócz wyznaczania granicy wskazywały również na uznany w danym społeczeństwie i zawsze silnie wartościowany punkt centralny. Od tego punktu, swoistego środka świata, rozpoczyna się droga ku innym światom – tak w płaszczyźnie horyzontalnej jak i wertykalnej (Adamowski 1999: 14–18).

Tak dawniej jak i współcześnie przydrożne znaki sakralne bardzo często związane są z okolicznościami śmierci. Ale nie jest to tylko wspomniany wcześniej kontekst pochówku osób zmarłych tragicznie. Jak wspomina informatorka z Błonia (województwo lubelskie), kultura tradycyjna wykształciła specjalny typ krzyża dwuramiennego (tzw. *karawaka*), który stawiano w sytuacji zagrożenia epidemicznego: tak dla ludzi jak i zwierząt:

U nas, tu niedaleko zagrody jest krzyż. Jest on dwuramienny. Był pomór bydła. Tak, że zdychali krowy, że okropnie zdychali. […] *Zebrali się ludzie i postanowili ostawić figure ku czci, żeby Pan Bóg przebaczył ludziom, żeby ten pomór zatrzymać. I te dwuramienne figure postawili i modlili się. Ludzie bardzo się modlili, płakali. No i od tego czasu ten pomór ustąpił* (Boryta 1996: 75).

Najczęściej krzyże epidemiczne stawiano w sytuacjach odnoszących się do zagrożenia życia ludzkiego. Potwierdza to przykład z Motycza (okolice Lublina):

Obok zabudowań był wąwóz, gdzie na samym dole wiła się droga. Obok były krzyżowe drogi, a przy tym rozstaju stał stary, pochylony wiekiem ogromny dębowy krzyż. Starzy gadali, że był postawiony na uproszenie Pana Boga, kiedy przyszła do wsi czarna śmierć i prawie wymiotła mieszkańców. Ci co zostali zrobili krzyż i o północku wynieśli w to miejsce, gdzie się zbiegały drogi z dalekiego światu. Modlono się potem do białego dnia i wreszcie zaraza ustała (Maj 2002: 13).

Jednakże karawakę *trzeba było postawić w ciągu doby. Wczesnym rankiem mężczyźni z miejscowości, w której miał stanąć krzyż, wychodzili do lasu i ścinali najpiękniejszą sosnę. W tym samym czasie kobiety na krosnach musiały utkać czterdzieści metrów płótna lnianego nazywanego swojczykiem. Praca musiała się zakończyć do pierwszego kura. Wszyscy mieszkańcy musieli wnieść określony wkład pracy. Rankiem następnego dnia w wybranym miejscu, często przy cmentarzu cholerycznym, wykopywano dół, do którego jako ofiarę najpierw wkładano płótno, a następnie ustawiano krzyż* (Adamowski 2011: 23).

Przydrożne krzyże bądź kapliczki oznaczają również miejsca pochówków żołnierzy poległych na różnych frontach i w różnych okresach. W polskiej tradycji zachowała się pamięć o tzw. *kapliczkach szwedzkich* czyli miejscach pochówków żołnierzy szwedzkich, którzy zginęli w trakcie najazdu na Polskę w połowie XVII wieku. Jak wynika z zebranego materiału szczególna ich kumulacja znajduje się w okolicach Rybnika. Potwierdza to regionalny komentator, który pisze:

W miejscowościach Mokre, Bujaków, Paniowy, Borowa Wieś, Ornontowice, Dębieńsko Stare znajdują się kapliczki, względnie krzyże przydrożne na niewielkich wzniesieniach (kopcach). Pod nimi rzekomo znajdują się groby rycerzy szwedzkich. Oryginalna taka kapliczka, szwedzką zwana, znajduje się w Bujakowie, nieco większe stoją w Mokrem i w Dębieńsku Starym, natomiast krzyże znajdują się w Borowej Wsi, Paniowach i Ornontowicach (Adamowski 2011: 32–33).

Z czasów późniejszych w wielu regionach Polski utrwaliła się tradycja oznaczania krzyżami miejsc zbiorowych pochówków żołnierzy austriackich, niemieckich i rosyjskich z okresu I wojny światowej. Takim przykładem jest krzyż w Annoborze (okolice Lubartowa) na tzw. *dużej górze* (Materiały archiwalne autora).

Ale krzyże upamiętniają także miejsca zbiorowych pochówków poległych w różnych okresach żołnierzy polskich. Tak jest przykładowo w Czesławicach (koło Nałęczowa), gdzie jak wspomina informator, jego rodzina *pochowała na swojej ziemi czterech poległych żołnierzy. To było jeszcze w czasie I wojny światowej* – opowiada Marianna Rzeźnik. *Nikt ze świadków już nie żyje, ja sama tę sprawę znam z opowieści mojego teścia. To on spisał nazwiska poległych. Pani Rzeźnik odczytuje z wielokrotnie przepisywanej w ciągu lat kartki: Komsta, Mikos, Nowak, Swoboda. Tych zabitych mieszkańcy zebrali z pól i pochowali w miejscu, gdzie dziś stoi krzyż.* […] *polegli byli żołnierzami Legionów Polskich* (Adamowski 2011: 33).

Uogólniając sens przywołanych przykładów można zatem powiedzieć, że fundacja krzyży mogła mieć charakter bądź to pokutno-ekspiacyjny, ale najczęściej wypełniała także funkcje błagalne i wotywne.

Odmianą krzyży pokutnych są krzyże kamienne, „rozpowszechnione przede wszystkim na Śląsku i ziemiach z nim sąsiadujących. Najstarszy tego rodzaju obiekt pochodzi z XIII w.; w dwu następnych stuleciach jest ich już wiele. Ten rodzaj nie znalazł kontynuacji w sztuce ludowej, być może dlatego, że była to inwestycja kosztowna" (Fryś-Pietraszkowa, Kunczyńska-Iracka, Pokropek 1988: 179). Natomiast krzyże dziękczynno-wotywne

intencjonalnie dosyć często są związane z zachowaniem zdrowia – bezpośredniego fundatora lub kogoś bliskiego z rodziny. Powrót do zdrowia w tego typu przykładach traktowany jest jako zdarzenie cudowne. Ilustrują to przykłady – kolejno z Tarnogrodu i Rudy Solskiej (woj. lubelskie):

Pan Józef Marszalec w wieku 20 lat wyemigrował z Polski do Stanów Zjednoczonych w poszukiwaniu pracy. Pracował w kopalni węgla kamiennego. Po roku pracy miał wypadek, w wyniku którego poważnie uszkodził sobie kręgosłup. Do kraju, do domu rodzinnego wrócił jako kaleka o kulach. Wraz z rodziną wiele razy modlił się do Boga o powrót zdrowia. Stał się cud. Pan Józef znów mógł chodzić. W podzięce Bogu, za pieniądze otrzymane z odszkodowania postanowił wybudować kapliczkę pod wezwaniem świętego Antoniego naprzeciw swojego rodzinnego domu (Banach 2008: 168); *Wilkos Marcin postawił* [krzyż – J. A.]. *Bo z pjoruna go ogłuszyło. Tak, i taki sie zrobił niewładny i doradzili, żeby wkopać w ziemie. Tak mi babka upowiadały, tom ni widziała, ni słyszałam tygo, tylko babka tak upowiadała. I tak o het, i w tym miejscu krzyż postawił późni. O tak był zakopany po szyje* [ten chory – J. A.], *jeno głowe było widać* (Grabias 2005: 82).

Oryginalnym wotum jest fundacja kapliczki maryjnej w Janowie Lubelskim przy ulicy Jana Zamoyskiego. Powstała ona w maju 1982 roku jako rodzaj dziękczynienia za ocalenie życia papieża Jana Pawła II w pierwszą rocznicę zamachu (Łukasiewicz b.r.: 31).

Zakres tak rozumianych działań wotywnych jest niezwykle szeroki. Obejmuje bowiem wiele powodów bardzo zindywidualizowanych, które nie poddają się generalizacjom. Przykładowo, dawniej mogła to być forma dziękczynienia za szczęśliwy powrót ojca z wojennej tułaczki z Kazachstanu (Banach 2008: 122), za uchronienie domostw przed groźnymi pożarami, jak miało to miejsce w Woli Różanieckiej w 1921 roku (tamże), a współcześnie (okolice Biszczy, woj. lubelskie) – także za odzyskane pieniądze (Banach 2008: 123). Inne motywacje wotywne mogą także dotyczyć spraw gospodarczych, na przykład za dobre plony oraz społecznych i narodowych, bowiem „wiele krzyży i figur postawiono w różnych regionach Polski w podzięce Bogu za zniesienie pańszczyzny, opatrując je stosownymi napisami. Kilkadziesiąt lat później dziękowano w ten sam sposób za odzyskanie niepodległości w 1918 r. Również patriotyczną, a zarazem tragiczną wymowę miały pomniki ku czci powstańców 1863 r.; zwykle z figurą Chrystusa Frasobliwego, którego niekiedy ubierano w żołnierski mundur" (Fryś-Pietraszkowa, Kunczyńska-Iracka, Pokropek 1988: 180).

Niejako odwrotną stronę działań wotywnych stanowią prośby. Działania błagalne, gwarowo określane jako *proszalne*, są generalnie odzwierciedleniem ludzkich potrzeb. Są one wyspecyfikowane co do adresatów. I tak:

– do Boga i Matki Bożej najczęściej intencje błagalne związane ze stawianiem małej architektury sakralnej mają charakter natury ogólniejszej. Wyrażają je chociażby napisy na obiektach typu: *Boże błogosław ludowi twemu* czy *My grzeszni. Do Ciebie wołamy. O Maryjo wysłuchaj nas*. Intencje proszalne leżą też u podłoża fundacji krzyży i kapliczek przydrożnych związanych z ochroną przed klęskami żywiołowymi. Ogólną motywację tych fundacji wyraża, często umieszczany na tego typu obiektach napis – incipit „Suplikacji": *Od powietrza, głodu, ognia i wojny – wybaw nas Panie*. Na powszechność zjawiska może wskazywać ilość. W przykładowym dla nas Tarnogrodzie jest ich co najmniej pięć (Archiwum autora);

– natomiast do świętych, np. Rocha czy Antoniego, zgłaszane są prośby szczegółowsze; jednym z ciekawszych tego typu przykładów jest fundacja kapliczki św. Antoniego w Luchowie Dolnym (pow. Biłgoraj), którą, jak głosi tradycja, wybudował pewien Żyd w intencji ochrony przed wilkami (Banach 2008: 123).

Z kolei współcześnie powstał i utrwalił się zwyczaj fundowania przydrożnych krzyży powypadkowych. Zwykle są to małe obiekty zlokalizowane w miejscach śmiertelnych wypadków na poboczach dróg. Bywa, że stawia się tyle krzyży ile osób w danym miejscu zginęło. Krzyże są ogradzane rodzajem płotka, a obok nich stawiane są zapalone znicze oraz kwiaty. Krzyże tego typu budowane są zarówno z metalu jak i z drzewa.

***

Sumując i uogólniając przedstawioną analizę zgromadzonego materiału można wydaje się powiedzieć, że przydrożna architektura sakralna wypełnia kilka podstawowych ról:

1) Stanowi wyraz ludowej pobożności, co unaocznia się chociażby w różnorodnych działaniach paraliturgicznych jakie w tych miejscach są odbywane;

2) Jest znakiem o charakterze pamiątkowym, tak w wymiarze religijnym (miejsce bezpośredniego objawienia sacrum), jak indywidualnym i społecznym;

3) Strukturuje i na sposób sakralny waloryzuje przestrzeń.

Należy też podkreślić, że zwyczaj fundowania przydrożnych krzyży i figur to w Polsce tradycja nadal żywa.

Literatura

Adamowski, Jan 1996: Współczesne opowieści i pieśni maryjne z Mazowsza i Podlasia. – *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 8, 235–262.

Adamowski, Jan 1999: *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Adamowski, Jan 2011: Motywacje stawiania krzyży i kapliczek przydrożnych. – W: *Krzyże i kapliczki przydrożne jako znaki społecznej, kulturowej i religijnej pamięci*. Pod red. Jana Adamowskiego, Marty Wójcickiej. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Banach, Beata 2008: *Kapliczki i krzyże przydrożne w gminie Tarnogród. Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. UMCS dr hab. Jana Adamowskiego*. Lublin: Zakład Kultury Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Boryta, Franciszka 1996: *Baśnie – wspomnienia – opowieści*. Zebrał, opracował i wstępem opatrzył Jan Adamowski. Lublin: Polihymnia.

Frasobliwy 1999–2000: *Frasobliwy*. Lublin: Fundacja Ochrony i Rozwoju Twórczości Ludowej.

Fryś-Pietraszkowa, Ewa, Anna **Kunczyńska-Iracka**, Marian **Pokropek** 1988: *Sztuka ludowa w Polsce*. Warszawa: Arkady.

Gloger, Zygmunt 1978: *Encyklopedia staropolska.* T. 3. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Grabias, Ewa 2005: *Przekazy o krzyżach i kapliczkach przydrożnych (dokumentacja z Soli i okolic). Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. UMCS dr hab. Jana Adamowskiego*. Lublin: Zakład Kultury Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Kubina, Andrzej 2007: *Biłgorajskie kapliczki i krzyże przydrożne. Praca licencjacka napisana pod kierunkiem prof. UMCS dr hab. Jana Adamowskiego*. Lublin: Zakład Kultury Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Lechowa, Irena 1967: Obrzędowe obchodzenie granic pól w Łowickiem w świetle materiałów porównawczych. – *Łódzkie Studia Etnograficzne* 9, 277–302.

Liszka, Józef b.r.: *Przydrożni świadkowie historii. Kapliczki, figury, krzyże. Olkusz–Bukowno–Bolesław–Krzykawa–Sławków–i okolice*. Bukowno: Miejski Ośrodek Kultury.

Łukasiewicz, Józef b.r.: *Drogowskazy wiary. Kapliczki i krzyże przydrożne ziemi janowskiej*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.

Maj, Czesław 2002: *Utkane z pamięci. Motyckie wspomnienia i opowieści*. Wybór, opracowanie i posłowie Jan Adamowski. Lublin: Zarząd Główny Stowarzyszenia Twórców Ludowych.

Morawski, Jacek 2009: *Krzyże i kapliczki przydrożne w Tarnobrzegu. Praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. UMCS dr hab. Jana Adamowskiego*. Lublin: Zakład Kultury Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Petera, Janina 1981: Kapliczki drewniane na Lubelszczyźnie. – W: *Z zagadnień kultury ludowej*. Lublin: Muzeum Wsi Lubelskiej, 63–97.

Pikula, Andrzej 1998: *350-lecie objawień św. Stanisława Biskupa Męczennika w Górecku Kościelnym*. Biłgoraj.

Seweryn, Tadeusz 1958: *Kapliczki i krzyże przydrożne w Polsce*. Warszawa: PAX.

Z dawna Polski 1990: *Z dawna Polski Tyś Królową. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717–1990.* Materiały zebrały i opracowały S. M. Grażyna od Wszechpośrednictwa M.B., S.M. Gizela od Niepokalanego Serca Maryi, Romana Szymczak, Szymanów: Siostry Niepokalanki.

Prof. dr hab. Jan Adamowski
Instytut Nauk o Kulturze
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin, POLSKA
jadamowski@poczta.fm

Social and Cultural Functions of Wayside Crosses and Shrines

Jan Adamowski

Abstract: Polish cultural landscape has always featured elements of sacral architecture. Most commonly, it is expressed in the form of wayside crosses, shrines and statues, which adopt different stylistic forms and convey different meanings. The article presents a broader view on basic and general functions of this sort of symbols. The author claims these can be considered in three categories, namely: 1) they convey folk piety, which is demonstrated in numerous paraliturgical festivities that take place around them; 2) they segment and valorise the space; 3) they bear commemorative meaning (both on sacral, individual and social level).

Keywords: folk piety, wayside crosses and shrines, functions of sacral symbols, cultural landscape

Prof. dr hab. Jan Adamowski
Institute of Cultural Studies
Maria Curie-Skłodowska University
4 Maria Curie-Skłodowska Sq.
20-031 Lublin, POLAND
jadamowski@poczta.fm

Boże obiady na północnym skraju Kurpiowszczyzny

Krzysztof Braun

Streszczenie: Tekst omawia stary zwyczaj zbiorowej modlitwy w intencji zmarłych członków rodziny lub społeczności wioskowej. Zwyczaj ten, zwany *Boże obiady*, był kultywowany przez drobną szlachtę Mazowsza i Podlasia, jak również w północnej części Kurpiów, na przełomie XIX i XX wieku. Impulsem do jego reaktywowania było opublikowanie książki zawierającej opis zwyczaju sprzed stu lat.

Słowa kluczowe: *Boże obiady*, drobna szlachta, Kurpie, Mazowsze, zwyczaje rodzinne

Wśród licznych zwyczajów należących do sfery pamięci o zmarłych, *Boże obiady* zajmują szczególne miejsce. Zwyczaj ten związany jest ze środowiskiem drobnej szlachty mazowieckiej i mieszkańców północnowschodniej części Kurpiowszczyzny, sąsiadującej z kolneńską i łomżyńską szlachtą zaściankową. Wśród niej, nazywany również *żałobnym nabożeństwem*, notowany był już w połowie XIX wieku.

Szlachta mazowiecka otrzymując od księcia czy króla nadział ziemi, tworzyła specjalną, nigdzie niespotykaną formę osadniczą: od nazwy, przezwiska czy herbu danego rodu brała nazwę nowo powstała osada. Było to tzw. *gniazdo rodu*. Stąd też często używa się określenia mazowieckie, podlaskie czy litewskie *rody gniazdowe*. Wokół tej pierwotnej, głównej miejscowości, w miarę rozrastania się rodziny, powstawały z czasem nowe, osobne wioski zwane zaściankami. Lokowane były na terenach części ziemi, którą ród otrzymał w użytkowanie. Mieszkańców tych wiosek, które powstały z podziału większej części, popularnie nazywa się drobną szlachtą zaściankową lub cząstkową. Zaścianki utrzymywały swą nazwę pierwotną, lecz dla odróżnienia, przyjmowały drugą, dodatkową nazwę. W zależności od tego jak rozrośnięty był ród szlachecki, zaścianków mogło być nawet kilkanaście. Całość tych wiosek – wieś główną wraz z zaściankami nazywano *okolicą szlachecką*.

Dla przykładu spójrzmy na zapis podlaskiej wsi Chojany ze Słownika Geograficznego Królestwa Polskiego z 1880 roku: „Chojany, okolica szla-

checka, gmina Chojany, w obrębie jej leżą: Chojany Stare, Chojany Górki, Chojany Piecki, Chojany Boruty, Chojany Gorczany, Chojany Pawłowięta, Chojany Sierocięta, Chojany Stanki, Chojany Stankowięta, Chojany Piecuchy, Chojany Bąki". Razem 11 zaścianków. Oczywiście, większość mieszkańców tych wsi nosi nazwisko Chojnowski.

Teodora Ruppertowa, opisując życie codzienne szlachty powiatu przasnyskiego, zwraca uwagę na to, że takie nagromadzenie powtarzających się nazwisk, w sąsiadujących ze sobą wsiach, powodowało, że dla identyfikacji, poszczególnym osobom dodawano przezwiska, np. mieszkańcom okolicy szlacheckiej Pszczółki: Pszczółki Czubaki, Pszczółki Szerszenie, Pszczółki Górne i inne, pisze Ruppertowa: „[...] ponieważ całe krze [zarośla okoliczne – K. B.], mają jedną nazwę – dodają więc przydomki, które przechodzą na wnuków, prawnuków, np. Pszczółkowski-Bladziak, Pszczółkowski-Wnuk, Pszczółkowski-Trąbka, Pszczółkowski-Cudak, Pszczółkowski-Zima, Pszczółkowski-Żyra itp." (Ruppertowa 1888: 758). Szlachta przywiązywała dużą wagę do kultywowania różnych form manifestowania więzi i jedności rodzinnej. Spotkania w intencji zmarłych członków rodu traktowano bardzo poważnie: „[…] każda prawie zamożniejsza rodzina ma sobie za obowiązek wyprawić raz na rok takie nabożeństwo za swoich zmarłych. Zjeżdża się więc kilka wsi z różnych parafii, ogółem sto osób albo i więcej. Rano jadą wszyscy do kościoła na zakupione w tym celu mszę, po mszy zaś resztę dnia spędzają u gospodarstwa, wyprawiających fetę". Z cytowanego opisu Teodory Ruppertowej wynika, że msza św. w intencji zmarłych członków rodu jest pretekstem do następującego po niej spotkania towarzyskiego, przyjęcia, zabawy, śpiewów i tańców.

Zupełnie inny wymiar w sferze duchowości mają *Boże obiady* odbywające się na północno-wschodniej Kurpiowszczyźnie, w gminach Łyse, Turośl i Zbójna, na pograniczu z drobną szlachtą kolneńską. Pierwszy szczegółowy opis tego zwyczaju, z badań terenowych rozpoczętych przed 1914 rokiem, zawarł Władysław Skierkowski, myszyniecki proboszcz, w opublikowanym dopiero w 2003 roku trzecim tomie dzieł zebranych *Puszcza Kurpiowska w pieśni*: „W części Puszczy Zielonej należącej do powiatu kolneńskiego zachował się do dnia dzisiejszego prastary zwyczaj gromadnego modlenia się we wsi za dusze zmarłych, połączony z posiłkiem i śpiewem. Zwyczaj ten nosi piękną nazwę: „Boże obiady" (Skierkowski 2003: 170). Dalej następuje szczegółowy opis organizacji uroczystości, terminu, przygotowań, zbierania składek pieniężnych i produktów w naturze – słowem cały kontekst społeczny i kulturowy, pokazujący jak ważnym przeżyciem

dla społeczności parafialnej jest czynne uczestniczenie w pobożnym zwyczaju (Skierkowski 2003: 170–181). Z opisu Skierkowskiego wynika, że organizowana zwykle w adwencie lub wielkim poście uroczystość, odnosi się do zmarłych z rodziny, która organizuje *Boży obiad*, mimo że zaproszeni do uczestniczenia w niej są mieszkańcy całej wsi, a nawet parafii. Podobny opis zawiera relacja Adama Chętnika: „W rocznicę śmierci rodzina zmarłego urządza *Boże obiady*, czyli wspominki z nabożeństwem w kościele, modłami i sutym obiadem dla wsi, w chałupie zmarłego" (Chętnik 1932: 21).

Po II. Wojnie Światowej zwyczaj ten, mimo głębokiej religijności Kurpiów, nie mógł być powszechnie stosowany ze względu na polityczny zakaz organizowania masowych spotkań ludności i organizowania uroczystości religijnych poza obrębem kościołów. Wspominanie zmarłych zostało zawężone do kręgu najbliższej rodziny. Nie znaczy to, że zostało zaniechane; stało się po prostu elementem indywidualnej religijności domowej. W rodzinach przekazywano z pokolenia na pokolenie stare zeszyty z zapisanym przebiegiem (scenariuszem) zwyczaju i tekstami pieśni, które należało w odpowiednim momencie zaśpiewać. Używano również, pieczołowicie przechowywanych wśród domowych pamiątek, starych śpiewników, wydrukowanych staraniem polskiej emigracji w USA, na przełomie XIX i XX wieku. Rodziny posiadały spisy osób, w intencji których odprawiano *Boży obiad*. Do ich kręgu dopisywano czasami osoby obce, ale zaprzyjaźnione z rodziną i cieszące się jej szacunkiem. Przykładem jest zapis Jadwigi Chętnikowej, żony zasłużonego badacza Kurpiowszczyzny z Nowogrodu. Jak wyglądał przebieg uroczystości najpierw w kościele w Zbójnej, później w domu Bolesława Olbrysia, lutnika z Dębnik, zapisała we wspomnieniach:

Po śmierci Męża [w 1967 roku – K. B.] *byłam w Dębnikach u rodziny Olbrysiów. Dowiedziałam się od nich, że Adam Chętnik został wpisany do „Wieczystej Księgi Bożych Obiadów", w czasie których modlą się również na Niego. Bardzo się z tego ucieszyłam i prosiłam, aby zawiadomiono mnie o terminie „Bożych Obiadów", w których chciałam uczestniczyć* (Chętnikowa 1998: 58–59) (il. 1).

Przed kilkunastu laty, Związek Kurpiów opublikował trzytomowe dzieło *Puszcza Kurpiowska w pieśni* na podstawie rękopisów ks. Władysława Skierkowskiego w redakcji Henryka Gadomskiego (Skierkowski 1997–2003). Zawarty w trzecim tomie opis *Bożych obiadów* z terenu parafii Zalas i Leman, dał impuls do przywrócenia zaniechanego przez lata zwyczaju, jak pisał W. Skierkowski, „ gromadnego modlenia się we wsi za dusze zmar-

łych". Zorganizowano *Boże obiady* w Ksebkach, Zalasie, Turośli, Piątkowiźnie, Dębnikach i innych miejscowościach.

Z przeprowadzonych badań wynika, że współcześnie funkcjonują na Kurpiowszczyźnie dwie odmiany/rodzaje *Bożych obiadów*.

Pierwsza, organizowana jest w prywatnym domu, głównie w intencji zmarłych mieszkańców rodziny i w zależności od okoliczności także w intencji współmieszkańców ze wsi i znajomych. *Boży obiad* w Dębnikach rozpoczynała msza św. przed południem w Zbójnej i powrót do wsi, w której przy krzyżu odmówiono *Anioł Pański* i *Wieczne Odpocznienie*. Z domowym krzyżem w ręku gospodarz witał przed domem gości. Po wejściu kładziono krzyż na honorowym miejscu i pod kierunkiem osoby prowadzącej uroczystość rozpoczynano modlitwy. Od jej wiedzy, pamięci i kompetencji zależy sprawne prowadzenie modlitw, podpowiadanie kolejności śpiewanych pieśni i objęcie modlitwami dawnych mieszkańców wsi, ludzi zapomnianych, także tych, którzy przed laty wyemigrowali. Zwykle modlitwy, z przerwami na postny poczęstunek, prowadzone są za zmarłych członków rodziny i za mieszkańców wsi „po numerach": np. za rodzinę NN spod numeru X. W zwyczaju jest kładzenie obok krzyża, karteczek z intencjami szczególnymi, które czytane są pod koniec uroczystości, przed północą i opatrzone są każda modlitwą *Zdrowaś Mario* i *Anioł Pański*. *Boży obiad* kończy się około 1 w nocy, a uczestnicy udają się do domów[1].

Drugą odmianą *Bożego obiadu* jest uroczystość poświęcona zmarłym mieszkańcom całej wsi i ich rodzinom. W 2008 roku uczestniczyłem w *Bożym obiedzie* w intencji mieszkańców wsi Piątkowizna, parafii Zalas, w gminie Łyse. Przebieg uroczystości był następujący: w określonym sobotnim dniu, przed południem, w kościele w Zalasie zebrali się wierni na mszę żałobną w intencji mieszkańców wsi Piątkowizna i parafii. Po mszy z egzekwiami, przed ołtarzem stanął sołtys z krzyżem używanym do pogrzebów, a wierni kolejno podchodzili, aby ucałować krucyfiks. Gdy wszyscy dopełnili rytuału, przy biciu dzwonów uformowała się procesja, którą proboszcz odprowadził do bramy przykościelnego cmentarza.

Uczestnicy samochodami (już prawie nie ma koni) wrócili do wsi, gdzie przy krzyżu na rozstajach odśpiewano *Anioł Pański* i kilka innych pieśni. Na podwórzu, przed wynajętą salą bankietową gospodarz uroczystości z drewnianym, artystycznym kurpiowskim krucyfiksem powitał cmentarny krzyż,

[1] Za informacje serdecznie dziękuję sołtysowi Dębnik, panu Ryszardowi Kulasowi i jego Mamie.

z którym przyszła procesja (il. 2). Krzyże przyłożono do siebie, a zebrani mieszkańcy odśpiewali pieśń *Zbliżam się k' Tobie, Jezu mój kochany*. W sali, przy ustawionych w podkowę stołach, zgromadziło się około 200 osób reprezentujących wszystkie pokolenia – od starców po czteroletnie dzieci. Na środku sali, na ozdobionym kwiatami i świecami katafalku leżał krucyfiks i stał koszyczek, do którego wkładano karteczki z intencjami. Przed katafalkiem stały dwa klęczniki, przy których co chwila zmieniali się modlący mieszkańcy wsi (il. 3 i 4). Kościelny, cmentarny krzyż, z którym przyszła procesja, postawiono na uboczu. U szczytu stołu siedziała grupa, z lewej strony starszych kobiet, z prawej mężczyzn ze starymi rękopiśmiennymi śpiewnikami. Z relacji Jerzego Waszkiewicza wiemy, że byli to specjalnie zaproszeni „do pomocy" uznani „spiewoki" z Zalasa, Ksebk i Łączek. Na początku odśpiewano kilkanaście pieśni pogrzebowych i pokutnych. Śpiew zakończyła pieśń *Krzyżu Chrystusów*, a potem odmówiono dwie części różańca i *Litanię Loretańską*. Zakończono pieśnią *Najsłodszy Jezu*. Pomiędzy godziną trzynastą a czternastą podano obiad. Od czternastej do dziewiętnastej trwały nieustanne modlitwy przeplatane pieśniami w intencji zmarłych.

O godzinie dziewiętnastej zjedzono kolację, a po niej odmówiono kolejne części różańca i czytano imiona i nazwiska zmarłych, wypisanych przez uczestników Bożego obiadu. Przy każdej kartce odmawiano *Zdrowaś Mario* i *Wieczne Odpoczywanie*; wyczytywanie zmarłych trwało do północy. Wówczas zarządzono krótką przerwę, po której podano „podkurnik", czyli posiłek składający się z drożdżowego placka i herbaty, a potem znowu rozbrzmiały pieśni i modlitwy w intencji zmarłych, które trwały do godziny trzeciej nad ranem (il. 5).

W niedzielę rano uczestnicy uroczystości spotkali się w sali i po odśpiewaniu kilku pieśni i zabraniu kościelnego krzyża pojechali do kościoła na mszę św. kończącą *Boży obiad* w intencji zmarłych mieszkańców wsi Piątkowizna.

To co uderza w opisanym wyżej kurpiowskim zwyczaju, to połączenie głębokiego przeżycia religijnego z manifestacją wyjednania przez zbiorową modlitwę zbawienia zmarłych: członków najbliższej rodziny i wioskowej, sąsiedzkiej społeczności. Społeczność Kurpiowszczyzny, jak mało która społeczność regionalna, intuicyjnie chroni lokalne wartości kulturowe, przekazując je z pokolenia na pokolenie w rodzinie, zapisując je w zeszytach, chroniąc pamiątki przywiezione przez pradziadów zza morza. Dowodem tego są *Boże obiady*, gdy przez impuls w postaci wydanej książki, społeczność może wrócić do dawnej wewnętrznej duchowości.

Literatura

Chętnik, Adam 1932: *Krótki przewodnik po Kurpiach*. Warszawa: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego.

Chętnikowa, Jadwiga 1998: *Z Bogiem dla Polski: wspomnienia*. Pod red. Tadeusza Dudo. Łomża: Towarzystwo Przyjaciół Ziemi Łomżyńskiej.

Ruppertowa, Teodora, 1888: O szlachcie drobnej (inaczej cząstkowej). – *Wisła* 2, 754–761.

Skierkowski, Władysław 1997–2003: *Puszcza Kurpiowska w pieśni*. Pod red. Henryka Gadomskiego. T. 1. 1997 [Reprint z 1928]. T. 2. 2000. T. 3. 2003. Ostrołęka: Związek Kurpiów.

Mgr. Krzysztof Braun
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Warszawski
ul. Żurawia 4
00-503 Warszawa, POLSKA
mkbraun@gazeta.pl

God's Dinners in the North Part of Kurpie Region

Krzysztof Braun

Abstract: The article discusses an old custom of group praying for deceased members of the family or the village community. The custom, called *God's dinners*, was cultivated by lower nobility in the Mazovia and Podlasie regions, as well as in the north part of Kurpie region at the turn of the 20th century. It has recently revived. The impulse to reactivate it was the publication of a book containing a description of the custom from a hundred years ago.

Keywords: *God's dinners*, lower nobility, Kurpie region, Mazovia region, family customs

Mgr. Krzysztof Braun
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Warsaw
4 Żurawia St.
00-503 Warsaw, POLAND
mkbraun@gazeta.pl

Sakralny wymiar tradycyjnego pożywienia mieszkańców dawnej wsi lubelskiej

Mariola Tymochowicz

Streszczenie: W kulturze tradycyjnej pożywienie służyło mieszkańcom wsi nie tylko do zaspakajania podstawowych potrzeb biologiczne, ale zyskało szerszy społeczno-kulturowy aspekt. Część potraw uzyskała nawet sakralny charakter po przez: 1) poświęcenie ich podczas rytuału religijnego; 2) uczestnictwo w obrzędzie; 3) ontologię pochodzenia. Nadana im wartość sakralna pozwalała na wykorzystywanie ich w różnych sytuacjach codziennych i podczas świąt. Stawały się one: 1) ważnym rekwizytem obrzędowym, za pośrednictwem którego realizowane były istotne sekwencje obrzędu; 2) ich moc magiczna, zapewniała bezpieczeństwo, zdrowie i dostatek; 3) były darem za pośrednictwem których: a) nawiązywano kontakty z zaświatami; b) wpływano na integrację rodziny i społeczności lokalnej; 4) używano ich do zabiegów uzdrawiających; 5) służyły do projektowania przyszłości (miały charakter wróżebny). Użycie potraw do wymienionych działania sprawiało, że człowiek zabezpieczał swoją przyszłość na wielu płaszczyznach, ale przede wszystkim pozwalało mu na zetknięcie się z sacrum, innym, lepszym bytem, różniącym się od trudów dnia codziennego.

Słowa kluczowe: sacrum, pożywienie, kultura ludowa, chleb

Pożywienie dla mieszkańców wsi zawsze stanowiło szczególną wartość, jego pozyskanie i zabezpieczenie na przyszłość stanowiło jeden z podstawowych celów w życiu. Było ono niezbędne do przeżycia, jednakże szybko zyskało szerszy społeczno-kulturowy aspekt. Stało się istotnym elementem życia i włączone zostało w czynności obrzędowe i świąteczne. Ważne było nie ile zjemy, ale co i dlaczego, w jaki sposób, z kim i w jakiej sytuacji. Znaczące okazały się nawyki żywieniowe, konwenanse, stosowane zakazy, normy i tabu żywieniowe. „W tym sensie pożywienie prezentuje wartość kulturową, system, za pomocą którego człowiek panuje nad swoimi biologicznymi potrzebami oraz sytuacją społeczno-kulturową" (Stoličná 2010: 9).

Podstawę materiałową niniejszego opracowania stanowią dokumenty odnoszące się do obszaru województwa lubelskiego pochodzące ze źródeł drukowanych, materiałów terenowych i z archiwów lubelskich placówek zajmujących się dokumentacją kultury tradycyjnej[1].

Dla kultur archaicznych *sacrum* było jednoznaczne z bytem, stanowiło sferę, która „obejmowała kategorię rzeczy i działań wydzielonych przez określoną społeczność jako święte i z tej racji podlegające religijnej czci" (Walendowska 1987: 323). Każda zatem społeczność nadawała pewnym przedmiotom wartość sakralną. „Jednak skala sakralności tych zjawisk nigdy nie jest równa skali sakralności Boga. Przejawia się ona w określonych chwilach, na określonych miejscach, w określonych okolicznościach i w swych poszczególnych elementach zawsze pozostaje związana ze Stwórcą i religią" (Michajłowa 2016: 294). Dla niniejszego opracowania istotne jest ustalenie kryterium wyboru tych a nie innych rzeczy i włączenie do sfery *sacrum* oraz dalsze działania, jakim były poddawane podczas określonych czynności codziennych i obrzędowych. Jeżeli chodzi o społeczność polskiej wsi z przełomu XIX i XX wieku to do tych poświęconych przedmiotów kwalifikowała ona także pożywienie. Potrawy i składniki spożywcze można podzielić na trzy zasadnicze grupy ze względu na sposób w jaki uzyskały sakralny charakter:

1) zostały poświęcone podczas rytuału religijnego;
2) uległy sakralizacji poprzez uczestnictwo w obrzędzie;
3) *sacrum* wynika z ontologii pochodzenia.

W pierwszym przypadku będą to produkty, które zostały poświęcone podczas specjalnego nabożeństwa np. w Wielką Sobotę, kiedy wierni zanoszą do kościoła lub pod wybrany krzyż czy kapliczkę pokarmy w koszykach. Należało w nim umieścić zatwierdzone tradycją produkty spożywcze: „Święci się chleb aby przypominał o ofierze Pańskiej i by nie brakło go przez cały rok, jaja – bo tkwi w nich zarodek wszelkiego życia, a więc darzyć się będzie w całym gospodarstwie (w tym również, o co troszczyły się gospodynie – nieść się będą kury), święcony chrzan przypominał o cierpieniu Chrystusa i o tym, iż w życiu człowieka także trzeba być gotowym na przyjęcie odrobiny goryczy…" (Kowalski 2000: 122). Produkty te były

[1] Archiwum Zakładu Kultury Polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie (AZKP UMCS); Archiwum Muzeum Lubelskiego (AML); Archiwum Etnolingwistycznego UMCS w Lublinie (TN UMCS).

spożywane podczas śniadania wielkanocnego, a także wykorzystywane do różnych praktyk magicznych i leczniczych.

Poświęcane w kościele były także inne produkty spożywcze takie, jak np. chleb, woda i sól w dniu św. Agaty; jabłka na św. Błażeja; nowo podebrany miód na św. Wawrzyńca. W dniu Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny święcono wiązanki płodów rolnych nazywane na Lubelszczyźnie: *zielnice, równianki, kwietki*. Układano je z roślin lnu, prosa, żyta, pszenicy, jęczmienia, owsa, a także warzyw (marchew, kapusta, pietruszka), owoców (jabłko) i kwiatów. W dniu Trzech Króli w Woli Obszańskiej (pow. biłgorajski) święcono małe bochenki chleba upieczone z czosnkiem, opłatkiem i miodem. Wszystkie wymienione potrawy nabywały sakralnego charakteru poprzez poświęcenie ich wodą święconą podczas specjalnych nabożeństw.

Drugą grupę stanowią potrawy, które uczestniczyły w rytualnych biesiadach, gdzie „dokonywało się rzeczywiste połączenie z zaświatami; *sacrum* objawiało się tu i teraz, w świecie śmiertelników nagle otwierała się droga prowadząca do innej, prawdziwszej, świętej rzeczywistości" (Kowalski 2000: 202). Potrawy obrzędowe zyskiwały moc sprawczą umożliwiającą im dokonywanie zmian ważnych dla człowieka. Był to korowaj lub kołacz, a także chleb, które stanowiły rekwizyty obrzędów rodzinnych oraz potrawy podawane podczas rytualnej uczty w obrzędach dorocznych np. wieczerzy wigilijnej czy śniadania wielkanocnego. Powstawały one z produktów, które miały rozbudowaną symbolikę (np. zboże, mak, miód), a ich przygotowanie obwarowane było różnymi nakazami i zakazami. Wykształcone zostały także w stosunku do nich właściwe normy postępowania w określonym momencie obrzędu. Przypisywano im tym samym magiczne właściwości. Wykonanie korowaja i chleba było czynnością sakralną stanowiącą osobny obrzęd.

W wierzeniach ludowych chleb uważany był za dar z nieba, traktowany jak żywa, boska istota, towarzysząca rozpoczynaniu wielu ludzkich czynności (Kubiak 1981: 141). O niebiańskim pochodzeniu i jego wyjątkowości świadczą słowa Chrystusa: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, którym ja dam, jest moje Ciało za życie świata" (J 6: 51), czy „Jam jest chleb życia. Kto do mnie przychodzi, nie będzie łaknął, a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie" (J 6: 35). Spożywanie chleba stało się „niezwykłym aktem komunikacyjnym: zjadanie oznacza inkorporację, ostateczne połączenie ze spożywanym przedmiotem, ale także i z Kosmosem, którego pokarm i sami jedzący są fragmentami" (Kowalski 2007: 439). Przez przemianę euchary-

styczną chleb obok wina, zyskał w chrześcijaństwie najwyższe znaczenie (Oesterreicher-Mollwo 1992: 41) i przyjął różnorodne znaczenia symboliczne. Zyskał tym samym miano najważniejszego pokarmu, który prawie do końca XIX wieku przygotowywano tylko na czas świąt.

Wszystkie potrawy uznane za święte zyskały konkretne przeznaczenie, a jeśli stawały się nieprzydatne niszczono je przez spalenie, czyli tak jak inne poświęcone przedmioty. Dzięki swym szczególnym właściwościom wykorzystywane były w różnych sytuacjach codziennych i podczas świąt. Stawały się one: 1) ważnym rekwizytem obrzędowym, za pośrednictwem którego realizowane były istotne sekwencje obrzędu; 2) ich moc magiczna, zapewniała bezpieczeństwo, zdrowie i dostatek; 3) były darem za pośrednictwem których: a) nawiązywano kontakty z zaświatami; b) wpływano na integrację rodziny i społeczności lokalnej; 4) używano ich do zabiegów uzdrawiających; 5) służyły do projektowania przyszłości (miały charakter wróżebny).

Przez włączenie niektórych potraw w określone czynności obrzędowe stawały się one **operatorami przejścia** ze świata ludzkiej ekumeny do *sacrum*. Ułatwiały przechodzenie do kolejnych etapów ludzkiego życia oraz przemian zachodzących w cyklu rocznym. Były katalizatorami sankcjonującymi zachodzące zmiany. Jednym z istotniejszych rekwizytów był chleb, który pojawiał się we wszystkich obrzędach rodzinnych. Państwo młodzi, wyjeżdżając do kościoła, otrzymywali od matki kawałek chleba, by chronił ich w drodze do kościoła, kiedy byli w fazie marginalnej. Zagrożenie to mijało dopiero po powitaniu wracających ze świątyni państwa młodych chlebem i solą. Otrzymane produkty umożliwiały nowożeńcom przejście do kolejnej grupy wiekowej – ludzi już zamężnych, a także przywracały równowagę, jaka została naruszona w momencie zmiany stanu przez parę młodą. Powitanie stanowiło także początek wspólnego życia nowożeńców i miało zapewnić im dobre i dostatnie życie, które symbolizowały te atrybuty. Współcześnie chleb i sól są emblematem gościnności, wykorzystywanymi także w innych sytuacja nie zawsze obrzędowych.

Jak jechano dawniej z dzieckiem do chrztu *to tam brali chleb i zawiązywali to z czosnkiem, solo i tam chowali, gdzieś tam do tego dziecka, żeby w życiu nic jemu nie brakło temu dziecku i mówili tak:* „*Na chleb i na sole na szczęście i na dole*”[2]. Produkty te miały zabezpieczać dziecko podczas

[2] S. S., ur. 1930 r., Wyryki, pow. Włodawa, AZKP UMCS, transkrypcja Mariola Tymochowicz, 2006 r.

drogi, kiedy funkcjonowało jeszcze w zawieszeniu między dwoma światami, czyli znajdowało się w fazie marginalnej, a także miały zapewnić mu w przyszłości dostatek.

W obrzędzie pogrzebowym także chleb musiał się pojawić by pomóc zmarłemu przejść na tamten świat. W Chełmskiem, „jak tylko trumna gotowa, stolarze wkładają w nią wszystkie narzędzia, które im przy robocie służyły, zakrywają trumnę wiekiem i umywają sobie nad nim ręce. Przylepiwszy świecę do bochenka chleba zapalają ją i ułożywszy bochenek na wieko, a obok garnuszek z wodą i chusteczkę czerwoną, uklękają domownicy i stolarze obok trumny, gdzie odmawiają modlitwy. Wstawszy zwracają się do domowników ze słowami: „Przebaczcie nam!" na co odpowiadają domownicy „Przebaczamy", a na znak, że nie mają żalu do stolarzy, wręczają im chleb i chustkę, które były na trumnie, a nadto wypłacają kwotę za postawienie chaty [trumny – M. T.]" (Kubiak 1981: 94). Stolarze otrzymywali chleb, gdyż to oni przeprowadzali nieboszczyka „na drugą stronę" przez zbudowanie mu drugiego „domu". Chleb poprzez swoje szczególne właściwości zabezpieczał inicjowane osoby w obrzędach rodzinnych. Towarzyszył człowiekowi w najważniejszych dla niego etapach życia, by jego moce zapewniały mu szczęście i chroniły przed przeciwnościami losu. Ułatwiał przejście przez fazy marginalne i zaakceptowanie zaistniałych zmian.

Inne zastosowanie chleba w obrzędzie weselnym możemy odnaleźć podczas realizowanych działań w czasie błogosławieństwa państwa młodych, jak odnotowano w miejscowości Luchów Górny. Pierwotnie rodzice trzymali dwa bochenki chleba na kolanach zawinięte w białe płótno, kiedy młodzi klękali przed nimi. W kolejnych latach zwyczaj ten uległ modyfikacji i „starosta brał chleb przyniesiony przez drużbę, czynił nad nim znak krzyża i wolno wznosił nad pochylone głowy państwa młodych" (Olesiejuk 1971: 39), a następnie wygłaszał przemowę. Chleb wzmacniał sakralny charakter tego etapu obrzędu i miał przysłużyć się do pozyskania łaski bożej dla młodych.

Zaistniałe przemiany w cyklu rocznym, związane przede wszystkim z przesileniem zimowym i wiosennym, także były wzmacniane przez udział w najważniejszych obrzędach uświęconych potraw. Podczas Wigilii, która przypadała w okresie zimowego przesilenia, kiedy przyroda była jeszcze uśpiona, ale następował nowy rok kalendarzowy należało zainicjować określone działania, mające zapewnić pomyślność na przyszłość, w tym także ożywienie przyrody. Potrawy przygotowywane w tym obrzędzie miały magiczne uzasadnienie i odgrywały wiodącą rolę. Musiały być przygotowa-

ne ze składników o szczególnych właściwościach symbolicznych, których spożycie i wykorzystanie do praktyk wierzeniowych przyczyniały się do korzystnych zmian w cyklu rocznym. W kolejnym obrzędzie wiosennym – Wielkanocy, jeszcze bardziej było to zarysowane, gdyż ich głównym atrybutem było jajko symbolizujące płodność, urodzaj, zmartwychwstanie, odrodzenie, powtarzanie się życia. „Jajko wyobraża także zwycięstwo wiosny i słońca w walce z zimą i nocą w okresie wiosennego przesilenia" (Kopaliński 1990: 114–115). Spożywanie jajka i pozostałych poświęconych w tym okresie potraw zapewnić miało ożywienie przyrody i przyczynić się do corocznego odradzania świata, a także wzmacniały sakralny sens tego obrzędu.

Poświęcone pożywienie, zyskując **magiczną moc**, wykorzystywane były do różnych praktyk neutralizujących negatywne siły szkodzące człowiekowi oraz wspomagały w zapewnieniu wszelkich korzyści materialnych. Do **celów apotropeicznych** używano między innymi, jak już wspomniane zostało powyżej, w obrzędach rodzinnych chleb, który dzięki przypisywanej mu mocy sprawczej zabezpieczał ludzi w rytuałach przejścia. Chleb należało mieć zawsze w podróży chociażby kawałek, by chronił człowieka przed nieznanym i niebezpiecznym światem do którego podążał. Chleb uważany za pokarm bogów przez dodatkowe błogosławieństwo potęgował swoją moc, dlatego też najczęściej zabierano ze sobą ten poświęcony w dniu św. Agaty wraz z solą: *Nawet jak się jedzie w drogę to się daje św. Agaty sól i chleb, żeby szczęście było, żeby się jakieś zło nie czepiło.* […] *bierze ze sobą. Może kogoś jakieś nieszczęście spotkać, że grozi jakieś niebezpieczeństwo to się je bierze do ust*[3].

By uchronić nowo budowany dom przed ogniem podkładano pod podwaliny poświęconą sól w dniu św. Agaty. Dla odpędzenia wszelkiego zła podkładano także okruszki chleba i wianki poświęcone na Boże Ciało (Marczak 1971: 135). Kiedy dom był gotowy do zamieszkania trzeba było odbyć kolejne stosowne praktyki, które miały zapewnić domownikom bezpieczeństwo i dostatek. W tym celu gospodarz, wchodząc pierwszy raz do izby, zabierał ze sobą świeżo upieczony chleb, sól, wodę święconą i obraz z wizerunkiem świętej postaci. Chleb miał być zapowiedzią dostatku i sytości (Marczak 1971: 137), a sól miała chronić przed pożarem.

Sól poświęcona w dniu św. Agaty miała także moc odwracania ognia, kiedy dom został podpalony. Wtedy *posypuju solu wkoło – albo wiatr usta-*

[3] Janina Barej, Łazory, gm. Harasiuki, TN 665/A 1932, nagranie z 1990 r.

nie, albo całkiem się odwróci od domostwa, że nie przenosi się ogień na inne budynki. To święta Agata, to już jest naprawde […]. *Ludzie wierzu w to, że to się* […]. *Ji wodu świenconu poliwaju, że świenty Agaty, co z dnia świenty Agaty była święcono ji sól. Trzymamy po dziś dzień, te sól świenty Agaty*[4]. By zabezpieczyć dom przed piorunami, które najczęściej przyczyniały się do pożaru, wkładano pod krokiew kości z poświęconego mięsa w Wielką Sobotę (Adamowski, Tymochowicz 2001: 52). W tym też celu we wsi Magielnica, po przyniesieniu *święconki,* czyli koszyka z poświęconymi pokarmami, obchodzono dom trzy razy[5]. Tak samo czyniono, by zatrzymać dobre siły i obronić dom przed złymi duchami i nieszczęściami. Czynności te zwykle wykonywał gospodarz, chociaż w przypadku obchodzenia posesji, mógł je powierzyć dziecku (Karabowicz 1992: 42).

Pożywienie odgrywało także bardzo ważną rolę w **magii płodności**, która najbardziej skuteczna była wówczas, gdy podejmowano ją w wyjątkowym czasie świąt, a także w przełomowym momencie cyklu rocznego. Na wigilijnym stole musiały się znaleźć potrawy przygotowane z tego co można było zebrać z pola, ogrodu, w lesie, na łące, i wyłowić z wody, by żadnego z tych składników nie zabrakło w przyszłym roku. By zapobiec nieurodzajowi na którykolwiek z tych produktów, trzeba było przynajmniej spróbować każdej wigilijnej potrawy. Niektóre gospodynie uważały, *że kto nie gotował kartofli na Boże Narodzenie, to mu się nie urodziły*[6]. W tym też celu w niektórych miejscowościach powiatu chełmskiego kartofle rozrzucano po kątach izby, aby był na nie urodzaj. Potraw wigilijnych także powinno być dużo. *I zadowoleni, żeby wszyscy byli, żeby byli najedzeni i syci, bo jeżeli się było w ten wieczór wigilijny sytym to był cały rok syty, to był już cały rok dostatni*[7].

By chleba nie brakowało, *przed wigilio babka przeważnie, bo gospodyni była przy garach, brała chleb, kładła na stół i żegnała: W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego; żeby ten chleb był cały rok, żeby go nie brakowało. Jak chleb położyła, później do szklanki nasypywała ziarna i w to wsadziła świece i stawiała koło chleba. Do gospodyni mówiła, żeby po świętach to*

[4] Jadwiga Karaś, ur. 1936 r., Karczmiska, TN1644/A, nagranie z 2003 r.

[5] G. K., 70 lat, Magielnica, pow. Chełm, AML 7657/IX/3/, oprac. Janina Petera, 1985 r.

[6] W. Z., 91 lat, Puszki Duże, AML 8436/IX/2/, zap. Janina Petera, 1989 r.

[7] E. K., ur. 1926 r., Lasocin, pow. Ryki, AZKP UMCS, nagranie z 2005 r.

ziarno dać kurom, to sie będo dobrze niosły. I zaświeciła świece. Świeca świeciła sie cały czas w czasie wigilii (Adamowski 1996: 22). Chleb musiał także leżeć na stole przez cały dzień Nowego Roku, aby w ten sposób zapewnić jego dostatek przez następny rok (Petera 1983: 10).

W północnej części Lubelszczyzny w Zapusty, we wtorek gospodynie smażyły lub gotowały jajka, czyniły tak, by główki lnu były ich wielkości.

Bardzo dużo praktyk mających pobudzić przyrodę do życia i zapewnić dobry urodzaj odbywało się w okresie wiosennym. W dniu św. Jerzego (patron rolników, hodowców i pasterzy) gospodarz wychodząc na pole, zabierał ze sobą chleb zwany *pirogiem* i butelkę wódki (Kolberg 1964: 143). Tam toczył go po ziemi, żeby tym gestem rozbudzić moce witalne ziemi, aby udzielić jej płodności (Moszyński 1965: 513), jaką w sobie zawierał chleb. Kromkę chleba należało także zawiesić u jarzma wołu przed rozpoczęciem orki pod jesienne zasiewy w dniu św. Wawrzyńca. Pracę w polu rozpoczynano od kropienia święconą wodą wołów czy koni i obsypania ich naokoło solą (poświęconą w dniu św. Agaty). Wszystkie te działania miały zapewnić urodzaj, a chleba użyty przy tych czynnościach później oddawano wołom, by były zdrowe.

Poświęcone potrawy w Wielką Sobotę także posiadały moc rozbudzania i pomnażania płodów rolnych. Należało zatem na Wielkanoc zakopać skorupki pisanek na polu lub w ogrodzie, wierząc, że zwiększy to wydajność plonów. Zbierane skorupki z poświęconych jaj podkładano pod pierwszy zwieziony snop do stodoły, żeby chroniły zboże przed myszami. Rozrzucano je po polu, by niszczyły chwasty i na rozsadę kapusty, by chroniły je przed robakami (Adamowski, Tymochowicz 2001: 52). *Skorupki ze święconych jajków zbierały i jak kartofle się sadziło, to sieje sypało w worek, żeby robaki nie gryzły tych kartofli* (Adamowscy 1992: 74). Niektóre gospodynie do koszyka wkładały ziemniaka, a *potem ten kartofel się sadzi pierwszy na polu. Jak się sadzi kartofle to żeby kartofelka oświęcić i potem wsadzić*[8]. Poświęcony chrzan zakopywano w polu, żeby grad omijał zasiewy[9]. Kości ze święconego zakopywano w ogrodzie dla odstraszenia kretów, które niszczyły uprawy. Sól sypano do studni, żeby woda była zawsze czysta. Poświęcone produkty miały także wpłynąć na dobry chów zwierząt i ptactwa domowego. Skorupki podkładano kurom pod gniazda lub rozsypywano je po drodze, żeby się dobrze

[8] Jadwiga Karaś, ur. 1936 r., zam. Karczmiska, TN 1644/A, nagranie z 2003 r.

[9] M. A., 75 lat, Brzeźno, pow. Chełm, AML 7656/IX/3/, zap. Janina Petera, 1985 r.

niosły, ale też rozrzucano po kątach izby, aby zabezpieczyć w ten sposób dom przed robakami. Poświęcone niegotowane jajka dawano krowom, by miały dużo mleka. Jajko toczono też po grzbiecie krów i koni, żeby były tłuste, lśniące, zdrowe i odporne na choroby. Słoninę chowano do skrzyni, aby się świnie dobrze chowały (Adamowski, Tymochowicz 2001: 52).

Z poświęconych wiązanek płodów rolnych w dniu Matki Boskiej Zielnej, nazywanych w omawianym regionie *zielnice, równianki, kwietki,* wykorzystywano ziarno, które dodawano do zboża siewnego, by dobrze obrodziło, a poświęcony mak zapobiegać miał suszy, dlatego też wrzucano go do studni, *żeby Bóg dał deszcz*[10]. Wkładano do tego bukietu również jabłka nabite na patyk, bowiem wierzono, że w to święto Matka Boska je rozdaje.

W kulturze tradycyjnej społeczność wiejska wielokrotnie miała okazję **obdarowywania się** jedzeniem w różnych sytuacjach. Szczególną wartość miały te dary, które składały się z poświęconych potraw. Obdarowywano nimi Boga, dusze zmarłych, ludzi i zwierząt, by zyskać ich przychylność, a także zapewnić obdarowującemu i darczyńcy zdrowie i powodzenie w dalszym życiu. Najczęstszym darem był chleb[11]. Składali go w ofierze Bogu gospodarze na stopniach ołtarza wraz z innymi produktami (bułką pszenną, gomółką sera i drobiem) w dniu św. Mikołaja po nabożeństwie, by pozyskać opiekę dla bydła (Petera 1983: 6). Było to najbardziej uprawnione miejsce, gdzie chleb spełniał funkcję daru i środka mediacji między wiernymi a Bogiem (Kowalski 2000: 137).

Chleb stanowił także ofiarę dla dusz zmarłych w dniu i po pogrzebie. Chęć podzielenia się jedzeniem w tym szczególnym czasie wynikała najczęściej z obawy przed ich powrotem, ale też miała ułatwić pożegnanie ze światem doczesnym. Przy obdarowywaniu nieboszczyka trzeba było odpowiednio się zabezpieczyć, by dar nie przyczynił się do ubywania wszelkiego dobra, bo gdy raz zacznie się przemieszczać na drugą stronę granicy to proces ten może wymknąć się z pod kontroli (Kowalski 2000: 151) i zaszkodzić człowiekowi.

Pożywnie obrzędowe mogło stanowić poczęstunek także dla tych, którzy już przebywają w krainie śmierci. W tym celu pozostawiano na stole wigilijnym resztki z wieczerzy, które stanowiło *jedzenie dla dusz i mówio-*

[10] D. J., 75 lat, Rokitno, pow. Biała Podlaska, AML 86/IX/ 2/, zap. Janina Petera, 1986 r.

[11] Dawniej uważano, że chleba nie można sprzedawać, musi być on darowany, by nie stracił swojej sakralnej mocy.

no, też, „że Anieli będą się dzielić"[12]. Zazwyczaj pozostawiano *kutię*, która była uważana za potrawę zaduszną, przygotowywaną także na stypę. Wykonywano ją z pszenicy lub z kaszy jęczmiennej, maku i miodu. Te dwa ostatnie składniki miały właściwości umożliwiające kontakt z zaświatami. Mak wprowadzał w stan uśpienia i oszołomienia, a miód ze względu na kolor i pochodzenie (robiony przez pszczoły) miał charakter zaświatowy i pełni funkcję mediacyjną (Łeńska-Bąk 2010: 257). Potrawa ta pozwalała na krótki czas nawiązać kontakt z zaświatami, by ułatwić udział w wieczerzy duszom zmarłych z rodziny. Istotną właściwością maku było to, że działa stosunkowo krótko i po niedługim czasie niemocy zapewniał szybkie i skuteczne obudzenie i odrodzenie (Łeńska-Bąk 2010: 256).

Kutia, chleb oraz kasza były **mediatorami** w sytuacjach pożądanego kontaktu z *sacrum*, z zaświatami, gdzie nawiązywana był więź z duszami przodków, by powierzyć im opiekę nad rodziną i swoim dobytkiem. W zamian za ich pomoc karmiono je, pozostawiając pożywienie kilka razy w roku: w dzień Wszystkich Świętych, w wigilię Zielonych Świątek, w zapusty przed Wielkim Postem i w Wielkanocną Sobotę (ludność obrządku wschodniego). W dzień Zaduszny np. kładziono chleb i sól na stole[13] lub zanoszono chleb na groby, co praktykowano jeszcze na początku XX wieku w pow. lubartowskim (Kukier 1967: 210). Dłużej zachował się zwyczaj obdarowywania w tym dniu chlebem i innym jedzeniem (najczęściej kaszą jęczmienną lub jaglaną) żebraków, którzy licznie przybywali pod kościołów i na cmentarze. Za otrzymane dary mieli się modlić za dusze zmarłych swoich darczyńców. „Te praktyki obrzędowe Słowian są wyrazem wierzenia, że zmarli po śmierci w dalszym ciągu uczestniczą w życiu żywych, kierują i opiekują się nimi. Ludzie składali im zatem ofiary i prosili o opiekę i pomyślność. W obrzędach tych, jak widać, podstawową rolę odgrywa chleb i przygotowane z pszenicy lub mąki potrawy stanowiące swego rodzaju ofiarę dla dusz przodków. Chleb ma w tym wypadku funkcję komunikacyjną miedzy światem żywych i światem zmarłych, między człowiekiem a praojcem. Spełnia rolę materialnego przesłania do świata zmarłych, a za najbardziej odpowiedniego nosiciela tego przesłania uważano żebraka" (Michajłowa 2010: 102). Obdarowywanie żebraków było uzasadnione, gdyż wierzono, że posiadają oni status „obcego", który uprawniał ich do funkcjonują na granicy

[12] S. B., ur. 1912 r., AML7622/IX/3/, zap. Janina Petera, 1986 r.

[13] Harasiuki, pow. biłgorajski, AML 8878/IX/5/, zap. Janina Petera, 1984 r.

dwóch światów – ziemskiego i zaświatów. Mogli tym samym kontaktować się ze zmarłymi, by zapewnić darczyńcom ich życzliwość. *I ludzie po prostu wierzyli, że taki człowiek może uprosić Boga, że może on sam nie jest godny tego, a że ten biedny człowiek może Boga uprosić* (Adamowski 2001: 30).

Ludzie również wzajemnie się obdarowywali podczas różnych obrzędów, by w ten sposób okazać sobie życzliwość, ale także liczono na ich odwzajemnianie, gdyż niosły one różne symboliczne wartości. Najczęstszym darem był chleb, który państwo młodzi otrzymywali kilka razy podczas obrzędu weselnego (np. zapraszanie gości, przybycie Pana młodego, powitanie po powrocie z kościoła). Wymieniali się nim kiedy przyjeżdżał pan młody do domu swojej przyszłej żony: *Ale to z chlebem to mówili to trzeba iść z chlebem, bo chleb to droge ściel, bo chleb to nawet, jak szła panna młoda do ślubu to niosła chleb. I tak samo chłopak, jak przyjechał no to z chlebem. To znaczy on trzymał, taki kiedyś okrągły, bochenek chleba zawinięty w obrus. Najładniejszy trzeba było. I to trzymał pod pacho i później wychodziła młoda, kłaniała sie i zamienili chleb i wprowadzała go do domu. To tak było*[14]. Wymiana chlebów przez młodych oraz jego obecność w innych etapach wesela, świadczyła o ogromnych właściwościach, jakie posiadał, które miały zapewnić dostatek, płodność, podstawę utrzymania, czyli wartości, jakie zapewnić należało nowo powstałej rodzinie.

Kolejnym ważnym darem, jaki otrzymywali nowożeńcy podczas wesela, był korowaj, który uważany był za święty, za dar od Boga-Ojca, Jezusa Chrystusa, Najświętszej Panienki (Bączkowska 1988: 79). Następowała swoista wymiana tego daru: goście – państwo młodzi i państwo młodzi – goście. Państwo młodzi otrzymywali go na początku obrzędu od matki lub rodziców chrzestnych, a w południowo-wschodniej części województwa lubelskiego także i od innych gości przybywających na wesele. Przekazując go młodym chciano zapewnić im płodność, dostatek i urodzaj, czyli cechy jakie mu przypisywano. By dopełnić rytuału oczepin to państwo młodzi obdarowywali nim wszystkich uczestników wesela. Stawał się on „sakramentem" jednoczącym wszystkich ludzi, a także łącznikiem z Kosmosem (Kowalski 2000: 132). „Ta wzajemna wymiana darów przełamywała obcość pomiędzy młodymi i ich rodzinami, a jednocześnie realizowała podstawowy cel tej fazy obrzędu, którym było wzajemne budowanie więzi" (Kraczoń 2014: 140).

[14] H. Z., ur. 1933 r., Drelów, pow. Biała Podlaska, AZKP UMCS, nagr. Mariola Tymochowicz, 2008 r.

Rodzina, sąsiedzi integrowali się także podczas dwóch najważniejszych świąt katolickich w Polsce, kiedy dzielono się jedzeniem. W Wigilię dawniej przełamywano się chlebem, zanim nie zmodyfikowano tego zwyczaju i nie zastąpiono go opłatkiem, a wielkanocne śniadanie rozpoczynano od podzielenia się jajkiem. Zwyczaj dzielenia się ze wszystkimi obecnymi, a także ze zwierzętami podkreślało jedność świata, ludzie życzyli sobie wszelkiej pomyślności na nadchodzący rok, a co istotne odrzucali na bok urazy i waśnie. Ważne było, jak wspominał mieszkaniec wsi Branice, aby *przed spożyciem wieczerzy wigilijnej we wsi Branice, sąsiad przychodzi i trzymając w ręku talerzyk przykryty serwetką, pod którą jest sito, chleb i opłatek i mówi do gospodarza: – Przyszedłem przeprosić za te zwady, cośmy nieraz wszczynali, bo nie godzi się siadać do wigilijnej wieczerzy w zawiści, bez pojednania. Po tych słowach podchodzi do stołu, zdejmuje serwetkę z talerzyka i na znak zgody łamią się opłatkiem i chlebem* (Adamowski 1996: 21). Wyjątkowość tego dnia oraz wiara w świętość chleba, któremu przypisywano najważniejsze wartości ułatwiała ludziom pogodzenie się.

Dar odnosi się w dużym stopniu do tworzenia i podtrzymywania więzi społecznych, ale poprzez udział w rytuałach zyskiwał symboliczną wartość wymienną (Baudrillard 1998: 182). W obrzędzie sama uczta była darem dla uczestników od rodziny. Odmówienie wzięcia w niej udziału mogło zaburzyć grupową solidarność mieszkańców, którzy powinni wspierać się w ważnych momentach życia jednostki i wspólnie przeżywać święta doroczne. Dar wzmacniał relacje między ludźmi i Kosmosem.

Szczególne właściwości poświęconych potraw były wykorzystywane także w **lecznictwie ludowym**, by uzdrowić człowieka i zwierzęta domowe, a także by ustrzec się przed chorobą. Uzdrawiającą moc sakralnego pożywienia wiązać należy z jego płodnościowymi i mediacyjnymi cechami. Używane były w leczeniu we własnym zakresie różnych schorzeń: np. poświęcone jabłka w dniu św. Błażeja miały pomóc przy bólach gardła, w tym celu przykładano je do gruczołów znajdujących się pod szczęką (Adamowski, Tymochowicz 2001: 47). Gardło leczono także jabłkiem i marchewką poświęconymi w dniu Matki Boskiej Zielnej. Dawano je dzieciom do zjedzenia (Babinicz-Witucka 1973: 193). Startą marchewką podawano także dziecku do picia, gdy chorowało na żółtaczkę[15]. Poświęconą pietruszkę gotowano i

[15] Gózd Lipiński, pow. Biłgoraj, AML 8858/IX/4/, zap. Janina Petera, 1994 r.

podawano do picia dziecku, kiedy nie mogło oddawać moczu[16]. Makówkę poświęconą w tym dniu, kobiety podkładały dzieciom pod poduszkę, gdy nie miały problemy z zaśnięciem (Babinicz-Witucka 1973: 193). Wykorzystywane owoce i warzywa swoją moc zyskały przez poświęcenie ich w kościele wodą święconą. Ważna w tym przypadku była także wiara w ich uzdrawiającą moc.

Do celów leczniczych wykorzystywano także produkty z koszyka wielkanocnego np. łupinek z święconych jajek starsze kobiety używały do leczenia kurzej ślepoty. „Zabieg polegał na tym, że łupiny rzucano w ogień, a dym z nich miał mieć właściwości lecznicze" (Babinicz-Witucka 1973: 192). Poświęconą sól wrzucano do studni, by woda była zdrowa i nie było w niej robaków[17].

Płodnościowe właściwości chleba poświęconego w dniu św. Agata chronić miały kobiety ciężarne przed poronieniem. Podawano je także kobietą, które często roniły[18]. Wierzono także, że atrybuty te powinny nosić kobiety ciężarne, by miały lekki poród[19].

Czynione były także różne zabiegi z udziałem sakralnego pożywienia, mające na celu zapobiec różnym chorobą. W powiecie zamojskim wieczerzę wigilijną rozpoczynano od jedzenia kutii, co czyniono na stojąco, by nie bolały krzyże uczestników (Brzuskowska 1986: 9). Nie powinno się także odkładać łyżki zanim nie spróbowało się wszystkich potraw, gdyż miało to spowodować ból krzyża w żniwa (Babinicz-Witucka 1973: 191; Petera 1983: 9). Poświęconą w Wielką Sobotę słoniną smarowano ręce i nogi, by w lesie żmije nie kąsały[20]. W powiecie biłgorajskim smarowano nią ręce w wielkanocną niedzielę, by nie pękały podczas żniw, a w północno-wschodniej części regionu także usta, żeby nie piekły[21], a także dziąsła, aby zęby nie bolały[22]. W tym też celu po spożyciu jajka, podczas śniadania wielkanoc-

[16] Krzyniec, gm. Radzyń, AML 8924/IX/2/, zap. Janina Petera, 1994 r.

[17] B. G., 78 lat, Kiszki, gm. Janów Lubelski, AML 8819/IX/5, zap. Janina Petera, 1994 r.

[18] Swary, gm. Biała Podlaska, AML 7116/IX/ 2/, zap. Janina Petera, 1983 r.

[19] J. J., 69 lat, Kijowce, AML 8424/IX/2/, zap. Janina Petera, 1985 r.

[20] B.G., 78 lat, Kiszki, gm. Janów Lubelski, AML 8819/IX/5, zap. Janina Petera, 1994 r.

[21] A. S., 75 lat, H. H., 80 lat, Woskrzeniec Duży, gm. Biała Podlaska, AML 7042/IX/ 2/, zap. Janina Petera, 1994 r.

[22] A. K., 67 lat, Rozwadówka, gm. Sosnówka, AML 8343/IX/3, zap. Janina Petera, 1985 r.

nego każdy musiał ugryźć kawałek chrzanu (Petera 2001: 298). Święconego pokarmu wielkanocnego po zachodzie słońca nie powinno się jeść, żeby oczy się nie psuły i można było dostać też pypcia na języku[23].

Starano się także przed chorobami ustrzec zwierzęta domowe. Dlatego też po wieczerzy wigilijnej lub na św. Szczepana gospodarz szedł do bydła z opłatkiem i jedzeniem z kolacji. Ten poświęcony pokarm miał je uchronić przed chorobami i zapewnić zdrowie. W dniu Trzech Króli w Woli Obszańskiej (pow. biłgorajski) święcono małe bochenki chleba upieczone w okresie świąt z czosnkiem, opłatkiem i miodem. Chleb ten był przechowywany i dawany krowom po ocieleniu, aby były zdrowe i dużo mleka dawały (Petera 1986: 37). Szczególna moc lecznicza tego chleba wiązała się zapewne z czasem jego przygotowania oraz z zastosowanymi dodatkami (o złożonej symbolice), które miały przyśpieszyć powrót do pełnej sprawności zwierzęcia. Krowie, gdy była cielna, dawano także sól poświęconą w dniu św. Agaty, co miało ją wzmocnić[24].

Celem sprawdzenia swojej przyszłości, której ludzie zawsze byli ciekawi wykorzystywano przedmioty nacechowane sakralnością. Czynność tę wykonywano najczęściej w okresie przesilenia, kiedy otwierały się drogi prowadzące w zaświaty (Kowalski 2000: 188), gdzie można było pozyskać wiedzę o przyszłości. Chciano wówczas sprawdzić czy będzie urodzaj, pomyślność w gospodarstwie i życiu osobistym. Wigilijny wieczór nadawał się do tego najlepiej. Podrzucano wówczas kutię, groch z kapustą czy kisiel owsiany do pułapu i z ilości przyklejonych ziaren wróżono, czy będzie urodzaj w przyszłym roku i na jaką roślinę. W powiecie zamojskim dziewczęta wychodziły z łyżką kutii na próg domu i nasłuchiwały, z której strony wsi pies zaszczeka, z tej miał pochodzić jej przyszły mąż (Brzuskowska 1986: 9).

Jajko, zapewne dzięki swojej rozbudowanej symbolice wykorzystywane było do praktyk mających na celu sprawdzenie, czy zaginiona osoba żyje. W tym celu: *Jaja bijo i to białko puszczajo na wode. Jak ten człowiek żyle, jak gdzieś w świecie je,* […] *to bedo takie ci z tego jajka buleczki do góry na wodzie na tym na śklance wyjdo. Jak nie żyle tyn człowiek to podobno sie ta woda w tej śklance zabieleje, będzie bielutka z tego jajka*[25].

[23] Bobrowniki, pow. Rycki, AZKP UMCS, nagr. Mariola Tymochowicz, 2006 r.
[24] Zdziłowice, pow. Janów, AML 8841/IX/5/, zap. Janina Petera, 1994 r.
[25] Rozalia Seroka, ur. 1904, zam. Łazory, TN 667, nagranie.

***

Pokarmy, którym nadano wartość sakralną, wyróżniały się bogactwem znaczeń i właściwościami magicznymi. Moc jaką zyskały pozwalał wykorzystywać je do różnych praktyk ochronnych, wegetacyjnych, płodnościowych i witalnych, a także działań obrzędowych, leczniczych i praktyk wróżebnych. Umożliwiały także kontakt z zaświatami i przyczyniało się do integrowania rodziny i lokalnej społeczności. Działania te sprawiały, że człowiek zabezpieczał swoją przyszłość na wielu płaszczyznach, ale przede wszystkim pozwalało mu na zetknięcie się z *sacrum*. Innym, lepszym bytem, różniącym się od trudów dnia codziennego.

Większość zaprezentowanych potraw zatraciło swój sakralny charakter, w ostatnich kilkudziesięciu latach, część z nich znikła z menu świątecznego (np. korowaj), a te co przetrwały nie odgrywają tak ważnej roli jak dawniej. Wykonywane są z reguły dla podtrzymania tradycji. Jedynie chleb dla osób wierzących utrzymał swoje wyjątkowe sakralne znaczenie.

Literatura

Adamowscy, Lucyna i Jan 1992: Opowieści wielkanocne. – *Twórczość Ludowa* 1–2, 73–77.

Adamowski, Jan 1996: Wigilia Polska – na obszarze północno-zachodniej Lubelszczyzny. – *Twórczość Ludowa* 4, 19–24.

Adamowski, Jan 2001: Wierzenia i opowieści z zachodniej Lubelszczyzny (narodziny i chrzest dziecka oraz przekazy o dziadach wędrownych). – *Twórczość Ludowa* 2, 28–31.

Adamowski, Jan, Mariola **Tymochowicz** 2001: Obrzędy i zwyczaje doroczne z obszaru woj. lubelskiego (próba słownika). – W: *Dziedzictwo kulturowe Lubelszczyzny. Kultura ludowa*. Lublin: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział Lublin, 35–62.

Babinicz-Witucka, Janina 1973: Zwyczaje i obrzędy doroczne w Janowcu. – *Studia i Materiały Lubelskie.* T. 7. *Etnografia*, 185–215.

Baudrillard, Jean 1998: Precesja symulakrów. – W: *Postmodernizm. Antropologia przekładów*. Tłum. Tadeusz Komensdant. Red. Ryszard Nycz. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 175–189.

Bączkowska, Grażyna 1988: Korowaj. – *Etnolingwistyka* 1, 79–99.

Brzuskowska, Marta 1986: *Gody zamojskie. Wiejskie zwyczaje i obrzędy zimowe*. Zamość: Muzeum Okręgowe w Zamościu.

Karabowicz, Krystyna 1992: Gusła, przepowiednie i zabobony mieszkańców woj. chełmskiego. – *Twórczość Ludowa* 1–2, 41–44.

Kolberg, Oskar 1964: *Dzieła wszystkie.* T. 33. *Chełmskie.* Cz. 1. Wrocław–Poznań: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza; Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Kopaliński, Władysław 1990: *Słownik symboli*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Kowalski, Piotr 2000: *Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Ossolineum.

Kowalski, Piotr 2007: *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kraczoń, Katarzyna 2014: Gesty i zachowania obrzędowe towarzyszące przygotowaniu i spożywaniu korowaja. – W: *Tam na Podlasiu. Pożywienie – czyli o czymś dla ciała i ducha*. Red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka. Wola Osowińska: Gminny Ośrodek Kultury w Borkach z/s w Woli Osowińskiej, 129–142.

Kubiak, Irena i Krzysztof 1981: *Chleb w tradycji ludowej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Kukier, Ryszard 1967: Ludowe zwyczaje, wierzenia i obrzędy pogrzebowe mieszkańców pogranicza Powiśla lubelsko-podlaskiego. – *Studia i Materiały Lubelskie.* T. 2. *Etnografia*, 181–220.

Łeńska-Bąk, Katarzyna 2010: *O pokarmach, smakach i utraconych znaczeniach. Historia kultury sub speciae culinaria.* Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Marczak, Krystyna 1971: Izba wiejska – dawne zwyczaje i wierzenia. – *Kalendarz Lubelski* 12–16.

Michajłowa, Katia 2010: *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Michajłowa, Katia 2016: Profanacja *sacrum* w folklorze Słowian prawosławnych (na przykładzie ludowego kultu świętych). – W: *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. Pod red. naukową Jana Adamowskiego i Marioli Tymochowicz. Lublin–Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 293–306.

Moszyński, Kazimierz 1965: *Kultura ludowa Słowian.* T. 2. Warszawa: Książka i Wiedza.

Oesterreicher-Mollwo, Marianne 1992: *Leksykon symboli Herder*. Przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: ROK Corporation.

Olesiejuk, Feliks 1971: *Obrzędy weselne na Lubelszczyźnie. Materiały etnograficzne do badań nad obrzędowością weselną.* Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Petera, Janina 1983: *Zwyczaje i obrzędy zimowe*. Biała Podlaska: Muzeum Okręgowe w Białej Podlasce.

Petera, Janina 1986: Obrzędy i zwyczaje ludowe w okresie Bożego Narodzenia. – W: *Kolędowanie na Lubelszczyźnie*. Red. Jerzy Bartmiński, Czeslaw Hernas. Lublin: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 14–45.

Petera, Janina 2001: Z materiałów folklorystycznych Lubelszczyzny. Obrzędy i zwyczaje wiosenne. – W: *Język i kultura na pograniczu polsko-*

ukraińsko-białoruskim. Red. Feliks Czyżewski. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 285–306.

Stoličná, Rastislava 2010: O metodologii badań nad pożywieniem. – W: *Historie kuchenne. Rola i znaczenie pożywienia w kulturze*. Red. Rastislava Stoličná, Anna Drożdż. Cieszyn–Katowice–Brno: Uniwersytet Śląski w Katowicach, 8–14 (Bibliotheca Ethnologiae Europae Centralis 2).

Walendowska, Barbara 1987: Sacrum/profanum. – W: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Red. Zofia Staszczak. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 323–326.

Dr hab. Mariola Tymochowicz
Instytut Nauk o Kulturze
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin, POLSKA
m.tymochowicz@poczta.umcs.lublin.pl

Sacral Dimension of the Traditional Food of Inhabitants of the Former Village of Lublin Region

Mariola Tymochowicz

Abstract: In traditional culture, food is served not only to satisfy basic biological needs of the villagers but it had a wider socio-culture function. Some of the dishes became sacral by: 1) blessing during the religious rituals; 2) being part of rites; 3) ontology of origin. The sacral value attributed to them allowed to use them in many situations daily and during holidays. They became important ritual props, which took part in essential rite sequences. Their magical power ensured safety, health and prosperity. Blessed dishes were gifts, which allowed contacts with other worlds. They influenced the integration of the family and the local society. Some of them were used in healing and soothsaying. This usage ensured people's welfare on various levels, but mainly enabled them to establish contact with the sacrum – another, better existence different from the hardship of everyday life.

Keywords: sacrum, food, traditional culture, bread

Dr hab. Mariola Tymochowicz
Institute of Cultural Studies
Maria Curie-Skłodowska University
4 Maria Curie-Skłodowska Sq.
20 031 Lublin, POLAND
m.tymochowicz@poczta.umcs.lublin.pl

Формирование неформального религиозного коммуникативного пространства в современной России: православные ярмарки*

Елена Е. Левкиевская

Резюме: В статье анализируются специфические тенденции последних двадцати лет в неформальной религиозной коммуникации на примере современных православных ярмарок в крупных городах России. Исследование основывается на различных материалах, собранных автором на Московских православных ярмарках, которые включают: интервью с участниками ярмарок, рекламу церковных товаров и услуг, объявления на доске объявлений, рисунки и пр. Дореволюционные нормы общения и поведения были разрушены в советский период, поэтому вновь создаваемые нормы содержат комплекс эклектичных элементов. Эти нормы базируются на четырех семантических элементах: церковнославянской лексике, семантике «национальных корней», семантике отечественных товаров как натуральных, экологически чистых (в противовес западным товарам, интерпретируемым как ненатуральным, искусственным, нездоровым), а также на монархических имперских мотивах.

Ключевые слова: народное православие, субкультура, городская культура, современная коммуникативная среда, речевые жанры

Материалом для настоящей статьи послужили полевые данные, собиравшиеся нами на московских православных ярмарках в течение последних 20 лет разными методами, в том числе путем включенного наблюдения и неформального интервью с участниками этих ярмарок. Сюда входят зафиксированные отрывки разговоров продавцов и поку-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-00590) «Тексты и практики фольклора как модель культурной традиции: сравнительно-типологическое исследование».

пателей, фотографии, печатная продукция различных жанров: газеты, выпускаемые провинциальными храмами и монастырями; реклама церковных товаров и услуг; буклеты просветительского и назидательного характера; листовки с просьбами о пожертвовании на нужды храмов и монастырей. За эти годы был собран значительный архив, дающий возможность проследить основные тенденции в развитии того неформального коммуникативного поля (очень разнородного по своим характеристикам), которое формируется в светском городском пространстве, но под покровительством церкви, и которое постулирует себя как православное.

Православные ярмарки возникли сначала в Москве, а потом и в других крупных городах (Петербурге, Нижнем Новгороде, Екатеринбурге) во второй половине 90-х гг. XX века. Московская ярмарка, в первый год своей работы проводилась в одном из залов ожидания Казанского вокзала, затем на рубеже 90-х и двухтысячных устраивалась в одном из цехов бывшего завода им. Серго Орджоникидзе, а в течение последних десяти лет располагалась попеременно в 69 и 70 павильонах Выставки достижений народного хозяйства (ВДНХ). Нужно отметить, что для ярмарок каждый раз приспосабливается пространство не просто светское, но имеющее очевидную советскую семантику – на заводе им. С. Орджоникидзе, например, долгое время висели муляжи орденов Ленина и Трудового Красного знамени, которыми он был награжден, а о ВДНХ, как о специфическом советском «тексте» можно говорить особо. Последнее место расположения ярмарки – спорткомплекс «Олимпийский» на пр. Мира, построенный специально для проведения Московской олимпиады в 1980 г. Соответственно устроители ярмарок должны обустраивать предоставленное им пространство так, чтобы по возможности нейтрализовать его светскость и «советскость». Как правило, эта проблема решается путем ограждения ярмарочной площади стендами и специальными перегородками, вход на которую маркируется надписью «Православная ярмарка» и соответствующей символикой (например, фигурой летящего ангела). Это делается даже в том случае, когда под ярмарку отдается все пространство зала, и нет необходимости отделять ее от других выставочных мероприятий (например, так оформлялось пространство одного из цехов завода им. С. Орджоникидзе). Выстраивая такое «государство в государстве», устроители ярмарки, думается, чисто подсознательно воспроизводят основную тенденцию современного православного сообщества – не

преобразовать все постсоветское общественное пространство, а отгородиться от него, создав свой локальный мир со своими нормами и правилами поведения.

В первое время своего существования ярмарки проводились два раза в год – перед Рождеством и Пасхой и были маркированным событием в московской жизни – утром, чтобы попасть внутрь, перед павильоном выстраивались значительные очереди. Постепенно частотность ярмарок увеличивалась и в настоящее время они проводятся едва ли не раз в полтора месяца, приурочиваясь уже ко всем значимым православным праздникам, в том числе сугубо московским. Например, сентябрьская ярмарка, приуроченная ко дню св. Даниила Московского (память 12.09 по н. ст.) проходит под названием «По заветам князя Даниила», хотя вряд ли благоверный князь мог помыслить себе подобное мероприятие, проводимое под его именем и соотнесенное с днем обретения его мощей.

Во второй половине 90-х гг. православные сообщества мегаполисов (как и другие возрождавшиеся или возникавшие заново в постсоветское время социальные, религиозные и этнокультурные страты) начали формироваться по типу самостоятельной субкультуры, ощущающей потребность в собственном объединяющем, но внецерковном коммуникативном пространстве, в рамках которого эта субкультура могла бы себя выражать, вырабатывать свои нормы общения и ценностные ориентиры. Ярмарки стали удачной формой такого внецерковного пространства, с одной стороны, позволяющего чувствовать себя психологически комфортно и свободно людям с разной степенью воцерковленности и религиозной образованности (в том числе и вовсе невоцерковленным), а с другой, сочетающей в себе коммерческие и идеологические цели. Свобода ярмарочного пространства проявляется и в том, что в его рамках сосуществуют различные по своей направленности православные образования, в обычной жизни не слишком взаимодействующие между собой – здесь можно увидеть представительства старообрядческой церкви, Свято-Филаретовского православного университета (т.н. «кочетковцев» по фамилии ректора о. Георгия Кочеткова), православного издательства в Джорданвиле, Сербского православного братства и др.

Необходимость в подобных ярмарках в это время диктовалась и чисто практической потребностью: в течение 90-х гг. шло стремительное восстановление храмов и монастырей из руин, требовавшее от сформировавшихся общин (в своем большинстве абсолютно нищих)

немалых средств – ярмарка давала им возможность заработать денег на продаже продукции собственного производства (меда, свечей, монастырского хлеба, пряников, молочных продуктов, фруктов) и сборе пожертвований. В это же время активно восстанавливалась из небытия околоцерковная коммерческая сфера, требовавшая мест сбыта продукции – православные издательства и студии звукозаписи, иконописные мастерские, артели по колокольному литью и строительству храмов, производства свечей, церковной утвари и облачения священников, всевозможной мелкой сувенирной и ритуальной продукции с церковной тематикой. Кроме того, ярмарка предоставила возможность легальной торговли для мелких крестьянских хозяйств, не способных другими путями сбывать свои товары. Очевидно, что подобная торгово-коммуникативная форма задумывалась не только как противопоставление советской торговле (травматический опыт общения с которой был еще не забыт в 90-е гг.), но и как антитеза торговле западного образца с ее наднациональными сетевыми структурами, уничтожающими отечественных мелких предпринимателей. Несмотря на свою очевидную идеологическую направленность, ярмарка – коммерческая структура, призванная давать прибыль, поэтому часть ее пространства занимают торговцы мелкими партиями недорогого турецкого или польского ширпотреба, а также представительства старых советских производств текстиля, фарфора, хрусталя, серебряных изделий, удержавшихся на плаву, но в новых условиях не способных на равных конкурировать с импортными производителями (например, завод хрусталя в Гусь-Хрустальном, Кольчугинский завод серебряных изделий, трикотажная фабрика «Красный богатырь» и под.).

Как уже было сказано, это торговое образование выполняет амбивалентную функцию коммерческого предприятия и идеологической сферы, эксплицирующей определенную систему ценностей, поэтому на его территории вынуждены сосуществовать, частично пересекаясь и вступая в определенный симбиоз, сакральное и профанное начала. Структуру ярмарки можно представить в виде рождественского вертепа – традиционного кукольного театра, пространство которого делилось на три составляющих:

– сакральное пространство, которое в вертепе соотносится с «небом» – на ярмарке оно обычно располагается слева от входа в зал. Эта часть площади отдана представительствам монастырей, храмов, православных образовательных и миссионерских организаций;

– срединное пространство (по вертепной терминологии – «земля»), символическим центром которого является радиостанция «Радонеж» – здесь помещаются представительства православных издательств и лотки с книгами, церковной утварью, иконами, свечами, продукцией ремесленников (шитьем, литьем, гончарными изделиями);

– профанное пространство (в вертепе оно соответствует «пеклу»), расположенное справа от входа в зал, где продают все, потребное для тела, – фермерскую, монастырскую, экологическую (эта часть называется «Православная трапеза»), авторскую одежду и недорогой ширпотреб (от нижнего белья до верхней одежды и шуб), посуду (от изысканной авторской до пластиковой и дачной), кухонную утварь и разнообразную бытовую, хозяйственную мелочь. В ближайших пределах ярмарки существует пограничье, формируемое теми, кто не входит в ее официальную структуру, но, безусловно, принадлежит ей по духу: собирателями милостыни, распространителями православной рекламы (главным образом, всевозможных паломнических центров), самочинными торговцами (в частности, перед Вербным воскресеньем это женщины, торгующие вербными ветками), а также невнятными личностями, предлагающими брошюры и листовки с псевдорелигиозным содержанием (например, ультраправый «Опричный листок»).

Таким образом ярмарка призвана удовлетворять все потребности человека от духовных и просветительских до обыденных и повседневных. Трехчленная структура торгового пространства очевидна для всех и помогает ориентироваться посетителям, однако между ее мирской и сакральной составляющими (в отличие от пространства вертепа) нет четко обозначенных границ. Это придает всему ярмарочному действу ощутимый характер карнавальности, при котором мирское легко и естественно сосуществует с сакральным: над прилавком с иконами, написанными монахами, могут быть вывешены меховые жилетки, сшитые теми же монахами из кусочков овчины, а под ними располагаться ящик с монастырским хлебом и пряниками. Эта карнавальность особенно очевидна на пограничьях трех указанных сфер, где встык расположены павильоны, принадлежащие сфере сакрального и сфере мирского. Например, секция Шамординского женского монастыря, где принимаются требы и находится выставленная для поклонения чудотворная икона, может соседствовать с секцией, продающей деревянные бусы и сувениры. Карнавальность проявляется и в свободном соединении на одном прилавке продукции «для души» и «для живота», а также стилисти-

чески и лексически разнородных текстов, относящихся к «духовному» и «мирскому» дискурсам. Примером этому может служить прилавок женского монастыря святой Марии Магдалины, на котором комплект монастырской газеты («Православная газета о культурном наследии России с ответами на духовные вопросы читателей схиархимандрита Георгия») расположен между пластиковым ведерком со сбором лечебных трав (поясняющая надпись гласит: «Способствует кроветворению, повышает гемоглобин, иммунитет, содержит большое количество витаминов») и ящиком с сушеными грушами («200 руб. за кг»).

Ярмарка также представляет собой удобное пространство для сбора милостыни. Официально эта функция предоставлена лишь представительствам монастырей и храмов, имеющих право выставлять церковные кружки для сбора пожертвований в своих павильонах (цель этого ограничения – не допустить мошенников, действующих под маской духовных лиц). Однако в реальности в проходах между торговыми рядами всегда находится место для некоторого количества неофициальных сборщиков милостыни, чей статус невозможно проверить. Например, в конце 90-х – начале двухтысячных активно собиралась милостыня для раненых солдат из Чечни, а также пожертвования в пользу Сербии, пострадавшей от натовских бомбардировок.

Устные и письменные тексты, призывающие к сотворению милостыни представляют особый интерес, но их анализ требует отдельного исследования, поэтому мы остановимся лишь на общих тенденциях. Наиболее очевидной из них является тенденция перехода от устных высказываний к письменным текстам – надписям на церковных кружках или объявлениям, прикрепленным к вертикальным стойкам лотка. Это объясняется многолюдностью ярмарок и достаточно высоким шумовым фоном, который тяжело перекрикивать длительное время. Добавим, что переход к письменным формам прошения милостыни является общим стандартом для мегаполисов с их быстро движущимся потоком людей и большим уровнем технического шума (Левкиевская 2013: 209–221). Переход к письменным текстам влечет за собой их стандартизацию и краткость изложения, дающие возможность проходящим мимо людям прочитать и на них отреагировать. Помимо стандартных надписей: «Сотворите святую милостыню»; «На детский приют»; «На ремонт купола храма» или: «На иконостас», встречаются и самостоятельно созданные обращения, в том числе стихотворные формы: «Не поскупись простой монетой, / Дающий, сам себе дает. / Господь наш,

видя жертву эту, / Тебе сторицею вернет» (надпись на ящике для пожертвований около иконы «Прибавление ума»).

Для нашего исследования удобно представить ярмарочное пространство как коммуникативную ситуацию, вернее, как совокупность огромного числа коммуникативных ситуаций, в которых разные участники могут выступать и адресантами, и адресатами, порождающими свои собственные тексты (вербальные и поведенческие) и реализующими определенные иллокутивные цели. В рамках данной статьи мы постараемся рассмотреть, в основном, те аспекты, которые связаны с интенциями представителей торгующей стороны – их коммуникативные цели эксплицированы письменными и устными текстами, а также различными символами. Иллокутивные цели посетителей труднее поддаются выявлению и требуют специальных методик опроса.

Основная особенность ярмарки с точки зрения интересующего нас коммуникативного аспекта – ее эклектичность, обусловленная, с одной стороны, названием ярмарки («православная», значит обязывающая всех ее участников вести себя «православно»), а с другой, – отсутствием каких-либо устоявшихся норм современного «православного» поведения, в том числе и коммуникативного, мучительно и часто неуклюже вырабатываемого последние два десятилетия. Применительно к рассматриваемому нами коммуникативному пространству православной ярмарки можно сказать, что все ее участники, заинтересованные в успешной коммуникации друг с другом, вынуждены решать для себя общий вопрос, заданный ее названием: каковы современные нормы православного этикета? Сам по себе этот вопрос свидетельствует о том, что современное православное сообщество оформляется по типу субкультуры, порождающей свой собственный код поведения и социолект, отличный от общенационального светского. Очевидно, что дореволюционные нормы общения (в частности, табуирование названий торговых операций с сакральными объектами, например, с иконами) утрачены в современном обществе и известны сравнительно узкому кругу лиц. Поэтому общение продавца и покупателя – часто неизбежный коммуникативный компромисс с той или другой стороны. Это хорошо видно на примере коммуникации сторон при продаже-покупке икон: в дореволюционной речевой практике существовала тенденция избегать произнесения лексем «стоить», «продавать», «покупать», «цена» по отношению к иконам. Считалось, что икону не продают, а «меняют» на деньги, или покупатель их «жертвует» за икону. Эти лексические

нормы обычно известны тем, кто продает иконы, но далеко не всегда известны современным покупателям, которые, задавая вопрос типа: «Сколько стоит икона?» не понимают, что ставят продавца перед выбором: придерживаться нормы языкового (и идеологического) пуризма и обречь ситуацию на возможную коммуникативную неудачу или выбрать коммерчески более выгодную стратегию подстройки под речевые навыки покупателя. Как показывают беседы с продавцами икон на эту тему, они, как правило, выбирают второй вариант поведения, прекрасно зная о существовании нормы, но используя ее только при общении со «своими», религиозно образованными собеседниками. Таким образом, уже сама форма вопроса о стоимости иконы играет роль своеобразного «шиболета», позволяющего определить уровень церковной культуры говорящего. Старая норма продолжает сохраняться в пассивном речевом фонде «знающих», но почти не влияет на современный стиль общения в подобных коммуникативных ситуациях.

Покупатели и продавцы в зависимости от их близости к церковной культуре в данных условиях могут демонстрировать разные типы поведения. Во-первых, поведение, принятое в церковной, в частности, в монастырской среде, которое можно наблюдать у представителей храмов и монастырских подворий. Это поведение воцерковленных людей, оно для них является естественным, привычным, в какой бы среде они ни оказались – церковной или светской. Во-вторых, поведение, которое можно назвать амбивалентным и которое принадлежит большинству полувоцерковленных людей в современных мегаполисах. Это поведение конфессиональных «билингвов», которые в светской среде ведут себя по-светски, а, оказываясь в церковном пространстве, умеют вести себя в соответствии с правилами современного церковного этикета. Такие люди хорошо ощущают границу между одним и другим пространством, на которой нужно менять свой статус (это хорошо видно на примере тех женщин, которые, выходя из храма, благочестиво крестятся, но тут же снимают с себя платок, оказываясь за его оградой). В-третьих, это поведение лиц, которые сознательно игнорируют «православную» специфику ярмарки и ведут себя как в обычном светском пространстве.

Очевидно, что проблема вариативности коммуникативных норм возникает лишь для участников ярмарки второго типа, поскольку первые и третьи ведут себя в соответствии с их собственными нормами. Сосуществование на ярмарке людей с разными ценностными системами и этикетными нормами хорошо видно на примере разных вариантов

принятых здесь обращений. Отсутствие в современном русском этикете универсальных обращений типа «пан/пани» и ощутимая неуместность в данной среде обращений по половому и возрастному признаку «мужчина/женщина/девушка/молодой человек» порождают разные «православные» варианты: «матушка», «батюшка», гораздо реже – «сестра», «брат», употребляемые с разной степенью уместности. Это хорошо видно на примере обращения «матушка», часто употребляемое мирянками (и вообще светскими женщинами) по отношению друг к другу. В принципе это обращение должно употребляться лишь по отношению к жене священника или к игуменье, но никак не мирянами по отношению друг к другу: для этого существует обращение «сестра» – к женщине, и «брат» – к мужчине (см. в частности: Аристарх Лоханов). Однако, по нашим наблюдениям, именно это мало уместное «матушка» стало в ярмарочном узусе преобладающим вариантом обращения женщин друг к другу, особенно при общении посетительниц с продавщицами. «Батюшка» встречается реже из-за того, что мужчин на ярмарке ощутимо меньше, чем женщин. Данная тенденция (при явном избегании нормативного обращения «сестра», «брат») пока что плохо поддается какому-либо внятному объяснению, если не считать предположения, что лексема «матушка» в околоцерковной языковой моде приобрела коннотацию особой «благочестивости» и «православности», тогда как «сестра»/«брат», вероятно, воспринимаются современным сознанием как «светские» слова, имеющие только указание на кровное родство.

Наблюдение за речевым поведением (и просто поведением) в рамках ярмарочного пространства позволяет увидеть более общие проблемы постсоветской коммуникации, связанные с размытостью общенациональных универсальных этикетных норм, которыми могли бы пользоваться все члены общества в любых коммуникативных сферах от рынка до храма.

Выше уже говорилось, что в своей коммуникативной стратегии продавцы церковных товаров и книг вынуждены учитывать тот факт, что их собеседниками могут быть люди с разным религиозным опытом (не предсказуемым по внешнему виду посетителя ярмарки), поэтому они стремятся выстраивать свою речь в двух (а иногда даже в трех) регистрах – она должна быть понятна и для профана, и для человека религиозно подготовленного. Это обусловливает просветительскую функцию продавца, предусматривающего, что данный покупатель может быть не знаком с церковной терминологией. Поэтому в своей

коммуникативной тактике продавцы наряду с церковным термином приводят его общедоступную «расшифровку»: «Это аналой называется – подставка, и мы подходим и кланяемся…»; «Это не обряд – это таинство…» (о венчании); «Они являются проводниками демонических сил – по-современному, экстрасенсы…»; «Он очень верующий человек, и он, как сказать, церковного образа жизни…» (из разговоров около радиостанции «Радонеж»). Ряд продавцов церковного товара, особенно книг, вкладывают в свою речь отчетливые дидактические интенции, стремясь познакомить собеседника с нормами церковной жизни: «Когда мы читаем Евангелие, а мы должны каждый день читать Евангелие…» (из разговора о книге Василия Кинешемского *Беседы на Евангелие от Марка*).

Размытость речевого этикета влечет за собой потребность в локальных, корпоративных, групповых правилах поведения (в том числе речевого), вырабатываемых в рамках отдельных субкультур. За этими поведенческими нормами стоит определенная картина мира и система ценностей, принимаемая носителями данной субкультуры. Те, кто не входит в данную субкультуру и, следовательно, не знаком с выработанными ею этикетными и речевыми нормами и стоящими за ними ценностными системами, попав в данную среду, рискуют потерпеть коммуникативную неудачу, что хорошо видно на примере коммуникативных ситуаций (в том числе конфликтных), возникающих на ярмарке. В качестве иллюстрации приведем отрывок разговора между фермером из Белгородской области, не первый год торгующим на ярмарке преимущественно салом и медом и хорошо известным постоянным посетителям, и покупателем-новичком, первый раз покупающим у него сало:

[Покупатель:] *А Вы кто? Фермер?*

[Фермер:] *Я не фермер, я – хозяин.*

[Покупатель, в недоумении:] *Нет, но Вы же все же фермер?*

[Фермер, повышая голос:] *Я Вам говорю: я – хозяин…*

Покупатель берет взвешенный для него кусок сала, отдает деньги и, явно озадаченный, отходит от прилавка. Эта сценка напоминает известный диалог между Иваном Бездомным и Мастером в *Мастере и Маргарите*: «Вы писатель?» – с интересом спросил поэт. Гость потемнел лицом и погрозил Ивану кулаком, затем сказал: «Я Мастер». Несомненно, что в том, и в другом случае за разными названиями одного человека стоят разные ценностные системы. Покупатель, как и Иван Бездомный, пытаясь определить статус своего визави через его функцию (писатель,

фермер), использует для обозначения владельца частного хозяйства иностранное слово, ставшее общеупотребительным в современном постсоветском узусе. Отказываясь именоваться «фермером» (человеком-функцией), белгородский крестьянин возвращает слову «хозяин», второй, почти утраченный в городской среде философский смысл. Хозяин в восточнославянской традиционной картине мира, это не просто частный производитель сельскохозяйственных продуктов, это тот, кто устанавливает и определяет порядок, правильность развития событий в семье и на принадлежащей ему земле, он направляет жизнь по упорядоченному руслу, включающему в себя исполнение самим хозяином и его домочадцами всех необходимых хозяйственных и ритуальных действий, призванных обеспечить здоровье, благополучное, плодородие семьи и хозяйства (Левкиевская 2001: 106–114). Покупатель под словом «хозяин» явно понимает лишь его первое значение – «владелец» и не хочет (или не может) осознать его второго значения и стоящей за ним традиционной системы ценностей, к которой апеллирует его собеседник.

Обратимся к анализу того, какое значение вкладывают представители торгующей стороны в понятие «православная ярмарка» и каким образом это значение эксплицируется в порождаемых ими текстах. Существует несколько устойчивых форм проявления иллокутивных намерений адресантов. Во-первых, через зрительный ряд: вывески, рекламу, плакаты, буклеты, названия торговых павильонов; во-вторых, через звуковой ряд: рекламные выкрики продавцов и призывы собирателей пожертвований, церковную музыку, песни православных исполнителей, колокольный звон, показ православных фильмов в представительстве радиостанции «Радонеж». В-третьих, через разговоры с покупателями.

Мы остановимся лишь на основных стратегиях продавцов, одна из которых – обозначить себя и свою связь с идей православия через названия собственных лотков и павильонов. Вполне предсказуемо, что значительная часть из них (связанная с продажей церковных книг, утвари или миссионерством) обозначена церковнославянизмами. Здесь присутствует благотворительный фонд «Артос»; справочно-информационная газета «Возглас»; гончарная мастерская «Скудельник»; иконописная мастерская «Лик»; центр миссионерско-просветительной деятельности «Светоч»; издательство «Лодья»; продажа ладана и церковной утвари «Благолепие»; издательство «Благословение»; художественное литье церковной утвари «Нимб» и под. Подобные названия также

могут представлять собой узнаваемые этикетные формулы, связанные с деятельностью данной организации. Например, лоток представительства Святогорского монастыря, торгующий псковской керамической посудой, носит название «Ангела за трапезой» (православный аналог светского выражения «Приятного аппетита»).

Вторая часть названий выражает идею православия через идею народности и русскости, свидетельством чему являются вывески павильонов: издательство «Русский дом»; издательство «Русская книга»; издательство «Отчий дом»; производство традиционной одежды «Русский костюм»; продажа валенок, вышивки, тканых изделий «Русские валенки»; продажа женской одежды «Русские сарафаны»; московский иконописный центр «Русская икона»; развивающие игры для детей «Русь златоглавая»; продажа льняных тканей «Славянка».

Третья по частотности часть вывесок (связанная, в основном, с продажей пищи), подчеркивает идею исконно отечественного и природного происхождения продаваемой продукции, а, следовательно, ее особой полезности, натуральности и экологичности: «Дары Архангельской земли: рыбка из Белого моря»; «Яблоки из Воронежа, отечественные»; «Селедочка беломорская п/соленая и х/копчения»; «Мазь по старинным рецептам на основе пчелиного воска и оливкового масла»; «Капустка белокочанная – сами сажали монахини» (монастырь Марии Магдалины, Оренбургская обл.).

При этом формы выражения семантики экологичности и натуральности предлагаемого товара могут строиться по отчетливо осознаваемым образцам языка советской торговли, например, по образцу названий сети советских магазинов «Дары природы»: продажа меда, продуктов пчеловодства «Воронежские дары»; продажа меда «Дары Алтая»; продажа красной рыбы «Дары Азова».

Еще одна, четвертая, семантическая составляющая, отчетливо представленная на ярмарке, выражается, как правило, не через названия, но через систему символов, лозунгов и портретов – это монархическая, имперская идея, которая эксплицируется как через книги, буклеты, листовки, продаваемые на ярмарке, так и через зрительные образы (иконы, портреты Николая II и его семьи), лозунги, изображения на майках. Интересно, что сама монархическая идея и система поддерживающей ее символики могут вообще не иметь никакого отношения к продаваемому товару, репрезентируя не саму продукцию, а идеологические предпочтения самих продавцов и их систему ценностей, в кото-

рую входят и их высокие торговые принципы, ассоциирующиеся с дореволюционным купечеством и вселяющие в покупателей уверенность в качестве товара. Так, один из старейших на ярмарке лоток «Рыба Камчатки и Азова», продающий икру и рыбные деликатесы, традиционно содержит в своем оформлении императорский штандартом дома Романовых, портрет Николая II и лозунг «За веру, царя и Отечество».

Как можно видеть из краткой классификации типов самопрезентаций, семантика концепта «православный» в понятийном поле ярмарки не сводится только лишь к религиозному смыслу. Помимо него в этот концепт входят еще, по крайней мере, три составляющих: народность, природность/экологичность и монархичность. Несмотря на кажущуюся разнородность смысловых элементов, в действительности каждый из них по-своему выражает общую идею «своего», «исконного», «тутейшего» (если пользоваться известным белорусским термином), имплицитно противопоставленного тому, что находится за пределами ярмарки. Разумеется, все эти составляющие в разной степени проявляются в коммуникативных стратегиях тех или иных организаций, участвующих в ярмарке, однако все вместе они формируют понятийное поле названия «православная ярмарка», привнося в него гораздо более широкий спектр смыслов, нежели просто религиозный.

Подводя предварительные итоги наблюдениям за развитием данного феномена, можно сказать, что православные ярмарки почти за двадцать лет существования выработали собственный набор смыслов, которые транслируются в разных письменных, устных текстах, изобразительных формах и символах, а также начинают вырабатывать собственный речевой стиль выражения этих смыслов, который строится как смесь разговорного стиля русского языка, языка рекламы и языка церковной проповеди.

Литература

Аристарх (**Лоханов**), иеромонах: *Церковный этикет*. – http://www.homutovo.ru/questions/q_etiket.html (10.05.2015).

Кронгауз, Максим А. 1999: Обращение как способ моделирования коммуникативного пространства. – В: *Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке*. Отв. ред. Нина Д. Арутюнова, Ирина Б. Левонтина. Москва: Индрик, 124–134.

Левкиевская, Елена Е. 2001: Ритуально-магические функции хозяина в восточнославянской традиции. – В: *Мужской сборник.* Вып. 1. *Муж-*

чина в традиционной культуре. Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор. Сост. Игорь А. Морозов. Отв. ред. Светлана П. Бушкевич. Москва: Лабиринт, 106–114.

Левкиевская, Елена Е. 2013: Прошение милостыни: старые культурные модели и новые языковые стратегии. – В: *Ритуал в языке и коммуникации. Сборник статей*. Сост. и отв. ред. Людмила Л. Федорова. Москва: Знак; Российский государственный гуманитарный университет, 209–221.

Проф., вед.н.с., д.ф.н. Елена Е. Левкиевская
Центр типологии и семиотики фольклора
Российский государственный гуманитарный университет
ул. Дмитрия Ульянова, д. 27/12, кор. 2, кв. 44.
117 449 Москва, РОССИЯ
elena_levka@mail.ru

Forming of Informal Religious Communication in Modern Russian Orthodox Fairs

Elena E. Levkievskaya

Abstract: The paper analyses the specific trends in informal religious communication on the example of modern Orthodox fairs held in major Russian cities and towns in the last 20 years. The study is based on various materials collected by the author at the Moscow Orthodox fairs (interviews with participants, advertisements of church goods and services, inscriptions on the signboards, pictures and so on). The old norms of Orthodox communicative behaviour and etiquette in Russia were destroyed during the Soviet period, so the new norms contain various eclectic elements. These norms are based on four main semantic elements: Church-Slavonic vocabulary; semantics of "national roots"; semantics of home-produced goods as natural, ecological (to counterbalance it, western goods are interpreted as unnatural, artificial, unhealthy), and imperial, monarchic idea.

Keywords: folk Orthodoxy, subculture, urban culture, modern communicative sphere, speech genres

Prof. Elena E. Levkievskaya, D.Sc.
Centre for Typological and Semiotic Folklore Studies
Russian State University for the Humanities
27/12 Dmitriy Ulyanov Str., kor. 2, r. 44
117 449 Moskva, RUSSIA
elena_levka@mail.ru

Идеята на Робърт Хейдън за антагонистичната търпимост и нейният отзвук

Божидар Алексиев

Резюме: В статия, публикувана през 2002 г., Робърт М. Хейдън предлага понятията *антагонистична търпимост* и *конкурентно споделяне*, за да обясни как светилища, споделяни в продължение на дълги периоди от време от последователи на различни религиозни общности и в които понякога дори се наблюдава синкретизъм между практики, произхождащи от различните традиции, биват присвоявани или разрушавани от привърженици на едната с цел да се демонстрира власт над другите. Глен Бауман, главният критик на Хейдън, твърди, че сферите на взаимодействие между отделните религиозни групи са далеч по-богати, дълбоки и много по-вълнуващи, отколкото би могъл да предаде модел, основан върху конфликта. В статията е представена дискусията около понятието *антагонистична търпимост* и са анализирани критично подходите, използвани от различните автори.

Ключови думи: антагонистична търпимост, споделени светилища, религиозен пейзаж

През 2002 г. в списание "Current Anthropology" е отпечатана статия на Робърт М. Хейдън с привличащия вниманието надслов *Антагонистична толерантност* и уточняващо подзаглавие *Конкурентно споделяне на култови места в Южна Азия и на Балканите* (Hayden 2002). Много скоро тя предизвиква множество неоднозначни отзиви и дори се свикват семинари и конференции, посветени на нея. Без претенции за изчерпателност ще посоча няколко примера: през март 2006 г. в Лабораторията по етнология и сравнителна социология на университета в Нантер Мария Курукли и Дониджи Албера организират семинар *Споделени места на религиозното и междуконфесионални поклонничества: антропологични подходи*; същата година един панел от годишната конференция на Асоциацията на социалните антрополози от Великобритания и Британската общност под надслов *Синкретизмът* –

споделяне или търпимост? Политика и прагматика на смесените свети места[1] е вдъхновен от статията на Хейдън; през февруари 2008 г. в Колумбийския университет се провежда конференция със заглавие *Споделяне на свещеното пространство: религия и разрешаване на конфликти* (Bowman 2012: 3). У нас, доколкото ми е известно, постановката на Хейдън не е коментирана[2] и тъй като българският терен предлага значителен и твърде любопитен материал за интерпретираното от него явление, смятам, че един опит за оценка на идеята за антагонистичната търпимост от българска гледна точка и преглед на използването или отхвърлянето ѝ от различните автори през изтеклите години би бил полезен за развитието на фолклористиката и етнологията у нас.

Антагонистичната толерантност – накратко

Робърт Хейдън въвежда в поставения проблем с разискване на понятието *толерантност* (търпимост), като обръща внимание, че то не е еднозначно. Авторът припомня, че съществуват две определения: „отрицателно", което дефинира търпимостта като ненамеса, невъзпрепятстване на другите, и „положително", което включва признание и уважение към различните вярвания и практики, без те да бъдат възприемани (Hayden 2002: 206). По-нататък те са назовавани и пасивна, респ. активна търпимост. Отбелязвайки, че твърде често и лесно от съжителството на една територия на две или повече етнични и/или религиозни групи се прави извод за съществуването там на търпимост в нейното положително определение, Хейдън преминава към въпроса за състезателното или конкурентното споделяне (*competitive sharing*).

Въз основа на примери като съжителството на евреи и палестинци в Израел, на етнорелигиозните общности в Босна и Индия авторът показва, че тези заключения са прибързани и не отговарят на изискванията за наистина научен анализ на обществата. На първо място се посочва, че научните съчинения нерядко се превръщат в „съчинено предание", алтернативно на интерпретациите на миналото, проклами-

[1] http://www.theasa.org/conferences/asa06/panels/panel15.shtml (30.07.2015).

[2] Успях да открия едно цитиране, но не във връзка с основната тема на статията (срв. Мишкова 2009: 16).

рани от местните партии на нетърпимостта. На второ място, Хейдън, позовавайки се на опита за прилагане на теорията на игрите в обществения анализ, направен от Томас Шелинг (1960 г.), отхвърля презумпцията, приемана повече по инерция, отколкото осъзнато, че оспорването и споделянето на едно култово място представляват две взаимно изключващи се отношения между общностите. И накрая, критикувайки нерядко лековатите антиесенциалистки интерпретации, авторът припомня заключението на Фредрик Барт, че при разграничаването на човешките групи самото разграничение е далеч по-важно от действителните особености на всяка група. Или, казано другояче, колкото и подвижни или изменчиви да изглеждат идентичностите, това не означава, че границите между тях могат да бъдат лесно премахнати[3]. Отнесено към споделените светци и места на култа към тях, това твърдение предупреждава, че многогодишното споделяне на някой култ не следва да се тълкува в смисъл, че наблюдаваните днес различия, противопоставяния или съперничества не са съществували и в миналото. Именно за да бъдат избегнати този тип грешки, авторът предлага понятието *конкурентно споделяне*, изразяващо едновременното почитане и оспорване на едно култово място от две (или повече) групи (Hayden 2002: 207).

По-нататък, стъпвайки върху изследвания на индийски терен, Хейдън подлага на критика и разбирането за синкретизма[4] като признак за толерантност. Според него до тази заблуда се стига, когато на синкретизма се гледа като на състояние, а не като на мяра за междуобщностните отношения в определен момент. Иначе казано, авторът припомня тук една често отправяна към антрополозите и етнолозите

[3] За по-добро разбиране на този момент може да послужи дискусията на Хейдън с Весна Вучинич. Сръбската изследователка го упреква за това, че разглежда общностите в бивша Югославия като напълно отделни единици, докато те споделят множество общи празници, вярвания и практики. Отговорът на Хейдън е, че независимо от това всяка от тези общности се разграничава от другите и именно това е важното (Hayden 2002: 225, 227). Тъй като коментарите към статията я следват непосредствено, а цитираните в тях съчинения са добавени към библиографията, цитирана от основния автор, затова и моите препратки към тях са, както към текста на Хейдън.

[4] Авторът определя синкретизма като „съчетаване на практики или вярвания, произхождащи от различни религиозни общности“ (Hayden 2002: 207).

критика: „изпускането“ на фактора време, неисторичния подход към наблюдаваните явления (Hayden 2002: 207–208). Схващането на синкретичните феномени като непротиворечиви според него се дължи на допускането, че хибридните конструкции (напр. някой споделено почитан светец) притежават една-единствена идентичност, докато в действителност всяка от общностите има свой образ на почитания светец (Hayden 2002: 215).

След като е изложил основните си теоретични предпоставки, Хейдън предлага на читателя пример, чийто анализ илюстрира новия подход: светилището в село Мадхи, окръг Ахмаднагар, щат Махарашра, Индия, наричано от мюсюлманите *дарга*[5] на шах Рамзан Махи Савар, а от индуистите – *самадхи*[6] на шри Канобах (вариант Канифнат). Приведени са данни за съвместното честване на празника на светеца, за синкретичния характер на обредите и облика на културното място, както и примери от устните разкази за чудесата на светеца, в които се смесват ислямски и индуистки мотиви и символи (Hayden 2002: 208–210). Особено внимание е отделено на изворите, проследяващи промените в облика на светилището от преобладаващо суфитски (в началото на XX в.) до индуистки с едва доловими ислямски знаци през 1990 г., както и в статута и споделянето на културното място при различните политически режими: независима Индия, британските колониални власти и мюсюлманските владетели преди тях (Hayden 2002: 210–212). Различният „обществен образ“ (*public persona*) на светеца – мюсюлманин под мюсюлманска власт, мюсюлманин и индуист в колониалния период, индуист в независима Индия, би могъл да послужи, както отбелязва Хейдън, в подкрепа на мнението, че историята на светилището в Мадхи е история за използване на грубата сила на политическата власт в полза на една или друга религия: за разпространение и налагане на исляма – от владетелите мюсюлмани, за разделяне и противопоставяне на индуисти и мюсюлмани – от колониалните власти, за налагане на индуизма – в периода на засилване на индуисткия фундаментализъм в Индия през последните няколко десетилетия. Авторът обаче се отказва

[5] Вероятно от перс. *дергях*, обител на мюсюлмански мистици, дервиши; използва се и за назоваване на гробница на почитан като светец мистик.

[6] Висше духовно състояние, към чието достигане се стремят последователите на йога и будизма; в случая – свещен гроб на човек, постигнал такова състояние.

от това лесно решение и предлага друга интерпретация. Опирайки се преди всичко върху съдебните спорове за светилището през 20-те години на XX в., когато британският съд узаконява индуистките претенции, той приема, че „синкретичната природа на светилището винаги е отразявала претенциите на народите, които използвали практиките, сродни с вярата на управляващите, за да обосноват исканията си за намеса на властта в тяхна полза“ (Hayden 2002: 212).

В един важен, но обикновено подминаван от критиците на Хейдън пасаж авторът ясно разграничава и дори противопоставя поклонниците на споделените светилища, „практикуващите религията като вяра“ на „по-големите играчи“, т. е. религиозните и политическите водачи, използващи религията като идеология, и подчертава, че заплахите за съществуването на споделените култове се появяват в случаите, когато те привлекат вниманието на „практикуващите религията като идеология“ в някой властови център (Hayden 2002: 215).

Оттук до края на текста си Хейдън разглежда втория основен момент, или по-точно – главното следствие от предложената теза. То е свързано с влиянието на държавното устройство и политиките, основани на „отрицателното“ и „положителното“ определение за търпимостта[7], върху процесите в споделените светилища. Като начало авторът посочва парадокса, че изискването за прилагане на по-висшия от морална гледна точка принцип на Мил, сиреч съзнателното уважение на различието, води до възпиране на конкуренцията, която според него стои в основата на появата на местата на синкретизма.

Следващото противоречие, на което се спира Хейдън, изглежда доста съществено. Опирайки се както на процесите в отделните източноевропейски страни, развили се в хода на демократизацията им през 90-те години на XX в., така и на примера на демократични мултинационални страни като Белгия и Швейцария, а също и на историята на САЩ, авторът изказва мнението, че в етнически и религиозно нехомогенните страни демокрацията създава риск от изостряне на отношенията между различните групи и дори до прилагане на насилие спрямо по-слабите сред тях (Hayden 2002: 215–218). До края се добавят още разсъждения за шансовете на толерантността при различно държавно устройство, както и за моралните задължения на политиците и учените

[7] Авторът ги свързва с имената на философите Джон Лок и Джон Стюарт Мил.

при намесата им в отношения, които при загуба на контрол могат да доведат до катастрофални последствия. Те дават доста храна за размисъл на политолози и политически антрополози, но аз ще се въздържа от коментар, тъй като намирам твърде смело едновременното прогнозиране на процеси в толкова сложни и разнородни региони като Индия и Балканите.

Първите реакции към идеята за антагонистичната толерантност

Смятам, че именно „еретичните“ заключения на Хейдън относно неблагоприятното влияние на демократичния политически процес в етнично и религиозно неоднородните общества и в частност в местата, където различните общности се доближават най-много една към друга, са причината статията му да бъде публикувана с няколко критични становища на учени от различни части на света.

Главно този политологически аспект на идеята коментират Петер ван дер Веер (Амстердамски университет) и Томас Улф (Минесотски университет, Минеаполис). Ван дер Веер изтъква различните исторически условия, в които възникват формулите на Лок и Мил (Hayden 2002: 224), докато Улф се пита дали статията на Хейдън няма да бъде разбрана като призив за етническо прочистване или чужда окупация с цел осигуряване на демократичното развитие. Логичният и лесно предвидим отговор на Хейдън е, че споразумението за Босна от Дейтън представлява именно налагане на чужда окупация с цел демократичното развитие. Впрочем преподавателят от Университета в Минеаполис основателно поставя въпроса доколко антропологическата критика може да достигне до конкретните дейци, вземащи политическите решения, доколко тя може да бъде разбрана от тях и накрая – евентуално – превърната в конкретни действия (Hayden 2002: 226).

Освен всичко друго тази сбирка от критични становища е един много поучителен пример за трудността да се осъществи действителен научен и аргументиран спор. Особено трудно в случая е на изследователите, произхождащи от двата обсъждани района. Може би най-крайните примери са представени от Загорка Голубович (Белград) и К. Падая (Deccan College, Pune), за които е невъзможно да се дистанцират от утвърдените национални митове за толерантността и мирното съжи-

телство (Hayden 2002: 220–221, 224). В по-малка степен това важи за Весна Вучинич и Наянджот Лахири, които внасят щрихи, нюансиращи сложната картина както в исторически аспект (напр. пристрастното отношение на австрийските и венецианските власти към римокатолиците за сметка на православните в южнославянското пространство в противовес на британския „неутралитет“ в Индия) (Hayden 2002: 225), така и на локално и микросоциално равнище (селищни светилища). Лахири обръща внимание и на приложимостта на идеята за антагонистичната толерантност при изследването на взаимоотношенията между направленията в рамките на една религия (Hayden 2002: 223–224).

Вероятно за изчерпателност присъстват и мнения като това на Божидар Йезерник, който, подкрепяйки Хейдън, възхвалява толерантността на Османската империя, която – между другото – спасила балканските народи от взаимно унищожение (Hayden 2002: 221).

Критиката на Глен Бауман и развитието на идеята

Най-интересно все пак е мнението на Глен Бауман (Кентски университет), който работи по конкретната проблематика и впоследствие в поредица от статии се опитва да опровергае Хейдън. Любопитно е как Бауман започва с цитат от свой текст, който изразява разбиране, много близко, ако не и тъждествено с това на Хейдън[8], и въпреки това отказва да подкрепи неговия анализ. Примерът, почерпан от собствените му проучвания в Израел, както и изводите от него – за разбирателството между християни и мюсюлмани при почитането на Мар Елиас (св. прор. Илия) и внасянето на раздор от страна на политически и религиозни елити (Hayden 2002: 220) – също се съгласуват без никакви трудности с тезата на Хейдън. Бауман обаче, като се присъединява към „проникновената критика на риториката на толерантността“, обвинява Хейдън, че осигурява научна обосновка за етническото прочистване и сегрегацията на народностите (Hayden 2002: 219–220). В допълнение

[8] „[…] толерантността е благовидната версия на желанието за изключване и бива проповядвана – в случаи, когато пространството на автономна идентичност се окаже застрашено от присъствието на някакъв „друг“ – за да се превърне скоротечно в ксенофобия“ (Hayden 2002: 219).

на това Бауман упреква Хейдън и в есенциализъм: упрек, който постепенно ще се превърне в рефрен за повечето критици на антагонистичната толерантност (Hayden 2002: 220).

Няколко години по-късно Бауман разработва по-пространно и аргументирано своите възражения. Теоретичният му апарат е изложен в раздел, назован *Синкретизъм и антисинкретизъм: телеологии на културния контакт*. За съжаление, първото, с което се сблъсква внимателният читател, е недобросъвестно цитиране и изкривяване на идеите на критикувания автор: Бауман заблуждава читателя, че Хейдън отрича наличието на синкретизъм в споделените светилища, и подкрепя твърдението си с непълен цитат, който променя смисъла на написаното от Хейдън[9]. Показателно за подхода на Бауман е и това, че цитатът е взет не от текста на статията, където са изложени основните идеи и където е отделено достатъчно място на синкретизма, а от отговора на Хейдън по повод отправените към него критични бележки, който не е и не може да бъде друго освен допълнение към основния текст. Установяването на такъв подход до голяма степен обезкуражава търсенето на сериозни контрааргументи у Бауман. Той сякаш не желае или не може да разбере лансираната от американския му колега идея, че наблюдаваният отвън синкретизъм може да съдържа в себе си и потенциал за антагонизъм. Пренебрегвайки призива явленията да бъдат проследявани в достатъчно дълъг период от време, английският антрополог предпочита да се обърне към „онова, което се случва на терена, докато протичат синкретичните практики“ (Bowman 2009: 4).

Интересен за изкушения от темата български читател би бил анализът на Бауман на практиките и отношенията между християни и мюсюлмани в три култови обекта в Република Македония[10] (манастира „Св. Богородица Пречиста“ край Кичево, църквата „Св. Никола“/тюрбе на Хъдър баба в Македонски Брод и джамията Хюсамеддин паша в

[9] “He writes that ‘(My article explains how) processes of competition between groups that distinguish themselves from each other may be manifested as syncretism yet still result, ultimately, in the exclusion of the symbols of one group or another from a religious shrine’” (Bowman 2009: 3; Hayden 2002: 228). Текстът в скоби е изпуснат от Бауман.

[10] Статията е писана преди промяната на името на страната на Република Северна Македония през 2019 г. [Бел. ред.].

Щип)[11], на които е посветена почти половината от статията (Bowman 2009: 10–23). Аз ще се ограничa с оценката, че и при изследването на тези конкретни примери по отношение на поставения теоретичен проблем Бауман остава в плен на предпоставената си теза. Може би не е без значение, че при следващите си публикации въз основа на теренните проучвания в Република Македония авторът се отказва от термина *shared shrine* (споделено, съвместно почитано култово място), заменяйки го с *mixed shrine* („смесено“ култово място), тъй като си е дал сметка, че първото обозначение предполага висока степен на взаимно съгласие между поклонниците, невинаги съответстващо на действителността (Бауман 2014: 117)[12].

В предговора си към съставен от него сборник Бауман повтаря възраженията си срещу онова, което нарича „модели, основани на идентичността“ (отново използвайки манипулирания цитат от Хейдън) (Bowman 2012: 2). Той твърди, че този „модел“ се основава на есенциалистко разбиране за идентичността (Bowman 2012: 1), но и тук, както и в предходни негови статии, става очевидно, че не Хейдън, а именно Бауман схваща идентичността не като граница, не като отношение: за него тя се определя от някакво съдържание, израз е на някаква същност (*essence*) (Bowman 2012: 4; Bowman 2009: 4). С този елемент от критиката на Бауман не е съгласен и Д. Албера (Albera 2008: 39). Бауман прави и опит да противопостави друг термин на антагонистичната търпимост и конкурентното споделяне, но достига само до метафора: *хореографията*[13] на взаимоотношенията между общностите, включваща сближаване и раздалечаване, взаимни подражания, признавания и непризнавания (Bowman 2012: 3–4).

В предговора си Бауман препраща към критика на възгледите на Хейдън в статията на Дионидж Албера в същия сборник. Този автор прави опит да покаже, че споделянето на свети места между поклонници от различни религии е възможно в много дълги исторически

---

[11] За тях вж. и Конеска 2008; Конеска, Јанкулоски 2009. Бауман публикува проучванията си от Република Македония и на руски език – вж. Бауман 2014.

[12] Този текст е руски превод на Bowman 2013.

[13] За *хореография на всекидневния живот* говори Мика Пантзар (Pantzar 1989), а във връзка с възникващите около оспорвани свети места отношения това понятие е употребено у Friedland, Hecht 1998.

периоди без промяна на принадлежността на култовия обект. За целта той привежда сведения за почитане от мюсюлмани на храмове и други култови обекти, посветени на Пресвета Богородица, в различни средиземноморски области: от Светите земи, Сирия и Ливан през Египет до Алжир в периода от X в. до наши дни (Albera 2012). Разочароващо е, но неговият подход също не е методологически издържан. Може да се каже, че в известен смисъл той въплъщава непълния цитат, използван неднократно от Бауман. Албера на свой ред приписва на Хейдън твърдението, че споделените светилища неизбежно един ден сменят религиозната си принадлежност, докато той всъщност се опитва да конкретизира *при какви обстоятелства* и под влиянието на *какви фактори* се случва това (срв. Hayden, Sözer, Tanyeri-Erdemir, Erdemir 2011: 5).

Както бе посочено по-горе, става дума за случаи, в които свещените места придобиват символна стойност и биват въвлечени в борби и съперничества от друг характер, където религията е само инструмент в идеологическия сблъсък. Още по-трудно е да се приеме, че Албера не е забелязал наблюдението на Хейдън, че именно недемократичните режими, преобладавали и преобладаващи по южните и източните брегове на Средиземно море през целия разгледан период, се оказват благоприятни за появата и съществуването на смесени светилища. Читателят ще забележи още, че някои от примерите от най-ново време в действителност са от страни като Ливан и Египет, където разбирателството и мирното съжителство на християни и мюсюлмани заема централно място и е неотменен елемент от официалния дискурс въпреки периодите на изостряне на отношенията дори до степен на въоръжено насилие[14].

Отчасти отговорността за неразбирането на конкурентното споделяне е и на самия Роберт М. Хейдън, който не подчертава достатъчно възможността за едновременно съществуване на противоположни тенденции в едно социално явление. Впрочем странен или поне изненадващ е начинът, който изследователят избира в стремежа си да доразвие идеята. Съвместно с международен екип Хейдън провежда два изследователски проекта: *Антагонистичната толерантност в Турция* (2008–2010) и *Антагонистичната толерантност: сравнително из-*

[14] По подобен начин стоят нещата и в по-ранната публикация – Albera 2008; вж. отговора у Hayden, Sözer, Tanyeri-Erdemir, Erdemir 2011: 5–6.

следване на конкурентното споделяне на културни места (2008–2012)[15], разглеждащи отделни обекти в Турция, Индия, България, Португалия и Перу. Както лесно може да се установи от публикациите, акцентът на проучванията е изместен от споделянето към присвояването на храмове на друга религия. Може да се каже, че Хейдън следва пътя, прокаран някога от Ф. У. Хаслък, който, изследвайки приемствеността на свещените места от древността през християнското Средновековие до периода на османското владичество в Мала Азия и на Балканите, попада на съвместното почитане на културни места от хора с различна религиозна принадлежност и въвежда този проблем в науката, но – в обратна посока.

Началото на тази ориентация може да се види още в статия, проследяваща неколкократните промени в облика на Белград от първото му завладяване от османците до наше време с акцент върху съдбата на свързаните с култа сгради (Hayden 2005). В следващи текстове, отразяващи етапите от разработването на теорията за антагонистичната толерантност, тази линия е продължена: коментирани са съдбата и преобразованията на ранновизантийската църква „Св. Стефан“ в Трилье, Турция, превърната в джамия (Hayden, Sözer, Tanyeri-Erdemir, Erdemir 2011); потърсено е обяснение на все още съществуващия иконостас в джамия в Деринкую, също бивш православен храм (Tanyeri-Erdemir, Hayden, Erdemir 2014). В последната статия, макар и бегло, са споменати два примера от България: джамията Софу Мехмед паша (дн. църква „Св. Седмочисленици“) и бившата джамия в Узунджово (дн. също пригодена за християнски храм) (Tanyeri-Erdemir, Hayden, Erdemir 2014: 505)[16]. Основното заключение и от двата текста е, че степента на промяна на облика на зданията, принадлежали на друга религия, зависи от необходимостта да се отправи послание към поставената в подчинено положение общност. Обратно, изчезването на общността, построила културната сграда, осигурява на новите

[15] http://www.ucis.pitt.edu/antagonistictolerance/Funding.html (30.07.2015).

[16] Намирам за пресилено твърдението, че джамията Софу Мехмед паша, известна в миналото и като Черната джамия, е била почитана и „споделяна“ от християни и мюсюлмани. Не е убедително и мнението, че цялостно променените облик на сградата се дължи на наличието на турско население в българската столица в началото на XX в.

собственици спокойствие и те запазват повече елементи от първоначалния ѝ вид.

В тези заключения вече може да се види и зародишът на новото понятие, което екипът лансира: *религиозен пейзаж* (*religioscape*). Обосновавайки го, Робърт М. Хейдън и Тимъти Уокър подчертават необходимостта смесените светилища да не се разглеждат в тяхната изолираност и противостоене на останалия свят, а в пространствения контекст на съвместно обитаваната от две или повече общности територия и в достатъчно дълги времеви периоди, които позволяват определянето на моделите, регулиращи отношенията между тях (Hayden, Walker 2013: 400–401)[17]. Понятието *religioscape*, както не е трудно да се отгатне, е вдъхновено от предложените от Арджун Ападурай названия на петте фактора, допринасящи за глобалния обмен на идеи и информация в наше време: *ethnoscape*, *technoscape*, *finanscape*, *mediascape* и *ideoscape*. Според замисъла на Ападурай те трябва да отразят разединяването и все по-ускореното задвижване на обществата подобно на многопосочни, често променящи посоките и руслата си потоци (Appadurai 1990)[18]. Хейдън и Уокър включват в своето понятие *религиозен пейзаж* „пространственото разпределение в различните епохи на физическите проявления на обособена религиозна традиция и на населението, което ги създава“. Материалните проявления и населението също съставляват компоненти на даден *религиозен пейзаж*.

В случаите, когато на дадена територия съжителстват групи с различни изповедания, техните *религиозни пейзажи* се пресичат, като могат и да се застъпват (това застъпване изразява именно наличието на споделени свети места). Двамата автори считат за най-удачно да гледат на споделените свети места като на „възли в структурите на социалните взаимоотношения между групите население, които в хода на времето взаимно се определят като различни по религиозен признак“ (Hayden, Walker 2013: 407). Като предимство на този подход се сочи поставянето

[17] Същите идеи са изложени и у Hayden 2013: 326–327, но са приведени и анализирани други примери.

[18] Самото понятие *religioscape* е предложено мимоходом от Елизабет Макалистър (McAlister 2005: 251), но Хейдън и Уокър влагат в него друго съдържание.

на отделния култов обект в социално, пространствено и хронологично по-широк контекст – възможността да се проследят ставането му, връзките му с местната общност, да се видят сходните процеси, протичащи на други места (Hayden, Walker 2013: 408). Това, разбира се, е една отлична програма за изследване, която обаче очаква да бъде внимателно приложена.

Разработените от екипа примери страдат преди всичко от схематизъм и едностранчивост на обяснението (напр. Tanyeri-Erdemir, Hayden, Erdemir 2014; Hayden, Sözer, Tanyeri-Erdemir, Erdemir 2011). Както вече бе посочено по-горе, обект на проекта в действителност са не култови места, почитани *едновременно* от две или повече конфесионални групи, а само такива, които в течение на времето са били използвани като светилища на различни религии. Тяхната история е разгледана доста опростено и превратностите в нея са представени единствено като следствие на борбата за господство. Такова е впечатлението и на Дониджи Албера, който намира интерпретациите на Хейдън „монохроматични" (Albera 2008: 39). Бих се присъединил и към препоръката на Албера за необходимостта от повече и по-нюансирани исторически проучвания, които определено не достигат на Хейдън и неговия екип. Това безспорно е неизбежна слабост на проект, стремящ се към почти глобален обхват на изследването[19].

Като нов елемент и принос в разработките на екипа може да се посочи отчитането на неравнопоставеността между общностите, почитащи едно и също култово място (Hayden, Sözer, Tanyeri-Erdemir, Erdemir 2011: 3) – обстоятелство, което често се пренебрегва.

[19] Тук е мястото да отбележа още една неточност на Хейдън, свързана с нашата страна. Илюстрирайки тезата си с фотография на подиконно табло от иконостаса в църквата „Св. Николай", кв. Устово, гр. Смолян, Хейдън го датира в 50-те години на XX в. (Hayden, Walker 2013: 406). В действителност той е изработен от Петър Кушлев в края на 80-те години на XX в. (БДПК 2011: 150–151). Авторите биха могли да отделят повече място на този паметник и може би да направят интересни изводи, ако знаеха, че в това табло е представен епископ Висарион, фиктивна фигура от фалшификата, известен като „Исторически бележник", и уви, вече обявен за светец. От друга страна, релефните изображения върху подиконните табла с предимно нерелигиозни исторически сюжети са характерни главно, а може би и единствено, за иконостасите на П. Кушлев.

Тук нямам възможност да разгледам цялостно дискусията, разгърнала се по повод лансираната от Робърт Хейдън идея. Все пак от основните реакции (коментирани тук или не) може да се обобщи, че от етнологична и антропологична гледна точка не са приведени сериозни аргументи, които да я опровергаят. Определението *антагонистична толерантност*, макар и провокативно, минава отвъд привидното спокойствие в споделените свети места и насочва към по-дълбинни анализи на ставащото там. Струва ми се, че втората предложена от автора формула – *конкурентно (състезателно) споделяне* – е не само по-малко креслива, но и по-точна, тъй като изразява – почти диалектично и без непременно да извиква представа за насилие – единството на съществуващите едновременно и разнопосочно действащи настроения в култовите места, почитани от две или повече конфесионални общности.

Макар в дискусиите да остава на втори план, изтъкнатото от Хейдън разграничаване на два вида толерантност е съществено и ако проучванията продължат, е твърде вероятно да се окаже, че вторият вид толерантност – осъзнатото приемане на различието, не е нищо повече от красиво пожелание и политически лозунг. Тази тема насочва към политологичната страна на Хейдъновия анализ, която още отначало се отказах да коментирам. И тук ще се ограничa само с това, че от една страна, и тази мисъл може би е изказана прекалено драматично, но от друга – струва ми се, никой учен не би трябвало да смята, че демокрацията е съвършен и без недостатъци начин на управление, неподлежащ на критика.

Може да се съжалява, че в изследователските си проекти Хейдън тръгва по браздата, очертана от Хаслък, но все пак лансираният подход на *религиозния пейзаж* може да бъде плодотворен, ако бъде приложен върху по-ограничени територии, особено ако изворите позволят да бъдат реконструирани няколко такива пейзажа за едно пространство в различни епохи.

Онова, което най-много липсва в разработките на Хейдън, е погледът отвътре, *емик* подходът и вероятно това е и основният упрек от страна на Глен Бауман, макар и да не успява да го формулира така. Добър пример за такъв подход и ползата от него е дисертацията на Робърт Лоуган Спаркс, който поставя акцента на изследването си именно върху него (Sparks 2011). Вероятно причината за тази слабост на Хейдън се дължи на непрекия му достъп до турския и българския

терен (заради езиковата бариера), докато на американска почва той има сполуки и дори може да се каже, че разширява обхвата на темата с въпроса за съжителството и съперничеството между християнството и „секуларната религия“ (Hayden 2005: 220–222)[20]. Безспорно е, че интерпретацията на споделените светилища като проява на антагонистична толерантност е стъпка към изграждането на теория за това явление, а българският терен предлага много материал за това. Надявам се, че българската етнология и фолклористика ще се включи в създаването ѝ.

Литература

Алексиев, Божидар 2015: Саръкъз край с. Ботево: наследяването на един култ. – *Българска етнология*, № 1, 62–78.

Бауман, Глен 2014: Хореография сосуществования: совместное использование священных мест в современной Македонии. – *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 2, 113–138.

БДПК 2011: *Българска дърворезба – Петър Кушлев*. Съст. Станислав Кушлев. София: Захарий Стоянов.

Конеска, Елизабета 2008: Одбележување на празникот Ѓурѓовден/Х'дерлез во црквата Св. Никола односно турбето Х'д'р баба во Македонски Брод. – *Македонски фолклор*, № 65, 123–131.

Конеска, Елизабета, Роберт **Јанкулоски** 2009: *Заеднички светилишта*. Скопје: Македонски центар за фотографија.

Мишкова, Диана 2009: Към една интерпретативна рамка за изучаване на политиката на националната специфика през XIX век. – *Критика и хуманизъм* 29 (2), 7–46.

Albera, Dionigi 2008: "Why Are You Mixing What Cannot be Mixed?" Shared Devotions in the Monotheisms. – *History and Anthropology* 19 (1), 37–59, http://www.researchgate.net/publication/240536272_Why_Are_You_Mixing_What_Cannot_Be_Mixed_Shared_Devotions_in_the_Monotheisms (30.07.2015).

Albera, Dionigi 2012: Combining Practices and Beliefs: Muslim Pilgrims at Marian Shrines. – In: *Sharing the 'Sacra': The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*. Ed. Glenn Bowman. New York–Oxford: Berghahn Books, 10–24.

[20] Един пример от България по тази тема вж. у Алексиев 2015: 74–75.

Appadurai, Arjun 1990: Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. – *Theory, Culture & Society* 7, 295–310, http://www.arjunappadurai.org/articles/Appadurai_Disjuncture_and_Difference_in_the_Global_Cultural_Economy.pdf (30.07.2015).

Bowman, Glenn 2009: Processus identitaires autour de quelques sanctuaires partagés en Palestine et en Macédoine. – In: *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*. Sous la dir. de Dionigi Albera et Maria Couroucli. Arles : Actes Sud / MMSH, 27–52 (цит. по англ. оригинал на: https://kar.kent.ac.uk/28168/1/couroucli.pdf (30.07.2015)[21].

Bowman, Glenn 2012: Introduction: Sharing the Sacra. – In: *Sharing the 'Sacra': The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*. Ed. Glenn Bowman. New York–Oxford: Berghahn Books, 1–9, http://www.berghahnbooks.com/downloads/intros/BowmanSharing_intro.pdf (30.07.2015).

Bowman, Glenn 2013: Hasluck Redux: Contemporary Sharing of Shrines in Macedonia. – In: *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: the Life and Times of F. W. Hasluck, 1878–1920*. Istanbul: Isis Press, 229–246, https://kar.kent.ac.uk/38308/1/SHANKLAND REVISION.pdf (30.07.2015).

Friedland, Roger, Richard **Hecht** 1998: The Bodies of Nations: A Comparative Study of Religious Violence in Jerusalem and Ayodhya. – *History of Religions* 38 (2), 101–149.

Hayden, Robert M. 2002: Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans. – *Current Anthropology* 43 (2), 205–219.

Hayden, Robert M. 2005: Religious Structures and Political Dominance in Belgrade. – *Ethnologia Balkanica* 9, 213–224.

Hayden, Robert M. 2013: Intersecting Religioscapes and Antagonistic Tolerance: Trajectories of Competition and Sharing of Religious Spaces in the Balkans. – *Space and Polity* 17 (3), 320–334, http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13562576.2013.850822 (30.07.2015).

Hayden, Robert M., Hande **Sözer**, Tuğba **Tanyeri-Erdemir** & Aykan **Erdemir** 2011: The Byzantine Mosque at Trilye: A Processual Analysis of Dominance, Sharing, Transformation and Tolerance. – *History and Anthropology* 22 (1), 1–17.

Hayden, Robert M. and Timothy D. **Walker** 2013: Intersecting Religioscapes: A Comparative Approach to Trajectories of Change, Scale, and Competitive Sharing of Religious Spaces. – *Journal of the American Academy of Religion* 81 (2), 399–426, http://www.academia.edu/2778521/Intersecting_Religioscapes_A_Com-

[21] Цитирам по ръкопис, публикуван от автора в "Kent Academic Repository", в който пагинацията е различна.

parative_Approach_to_Trajectories_of_Change_Scale_and_Competitive_Sharing_of_Religious_Spaces (30.07.2015).

McAlister, Elizabeth 2005: Globalization and the Religious Production of Space. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 44 (3), 249–255, http://wesscholar.wesleyan.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1038&context=div2facpubs (30.07.2015).

Pantzar, Mika 1989: The Choreography of Everyday Life – a Missing Brick in the General Evolution Theory. – *World Futures: The Journal of New Paradigm Research* 27 (2–4), 207–226.

Sparks, Robert Logan 2011: *Ambiguous Spaces: A Contextualisation of Shared Pilgrimage in Ephesus. Proefschrifterverkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit van Tilburg*. Promotor: Professor P. G. J. Post. – https://research.tilburguniversity.edu/en/publications/ambiguous-spaces-a-contextualisation-of-shared-pilgrimage-in-ephe (30.07.2015).

Tanyeri-Erdemir, Tuğba, Robert M. **Hayden**, and Aykan **Erdemir** 2014: The Iconostasis in the Republican Mosque: Transformed Religious Sites as Artifacts of Intersecting Religioscapes. – *International Journal of Middle East Studies* 46, 489–512.

Доц. д-р Божидар Алексиев
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
bojidar.alexiev@iefem.bas.bg

Robert M. Hayden's Concept of Antagonistic Tolerance and Its Resonance

Bojidar Alexiev

Abstract: In his paper, published in 2002 Robert M. Hayden develops a pair of concepts – *antagonistic tolerance* and *competitive sharing* to explain how sacred sites that have long been shared by members of different religious communities and may even exhibit syncretic mixtures of practices of both may be seized or destroyed by members of one of them in order to manifest dominance over the other. Glenn Bowman, Hayden's major opponent, argues that the field of interaction between groups with different sectarian identities is far richer, busier, and more intriguing than any conflict-based model could suggest or show. The paper presents the dis-

cussion on the antagonistic tolerance and analyses the different approaches to point out their strengths and shortcomings.

Keywords: antagonistic tolerance, shared shrines, religioscape

Assoc. Prof. Dr Bojidar Alexiev
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Bl. 6 Acad. Georgi Bonchev St.
1113 Sofia, BULGARIA
bojidar.alexiev@iefem.bas.bg

Надгробни паметници от Република Кабардино-Балкария (XIX–XX век). Декорация и надписи

Любомир Миков

Резюме: Надгробните паметници, които коментирам в изследването, са от четири села: Кашхатау и Верхний Чегем (Чегемски район), Заюково (Баксански район) и Карагач (Прохладненски район). Има и няколко паметника от гр. Налчик.

Паметниците са документирани през юли 2005 г. и са общо 30. Те са предимно от XX в., което означава, че отразяват съвременното състояние на традицията, свързана с изработването и ползването на надгробните паметници в посочените райони.

Правят се следните по-важни изводи:

– декорацията на надгробните каменни паметници в посочените села съдържа както някои ислямски символи и знаци с широко разпространение в мюсюлманския свят, така и често срещащите се орнаменти *тайме* и *газир*, които придават на тези паметници оригинална местна специфика;

– начинът на възпроизвеждане на ислямските надписи и тяхното съдържание ми дават основание да смятам, че изповядваният ислям от населението в съответните села е до известна степен декларативен и от типа на т.нар. битов или народен ислям.

Ключови думи: надгробни паметници, ислям, декорация, надписи

Надгробните паметници, които коментирам в изследването, са от четири села: Кашхатау и Верхний Чегем (Чегемски район), Заюково (Баксански район) и Карагач (Прохладненски район). Има и няколко паметника от гр. Налчик. Всички паметници са документирани през юли 2005 г. от проф. д.и.н. Ружа Нейкова.

Документираните паметници са общо 30. Те са предимно от XX в., което означава, че отразяват съвременното състояние на традицията,

свързана с изработването и ползването на надгробните паметници в посочените райони.

Много надгробни паметници, запазени в същите и други райони, са подробно изследвани от Анна Я. Кузнецова като произведения на народното изкуство на карачайци и балкарци (Кузнецова 1982). Някои от тях са разгледани и от Мария Ч. Кучмезова, но в контекста на соционормативната култура на балкарците (Кучмезова 2003: 133–171). Моята задача тук е да представя повече сведения за декорацията и надписите на надгробните паметници от Кабардино-Балкария през XIX–XX в.

Разглежданите паметници са два основни вида: временни, които са дървени, и постоянни, които са каменни или мраморни. И двата вида са ползвани за обозначаване на мъжки, женски и детски гробове. За разлика от временните, които се поставят на всички гробове, постоянните са поръчвани за хора с по-специален социален статус, а именно за по-богати, образовани, религиозни лидери, ползващи се с уважение обществени деятели и др. Постоянните паметници са изработвани в специализирани ателиета от майстори, възпроизвеждащи изобразителни и епиграфски клишета с различна стойност на пластично моделиране. Общ пластично-изобразителен белег между двата вида надгробни паметници е антропоморфната им форма. Тя е осъществена чрез специално акцентиране върху главата, която посредством пластично или изобразително третиране в повечето случаи се откроява от корпуса на паметника, обозначаващ човешкото тяло.

Дървените паметници са поставяни в деня на погребението и са изработвани най-често от родственик на покойния. Слагат се обикновено два дървени знака – един по-голям за главата и един по-малък за краката. Тяхното основно предназначение е да отбелязват гробното място, поради което рядко са били носители на информация за покойника. При внезапна или неочаквана смърт тези паметници са били доста грубо и примитивно оформяни.

За да се запази гробното място чисто, което означава да не се осквернява от преминаващи през него животни, след погребението при някои гробове е поставяна метална ограда. Ако покойникът се е ползвал с голямо уважение сред населението като религиозен деец, в оградата са включвани и религиозни символи – най-често полумесец.

Каменните надгробия са поставяни след първата година от смъртта. В повечето случаи е полаган само един камък – при главата. Тези памет-

ници са оформени според пола на покойника със съответните силуети – мъжките надгробия се отличават с моделирани тимпани, а женските – със заоблени рамена. През XX в. обаче тази традиция е разколебана, като половата принадлежност на покойника е обозначавана предимно с декоративни елементи.

Декоративните елементи са четири вида:

– орнаменти в качеството на религиозни (мюсюлмански) символи;

– орнаменти в качеството на знаци, обозначаващи полова и професионална принадлежност;

– орнаменти, символизиращи връзката на умрелия със задгробния свят, които са рядко използвани;

– орнаменти с декоративна функция – също рядко използвани.

Религиозните символи са полумесец, полумесец с петолъчна звезда, полумесец с петлистна или шестлистна розета, полумесец и диск с радиално оформена периферия. Те се срещат най-често в декорацията на коментираните паметници и са локализирани винаги в горната им част или върху техните тимпани. Повечето от тези символи са варианти на един първичен двусъставен символ, представляващ полумесец с петолъчна звезда. Въвеждането на съответните варианти се дължи на упадък в символиката на първичния двусъставен символ.

Полумесецът с петолъчна звезда не произлиза от културните традиции на местното кабардино-балкарско население. Той е много стар и има широко разпространение в мюсюлманския свят. Изобразяван е върху знамена в региона на Средиземно море, Близкия изток и Централна Азия. Днес е включен в знамената на около 20 ислямски държави[1]. Най-ранните му изображения са в шумерската иконография, в която полумесецът е символизирал богинята Луна, наричана Син, а звездата – богинята Ищар.

Полумесецът с петолъчна звезда е изобразяван върху всички сасанидски монети, поради което много изследователи смятат, че той и символиката му са проникнали в мюсюлманския свят посредством сасанидската култура.

В Централна Азия символът е изобразяван върху знамена на прототюрки – предимно хуни. В Киргистан, Узбекистан и Таджикистан са намерени монети от 576–600 г., принадлежащи на т.нар. народност

[1] Вж. http://tr.wikipedia.org/wiki/Hilal_ve_yı1dız

гьоктюрки. Това свидетелства, че символът е използван от тюрките още през предислямския период.

Полумесецът с петолъчна звезда се налага като ислямски символ при османците след завладяването на Константинопол през 1453 г. Тогава султан Мехмед II Фатих – завоевателят на града, добавил до полумесеца върху знамето си изображение на звезда, с което съчетал полумесеца, завещан от втория османски владетел Орхан Гази, със звездата като стар тюркски символ.

Впоследствие съчетанието на полумесец с петолъчна звезда се налага като широко разпространен и изключително устойчив ислямски символ в османското изкуство, който е най-често срещан в каменната пластика.

Орнаментите от втория вид, обозначаващи пола и професията на покойника, са разполагани по корпуса на паметниците. Надгробията на жените се разпознават предимно по изобразените варианти на един специфичен елемент от местния женски празничен костюм, наричан *тюйме* и представляващ нагръдно украшение (ил. 1). Върху надгробие на жена от с. Кашхатау, поставено през 1352 г. по хиджра (1933–1934), е изобразен двустранен гребен, както и ножица, с която се обозначава най-вероятно професията на покойната.

Върху надгробията на мъжете също са изобразени елементи от мъжкия празничен костюм, като в повечето случаи това е т.нар. *газир*. Върху мъжко надгробие от с. Карагач, поставено след 1956 г., е изобразена дори цяла връхна дълга дреха (*кафтан*). Мъжките надгробия се разпознават и с изображението на нож, който е бил почти задължителен елемент от аксесоара на мъжкия празничен костюм (ил. 2).

Изображенията на нож върху местните надгробни паметници имат типологични съответствия върху мюсюлмански надгробни паметници на Балканите, в Турция и дори в Крим. Изображения на нож съм документирал върху дългите табли на саркофази в Истанбул и в гробищния парк на ханския дворец в Бахчисарай, както и върху отделни турски надгробни паметници в България (Миков 2013: 88, ил. 99, 101, 103).

Изображенията на ножица са много популярни върху надгробните паметници и в някои християнски държави. У нас например те се срещат върху надгробни паметници от Разградско и Пернишко. Тяхното широко разпространение върху артефакти от различни етнокултури им придава качество на универсални символи. Навсякъде изображения-

та на ножица са свързани с професията на покойника, т.е. обозначават практикувания от него занаят на шивач или крояч.

Под връхната дълга дреха, представена върху мъжкото надгробие от с. Карагач, са изобразени ибрик и вероятно някакъв съд за храна, за да не бъде покойникът жаден и гладен. Макар присъстващи само върху един надгробен паметник, тези орнаменти свидетелстват, че грижата на живите за умрелите в задгробния им живот е все още действаща традиция.

Орнаментите с декоративна функция са по-скоро незначителни изключения, което означава, че доминиращият фактор в изобразителната схема върху разглежданите надгробни паметници са символът и знакът, а не буквалната естетика.

Надписите заемат съществено място върху всички документирани паметници и се отличават със следните силно впечатляващи особености.

Първо, всички са разположени напълно свободно, т.е. без ред, система и композиционна целесъобразност.

Второ, съществува необичайно съчетаване на ислямски формули и фрази на арабски[2] или мюсюлмански орнаменти с надписи на кирилица, съдържащи част от имената на покойника. Например върху тимпана на мъжки паметник от с. Кашхатау е изобразен полумесец и под него е изписано на кирилица името Мухидин, а по корпуса – годината 1932 и арабски текст, който гласи: *Съдбата е от Аллах Извисения, Вечноживия нему* […]. Върху женско надгробие от с. Верхний Чегем е изсечен арабски текст, от който се разчита само името Саримет бинт Асар и фразата *Аллах да прости нея*, а под този текст са изписани на кирилица името Аккизова Керимова и годините 1887–1939. Върху друго женско надгробие – от с. Карагач, е оформен тимпан, върху който е изобразен малък полумесец и под него голям петлистен орнамент, а върху корпуса е окачена табела с надпис на кирилица, който гласи: *Салтикова Лада Кашмиховна 1886–1976* (ил. 3). Странното в случая е съчетаването на полумесеца с немюсюлманското (старославянското) име Лада.

Трето, с изключение на няколко клиширани фрази на арабски, като *Всевишният Аллах да прости нему и на душата му* и *Съдбата е от*

[2] Преводът на арабските епиграфски текстове направи д-р Анка Стоилова, за което ѝ поднасям моите благодарности.

Аллах Всевишния, Вечноживия, всички други надписи на арабски представляват формулите *Шахада* (*Няма друг Бог, освен Аллах, и Мухаммад е Негов пратеник*) и *Бисмилях* (*В името на Аллах Милостивия, Милосърдния*). Върху един паметник от с. Верхний Чегем – вероятно женски, е изобразена птица, наподобяваща сокол, която представлява старо арабско калиграфско клише, съдържащо едновременно и двете формули (ил. 4).

Четвърто, всички арабски текстове са изписани с необработен (некаллиграфски) почерк, който върху някои паметници е дори имитация. Въпреки че са използвани трафаретни средства за тяхното възпроизвеждане (копирки или шаблони), тези текстове са изработени грубо, нечетливо и до известна степен неграмотно.

По-важните изводи от изтъкнатото дотук са:

– декорацията на надгробните каменни паметници в посочените села съдържа както някои ислямски символи и знаци с широко разпространение в мюсюлманския свят, така и често срещащите се орнаменти *тайме* и *газир*, които придават на тези паметници оригинална местна специфика;

– начинът на възпроизвеждане на ислямските надписи и тяхното съдържание ми дават основание да смятам, че изповядваният ислям от населението в съответните села е до известна степен декларативен и от типа на т.нар. битов или народен ислям.

Литература

Кузнецова, Анна Я. 1982: *Народное искусство карачаевцев и балкарцев*. Нальчик: Эльбрус.

Кучмезова, Мария Ч. 2003: *Соционормативная культура балкарцев: традиции и современность*. Нальчик: Эль-Фа.

Миков, Любомир 2013: *Суфизъм, архитектура и изкуство на турците в България. Избрани студии.* Т. 2. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Проф. д.и.н. Любомир Миков
София, БЪЛГАРИЯ
lubo_mikov@abv.bg

Tombstones from the Kabardino-Balkar Republic (19th – 20th Century). Decoration and Inscriptions

Lubomir Mikov

Abstract: The tombstones commented here are from four villages situated in Chegemsky, Baksansky and Prokhladny districts. There are also several monuments from the city of Nalchik. The monuments were documented in July 2005 and are 30 in total. These objects date mainly from the twentieth century, which means that they reflect the contemporary state of the tradition of producing and using tombstones in the referred regions. The study comes to the following conclusions: The decoration of the tombstones in the studied villages contains both Islamic symbols and signs with broad distribution in the Muslim world, and popular ornaments like *taime* and *gazir*, which give these monuments original local specificity. The manner of reproducing Islamic inscriptions, as well as their content, give me grounds to consider that the Islam practiced by the population of the regions in question is to some extent declarative and belongs to the sphere of the so-called everyday or folk Islam.

Keywords: tombstones, Islam, decoration, inscriptions

Prof. Lyubomir Mikov, D.Sc.
Sofia, BULGARIA
lubo_mikov@abv.bg



Официална и фолклорна агиография

Интелектуалките във Византия: св. Екатерина Александрийска

Елка Бакалова

Резюме: Култът към св. Екатерина Александрийска е свидетелство за високата оценка, която получават високообразованите жени (а не само императриците) във Византия. Разглеждаме принципите на визуализация на светицата и оформянето на зрителния ѝ образ – хронология, атрибути, разпространение. Появата на изображенията на даден светец бележи последната фаза в оформянето на култа според законите на византийската моделираща система. Къде, как и доколко често е изобразяван един светец/светица, е важно свидетелство за разпространението и значението на всеки култ. Култът към св. Екатерина Александрийска, формиран в Синайския манастир (получил по-късно наименованието „Св. Екатерина“), е общ за православието и католицизма. Иконографията на нейния образ има известни различия в изкуството на Византия (респ. средновековна България) и Западна Европа, а в епохата на Българското възраждане се наблюдава определено влияние на западната иконография.

Ключови думи: света Екатерина Александрийска, светици мъченици, формиране на култ, мощи, иконография, поклонничество, Синайски манастир

Коя е св. Екатерина Александрийска? Света мъченица, живяла в края на III и началото на IV в., родена в благородническа фамилия ок. 290 г. в Александрия (Египет). Една нощ тя получава видение и се посвещава на Христос. Умира ок. 307 г. Празникът ѝ е на 25 ноември, а най-ранното ѝ житие е гръцко. Според него тя се опитва да приобщи към християнската вяра римския император Максенций, когато той се появява в Александрия, но само го разгневява. Той устройва публичен дебат на Екатерина с 50 учени и тя успява да ги приобщи към християнската вяра. Императорът ѝ предлага брак, но тя отказва, той я подлага на мъчения и след това заповядва да я обезглавят. Изключително образована, тя е разглеждана като равнопоставена на най-известните философи и поети на епохата. Неслучайно света Екатерина бе основен пер-

сонаж в курса на известния немски византолог Дитер Райнш, озаглавен *Intellektuelle Frauen in Byzanzium* в Свободния университет в Берлин.

След мъченическата ѝ смърт започва формирането и разпространението на нейния култ. Започват и чудесата. Например преданието разказва, че монасите от манастира в подножието на Синайската планина намират на върха на един хълм недокоснато от тление тяло на млада жена – Екатерина Александрийска. Това са всъщност нейните нетленни мощи. Става дума за един от най-старите манастири в християнския Изток (днешен Египет), издигнат от византийския император Юстиниан през VI в. (527–565). Той се намира непосредствено в подножието на планината Хореб (Хорив), на върха на която Мойсей получава Скрижалите на Завета (ил. 1). Според изследователите църквата и крепостните стени на манастира са изградени между 548 г. (годината на смъртта на императрица Теодора – съпругата на Юстиниан) и 565 г. (годината на смъртта на самия Юстиниан), за което свидетелства и запазеният ктиторски надпис. Първоначално манастирът е посветен на Света Богородица (Tomadakis 1990: 13)[1].

Монашеският живот в манастира, наричан първоначално „Св. Богородица Неопалима къпина“, се разраства през VI и VII в. Посещават го поклонници и от християнския Изток, и от християнския Запад, които го свързват преди всичко с култа към пророк Мойсей (Jacoby 2006: 79). Интересни сведения за манастира и за поклонничеството в манастира намираме в дневника на известната испанска поклонничка Егерия, която посещава светите места през 383–384 г. За нея планината е *the Mount of God* [Божията планина], а мястото на малките манастирски сгради се отбелязва като *where the Bush was* [където беше Храстът] или: *this is the Burning Bush out of which the Lord spoke to Moses, and it is at a head of valley with the church and all the cells* [това е Горящият храст, от който Бог проговорил на Мойсей, и това е в началото на долината с църквата и всичките килии] (Wilkinson 1999: 42, 99, 106–114). Трябва специално да отбележа, че както показват изследванията, поклонникът Епифаний, който посещава манастира през 820 г., ***не споменава за мощите*** на св. Екатерина (Dubois 1988: 91; Collins 2006: 104). Очевидно

[1] Както за св. Екатерина, така и за Синайския манастир съществува огромна научна литература, от която тук ще отбележа само някои от по-новите изследвания.

ранните етапи в развитието на нейния култ все още не са свързани със Синайския манастир.

Разрастването на култа към светицата е свързано с появата и разпространението на нейните изображения. Специално отбелязвам (вж. и по-долу), че появата на изображенията на даден светец бележи последната фаза в оформянето на неговия култ според законите на византийската моделираща система. Възникването на агиографски и богослужебни текстове (житие и служба) за светеца обикновено предшества създаването на изображение. Най-напред се появява житието като своеобразно повествование, разкриващо доказателства за светостта на почитания. След това се появява службата, която възпява неговата слава, „като заключителен етап, увенчаващ утвърждаването и художествената обработка на култа към светеца чрез богослужебна прослава". Успоредно с това възниква необходимостта от изграждане на зрителен образ, тъй като словесният и иконичният образ са еднакво необходими и важни според ценностната система на православната култура (Бакалова 1991: 173–177).

Съществуват четири главни типа свидетелства за почитанието на св. Екатерина във Византия: църковните календари, византийската химнография, житията и произведенията на изкуството. От църковните календари – например от „Типика на Великата църква", е видно, че на св. Екатерина е определен празник на 24 или 25 ноември най-късно към X в. От някои запазени фрагменти от църковна поезия – кондаци и канони (датирани, за съжаление, не толкова рано като календарите), би могло да се твърди, че през IX в. тя вече е почитана. Житийните текстове – съществуват четири гръцки версии – са запазени в ръкописи, не по-стари от X в., а един от издателите на едно Passio (Страсти, Мъчения) счита, че оригиналният му текст възхожда към VII–VIII в. (Ševčenko 2006: 130–131).

Данните от изобразителното изкуство потвърждават факта, че култът на св. Екатерина е установен във Византия към X в. За това свидетелстват образите на светицата, запазени в някои от скалните църкви на Кападокия, които датират от X в. насам. Така тя е представена заедно със светиците Варвара и Ирина в кападокийските църкви Tokali Kilisse 2, Theotokos Chapel (Restle 1969: figs. 83, 124, 129; Jolivet-Lévy 1991: 106–107; Ševčenko 2006: 131). Обикновено св. Екатерина е изобразявана в царски одежди, богато украсени със скъпоценни камъни, а също така с корона и лорос, например в стенописите на църквата „Христос Спаси-

тел“ от 1315 г. във Верия (Ševčenko 2013: 7, фиг. 64), където е представена заедно със св. Ирина. Тази комбинация се среща доста често. През XI в. нейният образ е включен в мозайките на манастира „Хосиос Лукас“ във Фокида, където фигурата на св. Екатерина стои на западната стена на притвора заедно с тези на светиците Варвара и Ирина (Ševčenko 2006: 131). Интересното в нейния образ тук е атрибутът, който държи в ръката си – глобус с малък кръст, символ на владеенето на света. Същият глобус държи и представената до нея св. Ирина (Chatzidakis-Bacharas 1982: 69). Сходството в облеклото и атрибутите се дължи на обстоятелството, че Ирина се счита за дъщеря на императора Лициний – т.е. по произход е също като Екатерина царска дъщеря (Van Esbroeck 1981: 138–139). Според някои автори тя се идентифицира с императрица Ирина (797–802), с която е свързана победата на иконопочитанието (Ševčenko 2013: 7, фиг. 65). Включването в групата на св. Марина се обяснява с факта, че и двете девойки са мъченици, убити заради техния отказ да отхвърлят християнството (Collins 2006: 104, figs. 83, 84). Специално отбелязвам този факт, тъй като според тази византийска традиция и заедно със споменатите светици св. Екатерина ще бъде представена по-долу в някои от паметниците по българските земи.

В статията си, посветена специално на изображенията на жени светици, Шарон Герстел разглежда включването на образа на св. Екатерина в редица византийски църкви след мозайките на „Хосиос Лукас“, т.е. от XI до XIV в. Това са църквите: „Евангелистрия“ в Гераки, късен XII в.; „Св. Врачи и св. Теодот“ в Кепула (Мани), 1265 г.; Пещерна църква „Св. Йоан Кръстител“ в Лакония, 1290–1291 г.; „Св. Йоан Кръстител“ в Гераки, ок. 1300 г.; „Св. Никола“ в Пакиа, Молаи (Лакония), късен XIII в.; „Св. Йоан“ в Зупенас (Лакония), края на XIII в.; „Възкресение Христово“ във Верия, ок. 1315 г. Авторката подчертава, че в много случаи заедно със св. Екатерина в програмата на стенописите се включват още св. Варвара, св. Марина и св. Ирина (Gerstel 1998: 89–111). Особено интересни са изображенията на св. Екатерина и св. Ирина в цял ръст една до друга, във великолепни царски одежди, с корони и с мъченически кръстове в ръце в стенописите от XIV в. в църквата „Св. Никола Орфанос“ в Солун (Τσιτουρίδου 1978: 165, fig. 101). Анна Цитуриду съобщава за наличието на църква „Св. Екатерина“ в Солун, която тя датира от XIV в., но обяснява, че поради липса на каквато и да било историческа информация църквата остава непубликувана (Tsitouridou 1987: 15).

Сред ранните образи на св. Екатерина, които са свързани определено с византийски влияния, са няколко особено интересни стенописни изображения в Грузия. Те са изследвани специално от английския византолог Антъни Ийстмънд (Eastmond 1998). Без да се спирам подробно, ще отбележа само някои от тях, а така също, доколкото е възможно, и специфичния контекст, в който са поставени. Така в стенописите на църквата в Мацхвариши (XII в.) е изобразена коронацията на грузинския владетел Деметре. Тя е представена в ниша на северната стена на църквата, като основната иконографска схема – Христос благославя от небето, архангел поставя корона на главата на Деметре, използва византийски образци. Необичайното е, че в съседна ниша присъства сцената „Коронацията на св. Екатерина“. Светицата е изобразена фронтално с мъченическия кръст в ръка и лорос, а един архангел (в същата поза като този, който коронова грузинския княз) поставя корона на нейната глава. Според А. Ийстмънд „двете сцени представят акта на Божието признание и приемане“, както и потвърждение на Христовия благослов Деметре да управлява на земята. А сцената със св. Екатерина показва приемането на мъченическата корона след смъртта ѝ и мистичния годеж с Христос (Eastmond 1998: 74–75, 83–84, фиг. 46).

Други изображения на св. Екатерина намираме в църкви, създадени по време на управлението на царица Тамара (1184–1213), която е внучка на владетеля Деметре. Така в стенописите на скалната църква „Успение Богородично“ във Вардзия от 1180 г. до ктиторския портрет на царица Тамара (която е представена заедно с Георги III) е изобразена в цял ръст светица в царско облекло (Eastmond 1998: fig. 59). Короната и лоросът ѝ я идентифицират като св. Екатерина Александрийска. По същия начин тя е представена в стенописите на църквите в Ипрари, Лагурка и Лагами (Eastmond 1998: 115), където са изобразени още св. Варвара, св. Марина и св. Ирина – всички те носят части от царски облекла.

По-специален е случаят със стенописите на църквата „Св. Варвара“ в Кхе. Както отбелязва Таня Велманс, която датира стенописите от края на XII – началото на XIII в., вместо големия брой светци конници, характерни за грузинските църкви, тук са представени св. Варвара и св. Екатерина. Те са облечени във византийски царски облекла и носят корони (Velmans 1979: 79). А. Ийстмънд подчертава, че споменатите жени светици се срещат в редица грузински църкви – най-вече в планинския район на Сванетия (Eastmond 1998: 118). Но поставянето на

светиците Екатерина и Варвара до царица Тамара във Вардзия неизменно напомня композицията в Мацхвариши. А фактът, че царицата носи облекло, подобно на това, в което са облечени светиците, свидетелства, че св. Екатерина може да бъде разглеждана като светица – патрон на династията. Иначе казано, чрез този образ царица Тамара подчертава връзката си с владетеля Деметре, който е почитан заради светостта му (Eastmond 1998: 116).

Така, въпреки че е изкусително да се представи св. Екатерина като един вид национален символ, тясно свързан с божественото право на власт на грузинските владетели – пише А. Ийстмънд, – *все пак няма достатъчни доказателства, за да заключим, че такава интерпретация е била валидна по времето на царуването на Тамара* (Eastmond 1998: 118).

Същият автор предлага и друго обяснение:

Не е трудно да се обясни появата на света Екатерина и на други жени светици в църквите на държава, управлявана от жена [...]. *Образците на женско благочестие и чистота, които те представят, биха могли лесно да бъдат свързани с добродетелите на царицата, особено ако тя е още неомъжена. Царският произход на светиците прави този избор очевиден* […] (Eastmond 1998: 118).

Дотук данните за култа към св. Екатерина според свидетелствата на известните зрителни образи, които се датират до XIII в., не показват връзки със Синайския манастир. Намерените засега нейни икони в този манастир трудно могат да бъдат датирани преди XIII в. Според най-новите изследвания най-ранните изображения на св. Екатерина се появяват в малки по размер икони, в които тя е придружена от фигура на друга светица. Разбира се, нейната иконография (царско облекло и корона) е вече определена. Така в манастира се намират две малки икони с образите на св. Екатерина и св. Марина, датиращи от XIII в. Тази комбинация се обяснява с факта, че и двете девойки са мъченици, убити заради техния отказ да отхвърлят християнството (Collins 2006: 104, figs. 83, 84). Както отбелязах обаче, появата на изображенията на даден светец бележи последната фаза в оформянето на неговия култ според законите на византийската моделираща система. За култа към св. Екатерина в Синайския манастир най-важно значение има **появяването на мощите ѝ в манастира**.

Възниква преданието, според което монасите от манастира, разположен в подножието на Синайската планина, намират на върха на един

хълм недокоснато от тление тяло на млада жена, донесено от ангелите – Екатерина Александрийска. Както е видно, това предание се визуализира в късните икони и гравюри с образа на св. Екатерина, в които често се включва малка сцена, представяща ангелите, които донасят мощите на светицата на върха на планината над Синайския манастир. От този момент до днес мощите на св. Екатерина се съхраняват в Синайския манастир. Според историческите свидетелства най-ранните сведения за наличието на мощите в Синайския манастир са от средата на XII в. Дейвид Якоби счита за начало на култа към св. Екатерина в манастира сведението за поклонническо пътуване на високопоставен поклонник от Монреал (1161–1166), който съобщава, че е успял да убеди игумена на манастира да отвори гроба на светицата и да му покаже мощите ѝ. А вече през втората половина на XII в. латински монах свързва поклонничеството си на Синай със св. Екатерина. Според същия автор формалното утвърждаване на култа към светицата се отнася към 1214 г. (Jacoby 2006: 83). Но едва през 1217 г. се появява съобщението на германския поклонник Титмар, който дава подробно описание на реликвите на светицата в манастира и на свързаните с тях ритуали (Collins 2006: 104).

Днес мощите на светицата се намират в олтарното пространство на главната църква на манастира – в мраморен саркофаг до южния стълб на абсидата (Nelson 2006: 19–21, figs. 27–30) (ил. 2). И днес поклонници непрекъснато изпълват църквата. Лявата ръка на св. Екатерина е в отделен реликварий, който почти всеки ден се изнася от отец Павел за поклонение и целуване (ил. 3)[2].

Връзките между Изтока и Запада се активизират особено по време на кръстоносните походи и по време на Латинската империя (1204–1261). Почитанието на св. Екатерина на Запад се усилва заедно с кръстоносните походи, когато там се издигат много посветени на нея църкви. Редица западни владетели изпращат по това време специални дарове на Синайския манастир (Tomadakis 1990: 14). Тогава се появяват и икони, в които има изображения на светци, специално включени заради почитанието им в Синайския манастир. Такъв например според Курт Вайцман е и образът на св. Екатерина, включен в рамката на икона, пред-

[2] Специална благодарност дължа на колегата Радослав Христов, който сравнително неотдавна имаше шанса да пребивава в Синайския манастир и любезно ми предостави сведения и свои фотографии на мощехранителници и икони.

ставяща „Разпятие Христово“, като успоредно на нея е и образът на св. Марина (Weitzmann 1966: 57, fig. 12a, 12b). В друга рамка на икона „Св. Богородица Неопалима къпина“ св. Екатерина е включена заедно със св. Константин и св. Елена (Weitzmann 1966: 68, fig. 36). Разбира се, както отбелязах, иконографията на светицата (царско облекло и корона) е вече определена, макар че според Вайцман западните иконописци внасят малки изменения. Към същия период Вайцман отнася и иконата, представяща св. Екатерина и св. Марина, която също е александрийска мъченица. Той обръща внимание върху факта, че в голямата базилика „Св. Екатерина“ на Синайския манастир има специална странична капела, посветена на св. Марина, и заключава, че двете светици образуват т. нар. Синайска двойка (Weitzmann 1966: 73, fig. 50).

Къде, как и доколко често е изобразяван един светец, разкрива съществени данни за разпространението и значението на всеки култ. Това зависи не само от степента на неговата популярност, но често пъти от конкретни идейно-политически обстоятелства. Трябва да припомня, че разпространението на образите на някой светец в църковната живопис съвсем не е задължително. Още по-рядко се появява последващо разгръщане на *изобразителен цикъл* върху основата на неговото житие. Утвърждаването на култа към светеца чрез цикъл от изображения, илюстриращи неговите деяния и чудеса, е още по-късна, при това незадължителна фаза в развитието на съответния култ. А особеностите на самия образ – атрибути, място в църковния интериор и разпространение, разкриват връзките с определени модели, художествени влияния, връзки с околните изображения и т.н. (Бакалова 1991: 173–177).

Една от най-известните синайски икони от XIII в., която представя св. Екатерина и сцени от нейния живот и мъченичества (ил. 4) (Mouriki 1990: 114–115, fig. 46), се намира днес на северната стена в наоса на базиликата[3]. Светицата е в облекло на висша аристократка, с корона на главата (напомням, че тя е царска дъщеря), с мъченически кръст в ръце. Според Ненси Шевченко такива житийни икони (както и тяхното предназначение) не са известни във Византия от този ранен период и поради това би могло да се предположи, че те възникват именно на Синай в отговор на нахлуването на разноезични поклонници по време

[3] Това сведение, както и фотографията, дължа на колегата Радослав Христов.

на „префасонирания“ средиземноморски свят (Ševčenko 2013: 9–10, fig. 67). Същата авторка обръща внимание върху факта, че на Запад култът към св. Екатерина обикновено е свързан със Синайския манастир и там се появяват по-често житийни цикли на светицата, както например в известния панел от Пиза (XIII в.). На него са представени шест сцени от мъченичествата ѝ и както обикновено на Запад, е включена сцената с пренасянето на мощите ѝ на Синай (Ševčenko 2013: 14–15, fig. 70). Известен е и друг житиен цикъл на светицата (ок. 1330 г.), изписан върху дървен панел, предназначен за поставяне над олтарната преграда. Той завършва със сцена, на която ангелите пренасят тялото на светицата на върха на Синайската планина (Nelson, Collins 2006: 277, fig. 60).

В музея на манастира се намират и икони от западен произход. Една такава икона (вероятно предназначена за иконостас) представя светицата в цял ръст. Западната ѝ принадлежност личи в позата и иконографията. Колелото е с нея, но вместо кръст светицата държи в ръката си палмова клонка, която според западната традиция е знак за мъченическа смърт. Надписът долу е на старокаталунски и съобщава, че иконата е поръчана от Бернардо Мареса, консул на Каталуния в Дамаск, и е изпълнена през 1387 г. от художника Мартин да Виланова (подписът му е на гърба на иконата) (Mouriki 1990: 121–122, fig. 73). Елегантната поза и жестовете, както и формата на олтарната преграда говорят за силни готически влияния.

Тази, мога да я нарека, западна иконография намирам и в други произведения. Популярността на светицата на Запад е причината за интереса на големи ренесансови майстори към тази тема. Известна е например голяма икона на св. Екатерина от Рафаело, която се датира от началото на XVI в. и се намира в Лондонската национална галерия (Langmuir 2006: 148–149; Greco 2006: 126–129). А ако става дума за изображения на св. Екатерина от италиански художници, могат да се посочат и други – на Мазолино, а също и на Караваджо. Така култът към св. Екатерина Александрийска се явява обединяващ за православието и католицизма, за религиозното изкуство на Изтока и Запада, на православните народи, свързани с Византия, и италианските ренесансови майстори.

След като през 1612 г. крито-синайският монах Йеремия Паладас прави иконите за новия иконостас в Синайския манастир „Св. Екатерина“, формулата за иконографията на св. Екатерина, която

той използва, става особено предпочитана и популярна. Портретната икона на светицата я представя облечена в царски одежди със символите на нейната образованост (книгите, компаса, глобуса) и на мъченичеството ѝ (колелото) (ил. 5). Същевременно обаче във фона – отляво на седящата светица, се появява и изображение на Св. Богородица Неопалима къпина, което според изследователите означава обединяване на светините на Синайския манастир (Collins 2006: 116, fig. 77). Оттук насетне, особено на Запад, колелото за мъчение се превръща в традиционния атрибут (освен мъченическия кръст или клонката), характерен за изображенията на светицата в западноевропейското изкуство.

Разпространението на образите на св. Екатерина в християнския свят е свързано и с развитието на новите техники на гравиране и изготвяне на гравюри в различни центрове на Изток и на Запад от XVII в. насам. Според известната изследователка на този вид изкуство Дори Папастратос най-ранните гравюри в православните земи принадлежат на Синайския манастир „Св. Екатерина“, половината от които могат да бъдат датирани между 1665 и 1706 г. (Papastratos 1990, vol. 1: 17). Те обикновено представят Неопалимата къпина, св. Екатерина и житието ѝ, отделни моменти на разказа за Мойсей и преди всичко – синайския пейзаж и манастира. Често се срещат съчетания на тези теми в една гравюра. В много случаи са изобразени и ангелите, които поставят останките на св. Екатерина на върха на Синайската планина (Papastratos 1990, vol. 2: 337–339). След общия изглед на планината гравюрите с образа на св. Екатерина са най-широко разпространени и най-популярни сред синайските гравюри. В тях най-често светицата е представена в иконография, сходна с тази от иконата на Йеремия Паладас, а понякога включват и сцени от нейното житие (Papastratos 1990, vol. 2: 367–385, № 400–413).

В България също наблюдаваме определено разпространение на култа към св. Екатерина – както през Средновековието, така и по време на Възраждането. В традиционната народна култура празникът на светицата е свързан с интересни вярвания, представи и обредни практики. Те са изследвани подробно от Рачко Попов в студия, озаглавена *Народнохристиянският култ към Св. Екатерина в славянски и балкански контекст*:

В традиционния светоглед, календарната традиция и фолклора на славянските и балканските народи култът към Св. Екатерина носи няколко основни характеристики. Те се изявяват в следните насоки:

светицата се почита като предвестница на зимата; като защитница на девойките в предбрачна възраст и тяхна помощница при избора им на брачен партньор; като господарка на болестите и като повелителка на някои полезни или вредни за дома и стопанството животни (Попов 2005: 205–206).

Най-ранният текст на житието на св. Екатерина в старобългарската литература се намира в известния *Бдински сборник* (1359–1360), който е съставен за царица Анна, съпругата на българския цар Иван Срацимир (1356–1396). В него са включени жития на жени светици, които са характерни за така наречените *Материкони*. Но както подчертава Аделина Ангушева, „сравнението между сборника Материкон, съставен от жития, във византийската и гръцката традиция, и Бдинския ръкопис показва, че сборникът на царица Анна повтаря съдържанието на тези състави сякаш по памет: той възстановява общия модел, идеята, а не точния образец“. И по-нататък: „Съставителят на Бдинския сборник допълва канавата на Материкона с житията на най-тачените светици като св. Текла и св. Катерина“ (Ангушева-Тиханова 1998: 285). Но в старобългарската литература вероятно е съществувал и по-ранен вариант на житието на св. Екатерина, тъй като според изследователите Бдинският сборник е „компилиран на славянска почва въз основа на по-стари преводи“ (Георгиева 1998: 258).

Като изкуствовед ще се опитам да представя тук други аспекти от култа към св. Екатерина, които се изразяват чрез включването на нейния образ в живописната украса на църквите в България. Най-ранното (известно засега) изображение на св. Екатерина у нас (ил. 6) се намира в притвора на Боянската църква (1259 г.). Тя е представена с традиционното за византийското изкуство облекло и атрибути – в царски одежди, богато украсени със скъпоценни камъни, а също така с корона, лорос и мъченически кръст в дясната ръка. В почти всички досегашни изследвания – от първото на Андре Грабар (Грабар 1924: 71), образът на св. Екатерина се споменава, но рядко му се отделя по-специално внимание. Учудващо е, че дори в изследване, озаглавено *Някои наблюдения върху синайските икони от XIII век и боянските фрески* (1259 г.), за образа на св. Екатерина не се говори (Panayotidi 2011: 238–243).

В статия, посветена на изображенията на светци в Боянската църква, Бисерка Пенкова отделя внимание и на образа на св. Екатерина и специално отбелязва, че той е представен непосредствено до образа на българската царица Ирина Ласкарина:

Царският произход естествено я свързва с култа на владетелите и обяснява изобразяването ѝ в съседство и непосредствена близост с образите на царете. В литературата отдавна, макар и бегло, се отбелязва идейната връзка на св. Екатерина с култа на владетелите както в Боянската църква, така и в църквата в Мацхвариши в Грузия (1142), в дяконикона на новгородската църква „Св. Спас“ на Нередица (1198), на фасадата на църквата в Марков манастир (средата на XIV в.). Към това изброяване можем да добавим образа на св. Екатерина, представена до царица Тамара в царския портрет на скалната църква във Вардзия (1184–1185) (Пенкова 2009: 155, ил. 22).

Това наблюдение е особено уместно, като се има предвид специалният смисъл на съпоставката между св. Екатерина и владетелските портрети в Грузия (вж. по-горе). Другото, което трябва да отбележа, е, че и тук, в притвора на Боянската църква, са изобразени според традицията още св. Марина и св. Варвара, но също така св. Параскева и св. Неделя (които липсват във византийските паметници от периода).

Най-сериозна интерпретация на смисъла, мястото и значението на образа на св. Екатерина в Боянската църква предлага Росица Шрьодер в студията си за стенописите в притвора на църквата (Schroeder 2010: 103–128). Авторката обръща специално внимание върху факта, че св. Екатерина Александрийска е единствената жена светица, която е изобразена в източния край на южната стена, непосредствено до портретите на българския владетел Константин Тих Асен и съпругата му Ирина Ласкарис. Нещо повече, според Р. Шрьодер тя не само е представена непосредствено до царицата, но прилича на нея както по облекло, така и по някои черти на лицето. Съзнателното съпоставяне на царица Ирина и св. Екатерина дава възможност да се обърне внимание и на другата съпоставка – на българския цар Константин Тих Асен и на Христос Халкитис (изобразен в съседство с него), който е негов небесен покровител (Schroeder 2010: 109–110).

Според Р. Шрьодер отделянето на св. Екатерина от образите на жените светици (представени на западната и северната стена на притвора) и връзката ѝ с ктиторските портрети (а и с ктиторския надпис непосредствено срещу нея) спомагат и за свързването им със сцената „Христос сред книжниците в храма“ (Лук. 2: 48–50) в нишата на аркосолия на същата южна стена. Припомняйки епизода от житието на св. Екатерина, в който тя успява да убеди александрийските мъдреци да приемат християнството, авторката подчертава, че така се изтъква

изключителната образованост и красноречие на светицата. Именно съпоставката на необикновените дарби на една жена и на 12-годишното дете да убедят група учени мъже представлява моста между евангелската сцена и царските портрети. Нещо повече, връзката между образа на св. Екатерина и сцената „Христос сред книжниците в храма“ напомня за трудностите, които противоречивата личност на Константин Тих е трябвало да преодолява, за да стигне до българския трон. Така чрез тази съпоставка, а и по други начини, се акцентира върху темата както за щедростта на ктитора, така и за легитимността на българския владетел (Schroeder 2010: 119, 128).

У нас образът на светицата продължава системно да се включва в стенописната украса на църквите в Късното средновековие и Възраждането, най-често със сходно облекло и в сходно обкръжение заедно с подобни на нея светици: св. Ирина, св. Варвара, св. Марина (както в Бояна). Три от тях – св. Екатерина, св. Ирина и св. Марина, са изобразени в цял ръст една до друга в притвора на църквата „Св. Атанасий“ в Арбанаси от XVIII в. (ил. 7) (Ръцева 2005: 99, фиг. 69, 70). Всъщност това е продължение на чисто византийската традиция за представянето на светицата. Но успоредно с това и в българските паметници се появяват изображения на св. Екатерина с иконографски елементи, почерпани от западни образци. Най-ранен такъв пример са стенописите от Новата митрополия (църквата „Св. Стефан“) в Несебър, датиращи от 1598–1599 г. (ил. 8). Светицата е представена отново в царски одежди, но с колелото на мъчението в лявата си ръка, което е характерно за западната иконография. И още, както отбелязва Георги Геров, „различното в сравнение с посочените по-ранни образци е, че вместо кръст александрийската мъченица държи във вдигнатата си дясна ръка книга. Този нов атрибут също има западен произход. Свързан е с житието на светицата, което я описва като изключително образована и мъдра“ (Геров 2002: 646–648, фиг. 5, 6, 7). Почти във всички по-късни изображения на светицата, запазени в стенописите от XVIII и най-вече XIX в., тя е представена с атрибута си колело, което определено говори не само за проникване, но и за разпространение на западни влияния в изкуството на Българското възраждане.

Без да имам възможност да се спирам детайлно върху пътищата за проникване на посочените влияния, ще припомня, че това става: 1) непосредствено – благодарение на разпространението на печатни издания – книги и гравюри. Голяма част от тях са отпечатани във Венеция и

стигат до България чрез такива посреднически центрове като Дубровник, Подунавието (при което Виена има специално значение като транслационен център); 2) опосредствано – чрез въведените и трансформирани в атонската живопис западни художествени образци или чрез разпространението на руски (респ. украински) печатни образци, в които са проникнали такива влияния (Bakalova 2005–2009: 383–401).

По-подробно с късните изображения на св. Екатерина у нас се е занимавала единствено Елена Попова (Попова 1995: 31–42). Тя публикува една интересна икона от Асеновград, която „може да се нареди сред най-забележителните творби на изкуството от края на XVIII – началото на XIX век“ (Попова 1995: 40), и разглежда образите върху икони от този период и най-вече западните влияния върху иконографията. Данните, които дава за формирането и развитието на култа към светицата, обаче не отразяват голяма част от най-новите проучвания. Друга подобна икона от същия регион, от с. Старо Железаре, публикува седем години по-късно Петрана Тотева (Тотева 2002: 123–125). За съжаление, авторката не познава изследването на Елена Попова, нито литературата за развитието на култа към светицата и прави необосновани заключения за „връзките между християнските светци и гръкотракийските божества“ (Тотева 2002: 125).

Георги Геров публикува и една от безспорно най-интересните икони от средата на XVIII в., която произхожда от църквата „Св. Николай Чудотворец“ в Мелник (Койнова-Арнаудова 1982: 21, 24, фиг. 1). Тя има ктиторски надпис и точна датировка – 1759 г. (ил. 9). Геров дава подробно описание на иконографията и надписите в своя каталог на иконите от Мелник и Мелнишко (Геров 2007: Св. Екатерина). Той прави опит за идентифициране на ктитора (според запазения ктиторски надпис), който е грък, както и на надписите. Тази икона има различни иконографски особености в сравнение с повечето други изображения на светицата през този период по българските земи. Преди всичко иконографската схема почти буквално повтаря схемата на една от най-известните икони на светицата, която се намира в Синайския манастир и датира от 1612 г., чийто автор е крито-синайският монах Йеремия Паладас (вж. по-горе). Тук светицата е представена седяща в същата специфична поза (както в синайската икона), в дясната си ръка държи клонка, а с лявата се подпира върху колелото на мъчението и държи кръст.

Необичайното в иконата от Мелник са представените около нея житийни сцени, идентифицирани от Георги Геров по следния начин:

1) Христос се отвръща от светицата, преди да е приела Светото кръщение; 2) мистичният годеж на Екатерина с Христос; 3) диспутът на св. Екатерина с езическите мъдреци; 4) царицата оказва почит на мъченицата; 5) мъченическата смърт (обезглавяването) на светицата; 6) пренасяне на мощите на светицата от Александрия в Синай (Геров 2007: Св. Екатерина). Както иконографската схема, така и най-вече наличието на последната сцена говорят за преките връзки на иконата със Синайския манастир. Нещо повече, в горната част на иконата, над колелото на мъчението и кръста, отново са изобразени планината Хореб (в подножието на която се намира манастирът) и ангелите, които ще поставят реликвите на светицата на върха. А отдясно на светицата отново е представена Синайската планина и в подножието ѝ – малко схематично изображение на манастирския комплекс. Очевидно поръчителят на иконата е имал специални връзки със Синайския манастир. Това е напълно логично, тъй като своеобразното географско положение на Мелнишкия регион определя ролята му на посредник в многовековното културно взаимодействие на балканските народи, а Роженският манастир е ставропигиален, т.е. подчинен е само на Вселенския патриарх – привилегия, с която се ползват само най-значителните обители в православния свят (Бакалова 1990: 5–7).

През XIX в. образите на св. Екатерина продължават да бъдат включвани в стенописната украса на българските църкви. Ще посоча само някои от тях. В църквата „Св. Никола“ в Радуил (1848 г.) св. Екатерина е представена с мъченически кръст в едната ръка, с книга – в другата, а до нея е колелото на мъчението. В тази църква тя отново е изобразена заедно със св. Варвара и св. Марина (ил. 10). Интересен е иконографският вариант от църквата „Св. Архангел Михаил“ в с. Логодаж (Станке Лисичково), Благоевградско (1897 г.). В тази църква св. Екатерина е представена с мъченически кръст в едната ръка и с книга в другата, редом със светите Кирил и Методий, които държат огромен свитък с азбуката (ил. 11) (Бакалова 2015: 90). Този просветителски контекст изтъква статуса ѝ на високообразована християнка.

И в наши дни светицата интелектуалка е особено ценена в академичните среди и е избирана за патрон на факултети на висши учебни заведения. Такъв е случаят например с Факултета по филология и културология на Виенския университет – най-големия факултет, в който се преподават уникални за Австрия и редки за Европа курсове (включително и българистика).

Литература

Ангушева-Тиханова, Аделина 1998: По следите на един изчезнал жанр (Към типологията на „женските“ сборници. – В: *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова*. Съст. Анисава Милтенова, Аделина Ангушева. София: Мнемозина, 282–290.

Бакалова, Елка 1990: *Роженският манастир*. София: Септември.

Бакалова, Елка 1991: Житиеписно повествование и изобразителна интерпретация. – *Старобългарска литература* 25–26, 173–187.

Бакалова, Елка 2015: Култ–текст–образ. Изображенията на св. Кирил и св. Методий в изкуството на православния свят. – *Библиотека* 22 (3), 60–95. (Тематичен брой *Европейски измерения на Кирило-Методиевото дело*. Съст. Елена Узунова).

Георгиева, Нина 1998: Съставителската концепция на Бдинския сборник, образованите владетелски съпруги и техните книги. – В: *Медиевистика и културна антропология. Сборник в чест на 40-годишната творческа дейност на проф. Донка Петканова*. Съст. Анисава Милтенова, Аделина Ангушева. София: Мнемозина, 258–282.

Геров, Георги 2002: Западни влияния в паметниците на монументалната живопис от XV–XVII век по българските земи. – В: *Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. Ценности, традиции, общуване.* Съст. Васил Гюзелев, Анисава Милтенова. София: ИК „Гутенберг“, 638–657.

Геров, Георги 2007: *Икони от Мелник и Мелнишко*. София: Пенсофт, Арс Миленуим МММ.

Грабар, Андрей 1924: *Боянската църква: архитектура – живопис*. София: Български археологически институт.

Койнова, Лозинка 1982: Църквата „Св. Николай Чудотворец“ в гр. Мелник. – В: *Реставрация и консервация на художествени ценности*. Съст. Поля Цанова. София: Техника, 10–40.

Пенкова, Бисерка 2009: Образ святости. Изображения святых во фресках Боянской церкви. – В: *Идея и образ. Принципы и методы изучения средневекового искусства стран православного мира. Международная конференция, 1–2 ноября 2005*. Сост. Андрей Л. Баталов, Энгелина С. Смирнова. Москва: Северный паломник, 133–160.

Попов, Рачко 2005: Народнохристиянският култ към Св. Екатерина в славянски и балкански контекст. – В: *Етнографски проблеми на народната култура.* Т. 7. Отг. ред. Рачко Попов. Съст. Ваня Николова. София: Етнографски институт с музей – БАН, 204–223.

Попова, Елена 1995: Икона на св. Екатерина в църквата „Св. Георги Метошки“, Асеновград. – *Проблеми на изкуството*, № 2, 31–42.

Ръцева, Светозара 2005: *Църквата „Св. Атанасий“ в Арбанаси и традициите на Епирското ателие*. Велико Търново: Праксис.

Тотева, Петрана 2002: Иконата „Св. Екатерина“ от с. Старо Железаре, XVII–XVIII в. – рядък пример на религиозен синкретизъм. – В: *Криптохристиянство и религиозен синкретизъм на Балканите*. Ред. Страшимир Димитров, Рачко Попов. София: Етнографски институт с музей – БАН; Среднородопски исторически музей „Стою Шишков“ – Смолян, 123–126, обр. 51–54.

Bakalova, Elka 2005–2009: Didactic Themes in Church Mural Painting of the 19th Century Bulgaria. Western Influences? – *Revue de l'Association Internationale d'études du Sud-Est Européen* 35–39 (Traveaux du Colloque "L'Europe centrale et le Sud-Est européen aux XIXe–XXe siècles", Cepelare 2008), 383–401.

Chatzidakis-Bacharas, Théano 1982: *Les peintures murales de Hosios Loukas. Les chapelles occidentales*. Athènes: Χριστιανική Αρχαιολογική Εταιρεία.

Collins, Kristen M. 2006: Visual Piety and Institutional Identity at Sinai. – In: *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*. Eds. Robert S. Nelson, Kristen M. Collins. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 95–121.

Dubois, Jacques 1988: Sainte Catherine d'Alexandrie. – In: *Histoire des Saints et de la Sainteté Chrétienne.* Vol. 2. *La Semence des martyrs*. Ed. André Mandouze. Paris: Hachette, 33–113.

Eastmond, Antony 1998: *Royal Imagery in Medieval Georgia*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Gerstel, Sharon 1998: Painted Sources for Female Piety in Medieval Byzantium. – *Dumbarton Oaks Papers* 52, 89–111.

Greco, Gabriella (ed.) 2006: *Raffaello*. Milano: Electa.

Jacoby, David 2006: Christian Pilgrimage to Sinai until the Late Fifteenth Century. – In: *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*. Eds. Robert S. Nelson, Kristen M. Collins. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 79–93.

Jolivet-Lévy, Catherine 1991: *Les églises byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*. Paris: Éd. du C.N.R.S.

Langmuir, Erika 2006: *National Gallery. Piccola Guida (Italiano)*. London: National Gallery Company.

Mathews, Thomas 2006: Early Icons of the Holy Monastery of Saint Catherine at Sinai. – In: *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*. Eds. Robert S. Nelson, Kristen M. Collins. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 39–55.

Mouriki, Doula 1990: Icons from 12th to the 15th Century. – In: *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*. Ed. Konstantinos Manafis. Athens: Ekdotike Athenon, 102–124.

Nelson, Robert S. 2006: Where God Walked and Monks Pray. – In: *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*. Eds. Robert S. Nelson, Kristen M. Collins. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 1–39.

Nelson, Robert S., Kristen M. **Collins** (eds.) 2006: *Holy Image, Hallowed Ground: Icons from Sinai*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum.

Panayotidi, Maria 2011: Some Observations on Thirteenth Century Sinai Icons and Boyana Church. – In: *Боянската църква между Изтока и Запада в изкуството на християнска Европа*. [Сборник доклади от международна конференция, 16–17 април 2010, София]. Съст. и ред. Бисерка Пенкова. София: Национален исторически музей, 238–243.

Papastratos, Dory 1990: *Paper Icons. Greek Orthodox Religious Engravings 1665–1899.* Vol. 1–2. Athens: Papastratos S. A. Publications.

Restle, Marcell 1969: *Byzantine Wall Painting in Asia Minor.* Vol. 2. *Plates*. Shannon: Irish University Press.

Schroeder, Rossitza B. 2010: Transformative Narratives and Shifting Identities in the Narthex of the Boiana Church. – *Dumbarton Oaks Papers* 64, 103–128.

Ševčenko, Nancy P. 2006: St. Catherine of Alexandria and Mount Sinai. – In: *Ritual and Art: Byzantine Essays for Christopher Walter*. Ed. by Pamela Armstrong. London: The Pindar Press, 129–143.

Ševčenko, Nancy P. 2013: The Monastery of Mount Sinai and the Cult of St. Catherine. – In: *The Celebration of the Saints in Byzantine Art and Liturgy*. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate Variorum, 1–27.

Tomadakis, Nikolaos 1990: Historical Outline. – In: *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*. Ed. Konstantinos Manafis. Athens: Ekdotike Athenon, 12–18.

Tsitouridou, Anna 1987: La peinture monumentale a Salonique pendant la première moitié du XIVe siècle. – In: *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle*. Belgrade: Académie Serbe des Sciences et des Arts, Institut des études balkaniques, 9–21.

Τσιτουρίδου, Άννα 1978: *Η εντοίχια ζωγραφική του Αγίου Νικολάου στη Θεσσαλονίκη. (Διδακτορική διατριβή.)* Θεσσαλονίκη: Επιστημονική Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής του ΑΠΘ.

Van Esbroeck, Michel 1981: Le saint comme symbole. – In: *The Byzantine Saint: University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*. Ed. by Sergei Hackel. London: Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 128–141 (Studies supplementary to Sobornost 5).

Velmans, Tania 1979: L'église de Khé en Géorgie. – *Зограф* 10, 71–82.

Weitzmann, Kurt 1966: Icon Painting in the Crusader Kingdom. – *Dumbarton Oaks Papers* 20, 49–83.

Wilkinson, John 1999: *Egeria's Travels*. 3rd edition. Oxford: Aris & Phillips.

Чл.-кор. проф., д. изк. Елка Бакалова
София, БЪЛГАРИЯ
elka.bakalova@gmail.com

Women Intellectuals in Byzantium: St. Catherine of Alexandria

Elka Bakalova

Abstract: The cult of St. Catherine of Alexandria is an evidence of the esteem, which highly educated women (and not only empresses) enjoyed in Byzantium. This paper discusses the visualisation of the saint and the formation of her visual image – chronology, attributes and distribution. The appearance of the images of a saint marks the last phase in the formation of the cult according to the canons of the Byzantine modelling system. Where, how and how often a saint is depicted provides important evidence about the proliferation and significance of each cult. The cult of St. Catherine of Alexandria, formed in early Byzantium and developed at the monastery on Mount Sinai (later dedicated to St. Catherine), is shared by the Orthodox and the Catholic Church. The iconography of her image differs somewhat in the art of Byzantium (respectively medieval Bulgaria) and that of Western Europe, but a certain influence of western iconography is observed in the period of the Bulgarian National Revival.

Keywords: St. Catherine of Alexandria, the monastery on Mount Sinai, relics, cult and image, St. Catherine in Bulgarian churches

Corr. Mem. Prof. Elka Bakalova, D.Sc.
Sofia, BULGARIA
elka.bakalova@gmail.com

Славянските светци в *Calendarium Romanum generale* от 1970 г.

Панайот Карагьозов

Резюме: Статията представя структурните и композиционните принципи на най-новия католически литургичен календар по отношение на включените в него славянски светци. Авторът разглежда причините за избора на славянските светци в календара и разсъждава върху това защо други изтъкнати светци не са били включени в него.

Ключови думи: *Calendarium Romanum generale*, светци, славянска агиография, календари

Разпределението на дните от астрономическата година в седмици и месеци се нарича календар. Според използваната цикличност календарите могат да бъдат лунарно-соларни (възприет от юдеите), соларни (от християните) и лунарни (от мюсюлманите). Християнската църква изначално използва заварения юлиански соларен календар, като Католическата църква и повечето християнски конфесии възприемат направената през 1576 г. от папа Григорий XIII календарна реформа.

Християнството осмисля и циклизира линейно протичащото време съобразно спасителната си същност. Неподвижен времеви раздел е годината на раждането на Иисус („преди и след Христа“), а периодично повтарящи се маркери са неделите и останалите християнски празници. Кръстната смърт и Възкресението на Богочовека изпълват празничните дни с нов смисъл. Старозаветното славословие на Бога се интерферира с припомнянето на изкупителното дело на Иисус. След като Възкресението от исторически факт и свето тайнство се утвърждава като път към Спасението, християните чрез ежегодното и ежеседмичното му празнуване припознават астрономическия хронос като спасително време.

Църквата е нарекла своя календар литургичен. Църковната година се състои от два типа празници – Господски, в католическата теология

наречени *temporal*, и светийски, известни съответно като *sanctoral*. Празниците на светците са наредени в хронологически ред в синхрон с астрономическата светска година. *Chronographus Romanum* от 354 г. е първият календар на Римската църква. До средата на XVI в. се използват най-разнообразни диоцезни, черковни, манастирски и други литургични календари. За пръв път папа Пий V въвежда през 1560 г. всеобщ и задължителен за всички католици календар, съдържащ разрешените за честване годишни празници. В него и в следващите „генерални“ календари се включват светците, чието честване е задължително за всички католици по света. Тъй като броят на канонизираните праведници непрекъснато се увеличава, светийските празници започват да съвпадат с Господските и да ги „засенчват“. Това налага съставът на общокатолическите календари периодически да се актуализира и съкращава. Да възстановят пропорциите между темпорала и санкторала за пръв път се опитват отците от Тридентския събор (1545–1563), а за последен път – тези от Втория ватикански събор (1962–1965), които успяват да сведат светийските празници до разумен брой. Понастоящем Католическата църква чества универсалните светци според въведения на 1 януари 1970 г. *Генерален римски литургичен календар,* в който култовете са представени в хронологичен ред и са означени за *тържествено честване* (sollemnitas), като *празник* (festum) и като задължително или незадължително *припомняне* (memoria).

Замисълът на *Calendarium Romanum generale* от 1970 г. е оставените в него светци да изразяват в максимална степен католическата универсалност. Тази универсалност е конкретизирана чрез представянето на: основните светийски категории (мъченици, папи, изповедници и пр.), всички християнски столетия и териториално-географското присъствие на католицизма. Необходимо изискване е светците от *Календара* да продължават да бъдат актуални, а универсалността е съобразена също така с пропорционалното отразяване на монашеските ордени, класите и съсловията, професиите, възрастовите групи, расите, пола и народността на светиите. За оптималното равномерно разпределение на светийските празници в рамките на цялата литургична година са взети предвид и датите на небесното рождение на светците. В определени случаи се е наложило празниците на някои светци да бъдат предатирани. По същество *Календарът* е своеобразна *миниистория* на Католическата църква.

Според *Calendarium Romanum generale* (с допълненията до 1994 г.) Европа е застъпена със 122 светци, Азия и Океания – със 17, Африка – с 9, Америка – с 5. Славянският свят представят: Кирил и Методий (с църковно честване на 5.07 и 14.02), Кажимеж Крулевич (4.03), Станислав Краковски (11.04), Ядвига Шльонска (17.07), Максимилиан Мария Колбе (14.08), Вацлав (28.09), Йероним (30.09), Йосафат Кунцевич (12.11) и Ян Канти (23.12).

Естествено, възникват въпросите как е било определено славянското народностно и личностно присъствие и доколко то адекватно отговаря на идеята за хронотопна католическа универсалност, социално и формално разнообразие в следването на Христа. Интересно е също така синхронно да се съпостави „конкуренцията“ между удостоените с включване в *Календара* и „пренебрегнатите“ светии в общокатолически, славянски, а където е възможно – в народностен план.

Според начина на единението си с Бога славянските избранници застъпват основните светийски категории: *равноапостоли* (Кирил и Методий), *църковни отци* (Йероним), *епископи мъченици* (Станислав, Йосафат), *мъченици* (Вацлав, Максимилиан Колбе), *аскети* (Ядвига), *монаси и монахини* (Ян Канти, Ядвига), *свети мъже* (Кажимеж). Повече от вероятно е в близко бъдеще в папската квота на *Календара* да бъде включен и св. папа Йоан Павел II (1978–2005). Ще бъде любопитно към кое столетие ще бъде „разпределен“ славянският папа: според годината на небесното му рождение или към XX в., към който той като историческа личност вече принадлежи.

Произходът на славянските светии е разнообразен. Най-високопоставен в светската йерархия е княз Вацлав, следван от Кажимеж Крулевич[1] и Ядвига (княжеска дъщеря и съпруга). Кирил и Методий са от висшето византийско общество, Станислав произлиза от средната шляхта, Йосафат – от търговското съсловие, а Максимилиан Колбе – от пролетариата.

Най-ранен „славянски“ представител в *Календара* е **св. Йероним (347–420)**. „Славянизирането“ на живелия на прехода между Античността и Средновековието илириец има териториални, легендарни и комплементарни основания. За Рим утвърдилият се илирийско-далматински католически интегритет е в значителна степен по-приемлив от

[1] Крулевич – от пол. królewicz – кралски син, принц [Бел. ред.].

съществувалата при изготвянето на *Календара* етнично-езикова политическа общност, наречена СФР Югославия. Въпреки че в епохата на Йероним не е имало славянско присъствие на Балканите, свързването на преводача на Библията на латински език (а според някои и на славянски) с хърватите и словенците е ехо от предположенията за славянския произход на Йероним и за ранната християнизация на славяните в Илирия.

Светият престол също асоциира св. Йероним със славяните и тяхната писменост. Така през 1248 г. в отговор на запитване от страна на епископа на хърватския град Сен за основателността на глаголическото богослужение папа Инокентий IV (1243–1254) отговаря: „[...] в Славония се използва особена писменост (*littera specialis*), за която се твърди, че съществува по тези земи още от времето на бл. Йероним“ (Kocijanić 1927: 134). В същото време, макар и върху чисто териториален принцип, свързването на св. Йероним със Словения и Хърватия коригира една канонизационна несправедливост.

Спрямо останалите славяни словенците и хърватите в пространствен план се намират най-близо до Рим, който, от една страна, проявява към тях своята добронамереност, но от друга, макар и негласно, понякога е „разочарован“ от тяхното поведение. Хърватите датират своите връзки с престола на св. Петър от времето на папа Йоан IV (640–642), който произхожда от Далмация и чийто понтификат е синхронен със заселването им на Балканите. От Сплит обаче е родом и най-отявленият гонител на християните – император Диоклециан, чийто прочут осмоъгълен мавзолей в родния му град е превърнат в християнски храм. Според Юрай Коцианич (Kocijanić 1927) редица римски папи имат далматински и хърватски произход или, преди да заемат Светия престол, са били легати, нунции и пр. висши йерарси на Римокатолическата църква в хърватските земи.

Папите Йоан VIII (872–882), Инокентий IV (1243–1254), Урбан VIII (1623–1644), Инокентий X (1644–1655), Лъв XII (1823–1829) и Пий XI (1922–1939) потвърждават богослужението на църковнославянски език (хърватска редакция) в далматинските и илирийските диоцези, но за повечето от останалите владетели на Свети-Петровия престол литургията на славянски език е била „трън в очите“ (Damjanović 1984: 28–33). Още Урбан VIII осъзнава обаче, че тази „езикова привилегия“, която в целия католически свят ползват единствено хърватите (освен някои манастири в Прага, Краков и Силезия (Стойкова 1995: 117), е редуцира-

ла до минимум реформаторските настроения в хърватските земи. Това обстоятелство изпъква ясно при сравнение с намиращата се между Рим и хърватите Словения, където Реформацията има изявена езикова насоченост. Словенският свещеник Примож Трубар (1508–1586) с подкрепата на свои словенски и хърватски сътрудници превежда *Библията* на матерния си език и се старае да наложи словенския за богослужебен език в родината си. През 1560 г. Трубар основава и първата протестантска църква в Любляна.

Въпреки ограниченото влияние на Реформацията върху хърватите не липсват случаи на преки и косвени нападки от тяхна страна към Рим (Kocijanić 1927: 18). Матия Влачич (1520–1575) дори издава *Katalog svjedoka istine* (1553–1555), в който представя 443 „свидетелства на истината“ срещу Католическата църква, в едно от които определя папите като „негативно явление в развитието на християнството“.

В балканския геополитически ребус Рим благославя спорадично съществуващата хърватска държавност. През 925 г. папа Йоан X (914–928) дава кралска корона на владетеля Томислав, а Григорий VII (1073–1085) коронова през 1076 г. Димитър Звонимир за крал на Хърватия и Далмация. През 1941 г. папа Пий XII (1939–1958) дава аудиенция на главата на Независимата хърватска държава (1941–1945) Анте Павелич. През 1971 г. папа Павел VI (1963–1978) приема дори и Йосип Броз Тито, който преди две десетилетия е принуждавал архиепископ Алойзи Степинац да обособи независима от Рим Хърватска църква.

През 1519 г. папа Лъв X (1513–1521) определя Хърватия като Antemurale Christianitatis (‘бастион на християнството’). Възпирането на турската опасност на границата между католицизма и исляма в хърватската част на Война Крайна е всъщност най-голямата заслуга на хърватите към западното християнство, тъй като останалите мисии, които Римската курия им възлага, остават само надежди.

Хърватските владетели и църковни служители векове наред не успяват да разширят изповядването и влиянието на католицизма на Изток. Нещо повече – те допускат в непосредствена близост до себе си патарените в Босна да издигнат богомилската ерес в ранг на държавна църква. Последствията от това са фатални не само за католицизма, но и за цялото християнство в Европа, тъй като улесняват религиозната раздробеност на региона и неговата трайна ислямизация.

Не се сбъдват и останалите надежди на Рим, възлагани на хърватските служители на *Конгрегацията за пропаганда на вярата*. В кон-

текста на Контрареформацията и Брестката уния (1596) Рим опитва да използва за свои нужди хърватския богослужебен език. По поръчение на *Конгрегацията* Франьо Главичич (1585–1652) и Рафаел Левакович (1547–1649) редактират хърватските богослужебни текстове според украинската редакция на църковнославянския език. Идеята на Римската курия е този езиков вариант да се превърне в основен богослужебен език за славяните униати и южнославянските католици с перспектива чрез него да бъде улеснено преминаването на руси, сърби и българи към Католическата църква. Този замисъл обаче не се осъществява и хърватската глаголическа традиция е изтласкана за цяло столетие в периферията на културните процеси.

Не успяват и усилията на Бартол Кашич (1575–1650) да създаде въз основа на босненското щокавско-икавско наречие общ език за пропагандиране на католицизма сред южнославянските православни и мюсюлмани. Този език е трябвало да бъде много близък до говорима-та южнославянска реч, за да може да служи за подготвителна дейност, предхождаща конверсията им към католицизъм. „Катехистичният“ език на Кашич е замислен като „преддверие“ към високия сакрален език на Главичич и Левакович. Все пак подготвената за целта граматика (публикувана през 1604 г. в Рим) поставя научните основи на хърватския език.

Разминаването между намерения и дела достига кулминацията си при мисията на Юрай Крижанич (1618–1683), хърватски теолог, историк, политолог и инициатор на диалога за обединяване на Руската православна църква с Римската. В Русия от радетел на приобщаването на русите към католицизма служителят на *Конгрегацията за пропаганда на вярата* става апологет на налагането на православието за вероизповедание на всички славяни. Не се увенчава с успех и дейността на хърватския архиепископ Йосип Стадлер, на когото папа Лъв XIII (1878–1903) поверява през 1894 г. подготовката за присъединяването на балканските православни към Рим.

През XX в. Ватиканът заменя „интернационалните“ мисии на хърватите с национални. Светият престол е заинтересован да стимулира хърватската държавност. През 1901 г. папа Лъв XIII променя наименованието на Илирийския институт в Рим на Илирийски институт на хърватския народ. Папа Пий XI публично поощрява хърватския стремеж към самостоятелност в междувоенния период. Неговият наследник Пий XII (1939–1958) негласно толерира Независимата хърватска

държава и явно подкрепя антикомунистическата дейност на кардинал Алойзи Степинац, а папа Йоан XXIII (1958–1963) открива процедура за беатификация на кардинала.

Въпреки пространствената близост и геополитическите интереси на Рим в Славянския юг към времето на съставянето на *Римския литургичен календар* хърватите притежават няколко местно чествани блажени, а през 1999 г. бе беатифициран първият словенец – епископ Антон Мартин Сломшек. Едва ли комисията, работеща върху съставянето на *Календара*, би рискувала да излъчи за повсеместно честване канонизирания през 1970 г. хърватин Никола Тавелич (†1391). Ето защо при изброените обстоятелства присъствието на бл. Йероним като застъпник на хърватите и словенците в *Календара* е единственият възможен реверанс на Рим към двата изконни католически народа.

През IX в. акцентът в *Римския литургичен календар* пада върху продължаващата евангелизация на Европа. Столетието е представено от *апостола на Севера* св. Ансгар (801–865) и *апостолите на славяните* **светите Кирил (827–869) и Методий (ок. 810/820–885)**. Общото между тримата евангелизатори е, че те трайно посяват семето на новата вяра извън родните си места. След като проправя пътя на християнството в Скандинавия, роденият във Франция Ансгар е ръкоположен от папа Григорий IV (827–844) за папски легат за Дания, Швеция и северните славяни. Въпреки че въпросът за канонизацията на светите Кирил и Методий не е напълно изяснен, почитта си към тях изразяват всички славяни независимо от конфесионалната им принадлежност. През 1880 г. папа Лъв XIII в енцикликата *Grande munus* посочва славянските първоучители за пример на цялата Църква. Неслучайно Йоан Павел II с енцикликата *Slavorum Apostoli* (1980) определи Светите братя съвместно със св. Бенедикт за съпокровители на Европа.

Кирил и Методий са обозначени в помощната част на *Календара* като застъпници на християните в Гърция и в славянските области. В *Календара* апостолите от IX в. припомнят съвместното християнско минало на католиците със сегашните православни (гърци и славяни) и скандинавските протестанти.

Десети век е изцяло славянски. В *Календара* негов едноличен представител е чешкият княз мъченик **св. Вацлав (907–929/35)**. Трудно е да се обясни защо именно в това и само в това столетие има толкова скромно количествено светийско присъствие. Ако на Запад липсват достойни богоугодници през X в., в навечерието на Схизмата славянският свят

разполага с равноапостолния св. княз Борис (†907), св. Наум (†910), св. Климент Охридски (†916), св. Людмила (†921), св. Иван Рилски (†946), св. Олга (†969). Любопитно е и защо е пренебрегнат традиционно почитаният от чехи, поляци, унгарци и немци „първи чешки европеец“ св. Войтех (†997).

Култът към св. Вацлав пуска здрави корени в Бохемия веднага след жестокото братоубийство, застигнало княза. Макар и със затихващи функции, неговата популярност се разпростира и върху съседните територии. В контекста на геополитическите дадености в словашките земи култът към св. Вацлав се „конкурира“ с възникналия сто години по-късно култ към св. Стефан Унгарски (†1038). Верижната реакция от неизбежни и предпоставени разграничения на словаци от чехи след „нежния развод“ между тях през 1992 г. автоматично стеснява народностно-териториалното покровителство на св. Вацлав и словаците остават без свой етнически застъпник в *Календара*.

Продължителната бездържавност на словаците не позволява те да канонизират свои сънародници за светци. От една страна, словаците приемат като свои култовете на по-силните си съседи, от които през различни периоди са зависими, а от друга – при тях „своето“ се формира по-скоро върху териториален, отколкото върху етнически принцип. С голяма доза вероятност се предполага, че ученикът на полския пустинник св. Анджей Шверад/Сворад (†1031/2) – Бенедикт (†1034/5), е словак от Нитра (Gach 1997: 58–60). Въз основа на мъченическата му смърт Бенедикт е провъзгласен през 1083 г. от унгарския синод в Остригом за светец заедно с Анджей Шверад. Въпреки че през 1455 г. папа Калист III (1455–1458) потвърждава канонизацията (Koneczny 1997: 46), неговият култ си остава с местно значение. Още по-слаба е популярността на св. епископ Бистрик (†1038/46), за когото се предполага, че е словак, и на родения в Подкарпатието, изповядващ източния обред монах св. Мойсей Ухрин (†1043). През последните десетилетия укрепва култът към т.нар. Кошицки мъченици, които словаците също възприемат за свои покровители.

Светийският състав на XI в. демонстрира както борбата за надмощие между клера и клира, така и тяхното тясно единство. „Полският Томас Бекет“ – **св. Станислав (1030/5–1079)** – е първият славянски свещеник, заплатил със своя живот противопоставянето си на светската власт. В *Календара* той е сред обкръжение, доминирано от императори и крале (император Хенрик, монаха Ромуалд, крал Стефан, кардинал

Петър Дамиани, кралица Маргарита Шотландска), с което Църквата внушава, че за разлика от жестокия и развратен полски крал Болеслав (убиеца на епископ Станислав) съществуват и монарси праведници. Между светците от XI в. присъства и папа Григорий VII (1073–1085), потвърдил правилността на решението на епископ Станислав да отлъчи крал Болеслав от Църквата. В своята съвкупност светците от това столетие внушават лоялността на светската власт към независимата и непогрешима Църква.

През първите осем десетилетия на XI в., в синхрон с възхода на полската държава, са родени за небето най-много полски светии. Освен св. Станислав в списъка на небесните застъпници на Полша са вписани светите Петима братя мъченици (†1003), св. Бруно от Кверфурт (†1009) и св. Анджей Шверад. На техния фон изборът на св. Станислав е напълно резонен, тъй като той е не само безспорен „лидер“ на XI в., но и една от най-представителните личности на полския християнски пантеон въобще. Наред с останалите аргументи в полза на св. Станислав трябва да се припомни и фактът, че той е първият полски светец, въздигнат на Небесния олтар след проведен формален канонизационен процес (Lisowski 1953).

През същия век обаче е обезпокоително отсъствието от *Календара* на основателя на Сазавския манастир в Чехия св. Прокоп (†1053), който по инициатива на Бенедиктинския орден е провъзгласен за светец от папа Инокентий III (1198–1216) още през 1204 г. Починалият в навечерието на Схизмата чех е всъщност последният хранител на славянското богослужение в Бохемия през Средновековието. Включването на св. Прокоп в *Римския календар* би послужило за стимулираща съвременния икуменизъм аналогия, тъй като той своеобразно обединява Изтока и Запада, приемайки в Сазавската обител монаси базилианци и монаси бенедиктинци.

XIII и XIV са „най-нежните“ векове на *Календара*. XIV столетие има изцяло дамско излъчване (Гертруда, Елисавета Португалска, Бригита и Катерина Сиенска). Впрочем в тази дамска компания би било естественото място на незачетения в *Календара* чешки светец Ян Непомуцки (†1393). Патронът на тайната на изповедта е провъзгласен за светец и благодарение на жена. Според легендата Ян Непомуцки е умъртвен от крал Вацлав IV, тъй като не е разкрил пред него „греховете“ на изповядалата се кралица.

В частта за XIII в. от общо дванадесет светци (Доминик, Франциск от Асизи, Антоний от Падуа, Людвик Френски, Тома Аквински, Бонавентура, Раймунд от Пеняфорт, Алберт Велики и др.) три са от нежния пол. Сред тях, наред с Клара и Елисавета, е единствената светица от славянската квота **Ядвига Шльонска (1174/8–1243)**. Нейният канонизационен процес завършва само четвърт век след смъртта ѝ, като през 1267 г. папа Климент IV (1265–1268) я провъзгласява за светица, а през 1680 г. по молба на полския крал Ян III Собески папа Инокентий XI (1676–1689) разрешава честването на култа в цялата Църква. Този век е „претъпкан“ от знаменитости и не е чудно, че сред тях не е намерил място първият полски доминиканец св. Яцек (†1257), за когото се казва, че е извършил „втора евангелизация на Полша“ (вж. Kłoczowski 1995).

Двамата славянски представители в *Календара* от XV в. – **Ян Канти (1390–1473)** и **Кажимеж Крулевич / Казимир (1458–1484)** – също не са сред най-известните светци. Ян Канти е професор каноник, отличаващ се с невероятна всеотдайност и скромност. Като обикновен поклонник четири пъти извървява разстоянието от Краков до Рим и веднъж до Йерусалим. Канонизиран е през 1767 г. от папа Климент XIII (1758–1769).

По пътя към светостта Кажимеж/Казимир се отказва от унгарския престол и женитба с дъщерята на император Фридрих III. Той достига до светостта през кралския двор и голямата политика (Misztal 1992: 191). Вписването му сред светците през 1602 г. от папа Климент VIII (1592–1605) се дължи изключително на неговия знатен произход и настоятелността на светската и духовната власт в Полско-Литовската Жечпосполита. В *Календара* теоретично присъства като патрон на Полша и Литва, но *de facto* покровителства изключително литовските католици.

Св. Кажимеж/Казимир е своеобразен католически „балансьор“ на православните Вилнюски мъченици (Schauber, Schindler 1997: 155), убити през 1347 г. заради отказа им да участват в езически обред. Култът към канонизираните още през 1364 г. от митрополит Алекси литовски славяни Антоний, Йоан и Евстатий (Naumow 1996: 61, 185) от самото му възникване до наши дни е доста силен. Включването на Йоан Литовски и другари „в много престижно време на богослужебния цикъл (третата неделя преди Рождество Христово)“ според Александър

Наумов е „ярък израз на държавно самосъзнание, проявяващо се чрез особеностите на православното богослужение във Великото литовско княжество“ (Naumow 1996: 61–185).

През това столетие със славяните е свързан и включеният в *Календара* св. Йоан Капистран (†1456). Той изнася антихуситски проповеди в Чехия, Моравия и Полша; опитва се да приобщи към католицизма босненските богомили; мотивира християнската армия по време на победната ѝ битка срещу турците край Белград (1456), а малко след това, заразен от чума, склопява очи в Хърватия. За своята проповедническа дейност и личния му принос за възпирането на турците край Белград той приживе е наречен „апостол на Европа“.

Реалните последици от започналите през XVI в. Реформация, Контрареформация и униатство се чувстват отчетливо през следващото столетие. Седемнадесетте светци на XVII в. отразяват променената териториално-конфесионална карта на християнството. Католицизмът компенсира изгубените (в полза на протестантските конфесии) позиции в Западна и Северна Европа, като трайно се установява в Америка и като присъединява към Рим приелите Брестката уния (1596) православни славяни и литовци.

XVII век е „американският“ век на *Календара.* В него са включени трима перуански светци (покровителката на Латинска Америка св. Роза от Лима (†1617), св. Турибиус от Монгровехо (†1606), св. Мартин от Порес (†1639) и единственият (засега) представител на Северна Америка св. Исак Йогес (†1647). През този век наред с *американските светци* симптоматично присъствие имат *европейските мъченици* св. Фидел от Сигмаринген (†1622) и **св. Йосафат Кунцевич (1580–1623)** (Zychiewicz 1995). Фидел е католически проповедник, убит от калвинистите в Швейцария. Сходна е трагичната кончина на т.нар. Кошицки мъченици (поляка Мелхиор Гродецки, хърватина Марко Крижевчанин и унгареца Стефан Понграц), жестоко убити от калвинистите през 1619 г. Жертва на християнски фанатизъм става и униатският епископ Йосафат Кунцевич, когото измъчват до смърт източнославянски православни. Св. Йосафат – все още единственият канонизиран униат – представя в *Календара* безмилостно преследваните в продължение на почти четири века гръко-католически свещеници. Св. Йосафат, беатифициран още през 1642 г. от папа Урбан VIII (1623–1644) и канонизиран от папа Пий XI (1846–1878) през 1867 г., е считан за светец на икуменизма. Въпреки че в географската част на *Календара* той е обвързан с Русия,

св. Йосафат е реален небесен застъпник на над петте милиона униати в Украйна, Беларус и Литва.

В първичната версия на *Календара* от 1970 г. последното християнско столетие е представено от св. Мария Горети (†1902) и св. папа Пий X (†1914). Изключително удовлетворение за славяните е допълнителното включване в *Календара* на **св. Максимилиан Мария Колбе (1894–1941)**. Неговото присъствие сред светците на XX в. е лична заслуга на папа Йоан Павел II, който, отменяйки канонизационното изискване за наличие на мощи, през 1982 г. въздига на олтара на светостта кремирания в Освиенцим поляк. Отец Максимилиан Колбе представя всички мъченици на тоталитаризма, голяма част от които са славяни. През 1987 г. папа Йоан Павел II беатифицира полския концлагерист Михал Козал. През 1998 г. за отпор срещу комунизма Светият престол провъзгласи за блажени българина Евгений Босилков, хърватина Алойзи Степинац и поляка Йежи Попелушко. През юни 1999 г. папата поляк беатифицира 110 свои сънародници, загинали през Втората световна война, заявявайки, че съставянето на списък с имената на мъчениците на XX в. е извънредно важна задача. Може да се предположи, че при следващото актуализиране на *Римския календар* сред светците на XX в. ще намери място поне един славянин – мъченик на комунизма.

Направеният кратък преглед и коментар на реалното и потенциалното славянско присъствие в *Календара* показват, че то е подчинено на териториалния принцип, който до голяма степен абсорбира в себе си народностния. Йероним, Кирил и Методий и Ядвига, без да са етнически славяни, представляват славяните, докато полякът св. Кажимеж е преди всичко небесен покровител на католическото население в Литва. Териториално-държавният подход към славянските представители се потвърждава от помощния *географски раздел* на първото издание на *Календара*, в който илириецът Йероним представлява Югославия, византийците Кирил и Методий – Гърция и славянството, чехът Вацлав – Чехословакия, а произхождащият от православния регион на някогашната Полско-Литовска Жечпосполита Йосафат – Русия. Впрочем свързването на Йосафат Кунцевич с Русия и на Кажимеж с Полша в географското пояснение на *Календара* издава задочно съобразяване на Ватикана с мнението на тогавашния Съветски съюз, в чиито граници се намират Украйна, Беларус и Литва...

Само две десетилетия след въвеждането на *Римския календар* геополитическата ситуация на славяните се променя и СФР Югославия,

Чехословакия и СССР се разпадат за разлика от католическите диоцези, които остават непроменени. Последното обстоятелство може да се тълкува като „преднамерена недалновидност“ на Ватикана, индиректно показваща трайността на католическата организация и необходимата симбиоза с променливите държавно-политически формации. Обвързването на светците с етнично-териториалната им битност изразява взаимовръзката между универсално и локално, а социалният произход, професионалната и пр. конкретизация на светците допълнително подчертават разнообразието на католическия универсализъм, залегнал като основен постулат в *Римския литургичен календар*.

Статистически погледнато, славянското количествено присъствие в *Календара* е много добро. В него от двадесетте безрезервно признати от Светия престол до 1970 г. полски (12) и чешки (8) светци са включени пет, т.е. 1/4. Голяма чест за славянството е „кооптирането“ в *Календара* на канонизирания през 1982 г. Максимилиан Колбе. На фона на глобалната „редукция“ (само 140 светци в *Calendarium Romanum generale* спрямо 4500 в предишния Римски мартиролог) славянските представители (9 от 122 европейци) изглеждат повече от задоволително. Върху католическата карта на Европа славянските застъпници покриват огромна територия, но съотнесена с пространствено-демографските дадености, тяхната гъстота не е голяма. При това сравнена не само с изконно католическия романски югозапад (Италия – 37; Франция – 16; Испания – 11, Португалия – 3), но и с конфесионално разнородните Германия (8), Скандинавия (2), Холандия (1) или Швейцария (1). В рамките на Slavia Latina календарните светци също са разположени неравномерно. Най-наситено е полското пространство, докато словаците и Славянският юг са практически без свой застъпник.

От гледна точка на уважението, което е отдадено на славянските представители, с неудовлетворение трябва да се отбележи, че в *Календара* единствено св. Максимилиан Мария Колбе е почетен с *празник* (sollemnitas) и повсеместно католическо честване. С *тържество* (festum) не е удостоен нито един славянин, а с *припомняне* (memoria) – само св. Йероним и св. Кирил и Методий.

Светците от *Римския генерален литургичен календар* „издават“ зависимостта на канонизацията от геополитическите и субективните фактори. До Схизмата много от славянските култове са възприети и от Рим. *Конгрегацията за Източните църкви* отпечатва на славянски езици литургични книги, от които се вижда, че до Флорентинската уния

(1439) в римския санкторал са присъствали 16 православни светци (Misztal 1997: 86). Затова е тъжно, че славянският християнски свят до 1054 г. е представен единствено от св. Вацлав.

Почти всички чешки и полски светци са канонизирани, когато двете държави са били в политически възход. И обратно – по времето, когато не са били суверенни държави, канонизациите, а дори и беатификациите, са спорадични и конюнктурни (канонизирани са само Ян Непомуцки (1729), Йосафат Кунцевич (1867) и Клеменс Мария Хофбауер (1909). Словения, Хърватия и Словакия дълго не успяват да впишат в списъка на светците нито един свой сънародник. Първият хърватин е канонизиран едва през 1970 г., а третият и последен засега – през 1995 г., когато Хърватия вече е самостоятелна държава! Фактът, че за по-малко от 20 години славянският папа канонизира над десет славяни, загатва за канонизационния субективизъм.

В повечето случаи отделните личности са удостоявани с църковна почит в широк народностен и политически контекст. Негативно върху признаваната от Ватикана святост на славяните се отразяват Схизмата, хусизмът и Реформацията. Те лишават от място в *Календара* редица православни светии, а заслужили личности като славяните протестанти Ян Хус, Йероним Пражки, Примож Трубар и др. изобщо не са канонизирани. Нещо повече – *еретичното минало* на някои славяни не е забравено и в *Calendarium Romanum generale*. Полша и Чехословакия при приблизително еднакъв брой светци са представени 5 към 1 вероятно не поради по-многобройното полско население, а заради привързаността на част от чехите и словаците към протестантските конфесии. Благоприятни за включването на славяни в римските календари са две църковни унии – Флорентинската и Брестката.

Евентуалното възстановяване на християнското единство би коригирало редица исторически несправедливости. В евентуалния *общохристиянски календар* безспорно място биха намерили редица предумишлено пренебрегнати славянски светци, като равноапостолните св. Ростислав, св. Борис и св. Владимир, а също така и св. Климент Охридски, св. Наум, св. Олга, св. Иван Рилски, св. Сава и др. Нека не забравяме, че съставът на *Римския генерален календар* е динамичен и че и през третото хилядолетие след Христа ще продължава в голяма степен да отразява не само относителния дял на християнските народи за развитието на европейската цивилизация, но и актуалното им място в нея.

Литература

Павловић, Леонтије 1965: *Култови лица код Срба и Македонаца*. Смедерево: Народни музеј.

Стойкова, Ана 1995: Инокентий IV. – В: *Кирило-Методиевска енциклопедия.* Гл. редактор Петър Динеков. Т. 2. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 116–117.

Bučar, Franjo 1910: *Povijest hrvatske protestantske književnosti za reformacije*. Zagreb: Matica hrvatska.

Damjanović, Stjepan 1984: *Tragom jezika hrvatskih glagoljaša*. Zagreb: Liber.

Gach, Zbigniew 1997: *Poczet kanonizowanych świętych polskich*. Gdańsk: EXTER.

Kłoczowski, Jerzy 1995: Św. Jacek. – W: *Nasi święci. Polski słownik hagiograficzny*. Praca zbiorowa pod red. Aleksandry Witkowskiej OSU. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 201–215.

Kocijanić, Juraj 1927: *Pape i hrvatski narod*. Zagreb: Nadbiskupske Tiskare.

Koneczny, Feliks 1997: *Święci w dziejach narodu polskiego*. Warszawa: Michalineum.

Kunetka, František 1997: Liturgický rok ve slavení církve. – V: *Rok se svatými*. Praha: Karmelitánské nakladatelství.

Lisowski, Jan 1953: *Kanonizacja Św. Stanisława w świetle procedury kanonizacyjnej Kościoła dzisiaj i dawniej*. Rzym: Hosianum.

Misztal, Henryk 1992: *Doskonali w miłości. Swieccy święci i błogosławieni*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Misztal, Henryk 1997: *Prawo kanonizacyjne*. Lubin–Sandomierz: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Sandomierskiej.

Naumow, Aleksander 1996: *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*. Kraków: Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego (Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne. Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim 1).

Schauber, Vera, Hanns Michael **Schindler** 1997: *Rok se svatými*. 2 vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Sitler, Jiří 1992: Svatí Češi Bohuslava Balbína. – V: *Bohuslav Balbín a kultura jeho doba v Čechách*. Praha: Památník národního písemnictví.

Zychiewicz, Tadeusz 1995: *Josafat Kuncevič*. Praha: ZVON.

Проф. д.ф.н. Панайот Карагьозов
Катедра „Славянски литератури“
Факултет по славянски филологии
Софийски университет „Св. Климент Охридски“
бул. „Цар Освободител“ 15
1504 София, БЪЛГАРИЯ
panayot_karagyozov@hotmail.com

The Slavic Saints in *Calendarium Romanum Generale* since 1970

Panayot Karagyozov

Abstract: The article presents the structural and compositional principles of the newest Catholic Liturgical Calendar with regard to the Slavic saints included in it. The author discusses the reasons for the selection of the Slavic saints in the Calendar and speculates why other prominent saints were not included.

Keywords: *Calendarium Romanum generale*, saints, Slavic hagiography, calendars

Prof. Panayot Karagyozov, D.Sc.
Department of Slavic Literatures
Faculty of Slavic Studies
Sofia University "St. Kliment Ohridski"
15 Tzar Osvoboditel Blvd.
1504 Sofia, BULGARIA
panayot_karagyozov@hotmail.com

Света Петка и света Неделя – фолклорни фабули, мотиви и образи

Стефана Стойкова

Резюме: Статията е опит да се систематизират текстовете за св. Петка и св. Неделя в българския фолклор. Разглеждат се основните сюжетни типове и техни варианти, както и мотивите, на чиято основа се изграждат образите на двете светици във фолклорното християнство. Чрез сравнителен анализ са потърсени следи и влияния от писмените (агиографски) творби за св. Петка и св. Неделя. В заключение се установява, че в сравнение с останалите религиозно-легендарни песни в произведенията за двете светици изпъкват два акцента – „пропагандирането“ на техния култ и възхвалата на православието с призив за спазване на неговите изисквания за праведен живот.

Ключови думи: фолклорно християнство, православие, св. Петка, св. Неделя

Известно е, че в края на XII и през XIII в. българските царе от династията на Асеневци, за да издигнат престижа на своя престолен град не само като административен и икономически, но и като духовен център, пренасят в него, придобити по дипломатически път или по време на война, мощите на някои прославени светци, между които и тези на св. Неделя и на св. Петка Епиватска. От това време култът на двете светици се разпространява широко – те се честват на определените за тях дати от църковния календар – 7 юли за св. Неделя и 14 октомври за св. Петка, за тях се пишат служби и жития. По-късно, през XIV в., самият Патриарх Евтимий написва пространно житие за св. Петка и похвално слово за св. Неделя (Иванова 1986: 189, 191; Иванова 1990: 82, 175). Оттогава и досега много църкви носят техните имена[1]. Особено силно

[1] За мощите на св. Петка като „обект на особено почитание, което се превръща в една от характерните черти на духовния живот в България не само през Късното средновековие, а и през последващата епоха чак до наши дни“, вж. Билярски 2004: 43.

е почитането на св. Петка. Според Иван Билярски тя се е смятала за „небесен покровител на столицата през Второто царство, а и като един особен патрон на властта в България“. Нейният култ се приближава, „а понякога и съвпада по особености и политико-религиозна функция с култа към Св. Богородица Градозащитница в Константинопол“ (Билярски 2004: 43).

Църковният култ несъмнено е имал силно влияние и сред народа и преминава в тъй нареченото *народно* или *фолклорно християнство*[2]. Св. Петка и св. Неделя се оказват в кръга на най-тачените християнски светци като Света Богородица, св. Георги, св. Никола, св. Петър, св. Илия и др. Значителното им присъствие е свързано както с обичаи от селскостопанския цикъл и включената в тях обредност (Попов 1991: 126–145), така и с множество топонимични легенди, разкази за чудеса и (величални) песни. Трябва обаче да се отбележат някои съществени разлики между църковните жития и фолклорните фабули за светците изобщо. Първо, едните са *писмени*, *със закрепен текст, дело на отделни автори*, а другите са *устно творчество, предавано и разпространено в различни варианти*. Второ, има значителна разлика и в обекта на тези два вида творби – в църковните жития на светците се описва техният *земен живот* и извършените от тях *преди смъртта им* отшелнически и мъченически подвизи в името на Христа, а във фолклорното творчество интересът е обърнат към *тяхната съдба след смъртта* – в песните се възпява животът им на небето. Религиозните разкази обаче, в които се говори предимно за чудотворната сила на техните мощи и икони, могат да бъдат и литературни, и фолклорни.

Настоящата статия има ограничената задача да представи кратък преглед на фабулите и мотивите, с които са свързани двете светици, и да разгледа изграждането на техните образи на равнището на фолклорното християнство, без да се търси връзката им с по-стари образци (парадигми) и архетипи.

Песни за двете светици първоначално възникват вероятно в дните на календарните им празници, когато след църковната служба се е устройвал курбан с народно веселие, с песни и хорà. За разпространението на песни за св. Петка и св. Неделя несъмнено са имали значение и професионалните странстващи певци просяци, които са били харак-

[2] За него вж. Михайлова 2000; Георгиева 2012: 23–38.

терно явление за обществения и религиозния живот през Средновековието. В своето фундаментално изследване Катя Михайлова пише, че тези певци винаги са пеели „на определено място и през точно определено време – при обхождането на къщите през Великденските и Коледните пости или на събори по случай храмови празници“ (Михайлова 2006: 277). Това съвпадение по време и място – с коледуването в края на Коледните пости и с лазаруването в края на Великденските – вероятно е една от причините някои от песните за двете светици тъкмо чрез посредничеството на такива певци да проникнат в коледарските и лазарските обредни цикли (вж. СбНУ 35: 66, № 26; СбНУ 60/1: 405, № 542; Ил.: 188, № 136), а по-късно да получат и по-голямо разпространение като хороводни, отначало вероятно на хоро на самия празник, напр. на Великден (на великденско хоро, СбНУ 60/1: 402, № 536, Първомай, Петричко: *Заспала света Неделя/ на свети Петър на скути*) или на Спасовден (на хоро на Св. Възнесение, Ил.: 319, № 261, Джумая Дупничка: *Св. Неделя*), след това изобщо на хоро, а после и като седенкарски и жътварски песни (СбНУ 60/1: 402, № 536; СбНУ 60/1: 410, № 549). Такава песен е *Сънят на света Неделя* – една от малкото запомнени до днешно време именно като „просешка“. Нейното издирване и първа публикация дължим на Катя Михайлова (2006: 363–364)[3].

Голяма част от песните за св. Петка и св. Неделя са всъщност варианти на известни сюжети и мотиви за някои от новозаветните персонажи, към които се адаптират, вероятно по-късно, имената на двете светици. В тях св. Петка и св. Неделя заемат мястото най-често на Света Богородица (Димитрова 2013а: 278) или действат заедно с нея. Въз основа на публикувания песенен материал могат да се набележат следните **сюжетни типове**, в които двете светици заедно или поотделно са главните действащи лица:

[3] Песента се изпълнявала от слепите певци просяци Кочо и Атанас Шушорови от с. Петрово, Сандански. Пеели я, когато ходели по къщите, пред портата. Песента е запомнена и записана от Стоян Георгиев Кьосев от с. Сугарево, Мелнишко, у когото двамата братя често оставали да пренощуват. Записала (от него) Катя Михайлова на 15.IX.1987 г. Мелодията е нотирана от Наталия Рашкова.

1. Света Петка обхожда мъртвите души

СбНУ 60/1: 405, № 542, с. Сандрово, Русенско, коледарска, *Света Петка обхожда мъртвите*: *Света Петка, хем Неделя* обхожда рая, развежда я св. Илия и отваря различни врати. В първата врата са засмолени греховните души, които не са постили през постите и в сряда и петък; във втората змии държат за езиците тези, които *под прозорци подслушвали и кърмаче дете връщали*; в третата мъртвите са на трапеза натъкмени и около тях играят дечица – те са души православни, постили в сряда и петък и кърмаче не връщали; СбНУ 16–17: 51, № 3, Копривщица = БНТ 4: 580, *Света Петка се разхожда из рая*: Божа майка вечеря със слънцето и месеца, св. Георги коли курбан, св. Петка служи служба, св. Петър държи свещите. Св. Петка моли за ключовете от рая, Божа майка обаче иска от нея, преди да получи ключовете, да се умие и оплете, да се премени и да се помоли в черква[4]. В рая св. Петка вижда душите на сиромасите и богатите – пред богатите злато и сребро, а пред сиромасите – *по софрица, по питица, по свещица, по бъклица*; вижда и едно златно дърво с кошер мухи на върха. Божа майка ѝ казва, че златното дърво е Господ, а мухите са душите на некръстените деца; СбНУ 49: 95, № 67, с. Дивотино, Пернишко, *Свети Петър обяснява тежки грехове*: Св. Неделя се прошетнала до пъкъла и видяла, че там горят три човешки души. Св. Петър ѝ обяснява, че този, който гори *ръце до рамене*, давал пари под лихва; който гори *нодзе до колене*, карал баща си на съд и го затворил; *а що гори уста до мустака – целивало кумова девойка*. Следва как могат да изкупят вината си[5].

2. Света Неделя и грешните души по моста

Шапк. 1: 157, № 45, с. Ярлово, Самоковско, *Света Неделя и света Петка*: Св. Петка буди св. Неделя, за да отсекат два бора и да напра-

[4] Има се предвид вярването, че св. Петка е нечиста, напрашена и наплюта, понеже хората не почитат нейния ден през седмицата, петък, не постят и работят, а сметта от тяхната работа и ядене пада върху нея (вж. по-долу).

[5] Срв. сюжетния тип с апокрифен произход *Св. Богородица обхожда мъртвите души* (Ил.: 68, № 46, Хасковско, коледарска, *Св. Богородица пригледва мъртвите души в рай Божи*).

вят мостове, по които да превеждат душите: *коя йе душа греовна,/ она че падне под мосто;/ коя йе душа праведна,/ она че мине през мосто*; СбНУ 10: 26, № 4, с. Желюша, Царибродско, *Света Неделя*: *Заспала е света Неделя/ светому Петру на руку*. Той я буди да види *какво се мъртви преводе/ на тънко влакно конопно./ Све душе у рай отоше, три душе у рай не иду* – едната връщала, смесено с пепел, заетото брашно, другата не дала вода на трудна жена, третата *прошлека не дарувала*; СбНУ 60/1: 410, № 549, с. Бабук, Силистренско, на външни седенки, *Св. Неделя гледа мъртвите души*: Света Неделя заспала на коляното на св. Петър, той я буди да види как минават мъртвите. Всички минали, останали само три – първата дете кърмаче върнала, втората мамила житото, третата минала път на пътник[6]; Ил.: 188, № 136, с. Радилово, Пещерско, лазарска, *Св. Неделя и св. Петка*: Св. Неделя заспала на скута на св. Петка. Тя я буди, защото я чакат три души греховни. Изброяват се греховете им.

3. Сънят на света Неделя

Михайлова 2006: 363, № 47, с. Петрово, Сданско, просешка, *Сънят на света Неделя*: Св. Неделя заспала на св. Петка на скута. Тя я буди, защото е празник християнски и хората ще дойдат при тях. Св. Неделя сънувала стъклено море, в морето дърво високо, по което зънкат златни пчелички. Св. Петка тълкува: дървото е райското дърво, а златните пчелички по него са праведните душички[7]; СбНУ 4: 20, Кюстендил, Св. Петър и Пеколо [пъкълът]: Св. Петка буди св. Неделя да види замръзналото на Петровден море с девет гемии бял тамян и девет с жълт восък; *у море дръво високо,/ връшето му са в небото,/ с нишини земя покрива,/ на секо листе и душа,/ на връшето са*

[6] Срв. СбНУ 43: 488, № 283, с. Връбница, Софийско, *Света Мария и грешни души*: Св. Петър я буди да види *какво се души превода през тънко влакно конопно* [...] *Една е душа греховна,/ просяка не даровала*.

[7] Срв. у Миков, Алексиев 2003: 75 любопитното сведение, че у хетеродоксните мюсюлмани съществува специфична представа за пчелата, която според тях притежава скрита сила и се смята за *сърр* (най-съкровената част на душата, съзерцаваща Бога).

три души./ Тия са души най-грешни – едната не връщала взето назаем брашно, другата чупила клечки от чужд плет, третата продавала вино с вода. Тая, която не връщала взетото назаем брашно, когато ѝ го поисквали, го смесвала с пепел – тя била майката на св. Петър. По-нататък песента е за св. Петър и грешната му майка; Мил.: 34, № 35, Костур, *Света Неделя и св. Петка*: Св. Петка буди св. Неделя, защото идват два празника, църквите се отварят, ангел слиза от небето, умива Христовото лице, *закони по земя кажуват,/ за да веруват Рисяни*. Св. Неделя казва, че сънувала чуден сън: сред море израсло високо дърво, *вър*[х] *небо дърво крепеше*, под дървото два широки листа покриват цялата земя – две книги, *що ѝ пеет попови,/ да заверуват Рисяни,/ да си държет празници,/ светаа Петка, Неделя*; СбНУ 60/1: 411, № 552, с. Чокоба, Сливенско, *Как дели Господ хората*: Св. Петка буди св. Неделя, за да види брата си св. Рахангел какво дърво е отсякъл, високо и клоновато. Под дървото седят хора и гледат: *как дели Господ хората,/ кривите, православните,/ правите падат в рай Божи,/ кривите падат в джъндемя*[8].

4. Света Неделя изплавена от златари

СбНУ 43: 479, № 271, с. Суходол, Софийско, *Св. Неделя и юнаци* = БНТ 4: 578: Събрали се юнаци в блато да плават злато, но изплавили девойка, много хубава. *Варали са се юнаци,/ кому че либе да бъде,/ кой да си земе девойкя*. Завеждат я при кметовете, всеки я иска за снаха. Тя иска да я заведат в църква. Поповете разбират от *книги вангелеви*, че това е св. Неделя. Тя литнала в небесата; СбНУ 44: 166, № 168, с. Лакатник, Софийско, *Изплавена мома*: Двама братя плавили сребро

[8] Срв. Ил.: 171, № 121, коледарска, с. Куру-чешме, Хасковско, *Сънят на Божа майка*: Заспала на престола и сънувала столовато дърво, стволите му сребърни, клоните позлатени, вършите му ситен бисер. Св. Петър тълкува: *Само дърво – сам си Господ,/ клонято му – сички святци,/ вършато му – све християне*. Вж. и СбНУ 43: 486, № 280, с. Връбница, Софийско, *Божа майка и чудно дърво*: *Що йе дърво позлатено,/ да това йе самси Господ;/ що йе сълне посребрено,/ да това йе ангелете,/* […] *що йе шума наладнала,/ да това са се дечица,/ се дечица малечнчета,/ праведетни и безгрешни.*

и злато на бели Дунав, но изплавили девойка. Братята се скарват кой да я вземе, скарват се за нея и селяните, а после и дячетата от Черепишкия манастир. Тя им казва да видят, че лицето ѝ е *сорано*, а очите ѝ са *збодени*. Не се казва, че е св. Неделя.

5. Света Неделя благославя и проклина

Шапк. 1: 177, № 57, с. Яканджиево, Самоковско, *Света Неделя и братя*: Братя изплавили девойка и се скарали кой да я вземе. Отвеждат я в полето, то познало, че е св. Неделя, пшеницата ѝ се поклонила *дор до земи*, а овесът не се поклонил и светицата го проклела плодът му да не се яде. В гората само едно дърво ясиково не ѝ се поклонило, а като я отвели в църква, всички светци ѝ се поклонили, полилеите се разлюлели и кандилата се разсипали; Ил.: 319, № 261, Джумая Дупничка, спасовска (по св. Възнесение), на хоро, *Света Неделя* = БНПП 2: 28: *Илински дински момчета* се събрали *у блато злато да плават*. Изплавили девойка и се скарали кой да я вземе. Тя им казва, че е св. Неделя, да отидат на полето – всичко ще ѝ се поклони. Покланят ѝ се пшеницата и лозата и тя ги благославя без тях *у църква да не е!* Овесът не ѝ се поклонил и тя го проклела да не се внася в църква и хората да не го ядат. В гората само кленовото дърво не се поклонило и светицата го проклела *от него пород да нема*; СбНУ 48: 44, № 15, Банско, *Света Неделя проклина ръжта*: Иринski дримски момчета *на блато злато плавейа*, изплавили девойка, св. Неделя. На полето всичко ѝ се поклонило освен ръжта – проклела я в литургия да не влиза; СбНУ 60/1: 402, № 535, с. Скрът, Петричко, *Света Неделя и златари*: Горски златари злато делили, скарали се за *вражка* девойка. Тя им казва, че е св. Неделя и ако не вярват, да я водят да видят как гората и *сичката седба* ще ѝ се поклонят. Само яворът и овесът не ѝ се покланят и тя ги проклина да се потрошат от рожба, но рожбата им да се не яде и в църква да не се носи. Пред нея джамиите се затварят, а църквите се отварят и тя се скрива; СбНУ 60/1: 402, № 536, с. Първомай, Петричко, на великденско хоро, *Света Неделя благославя маслината и пшеницата, а кълне явора*: Св. Неделя заспала на св. Петър на скути. Той я буди, за да загасят село голямо и Белград, които се запалили без огън. Срещнали дърво маслина, бяла пшеница и дърво яворово. Благославя маслината и пше-

ницата – без тях да няма църква и служба, а явора проклина да не се яде и в църква да не се носи[9].

6. Света Неделя недоволна от тези, които работят в неделя

СбНУ 60/1: 413, № 556, с. Странско, Старозагорско, жътварска, *Света Неделя девойка I*: Стоян чува, че пиле пищи в къпина, не било пиле, а руса девойка в сребърен ковчег с *лице бодяно* и *очи шущави*, с ръце *тястени*. Тя му казва, че е такава, защото булките и момите *не знаят дельник, не празник –/ че станат рано в неделя,/ че месят бели хлябове,/ изметят равни дворове,/ че земат пошив да шият*; СбНУ 60/1: 413, № 557, с. Миндя, Еленско, на седянка, *Света Неделя девойка II*: *Когато Котел гореше*,/ [...] *глас се от геран обади,/ то било света Неделя*, чорлава и неопрана, защото в неделя момите си мият главите, а булките измитат дворовете си и хвърлят помията и боклука върху нея; СбНУ 60/1: 414, № 558, с. Зафирово, Тутраканско, на седянка, *Света Неделя наглежда хората*: [Момък] отишъл на Троянския манастир и там намерил *йедно момиче робаво,/ робаво, неомивано,/ чорлаво, неоплитано,/ скъсано, незакърпено*. Той иска да го заведе при майка си, тя да го умие, кака му да го оплете, буля му да го закърпи, но момичето му казва, че е св. Неделя, пратена от Господ да нагледа хората дали работят в неделя; СбНУ 35: 294, № 334, с. Фрикацей, Северна Добруджа, *Света Неделя се оплаква*: *Кукувичката кукува,/ зелена гора развива,/ в гората има манастир*, в манастира седи девойка, млада, хубава, но дрехите ѝ са кирливи и лицето опръскано. Тя казва на Стоян, че е св. Неделя и че рано в неделя, вместо да идат на черква, жените си метат къщите, а боклукът, който хвърлят, пада по дрехите ѝ, момците колят агне и кръвта му пръска лицето ѝ; СбНУ 10: 14, № 6, Сярско, *Кара Богдан и света Неделя*: Кара Богдан намира в гората нова църква и в двора ѝ шарен сандък, който сам се отваря и от него изгрява ясно слънце. Не било ясно

[9] Срв. Мил.: 35, № 36, Струга, *Богородичин изповед*: Като вървяла през Димна гора, всичко, което я видяло, ѝ сторило път освен ясиката, елхата и бръшляна и Богородица ги проклела. Този разпространен мотив има характер на етиологична легенда – вж. по-горе и песните за св. Неделя от сюжетен тип № 5.

слънце, а св. Неделя. Тя му казва да отиде по села и градове и да каже на християните да не работят в неделя, защото, като месят квас, замазват очите ѝ, като метат, прашат рубата ѝ, а като везат, пущат ѝ черни кърви. Кара Богдан изпълнява поръката ѝ, разкайва се за греховете си и спечелва рай Божи.

7. Наказани за непочитане на света Неделя

СбНУ 8: 19, № 21, с. Крумово, Варненско, коледарска, без заглавие: Св. Иван и св. Георги обикалят рай Божи. Сред рая трима млади горят в огън. *Дето младо с йочом гори,/ не почело свет Неделя,/ дето младо с краком гори,/ не почело кръсника си,/ не почело, път минало,/ дето младо съвсем гори,/ не почело майка, баща*; СбНУ 35: 66, № 26, с. Башкьой, Северна Добруджа, коледарска, *Три огъня в рая*: Св. Иван пуща св. Георги да види рая; всичко било хубаво, но най-накрая в огън горели три млади: *дето младо ръцем гори,/ работило ѝ свет Неделя*.

8. Разпускане на мъртвите от св. Неделя

СбНУ 60/1: 409, № 547, с. Осенец, Разградско, *Света Неделя иска да разпусне мъртвите*: Св. Неделя подканя св. Петър да разпуснат на Връбница умрелите, а той я пита как ще ги съберат на Спасовден. Тя смята, че разпусът е най-мъчен, а събирането най-лесно, и обяснява как да съберат *старите баби, дядове, младите моми и булки и дребните дечица*.

Последният сюжетен тип е представен само с една песен. Но вероятно има и други, тъй като вярването, че душите се „разпускат“ на Великия четвъртък и „прибират“ отново „в гробовете“ на Спасовден (другаде на Петдесетница, Света Троица), е свързано с култа към предците (Василева 1985: 127) и е широко разпространено. Затова има песни, които се пеят „на Св. Възнесение (спасовско хоро)“ или „на Света Троица“, макар и с някои от другите посочени по-горе сюжети за св. Неделя и св. Петка. Несъмнено и двете светици имат връзка с култа към предците (вж. и Попов 1991: 135).

Отделни мотиви от всички тези песни са доста подвижни и могат да се открият в различен фабулен контекст. Особено характерен е мотивът *Заспала света Неделя на света Петка на скути*, който (макар и често да се дублира със *Заспала света Мария на свети Петър на ръка* и междинно *Заспала света Неделя на свети Петър на ръка*) се среща толкова често, че се е превърнал в инициална формула към различни фабули. В едни от тях св. Петка буди св. Неделя, за да чуе какво е сънувала, а в други, за да ѝ покаже нещо – замръзналото по Петровден море (СбНУ 4: 20), минаването на грешни души (СбНУ 60/1: 410, № 549), или защото трябва да се направи нещо – да се угаси Белград, който се е запалил без огън (СбНУ 60/1: 402, № 536), да се подготви празник (Мил.: 34, № 35), или защото я чакат три души греховни (Ил.:188, № 136) и др.

Друг специфичен мотив е този за световното дърво, често означено като *райско*. Освен в песента за съня на св. Неделя (Михайлова 2006: 363, № 47; Мил.: 34, № 35) той се среща и в тази за обхождането от св. Петка на мъртвите в рая (СбНУ 16–17: 51, № 3), където тя вижда и едно златно дърво с кошер мухи на върха – Господ и некръстените деца. Същия мотив намираме и в песента, която св. Петка запява по искане на цар Стефан: *че обникна у рай Божи,/ у рай Божи чудно дърво,/ маламено, столовато,/ се му дебел позлатена* (СбНУ 43: 492, № 288, с. Бистрица, Софийско, коледарска). Този мотив получава голямо разпространение и прониква и в някои битови песни, като *Невеста череша* (СбНУ 44: 243, № 288, с. Лакатник, Софийско): Омъжена насила невеста Бог превръща в *черешица на друмове цариградски – дръвото е черешово,/ шумата е ябълкова;/ на връхо ѝ две ябълки/ две ябълки позлатени*, които откъсва първото ѝ либе; както и друга песен – *Сговорни етърви* (СбНУ 44: 317, № 469, с. Челопечене, Софийско): Бог, престорен на просяче – двете етърви го даруват бели грошове, в двора им израства дърво високо, *шума му бели грошеве,/ код корен – накуп жлътици*.

В най-разнообразен контекст се среща и мотивът за непочитането на празниците, за работенето в петък и в неделя като голямо прегрешение, от което се оскверняват двете светици (Димитрова 2013а: 277). Този мотив също навлиза и в някои чисто битови песни, в които прегрешилите са жестоко наказани, а образът на св. Неделя е демонизиран (СбНУ 47: 272, № 76, Нови пазар, *Змия опасала Радка*; СбНУ 60/1: 415, № 559 и 560, *Света Неделя наказва Яна I* и *II*).

Двете светици се появяват заедно или поотделно и в някои песни, в които не са главни герои, но участието им в тях доизгражда техните образи. Така те често са представени в родствени отношения както помежду си, така и с някои от известните големи светци. Те двете са толкова близки помежду си, че са не само сестри, но и се преливат една в друга, в една личност – „света Петка и Неделя“: *Фала тебе, света Петко,/ света Петко и Недельо,/ като служиш добро вино,/ защо рониш дробни сълзи* (СбНУ 43: 491, № 287, с. Суходол, Софийско, коледарска), или „Света Петка, хем Неделя“: *Тръгнала е света Петка,/ света Петка хем Неделя,/ да отиде на рай Божи* (СбНУ 60/1: 405, № 542, с. Сандрово, Русенско, коледарска). Като *три мили сестри* са представени света Неделя, блажена Мария и света Петка (СбНУ 10: 24, № 1, с. Власи, Царибродско). Св. Рахангел е брат на св. Неделя (СбНУ 60/1: 411, № 552, с. Чокоба, Сливенско), св. Димитър е племенник на св. Петка и св. Неделя – *света Петка нему тетка, а Неделя нему леля,* в песента, в която двете светици отиват да се молят на Господ да пусне осъдения от *вси светци* и затворен *на дно море* св. Димитър, набеден, че е запалил светогорските манастири (СбНУ 43: 488, № 284, с. Връбница, Софийско, и вариант СбНУ 44: 426, № 839, с. Курило, Софийско, коледарска). Тяхна (или на св. Петър?) сестрица е дори *змеювица* в интересната песен (Ил.: 8–9, № 2, с. Радилово, Пещерско, коледарска), в която св. Петър черкви гради, не му достигат злато, сребро и бял маргарит; той праща св. Петка и св. Неделя до *сестрица змеювица* да му заеме. Те изплитат тънка мрежа, хвърлят я в небето и улавят шест ангели, впрягат ги в три кочии и ги изпращат в долна земя до змеицата, която им дава поисканото.

Фолклорните образи на двете светици не са статични. Св. Петка и св. Неделя винаги са в действие, те „служат“ на Бога, на другите „главни“ светци (*главен светец свети Никола*). Те уреждат и участват в събирането на светците на трапеза (понякога обредна, при наплитане или настригване на дете, Ил.: 325, № 265, Джумая Дупничка); карат кораби в морето (СбНУ 44: 427, № 840, с. Мировяне, Софийско, коледарска); участват в изграждането на църкви и манастири (СбНУ 4: 22, с. Петково, Ахърчелебийско, без заглавие, и вариант СбНУ 4: 22, № 2, с. Кърчово, Демирхисарско, на хоро на Никулден, без заглавие; СбНУ 43: 491, № 287, с. Суходол, Софийско, коледарска, *Джелеп Нейо и света Петка*); служат дори на цар Стефан: *Две му слуги диван стоя,/ света Петка и Неделя,/ диван стоя, вино служа* (СбНУ 43: 492, № 288, с. Бистрица,

Софийско, коледарска)[10]. В манастир св. Неделя свещи сучи, св. Петка църкви мете, св. Никола *книга ми пеит* (Мил.: 35, № 36, Струга); св. Петка и св. Неделя подготвят празник за *нова неделя*, на който ще им дойдат добри гости – стари жени с погачите, малки моми с коливата, а невести с мъжки деца, затова св. Неделя трябва да стане по-рано, да измете нова църква, да нареди иконите и да запали кандилата (СбНУ 60/1: 403, № 537, с. Еленово, Благоевградско, на хоро напролет).

Какъв е външният облик на двете светици? В иконографията не са с крила, но в песните, както Богородица (Мил.: 35, № 36, Струга) и някои други светци, така и те летят („долитат“) от едно място на друго (СбНУ 10: 24, № 1, с. Власи, Царибродско), а в една песен св. Петка и св. Неделя заедно със св. Сряда са представени като три птици на клоните на дърво *столовато, приклонато*, вероятно райското (СбНУ 35: 75, № 43, с. Черна, Северна Добруджа)[11]. Само в песента, в която отиват да молят Бог да освободи техния племенник, св. Димитър, се говори за тяхното облекло: *Премени се света Петка,/* […]*/ премени се у свилено,/ а Неделя* [...]/ *премени се у зелено* (СбНУ 44: 426, № 839, с. Курило, Софийско), а в друг вариант те двете *облекоа църно руо,/ църно руо и зелено* (СбНУ 43: 489, № 284, с. Връбница, Софийско)[12].

Климентина Иванова пише, че „в темата за великомъченица Неделя се наблюдава рядко срещан в старата литература феномен – книжовните творби за нея се ограничават с кратко житие и упоменания, докато *народнохристиянските легенди напускат тесните граници на житийните сведения и изграждат образи, по-близки до фолклора, отколкото до литературната традиция*“ (Иванова 1990: 287). Това наблюдение би могло до известна степен да се отнесе и до св. Петка, въпреки че

[10] Вероятно става дума за сръбския цар Стефан Душан, който всъщност единствен от Неманичите не е канонизиран като светец.

[11] Св. Никола също в някои песни е представен с крила: задрямвайки на трапезата, той *испущи златна чаша,/ трепна с крило, прифана я,/ не даде ий зем да падне* (СбНУ 43: 491, № 286, с. Връбница, Софийско). Димитър Маринов отбелязва едно вярване от Димотишко, че св. Никола имал криле и *хвърчал по морето*; с криле бил рисуван и на обредния хляб за Никулден (СбНУ 28: 531, с. Дере махле, Казълагачко). Там се дава и вариант на същата песен.

[12] Вероятно става дума за монашеско облекло, срв. СбНУ 43: 490, № 286 – св. Никола спасява от буря в Бяло море три гемии, които носели *черни калугерски дрехи*, жълт восък и бял тамян.

нейните жития са повече и с по-голямо разпространение, а народните песни (но не и народните разкази) са по-малко в сравнение с тези за св. Неделя. Въпреки отдалечаването им от житията обаче фолклорните образи на двете светици все пак носят някои родилни петна от своите писмени първоизточници (срв. и Димитрова 2013а: 278).

Така в *Похвалното слово за света Неделя* от Патриарх Евтимий на няколко пъти се споменава голямата външна хубост на светицата: „Всички очи се взряха в красотата на лицето ѝ, понеже беше неизказано красива на лице“ (Иванова 1990: 179); „Хората, виждайки как толкова голямата красота на лицето ѝ изведнъж повяхва, се обливаха със сълзи“ (Иванова 1990: 180); „тя беше на млада възраст, цъфтяща в 22 години“ (Иванова 1990: 188); „ето ти си прекрасна, мила моя, и петно няма на тебе“ (Иванова 1990: 193, песен 4: 7). Същевременно в похвалата се изтъква достойнството, с което тя се държи при жестоките и унизителни мъчения, упоритостта, с която отстоява вярата си, дързостта ѝ спрямо мъчителите. Народната песен също я представя като *девойка, млада, хубава* (СбНУ 35: 294, № 334, с. Фрикацей, Северна Добруджа) и подчертава нейните качества – красота, гордост и недостъпност – по традиционен начин, със специфичните за фолклора стилни средства, като я сравнява със слънцето, месеца и звездите, желана от мнозина за либе, но отхвърляща всяко предложение за брак: *девойкя млогу хубава:/ ясно ю сълнце на чело,/ ясен ю месец на плещи,/ ясни ю дзвезди по поли./ Варали са се юнаци,/ кому че либе да бъде,/ кой да си земе девойкя* (СбНУ 43: 479, № 271, с. Суходол, Софийско). Независимо от изтъкването на голямата ѝ хубост в една песен (СбНУ 44: 166, № 168, с. Лакатник, Софийско) тя сама казва на братята, които са я изплавили от бели Дунав, че лицето ѝ е *сорано* и очите ѝ са *збодени* – израз, който ни връща към казаното в *Похвалното слово* от Патриарх Евтимий, че мъчителят, „за да изплаши младостта ѝ“, заповядва да я бият по страните на лицето и хубостта ѝ повяхва (Иванова 1990: 188). Нейното продължително преследване и измъчване, гордото държане и дръзкото поведение към преследвачите ѝ, които са описани от Евтимий, също са предадени в песните, но по-меко – като досаден плен и обкръжение от досадни претенденти за любовта ѝ, които не могат да разпознаят нейната същност на светица, и тя трябва да им я доказва чрез някакво чудо, каквото е преклонението на горските дървета и посевите пред нея в знак на уважение или отварянето на черквите и затварянето на джамиите. Светицата е строга, тя не само помага, но и наказва. В отделни песни

тя дори е донякъде демонизирана – причинява смърт на прегрешилите под образа на техни близки и дори под образа на змия (СбНУ 47: 272, № 76, Нови пазар). В една песен е наречена *вражка (дяволска) девойка* (СбНУ 60/1: 402, № 535, с. Скрът, Петричко) може би поради това, че в *Похвалното слово* тя е показана много войнствена и въпреки всички мъчения дръзка и несломима.

В някои песни св. Неделя е намерена в ковчег, вероятно реминисценция за ковчега с мощите ѝ, който се споменава и в похвалата на Патриарх Евтимий (Иванова 1990: 191). Този ковчег, *шарен сандък, написано златна вейка*, е открит от хайдутин в нова църква в гората: *Поведе се Кара Богдан/ да погледне ав сандъци:/* […] *от сандъка изгреяло/ ясно сланце от сандъка!/ Та не бе ясно сланце,/ еми беше света Неделя* (СбНУ 10: 14, № 6, Сярско). В друг вариант ковчегът е намерен от овчар, който чува, че пиле пищи в къпина: *Не било пиле в капина,/ най било сандък сребърен,/ в сандъка – руса девойка* (СбНУ 60/1: 413, № 556, с. Странско, Старозагорско).

В песните за св. Петка също намираме отгласи от житието ѝ, написано от Евтимий. За разлика от св. Неделя тя не е великомъченица за Христовата вяра, а отшелница в Йорданската пустиня, отдадена на молитви, измъчваща се с постоянен пост и бдение в духа на исихазма. От най-млада възраст тя многократно подарява хубавото си облекло и накитите си на бедняци, обличайки техните просешки дрехи. Може би поради това в песните тя е *момиче, чорлаво и дрипаво*. Тя смята Богородица за своя настойница, затова, завръщайки се от пустинята, отива да се поклони на чудотворната ѝ икона във Влахерна. В една песен тъкмо Богородица, преди да ѝ даде ключовете от рая, я настанява да се умие и оплете, да се премени и да отиде на църква. Завръщайки се в Епиват, за да умре в родното си място, тя живее самотно, непозната от никого, но в гроба тялото ѝ остава нетленно. След съновидение, което се явява едновременно на двама души, от гроба я изважда човек на име Георги, „мъж благоговеен и христолюбив“ (Иванова 1986: 197), за да я поставят в скъпоценен ковчег в църквата. В един вариант на известния мотив *Заспала света Неделя на света Петка на скути*, за който стана дума по-горе, светицата е будена не от св. Петка, а от св. Георги. Има основание да вярваме, че това е същият Георги, „мъж благоговеен и христолюбив“, въпреки че тук той буди не св. Петка, а св. Неделя. Знаем обаче, че фолклорните образи на двете светици понякога се заменят и дори сливат. Още повече че в случая с тази именно песен завършва разказът

за появилия се върху дърво лик на св. Петка[13]. Поради тази взаимозаменяемост на образите може би и скъпоценният ковчег, в който според житието трябва да поставят тялото на св. Петка, е същият шарен или сребърен сандък, в който според песните откриват сияещата св. Неделя.

В своето сравнително изследване Катя Михайлова изтъква, че просешките песни на сърби и българи доста се различават от песенните жития на мъченици за Христовата вяра в репертоара на западнославянските и източнославянските певци просяци, че в тях липсват не само основни моменти, характерни за всяко житие на мъченик, но и крайният момент със сакрализацията на героя след смъртта. „Това би могло да се обясни с факта – пише авторката, – че поради отсъствието с векове на самостоятелна държава и самостоятелна църковна институция у този клон на славянството християнството като религия не е свързано така тясно с официалните църковни ритуали и канони, а в много по-голяма степен се носи от устната култура“ (Михайлова 2006: 193). Напълно споделям това обяснение. То важи не само за просешките песни, но изобщо за религиозно-легендарните песни. Само ще допълня, че в специфичните условия на няколковековно чуждо етническо и конфесионално потисничество българският народ също е създал подобни „житийни песни“. Днес обаче тези творби определяме като „исторически балади“, защото в тях се пее не за канонизираните светци, а за безименни герои мъченици за Христовата вяра, чието „усветяване“ става не чрез църквата, а направо от Бога. Така според песента, когато измъчваната девет години в тъмница мома за сетен път отказва да предаде „вярата и християнството“ си, *от Бога свящи паднаха,/ Янки на рамца горяха/ и тевничаре се сятиха,/ че Янка не била момица,/ ами е била светица* (БНПП 3: 297, с. Устово, Смолянско)[14].

---

[13] Вж. текста, публикуван в края на статията.

[14] Вж. СбНУ 60/2: 558, № 1359, с. Стойките, Девинско: *От небо свещи падаха,/ Енки на рамца стипаха,/ та хи вигельце правеха./ Тогаз са турци сетюха,/ че не е Енка момица,/ ами е Енка светица*; пак там: 559, № 1360, с. Малко Враново, Русенско: *Дорде си дума издума,/ и са тъмница препукна –/ Янка светичка станала*; пак там: 560, № 1361, с. Жеравна, Сливенско: *синьо се небе разтвори,/ златни синджири спуснаха,/ Янка горе възнесаха*; пак там: 560, № 1362, с. Зелен дол, Благоевградско: *темницата се разтвори,/ Янка в небеса излитна/ сос златни криля на рамо*. Срв. и други песни със същата тематика, както и станалите вече класически *Жална Кана* и *Даваш ли, даваш, Никола* (*Даваш ли даваш, Балканджи Йово*) и др.

Песните за св. Петка и св. Неделя по своето съдържание всъщност представляват *прогласяване* или, ако употребим един по-съвременен термин, „пропагандиране“ на техния култ. Особено важна черта на тези песни, която вероятно идва също от техните писмени първоизточници, е силната им връзка с Православната църква – *прославата на християнството и православието и призивът за спазването на неговите изисквания за праведен живот*. Прави впечатление, че това са два акцента, които особено характеризират песните за двете светици сред останалите религиозно-легендарни песни. Без да ги степенувам, ще изброя някои от тези изисквания: да се спазват „господските“ празници и особено тези на св. Петка и св. Неделя; да не се работи „сваки петък и свака неделя“; да се спазват постите през годината и седмичните пости в сряда и петък; да се ходи редовно на църква. За голямо благочестие се смята не само строенето на църкви и манастири, но преди всичко проявите на милосърдие, а за непростими грехове – да върнеш просяк, да не накърмиш сираче, да подслушваш под прозорците и изобщо да не спазваш християнските закони.

***

Освен в песните народният култ към св. Петка и св. Неделя се изразява и във вярата и преклонението пред техните чудотворни мощи и икони, за които са създадени множество религиозно-легендарни разкази. Поради ограниченото място ще представя тук, без да го коментирам, един само такъв кратък разказ, необнародван досега, но твърде характерен и интересен, при това завършващ с песенния мотив *Заспала света Неделя на света Петка на скути*, за който стана дума по-горе. Разказът е записан от мене на 10 август 1960 г. в с. Каменица, днес квартал на Велинград, от Невена Николова Папаркова, тогава 65-годишна, с образование VII клас.

Иконата на света Петка

В Пещера, на едно място, дето едно време имало черква „Света Петка“, през турско построили турска къща. В двора имало една черница и там се явил лика на света Петка, на черницата. Като се явила куната, някому се всънило да издигнат черква и да манат къщата турска. Кадъната не давала и отсякала черницата, да се мане куната. А

куната пà излязла на дъното, на пресяканото. Кадъната рекла: „Пу, не та й срам! За нищо дъска да ни разтурат къщата!“. И като казала тъй, окьоравяла и с двете очи.

Тогаз разтурили къщата и правили черквата – нощно време, да ги не видят турците. Направили я нисичко, оти ги било страх от турците да я направят висока. Разправяа го старите баби.

След това кадъната одела да търси лек и никъде не нашла. А в черквата излязло изворче и една жена ѝ рекла: „Иди са омий на изворчето, може да ти помогне!“. Тя рекла: „Ако прогледна, жълтиците от шията, кърваня, на света Петка шъ ги подаря“. Подарила го и прогледнала.

Оттогава одят там, та се лекуват. Има и песен:

Заспала света Неделя, лельо,
на света Петка на скута.
Свети Гьорги я будеше:
„Я стани, стани, света Недельо,
да гледаме, да пишеме
от девет села, десето, лельо,
кой ше си поклон направи
на света Петка на лика!“
Света Петка лекуваше
болни, слепи и сакати[15].

(На празника Света Троица)

Литература

Баева, Вихра 2013: *Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Билярски, Иван 2004: *Покровители на царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка*. София: Вулкан-4.

Василева, Маргарита 1985: Календарни празници и обичаи. – В: *Етнография на България в три тома.* Т. 3. *Духовна култура*. Ред. колегия: Стоян

[15] Подобен разказ за иконата на св. Неделя вж. у Георгиева 2005: 24–26. Вж. и Баева 2013.

Генчев, Маргарита Василева, Стефана Стойкова. София: Издателство на Българската академия на науките, 89–139.

Георгиева, Албена 2005: Фолклорният разказ в динамиката на съвременността. – *Български фолклор*, № 2, 21–30.

Георгиева, Албена 2012: *Фолклорни измерения на християнството*. София: Просвета.

Димитрова, Цветелина 2013а: Света Неделя. – В: **Otčenášek**, Jaroslav, Vihra **Baeva** a kol. *Slovník termínů slovesného folkloru. Bulharsko / Речник на термините от словесния фолклор. България*. Praha–София: Etnologický ústav Akademie věd České republiky – Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН, 277–278.

Димитрова, Цветелина 2013б: Света Петка. – В: **Otčenášek**, Jaroslav, Vihra **Baeva** a kol. *Slovník termínů slovesného folkloru. Bulharsko / Речник на термините от словесния фолклор*. България. Praha–София: Etnologický ústav Akademie věd České republiky – Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН, 278–280.

Жития 1991: *Жития на светиите*. Под ред. на Партений, епископ Левкийски и архимандрит д-р Атанасий (Бончев). София: Синодално издателство.

Иванова, Климентина 1986: *Стара българска литература.* Т. 4. *Житиеписни творби*. Съст. и ред. Климентина Иванова. София: Български писател.

Иванова, Климентина 1990: *Патриарх Евтимий. Съчинения*. Съст. Климентина Иванова. София: Наука и изкуство (Българско философско наследство).

Миков, Любомир, Божидар **Алексиев** 2003: Свещена топография на село Яблановo, Котленско. – *Български фолклор*, № 2–3, 70–87.

Михайлова, Катя 2000: За съдържанието на термина *битово/фолклорно християнство* в славянската фолклористика. – *Български фолклор*, № 3, 3–15.

Михайлова, Катя 2006: *Странстващият сляп певец просяк във фолклорната култура на славяните*. София: Издателско ателие *А*^{б}.

Попов, Рачко 1991: *Светци близнаци в българския народен календар*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Използвани съкращения на източниците

БНПП 2–4 – *Българска народна поезия и проза в седем тома.* Т. 2. *Обредни песни*. Съст. Радост Иванова, Тодор Ив. Живков, 1981; Т. 3. *Хайдушки и исторически песни*. Съст. и ред. Стефана Стойкова, 1981; Т. 4. *Народни балади*. Съст. и ред. Стоянка Бояджиева, 1982. София: Български писател.

БНТ 4 – *Българско народно творчество в 13 тома.* Т. 4. *Митически песни*. Отбрал и редактирал Михаил Арнаудов. София: Български писател, 1961.

Ил. – *Сборник от народни умотворения, обичаи и др. събирани из разни български покрайнини*. Нарежда Атанас Т. Илиев. Първи отдел. *Народни песни.* Кн. 1. София: Х. Стоенчо Х. Тачев, 1889.

Мил. – *Български народни песни*. Собрани од Братья Миладиновци, Димитрия и Константина и издани од Константина. Загреб: Книгопечатница на А. Якича, 1861 (Фототипно изд. София: Наука и изкуство, 1981).

СбНУ – *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* (от том 27, 1911 – *Сборник за народни умотворения и народопис*). Т. 1 –, 1889 –. София.

Шапк. 1 – **Шапкарев**, Кузман А. *Сборник от български народни умотворения в четири тома*. Ред. колегия: Петър Динеков, Стойко Стойков. Т. 1. *Обредни песни, народни обичаи*. Под ред. на Елена Огнянова. София: Български писател, 1968.

Проф. Стефана Стойкова
ул. „Феликс Каниц“ 38
1606 София, БЪЛГАРИЯ
stefana.stoykova@gmail.com

St. Petka and St. Nedelya – Folkloric Plots, Motifs and Images

Stefana Stoykova

Abstract: The article offers a systematisation of the texts about St. Petka and St. Nedelya in Bulgarian folklore. It examines the main plot types and their variants, and deals with the motifs which form the images of the two women saints in folk Christianity. By means of comparative analysis, the author delineates traces and influences of the written (hagiographic) works on St. Petka and St. Nedelya in those texts. In conclusion, she points out two main characteristics of the works on St. Petka and St. Nedelya compared to the rest of the religious-legendary songs: the popularisation of the saints' cult and the praise of Christianity with an appeal to observe its rules for a righteous life.

Keywords: Folk Christianity, Eastern Orthodox Christianity, St. Petka, St. Nedelya

Prof. Stefana Stoykova
38 Felix Kanitz St.
1606 Sofia, BULGARIA
stefana.stoykova@gmail.com

Полисемантичность образа св. Георгия в болгарской народной культуре*

Ичиро Ито

Резюме: В данной статье мы проанализируем полисемантичность образа св. Георгия в болгарской народной культуре. Эта полисемантичность основана на христианской легенде и на народных обрядах Георгиева дня. Мы покажем, что на трансформацию образа св. Георгия в болгарской народной культуре сильнее влияет функциональное значение даты праздника в болгарском народном календаре, чем дохристианское языческое верование. Этим мы попытаемся представить общую методологическую точку зрения на изучение взаимодействия культа святого и народных обрядов в день его праздника в Европе.

Ключевые слова: святой Георгий, Болгария, народный календарь, змей

Образ св. Георгия в болгарской народной культуре крайне многообразен и это многообразие происходит от двух источников. Один – христианская легенда, другой – народные обряды Георгиева дня. В настоящей статьи мы выясним закономерность трансформации образа св. Георгия в болгарской народной культуре в связи с этими двумя источниками.

1. Св. Георгий как святой

В образе св. Георгия в Европе, включая Болгарию, сочетаются два элемента: один – исторически основанная христианская легенда о святом; другой – функциональное значение даты его праздника, его место

---

* Статья является расширенным и разработанным вариантом доклада, прочитанного автором на Втором международном конгрессе по болгаристике в 1986 г., см. Ито 1987; Ito 1987.

в сезонном цикле земледельческой и животноводческой жизни народа. Эти два элемента являются независимыми, но одновременно влияют друг на друга.

Такая двойственность народного образа святого характерна не только для культа св. Георгия, а также для всех культов святых в Европе. В культе всех других святых, чьи праздники стали общенародными, можно обнаружить также эти два элемента – христианская легенда и функциональное значение даты праздника в народном календаре.

1.1. Св. Георгий как мученик

Нам известны две христианские легенды о святом Георгии: одна – об его мученичестве, а другая – о его змееборстве. По христианской житийной литературе св. Георгий был современником римского императора Диоклетиана (284–305 н.э.) и уроженцем Каппадокии или сопредельных ливанско-палестинских земель. Он принадлежал к местной знати и дослужился до высокого военного чина: во время гонения христиан его пытались принудить истязаниями к отречению от веры и в конце концов отрубили ему голову.

Если в России этот мотив широко распространен в духовных стихах, то в Болгарии он почти не встречается в фольклоре.

1.2. Св. Георгий как змееборец

По другой, более поздней легенде, вероятно народного происхождения, возле некоего языческого города (локализуемого иногда в Ливане, иногда в Ливии или в других местах) было озеро, в котором поселился змей-людоед; ему давали на съедение сначала овец, потом девиц, пока черед или жребий не дошел до дочери правителя города. Когда она ожидала своей гибели, св. Георгий проезжал мимо и узнал, что происходит, и стал ждать появления змея. По молитве св. Георгия обессилевший и укрощенный змей покорно упал к ногам святого и девица повела змея в город на поводке. Пораженные этим зрелищем, все горожане во главе с правителем согласилась выслушать проповедь св. Георгия и принять крещение. Св. Георгий сражает змея мечом и возвращает дочь отцу.

Если в России этот мотив в духовных стихах встречается меньше, чем мотив мученичества, то в Болгарии мотив змееборства преобладает не только в легенде, но и в иконографии. Это, по-видимому, от того, что мотив змееборства для народа под турецким игом является более вдохновляющим, чем мотив мученичества.

2. Св. Георгий как воскресающий святой и символ весны

Георгиев день приурочен к 23 апреля (по старому стилю), ко дню его мученичества. В народном календаре Восточной Европы этот праздник считался началом весны, началом земледельческих и скотоводческих работ.

К тому же, Георгиев день – самый большой неподвижный праздник, наступающий непосредственно после Пасхи, самого большого подвижного праздника. Поэтому в болгарском народном сознании Георгиев день и Пасха тесно связаны друг с другом, а ощущение и восприятие их последовательности так сильно, что если Георгиев день выпадает на Страстную неделю, он откладывается и празднуется после Пасхи. Иначе говоря, последовательность этих праздников строго соблюдается и связь Георгиева дня с представлением о «воскресении» природы метонимически подкрепляется.

Представление о воскресении обычно не ассоциируется с христианской легендой о св. Георгии, поскольку по христианскому учению «воскрес» только Иисус Христос. Но по греческой и сирийской версиям легенды о его мученичестве его три раза убивали и он три раза воскресал. И одна русская версия легенды повествует о его змееборстве как событие после его мученичества (Веселовский 1880: 33, 50). На эту версию, возможно, уже влияла смежность Георгиева дня с Пасхой.

2.1. Св. Георгий как покровитель овец и пастухов

Как известно, в восточной части Балканского полуострова Георгиев день приблизительно совпадает с началом летнего пастбищного сезона овец. Поэтому в данной области этот день является самым боль-

шим пастушеским праздником и св. Георгий считается покровителем овец и пастухов.

Татьяна Колева выделяет в скотоводческо-пастушеских обрядах Георгиева дня у южных славян три элемента: 1) обрядовый выгон скота на пастбище; 2) обрядовое доение овец; 3) заклание первого ягненка, родившегося в стаде – жертвоприношение св. Георгию (Колева 1981: 29–109).

В связи с третьим элементом обратим внимание на то, что в легенде о змееборстве св. Георгия, по версии Иакова Ворагинского, змею выдавали сначала не девушек, а овец и только после того, как уже не хватало овец, променяли на девушек. Возможно, на эту деталь легенды уже оказывает влияние обрядовое заклание ягненка, которое совершалось в Георгиев день в Малой Азии во время владения Византии.

2.2. Св. Георгий как покровитель диких зверей

В болгарских народных верованиях св. Георгий выступает также как покровитель диких зверей. В отличие от фольклора других славянских народов болгарскому фольклору чужд образ св. Георгия как «волчьего пастуха», в функции которого в Болгарии выступает «Волчья Богородица». Но в южной Болгарии и Родопской области верили, что св. Георгий является покровителем диких зверей (Колева 1981: 105). Это явно метонимический перенос образа покровителя скота на образ владельцев диких зверей, которые похищают скот.

2.3. Св. Георгий как покровитель земледельцев

Татьяна Колева выделяет в земледельческих обрядах Георгиева дня два элемента: 1) приготовление обрядовых хлебов; 2) обычаи, связанные с водой (Колева 1981: 110–155).

В связи со вторым элементом отметим, что в Болгарии считали, что св. Георгий приносит дождь и в этот день практиковалось валяние по росе, купанье и умывание в реках и источниках. Действительно вообще в средиземноморской области весенний дождь необходим для урожая. Поэтому около этого дня на Балканском полуострове широко практиковался обряд вызывания дождя, так называемая *Додола* или *Пеперуда*.

На первый взгляд может показаться, что легенда о змееборстве св. Георгия ничем не связана с обычаями этого праздника, связанными с водой, хотя исследователи часто отмечают мифологическую связь змея с водой. Но, возможно, сама легенда о змееборстве возникла в Каппадокии под влиянием обрядов и обычаев Георгиева дня.

Я хотел бы обратить внимание на древнеиранский новогодний весенний ритуал дозороастрийского периода, который был реконструирован Гео Виденгреным на основе сравнений с подобными древнеиндийскими ритуалами. По мнению автора в этот праздник сам царь разыгрывал обряд вызывания дождя по определенному сценарию (Widengren 1965: 41–49). Обряд совершался следующим образом (в скобках символический смысл действия):

1) владение водой змея (засуха);

2) победа над змеем (взятие крепости);

3) освобождение плененной девы (освобождение запруженной воды);

4) священный брак (дождь).

Интересно, что порядок обряда точно совпадет со сюжетом легенды о змееборстве св. Георгия, и если учесть, что скрытый смысл древнеиранского обряда является вызыванием дождя, то можно предположить, что в Каппадокии такой же мифологический сюжет возник в связи с этим, что Георгиев день был приурочен к началу весны и функционально тождествен древнеиранскому новогоднему празднику, который приурочен к дню весеннего равноденствия.

Типологически идентичный пример представляет хеттский новогодний праздник. В текст ритуала этого праздника включен миф о сражении Бога Грозы со змеем (Иванов, Топоров 1974: 118).

Отметим, что сюжет древнеиранского и хеттского ритуала частично совпадает со схемой праславянского «основного мифа», реконструированного Ивановым и Топоровым. В их «основном мифе» Перун побеждает Змея (= Велеса) и освобождает дождь (Иванов, Топоров 1974).

Конечно, это совпадение не означает генетической связи христианской легенды о змееборстве св. Георгия с этими индоевропейскими мифами и обрядами, оно происходит от функционального сходства даты этих праздников в народном календаре.

2.4. Св. Георгий как исцелитель

В Болгарии верят, что роса Георгиева дня исцеляет всякую болезнь, особенно бесплодие. Это поверье явно связано с народным образом св. Георгия как носитель плодородия и здоровья. Отметим, что церковнославянский тропарь к Святому Великомученику Георгию (глас 4) тоже величает его «врачом»: «Яко пленных свободитель и нищих защититель, немощствующих врач, царей поборниче, победоносче великомучениче Георгие, моли Христа Бога спастися душам нашим»[1].

В самом деле, самая христианская легенда о змееборстве в конце повествует, что св. Георгий явил людям чудо исцеления. По версии Иакова Ворагинского, из алтаря церкви, построенной в честь чуда св. Георгия, истек источник воды живой, исцеляющий всякую болезнь[2].

3. Полисемантичность образа св. Георгия в болгарском фольклоре

В Болгарии вышеописанные обряды и обычаи оказывают определенное влияние на фольклорный образ св. Георгия змееборца. Через обрядовую практику св. Георгий как покровитель земледелия и овцеводства является ядром народного образа святого.

3.1. Св. Георгий как змееборец и покровитель земледелия и овцеводства

Так, например, в болгарских обрядовых песнях часто встречается мотив змея с тремя головами, который запрудил воду. Он встретил св. Георгия, отправившегося в путь рано утром Георгиева дня.

---

[1] https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/podrobnoe-opisanie-zhizni-stradanija-chudes-svjatogo-velikomuchenika-pobedonostsa-georgija-i-chestvovanij-ego-imeni/#0_12 (16.10.2017).

[2] См. образ Юрия (= Георгия) Живаго в романе Бориса Пастернака *Доктор Живаго* как «врач» и его стихотворение о змееборстве (*Сказка*) в том же романе (Ито 1994).

Св. Георгий сражался со змеем, и отрубил его три головы. От отрубленных голов потекли три реки: пшеничная, молочная и винная (Маринов 1981: 596; Бессонов 1862: 503–504). Здесь св. Георгий змееборец является одновременно покровителем земледелия и овцеводства.

3.2. Св. Георгий как змееборец и даритель воды

Образ св. Георгия как дарителя воды можно найти также в песнях о его змееборстве. В песне, записанной братьями Миладиновыми, рассказывается так:

В языческом городе Трояне жители верили не в Иисуса Христа, а в золото и серебро. И было в том городе семьдесят водоемов, которые прохлаждали город студеной водой. Но Бог дал троянским жителям то, что они любили. Он высушил им всю воду и во всех водоемах потекло жженое золото и чистое серебро. И жители все делали из золота и серебра, только не было у них воды, нечего было им пить. Впоследствии Бог умилостивился над жителями и недалеко от города появилось озеро глубокое. Люди стали сюда ходить за водой. Только сторожем этого озера был змей, который за воду каждый день получал от жителей по одной девушке и тотчас же проглатывал ее. В конце концов пришла очередь царской дочери, но тут явился ее спаситель св. Георгий. Победив змея, он обратил жителей города Трояна в христианскую веру (Миладиновци 1861: № 38).

Интересно, что в отличие от житийной легенды здесь змей является отчетливо владельцем воды. Св. Георгий освобождает не только девушку, а также воду. Он является дарителем воды. На эту болгарскую версию легенды о змееборстве возможно оказали также влияние обычаи Георгиева дня, связанные с водой.

В других вариантах песни того же сюжета во время засухи змей выступает с самого начала как владелец воды, а св. Георгий является как раз освободителем воды (БНБ 1993: № 523, 524).

Возможно, этот образ змея как владельца воды связан с болгарским ритуалом вызывания дождя *Гонене на змей*, который исполняется при особо сильной засухе, когда даже просьба обрядового лица *Пеперуда* оказывается недостаточной. Особенно сильная засуха объясняется злыми действиями змея, который замыкает («запирает») плодородие. Чтобы его освободить («открыть»), змей должен быть изгнан или убит

(Маринов 1981: 739–741; Арнаудов 1971: 199–202; Иванов, Топоров 1974: 116).

3.3. Св. Георгий как пастух и закланный ягненок

В связи с овцеводческими обычаями в некоторых болгарских обрядовых песнях сам св. Георгий выступает как пастух и называется даже первым пастухом (Koleva 1977: 158). В 1982 г. я сам записал следующую хороводную песню Георгиева дня в селе Новаково, Пловдивского округа, от Младена Младенова (28 лет) и Елены Радевой (68 лет):

Замамил Гьорги стадото
на вода, Гьорги, на сянка,
и на бял камък поседна,
и с меден си кавал засвири.
Кавал му свири, говори:
„Овенчо, вакъл овенчо,
ти сещаш ли се, овенчо,
неделя сватба ще правя,
тебе за сватба ще коля,
тебе за сватба ще коля,
сватбата да ми изпратиш“.
Овенчо Гьорги думаше:
„Немой ма коли, Гьорги ле,
знаеш ли, Гьорге, помниш ли,
кога Дунава придойде,
а ти стадото приведох
през мътна буйна Дунава,
а ти ми, Гьорге, продума:
„Краката ще ти посребря,
рогата ще ти позлатя“.

Здесь сам св. Георгий является пастухом, играющим на музыкальном инструменте *кавал*. И еще образ ягненка, который будет зарезан Георгием для его свадьбы, явно связан с обычаем Георгиева дня – закланием первого ягненка в стаде.

С другой стороны, мотив свадьбы св. Георгия связан с брачной символикой в обрядах Георгиева дня (Колева 1981: 156–184). И еще, ягненок, который будет заклан для его свадьбы, можно считать метафорой смерти самого св. Георгия, потому что в славянском и балканском фольклоре образ свадьбы часто является метафорой смерти (Соколова 1977; Sokolova 1978; Eliade 1970; Muşlea 1925). Поэтому, возможно, в этой песне мотив свадьбы св. Георгия и образ закланного ягненка для его свадьбы в целом символизирует его мученичество–смерть. Такое метафорическое представление смерти точно повторяет образ Иисуса Христа как Агнца Божьего в Новом Завете[3].

Но это совпадение является не результатом механического применения библейской метафорой к христианскому святому, а происходит от функционального сходства Георгиева дня с еврейской Пасхой в народном календаре. Первоначально метафорическое представление смерти Христа как Агнца Божьего относилось к еврейской Пасхе, весеннему празднику у евреев, посвященному легендарному Исходу евреев из Египта. Во время еврейской Пасхи резали и съедали мясо жертвенного пасхального ягненка, а кровью его помазывали косяки и перекладины дверей.

Происхождение этого праздника объясняется по-разному: одни считают, что это был первоначально палестинский весенний земледельческий праздник. Но по гипотезе, выдвинутой проф. Ю. Тани, это был пастушеский праздник, связанный с прореживанием ягнят перед передвижением стада на летнее пастбище (Тани 1984: 54). Надо заметить, что Георгиев день в Болгарии функционально идентичен еврейской Пасхе в интерпретации проф. Тани. Георгиев день для пастухов тоже праздник перед передвижением на летнее пастбище, а заклание ягненка по домам в этот день фактически тоже служит прореживанием стада.

[3] В связи с метафорой «свадьба–смерть» отметим, что в известной румынской народной балладе *Miorița* тоже выступают пастух, ягненок и метафора «смерть–свадьба»: ягненок предсказал смерть своего пастуха, который в свою очередь попросил его, чтобы он передал весть о смерти его матери как о свадьбе с Великой Богиней (Eliade 1970). Эта метафора тесно связана с славяно-балканским обрядом «похороны–свадьба» («посмертная свадьба»), см. Виноградова 2009.

Заключение

Через анализ христианской легенды о св. Георгии и обрядов Георгиева дня я пытался показать, что полисемантичность образа св. Георгия в болгарской народной культуре тесно связана с взаимовлиянием этой легенды и обрядов, смысл которых заключается в функциональном значении даты праздника в сезонном цикле земледелия и овцеводства.

Вообще, до сих пор европейская народная обрядность исследовалась в большинстве случаев с исторической точки зрения и народные обряды часто объяснялись просто как переплетение христианского и языческого. Но как показывает пример Георгиева дня, нам нужно изучать прежде всего функциональное значение даты данного праздника, потому что это функциональное значение является структурным ядром праздника.

Из этого следует, что полисемантичность образа св. Георгия надо изучать не исторически, а с точки зрения синхронного взаимовлияния христианской легенды и функции даты праздника. Статья является одним примером такого методологического подхода.

Литература

Арнаудов, Михаил 1971: *Студии върху българските обреди и легенди.* Т. 1. София: Издателство на Българската академия на науките.

Бессонов, Петр А. 1862: *Калеки перехожие: Сборник стихов и исследование П. Бессонова*. Вып. 2. Москва: Типография А. Семена.

БНБ 1993: *Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви*. Авторски колектив: Лиляна Богданова, Стоянка Бояджиева, Николай Кауфман, Катя Михайлова, Любомира Парпулова, Светла Петкова, Стефана Стойкова. София: Издателство на Българската академия на науките (Сборник за народни умотворения и народопис 60. Ч. 1).

Веселовский, Александр Н. 1880: *Разыскания в области русских духовных стихов. II. Св. Георгий в легенде, песне и обряде*. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук (Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук 21, № 2).

Виноградова, Людмила Н. 2009: Похороны–свадьба. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 225–228.

Иванов, Вячеслав В., Владимир Н. **Топоров** 1974: *Исследования в области славянских древностей*. Москва: Наука.

Ито, Ичиро 1987: Преображение Святого Георгия в болгарском народном сознании. – В: *Втори международен конгрес по българистика, София, 23 май – 3 юни 1986 г. Доклади.* Т. 10. *Етнография*. Съст. Олег Младенов. София: Издателство на Българската академия на науките, 31–36.

Ито, Ичиро 1994: Две фольклористические заметки по поэтике Бориса Пастернака. – В*: Архетипы в фольклоре и литературе. Сборник научных трудов*. Ред. Борис П. Невзоров. Кемерово: Кузбассвузиздат, 58–61.

Колева, Татяна 1981*: Гергьовден у южните славяни*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Маринов, Димитър 1981: *Избрани произведения.* Т. 1. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. София: Наука и изкуство.

Миладиновци, Димитър и Константин 1861: *Български народни песни.* Загреб: Книгопечатница на А. Якича.

Соколова, Вера К. 1977: Об историко-этнографическом значении народной образности. Образ «свадьбы–смерти» в славянском фольклоре. – В: *Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Сборник научных трудов*. Отв. ред. Борис Н. Путилов. Ленинград: Наука, 188–195.

Тани, Ютака 1984: *Конструктивная логика «Библейского мира».* Токио: Издательство «Иванами» [на японском языке].

De Voragine, Jacobus 2012: Saint George. – In: **De Voragine**, Jacobus. *The Golden Legenda: Readings on the Saints*. Trans. by William Granger Ryan. Princeton, NJ: Princeton University Press, 238–242 [Orig.: **De Voragine**, Iacobus. Historia de Sancto Georgio. – In: **De Voragine**, Iacobus. *Legenda Aurea*, electronic version: http://www.thelatinlibrary.com/voragine/georgio.shtml (26.10.2017)].

Eliade, Mircea 1970: L'agnell voyante. – In: **Eliade**, Mircea. *De Zalmoxis a Gengis-Khan*. Paris: Payot, 218–246.

Ito, Ichiro 1987: Transformation of St. George in Folk Consciousness: From Field Interview in a Bulgarian Village of Novakovo. – In: **Tani**, Yutaka, Sadao **Sakamoto** (eds.). *Domesticated Plants and Animals of the Southwest Eurasian Agro-Pastoral Culture Complex.* Vol. 2. *Pastoralism*. Kyoto: The Research Institute for Humanistic Studies, Kyoto University, 69–82.

Koleva, Tatyana 1977: Sur l'origine de la fête de Saint-George chez les Slaves du sud. – *Ethnologia Slavica* 6, 147–175.

Muşlea, Jean 1925: La mort-marriage: une particularité du folklore balkanique. – *Mélanges de l'école roumaine en France*, 3–32.

Sokolova, Vera K. 1978: Some Traditional Symbols in Slavonic Folk Poetry. – In: **Dundes**, Alan (ed.). *Varia Folklorica*. The Hague–Paris: Mouton, 155–160.

Widengren, Geo 1965: *Die Religionen Irans*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Polysemic Imagery of St. George in Bulgarian Folk Culture

Ichiro Ito

Abstract: In this paper, I will discuss the polysemic image of St. George in Bulgarian folk culture through the analysis of the ritual and folklore surrounding St. George and St. George's Day. The conclusion is that the transformation of St. George's image in Bulgarian folk culture is more strongly influenced by the functional significance of the festival in folk calendar rather than the pre-Christian paganism. I offer suggestions toward improving the general methodological approach in studying folk rituals and the cult of Christian saints in Europe.

Keywords: St. George, Bulgaria, folk calendar, dragon

Prof. Ichiro Ito
Waseda University
Faculty of Languages and Literature
162-8644 Toyama 1-24-1
Shinjuku-ku, Tokyo, JAPAN
w163699@waseda.jp

Двама светци, два празника, две църкви: почитането на св. Козма и Дамян в Охрид, Република Северна Македония*

Яна Гергова

Резюме: Статията има за цел да разгледа съвременното състояние на култа към светците безсребърници Козма и Дамян в Охрид, Република Северна Македония, като акцентът е поставен върху наличието на две църкви в града, посветени на двамата светци – едната от XII в., известна с името „Мали Свети Врачи“ и неслужеща като богослужебно място, и другата – „Големи Свети Врачи“, построена през XIX в. и активно участваща в религиозния живот на местната общност. Култът към св. Козма и Дамян в Северна Македония е свързан с почитането на римската и малоазийската двойка безсребърници и техните празници през юли и ноември. Анализът е базиран основно върху разликите между двата празника в двата отделни култови обекта в Охрид.

Ключови думи: Козма и Дамян, светци безсребърници, Република Северна Македония, Охрид, култ към светци, ритуални практики, култови обекти

Православната църква почита три различни двойки светци, носещи имената Козма и Дамян, чиито култове непрекъснато се преплитат, обуславяйки многообразието на ритуални практики, народни вярвания и изображения. Първата двойка – св. Козма и Дамян от Рим, чествана на 1 юли, са братя лечители, убити с камъни от техен учител – лекар езичник, по времето на император Марк Карин (283–284). За разлика

* Статията включва материали от изследването на култа към св. Козма и Дамян в Република Северна Македония, осъществено по проект „Съвременни проекции на културните традиции в европейска перспектива: етнологични, фолклористични, етномузиколожки аспекти“ в рамките на спогодбата за научно сътрудничество между БАН и МАНУ, 2014–2016 г.

от тях втората двойка лечители са родом от Мала Азия и паметта им се чества на 1 ноември. Третата двойка са лекари от Арабия, които били измъчвани и обезглавени заедно с още трима християни – Леонтий, Антим и Евтропий, по времето на императорите Максимиан и Диоклециан (284–305). Тяхната памет се чества на 17 октомври, но те са изключително слабо познати на Изток и не фигурират в традиционния празничен календар[1].

***

Преди да пристъпя към разглеждането на съвременния култ към св. Козма и Дамян в Република Северна Македония, и в частност в Охрид, ще отделя малко повече внимание на разделянето на трите двойки безсребърници и на възникването на самия култ, който добива голяма популярност малко след смъртта на светците и се разпространява бързо както на Изток, така и на Запад. Голям разцвет бележи през периода V–VI в., когато мощите им са разпръснати из различни храмове и са построени много църкви в тяхна чест – в Константинопол, Рим, Йерусалим, Памфилия, Кир, Егея, Александрия и др. Въпреки че няма точни сведения как и кога култът към св. Козма и Дамян се е преобразувал в три отделни двойки светци лечители, вероятно именно възникването на множество култови обекти, посветени на тях, е една от основните причини, поради която те започват да се почитат като три отделни двойки светци с еднакви имена. Според някои автори това разделение би могло

[1] Азиатската версия ги представя като синове на Теодотия, които били погребани във Фереман и били чествани в Константинопол на 1 ноември. В житието им са включени няколко чудеса: изцелението на Паладия и дарът от три яйца, които тя дава на Дамян; селянинът, който по погрешка изял змия; чудото с подлъганата от дявола жена на Малх (BHG 372; Deubner 1907: 87–96). В римската версия (BHG 376) тяхната история се развива по времето на управлението на император Карин. Убива ги с камъни техен учител лекар. Арабската традиция включва две версии. Според първата св. Козма и Дамян загиват мъченически по време на гоненията на християните при императорите Диоклециан и Максимиан в Егея, при управлението на Лисий. Посочената дата на тяхното честване е 25 ноември. Във втората версия (BHG 379) като ден на тяхното честване се посочва 17 октомври. Историята е подобна на предишната, но тук св. Козма и Дамян са скрити в пещерата заедно с братята си Леонтий, Антим и Евтропий, с които отново след множество мъчения биват обезглавени.

и да е вследствие на дублирането на празника и легендите, свързани с безсребърниците, от съставителите на мартирологии и синаксари при редактирането на текстовете (Delehaye 1906: 92; Delehaye, Crawford 1907: 78). От друга страна, липсата на ясни исторически свидетелства за реалния живот на двамата светци прави техния култ по-гъвкав и лесно функциониращ при различни обстоятелства, превръщайки ги в заместители на езическите здравеносни божества като Асклепий и Диоскурите, почитани преди тях (Harrold 2007: 51).

Спорът около агиографските данни – датата на паметта, мястото на мъченичеството на двамата светци и коя от трите двойки е първообраз на останалите две, занимава повечето изследователи на техния култ. В своята книга, посветена на св. Козма и Дамян, Лудвиг Дойбнер определя като най-ранна азиатската версия от IV в., следвана от арабската от V в. и накрая римската от VI в. Той прави предположението, че с течение на времето е възникнала необходимостта от причисляването на безсребърниците към по-голямата категория светци, тази на мъчениците, но като основа е използвана азиатската версия за живота на двамата лечители (Deubner 1907: 41–42, 60–61, 82–83). Добавя още, че тъй като светците са приемници на култа към Диоскурите, които са били силно почитани в Мала Азия, то вероятно именно оттам произлиза и първата двойка[2]. Сравнявайки силния култ към св. Козма и Дамян с този към безсребърниците св. Кир и Йоан в Едеса и вземайки предвид наличието на светилище на Асклепий в Егея, Киликия (днес Асия, Турция), Джеймс Р. Харис определя като възможно място на зараждането на култа района между тези два града – например град Кир[3] (Harris 1906: 98). Още през V в. епископ Теодорет Кирски (425–457) споменава за църква, издигната върху техния гроб в град Кир (Epist. 114), а малко по-късно византийският историк Йоан Малала (491–578) в своята *Хронография,* в историята за император Марк Карин, също посочва, че гробът на светците се намира в Кир (PG 97: 458–459). Твърде вероятно култът

[2] Тази негова хипотеза се основава на чудо 9 от колекцията с чудеса на двамата светци, публикавана от Дойбнер през 1907 г. (Deubner 1907: 113–117), според което светците са разпознати като Кастор и Полукс. Вж. повече у Deubner 1907: 52–53; Deubner 1900: 77–78.

[3] Град Кир се е намирал в Древна Сирия, а днес останките му са до град Азаз, Сирия.

към св. Козма и Дамян да е започнал своето разпространение именно от град Кир и посветения на светците храм, но през VI в. благодарение на император Юстиниан I (527–565) бележи изключително голям разцвет. Той ги приема за свои покровители и построява и обновява множество култови обекти в тяхна чест, сред които храма в Кир и Космидиона в Константинопол[4].

За разлика от римокатолическата агиография, в която измененията на житията на двамата светци са твърде малко[5], на Изток трите основни версии, които представят живота на св. Козма и Дамян, макар и често преплетени, остават ясно отчетливи. Уточнение за разлика между трите двойки лечители се съдържа в Константинополския синаксар от X в. (Delehaye, Crawford 1961: 81)[6], както и в *Менология на Василий II* при датата 17 октомври (PG 117: 114–124). През следващите векове тази закономерност се запазва, като в официалното православно богослужение се отдава почит и на трите двойки св. Козма и Дамян, но с отчетлив превес на азиатската и римската двойка, което се наблюдава и в традиционния календар[7].

***

На територията на днешна Република Северна Македония култът към св. Козма и Дамян е съсредоточен главно към двете двойки лечители от Рим и Мала Азия и вероятно прониква по тези земи още в първите векове, когато се разпространява в цяла Византия и Рим. Днес множество са култовите обекти, посветени на безсребърниците,

[4] Сведения за това дава Прокопий Кесарийски, вж. De aedif. I.6.5–8; De aedif. II.11.4.

[5] Те са отбелязвани или като близнаци от Арабия, или като братя на приблизително еднаква възраст, които пострадали мъченически по времето на римския император Диоклециан, тъй като отказали да почитат „езическите идоли“ (Roman Martyrology 1916: 298; Ceccaroni 1897: 429). Малко вероятно е имената на св. Козма и Дамян да са били въведени в богослужебния канон, преди папа Феликс IV да им посвети църквата на Виа Сакра в началото на VI в. (Whitehead 1928: 158). Св. Козма и Дамян фигурират в Йеронимовия мартирологий от VI в. на датата 27 септември (Acta SS 63: 126).

[6] Житията на светците са, както следва, за 1 юли, 17 октомври и 1 ноември (Sinax. EC 791, 144, 185).

[7] Вж. още Гергова 2015: 34–69.

като църквите в Пештани, в селата Световраче, Беловодица, Едуарци, Враништа, Юдово, Говрлево и пр. Техни изображения могат да бъдат открити в стенописната декорация на повечето храмове – в допоясни изображения, в цял ръст, често в съчетание с други светци безсребърници. Едни от най-ранните им образи на територията на днешна Република Северна Македония – от XII в., са поместените в медальони върху арката на входа от наоса към дяконикона на църквата „Св. Пантелеймон“ в село Горно Нерези край Скопие[8], където се намира и най-ранният частично запазен житиен цикъл на св. Пантелеймон[9]. Допоясните изображения обикновено са под арките между колоните или в медальонния фриз с образи на мъченици между първия и втория регистър на живописта – например в Марковия манастир „Св. Димитър“ или манастира „Св. Богородица“ на езерото Матка край Скопие. Техните фигури в цял ръст редом до образа на св. Пантелеймон са включени в стенописната живопис на църквата „Св. Георги“ в с. Курбиново от XII в. Същата композиция може да се види и в манастира „Св. Никита“, Баняни, основан от крал Стефан Урош II Милутин (1282–1321) в началото на XIV в. Стенописите там датират от около 1324 г. и са дело на майсторите Михаил и Евтихий. Няколко години по-рано те изписват охридската църква „Св. Богородица Перивлепта“, в чийто стенописен ансамбъл също фигурират образите на двамата лечители.

Именно в Охрид се намира и може би най-старата запазена църква в страната, посветена на св. Козма и Дамян, известна с прозвището „Мали Свети Врачи“. Представлява малка еднокорабна едноапсидна църква, чиито стенописи датират от първата половина на XIV в. Разположена е близо до църквата „Св. Константин и Елена“ в стария град. Архитектурен интерес представлява плитката ниша на южната стена до иконостасната преграда, в която е поместено патронното изображение на св. Козма и Дамян в цял ръст, запазено и до днес, макар и в недобро

[8] Според запазения надпис църквата е изградена и изписана през 1164 г. от Алексей Ангел Комнин, син на Константин Ангел и Теодора Комнина, внук на император Алексей I Комнин (1081–1118). Повече вж. у Sinkević 2000: 4.

[9] За стенописите в църквата вж. повече у Барџиева-Трајковска 2004 и Sinkević 2000.

състояние[10]. Църквата не е действаща, не се извършват богослужения, а за нея се грижи семейството, което живее в непосредствена близост. Въпреки това, макар и основната ѝ функция да е свързана най-вече с ролята ѝ на паметник на културата, от който се интересуват както специалистите в областта на християнското изкуство и култура, така и обикновените туристи, тя все още е и обект на поклонение от много вярващи (ил. 1, 2).

Недалеч от нея, в квартала „Варош“, се намира и втората църква в града, посветена на безсребърниците св. Козма и Дамян, наричана още „Големи Свети Врачи“. Изградена е в средата на XIX в. на по-старо културно място. В основата си представлява трикорабна базилика с притвор и галерия от юг. Градежът е от дялани камъни, за които се споменава в летописите на охридския свещеник Димитър Петров от втората половина на XIX в., че първоначално били предназначени за построяването на нова църква в манастира „Св. Наум“ от тогавашния игумен Серафим I през 1846 г., което така и не се състояло. Патронното изображение на светците се намира до входната врата и е дело на Дичо Зограф от 1867 г.[11] Църквата е действаща, като храмовият празник се отбелязва два пъти в годината, когато са и празниците на двете двойки светци, носещи имената Козма и Дамян.

***

Вече беше споменато, че подобно на България, както и на повечето православни страни, в Република Северна Македония култът към св. Козма и Дамян е свързан с почитането на римската и азиатската двойка безсребърници и техните празници съответно на 1 юли и на 1 ноември, или спрямо календара в Северна Македония – 14 юли и 14 ноември[12]. Според народните вярвания на този ден празнуват лека-

[10] Наличието на този архитектурен елемент, който се среща и в някои други църкви в Охрид, дава основание на някои изследователи да определят като крайна граница на построяване на църквата първите десетилетия на XIV в. Стенописите са открити в средата на XIX в., когато започват и консервационно-реставрационните дейности. За архитектурата и стенописната декорация на църквата вж. повече у Миљковиќ-Пепек 1996.

[11] Вж. Кузмановски.

[12] Вж. Китевски 2001: 197.

рите, врачките и баячките и не трябва да се работи нищо, защото няма да подейства лекът.

В Охрид храмовият празник на „Големи Свети Врачи“ се отбелязва и на двете дати – през юли и ноември[13], придружен от вечерна и сутрешна празнична служба, водосвет, освещаване на хляба, често извършвани от митрополита на Дебърско-Кичевската епархия. Вярващите идват сутрин, палят свещи, оставят дарове на иконата на св. Козма и Дамян, след което си наливат от осветената вода. Празникът приключва с обяд за част от поклонниците в галерията на църквата, а на други се раздава предварително подготвена храна. Това, което отличава охридския ден на св. Козма и Дамян от повечето техни чествания в културни обекти в България, е липсата както на специални чудотворни обекти (освен иконата на светците), така и на ритуални практики като литийното шествие с патронната икона или силно разпространената у нас инкубация (или преспиване) в църквата, както и задължителния курбан. Ако липсата на инкубацията донякъде може да се обясни с отсъствието на аязмо или чудотворна и лековита вода в близост до църквата „Големи Свети Врачи“, характерни за културните обекти, в които се практикува, то курбанът тук е изцяло заместен от празничния обяд. Интересното при него е дарението и подготвянето му от т.нар. кум.

На отделните места изборът на кум е и на различен принцип – тегли се жребий измежду желаещите или се разчупва погача с паричка, като парчетата се раздават между предварително изявили интерес бъдещи кумове. Понякога кум става и първият вдигнал ръка при разчупването на погачата, ако в нея няма паричка. Тази практика се извършва на самия храмов празник, като в деня се избира кум за следващата година (или в случая със св. Козма и Дамян – за следващия празник през ноември или юли). Задължение на кума е да дари средства и да подсигури цялата почерпка или празничния обяд след службата. В зависимост от финансовите му възможности и желанието за размера на дарението обядът е разнообразен – от сандвичи или пакети с храна до богат обяд на трапеза. Много често самият кум или негово дете носи името на чествания светец, а понякога е само акт за здраве на него и на цялото му семейство.

[13] Трябва да се отбележи, че местните хора правят разлика между двете двойки Козма и Дамян, макар и да честват храмовия празник на църквата два пъти в годината.

Поради липса на достатъчно пространство в „Големи Свети Врачи“ празничната трапеза е само за свещенослужителите, кума и неговото семейство и гости. Сервира се в галерията към църквата, а на останалите присъстващи се раздава храна в двора на църквата, най-често тестени изделия или парчета от осветения хляб. Всеки си тръгва и с шишенце осветена вода, като обичайна практика е при пристигането то да се оставя в общ съд донесени празни малки бутилки, които да са достъпни за ползване от желаещите (ил. 3, 4).

Макар и характеризиращ се с неголямо разнообразие от ритуални практики, патронният празник на църквата привлича множество вярващи, дошли да почетат св. Козма и Дамян. За разлика от „Големи Свети Врачи“ в другата църква в Охрид, посветена на двамата лечители – „Мали Свети Врачи“, храмов празник не се отбелязва нито на една от двете честваните дати. Не се извършва служба, не се избира и кум. Но все пак тя изпълнява определена функция в култа към св. Козма и Дамян в града.

Централно място в култа към светците Козма и Дамян заема *изцелението*, а оттам и *чудото*. Такива чудесни изцеления присъстват в житията и на трите двойки светци Козма и Дамян, чиито посмъртни чудеса са съставна част на огромен дял от агиографските материали и литературата за светците. Респективно с цел измолване на здраве и изцеление се извършват и някои от ритуалните практики, свързани с почитането на двамата безсребърници.

Жената, която се грижи за „Мали Свети Врачи“, споделя, че често различни хора идват, за да се помолят на безсребърниците за здраве или изцеление и да донесат дарове след получено съновидение[14]. В някои от разказаните от нея случаи се акцентира върху разликата между двете църкви, посветени на светците лечители в Охрид, като често след молитва в църквата „Големи Свети Врачи“ в съня на поклонника се появява знамение за наличието на друго място в града, свързано със св. Козма и Дамян, на което да се отправят молитвите за изцеление към двамата братя, а именно църквата „Мали Свети Врачи“.

Практикува се и друг ритуал за здраве и благополучие, който се състои в първото за деня отключване на вратата на църквата – практика, разпространена и у нас, особено в Софийско. Вратата на култовия обект символично репрезентира границата между човешкия и отвъдния

[14] Интервюто е взето от мен на 13.07.2015 г., вж. ФнАИФ 2859.

свят и нейното отключване е свързано с идеята за отваряне на пътя на този, който го извършва (Баева 2007: 198), за отключване на късмета или получаване на отговор на конкретен въпрос[15].

Независимо че се наблюдават култови практики и при двете църкви в Охрид, посветени на св. Козма и Дамян, забележим е превесът на по-новата спрямо по-старата по отношение на своята активност сред локалната общност. По отношение на функционирането им би могло да се говори за своеобразна съвременна реактуализация на култа към светците в града, като новата църква „Големи Свети Врачи“ замества потребността от действащ култов обект, посветен на св. Козма и Дамян, какъвто липсва в града.

Реактуализацията на култа е широко разпространена практика и в повечето случаи възниква във връзка с вече съществували култови обекти на мястото на съвременните или в близост до тях. Подобна реактуализация на култа към светец лечител се наблюдава и в България – такъв е случаят с Боянската църква „Св. Никола и св. Пантелеймон“ в София. През 1947 г. село Бояна (квартал на София от 1961 г.) остава без действащ храм след затварянето на църквата за богослужения. В продължение на три години така и не се намира място за построяването на нова – чак до 1950 г., когато за терен на строежа е определено мястото на старите селски гробища, които за целта са преместени. Новата боянска църква „Св. Пантелеймон“ е завършена за две години и е осветена през 1952 г. От 1980 г. в храма служи отец Васил, който с течение на времето успява да организира и обогати храмовото и околохрамовото пространство и да утвърди значението на църквата сред локалната общност. По негова инициатива тя е почти изцяло изписана, като на западната, южната и северната стена е разгърнат цикълът със сцени от живота на св. Пантелеймон. Храмовият празник се чества на 27 юли, когато в двора на църквата се събират много хора, раздава се курбан и се прави водосвет. Днес новата боянска църква напълно замества стария култов обект, който действа като музей и не изпълнява никакви ритуални или култови функции[16].

---

[15] За тази практика в Софийско вж. повече у Баева 2007: 197–199.

[16] От 1979 г. Боянската църква е включена в Списъка на световното културно и природно наследство на ЮНЕСКО, а от 2003 г. е филиал на Националния исторически музей. Повече за реактулизацията на култа към св. Пантелеймон в кв. Бояна вж. у Гергова 2013: 260–262.

Въпреки че има много сходни параметри – старата църква прекратява своята дейност, придобива статут на паметник на културата, съхранява значими стенописни композиции, богослужебните практики се преместват в новопостроената църква, която се превръща в основния култов обект, посветен на светеца лечител в локалното пространство, то все пак при реактуализацията на култа към св. Козма и Дамян в Охрид се наблюдава една основна разлика – докато в Боянската църква е преустановено цялостното богослужение, палене на свещи и пр. и е тя превърната в музей, то в „Мали Свети Врачи“, макар че не се извършват богослужения, все още идват богомолци и се извършват ритуални практики.

***

Случаят с култа към св. Козма и Дамян в Охрид е интересен от няколко гледни точки. Макар и реактуализацията на култов обект, посветен на даден светец, да не е необичайна, рядко се наблюдава оцеляване на ритуални практики при вече нефункциониращия обект. Още повече че най-често възникването на нов храм е в непосредствена близост до предходния. При „Големи Свети Врачи“ и „Мали Свети Врачи“ не може да се проследи какво е продиктувало построяването на новата църква, макар и логичното обяснение да е спирането на функционирането на старата. В своето изследване върху старата църква *Свети безсребърници Козма и Дамян* Петар Милкович-Пепек споменава, че хронологически прозвището „Мали“ е известно преди построяването на новата църква, а през XIX в. се споменава и като „Челница“ заедно с другите църкви, разположени в близост до Челната порта. От своя страна според някои проучвания „Големи Свети Врачи“ е построена на мястото на църквата на Охридския архиепископ Теодул от XI в. (Миљковиќ-Пепек 1996: 83), което води до заключението, че новата църква е възникнала не като заместител на старата, посветена на св. Козма и Дамян, а на друга, намирала се на същото място. Но за съвременния култ тя изпълнява именно ролята на реактуализиран култов обект, посветен на безсребърниците.

Друг интересен аспект е отчетливата разлика между двете двойки св. Козма и Дамян, която се прави от местните при почитането на светците – ясно се разграничава принадлежността на двата празника през юли и ноември, но въпреки това и на двете дати се отбелязва храмов празник с еднаква тържественост. И при двата има празнична служба и водосвет, и за двата се избира кум.

Не на последно място ще отбележа и ролята на старата църква при практиките за изцеление, каквито почти липсват при новата. Макар и недействаща богослужебно, тя все още функционира като култово място и обект на поклонение и с нея са свързани различни разкази за чудеса и съновидения.

Въпреки че култът към св. Козма и Дамян в Охрид не се отличава с особена разгърнатост и вариативност, той е важна част от разглеждането му на територията на днешна Република Северна Македония и допринася за цялостното проследяване на развитието и разпространението на култа към светците безсребърници.

Литература

Баева, Вихра 2007: Православният храм като място за изцеление в съвременността. – *Годишник на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл“* 5, 192–203.

Барциева-Трајковска, Донка Б. 2004: *Св. Пантелејмон Нерези. Живопис*. Скопје: СигмаПрес.

Гергова, Яна 2013: Съвременни реактуализации на култовете към светци лечители в Софийско. – В: *Свети места в Софийско: култове, разкази, образи*. Съст. Албена Георгиева. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 254–264.

Гергова, Яна 2015: *Култът към светци безсребърници в България. Образи, вярвания и ритуални практики*. София: Гутенберг.

Китевски, Марко 2001: *Македонски празници*. Скопје: Минора.

Кузмановски, Ристо. *Охрид и неговите ризници*. – http://www.ohrid.gov.mk/index.asp?novostiID=143#kuzman_damjan_vrac (17.09.2017).

Миљковиќ-Пепек, Петар 1996: Црквата Мали Свети Врачи во Охрид. – *Културно наследство* 19–20–21, 81–137.

Ceccaroni, Agostino 1897: *Dizionario Ecclesiastico illustrato*. Milano: A. Vallardi.

Delehaye, Hippolyte 1906: *Les légendes hagiographiques*. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes.

Delehaye, Hippolyte 1961: *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*. Notre Dame: University of Notre Dame Press (Notre Dame Publications 7).

Delehaye, Hippolyte, Virginia Mary **Crawford** 1907: *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*. London–New York: Longmans, Green, and Co.

Deubner, Ludwig 1900: *De incubatione capita quattuor scripsit Ludovicus Deubner. Accedit Laudatio in miracula Sancti Hieromartyris Therapontis e codice Messanensi denuo edita*. Leipzig: B. G. Teubner.

Deubner, Ludwig 1907: *Kosmas und Damian: Texte und Einleitung*. Leipzig: B. G. Teubner.

Harris, James Rendel 1906: *The Cult of the Heavenly Twins*. Cambridge: University Press.

Harrold, Jillian 2007: *Saintly Doctors: The Early Iconography of SS. Cosmas and Damian in Italy.* [Doctor thesis]. University of Warwick, Department of History of Art.

Roman Martyrology 1916: *The Roman Martyrology*. Published by Order of Gregory XIII. Baltimore: John Murphy.

Sinkević, Ida 2000: *The Church of St. Panteleimon at Nerezi. Architecture, Programme, Patronage*. Wiesbaden: Reichert Verlag.

Whitehead, Philip Barrows 1928: The Acts of the Council of 499 and the Date of the Prayers Communicantes and Nobis Quoque in the Canon of the Mass. – *Speculum* 3 (2), 152–165.

Използвани съкращения

ФнАИФ – Фоноархив на Националния център за нематериално културно наследство при Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей, Българска академия на науките.

ФтАИФ – Фотоархив на Националния център за нематериално културно наследство при Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей, Българска академия на науките.

Acta SS – Acta Sanctorum. Novembris. Vol. 63. Martyrologium Hieronymianum. Collecta digesta illustrata a Carolo de Smedt, Iosepho de Backer, Francisco van Ortroy, Iosepho van den Gheyn, Hippolyto Delehaye & Alberto Poncelet. Bruxellis: Apud Socios Bollandianos, 1894, https://archive.org/details/actasanctorum63unse (20.03.2017).

BHG – Bibliotheca hagiographica Graeca. Ediderunt Socii Bollandiani. Bruxellis: Société des Bollandistes, 1909, https://archive.org/details/bibliothecahagi00boll/page/122, (20.03.2017).

De aedif. – Procopius. De aedificiis. The Buildings of Procopius. English online version. – penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Procopius/Buildings/1C*.html (20.03.2017).

Epist. – Theodoret. Epistles. – In: Theodoret, Jerome, Gennadius, and Rufinus: Historical Writings. Edinburgh: T&T Clark, 1892 (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second Series. Translated into English with Prolegomena and Explanatory Notes. Ed. by Philip Schaff and Henry Wace. Vol. 3), http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf203.i.html (20.03.2017).

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Ed. by Jacques Paul Migne. 162 vols. Paris: Garnier Freres, 1857–1866, http://patristica.net/graeca/ (20.03.2017).

Sinax. EC – Propylaeum ad Acta Sanctorum. Novembris. Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi. Adjectis synaxariis selectis. Opera et studio Hippolyti Delehaye. Louvain: Frankie, 1954, https://archive.org/details/DelehayeSynaxariumConstantinopolitanum (20.03.2017).

Гл. ас. д-р Яна Гергова
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
jana_die@yahoo.com

Two Saints, Two Feasts, Two Churches: The Worship of Sts. Cosmas and Damian in Ohrid, Republic of North Macedonia

Yana Gergova

Abstract: The paper aims to examine the contemporary condition of the cult of the Holy Unmercenaries, Saints Cosmas and Damian in Ohrid, Republic of North Macedonia. The focus of the research is the presence of two churches in the city, dedicated to the two saints – one of the churches is from the 12th century, known as "Mali Sveti Vrachi" and not functioning as a liturgical place, and the other is "Golemi Sveti Vrachi", built in the 19th century and actively participating in the religious life of the local community. The cult of Sts. Cosmas and Damian in North Macedonia is connected with the honouring of the Holy Unmercenaries couples of Rome and Asia Minor and their festivals in July and November. The analysis is focused mainly on the two festivals celebrated in the two churches in Ohrid and the differences between the two cult sites.

Keywords: Saints Cosmas and Damian, Holy Unmercenaries, Republic of North Macedonia, Ohrid, cult of saints, ritual practices, churches

Assist. Prof. Dr Yana Gergova
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Bl. 6 Acad. Georgi Bonchev St.
1113 Sofia, BULGARIA
jana_die@yahoo.com

16 August: The Summer Festival Dedicated to *Agios* Gerasimos on the Island of Kephallonia, Greece

Evy Johanne Håland

Abstract: The festival dedicated to the healing saint *Agios* (Saint, m.) Gerasimos is celebrated on the Greek island of Kephallonia, of which he is the patron saint, on 16 August, the day after his death. Two years after his death in 1579, his body was found to have undergone no decomposition, and it exuded a pleasant odour. He became the patron saint of the island in 1622. His relics are housed in his monastery and during the festival his sarcophagus is carried in procession to the plane tree by the well that the saint is said to have dug with his own hands. As the sarcophagus is carried in procession, the pilgrims lie down in its path so that the saint's body may pass over them, thereby healing them. Gerasimos is particularly famous for combating demons, and the pilgrims collect some dust from his tomb or fetch several leaves from his plane tree to keep as amulets. The article will present the festival as I experienced it during my fieldwork in 1992, and make some comparisons with similar cults in the Mediterranean world.

Keywords: death cult, Greece, healing, magic, religious festival, saint's cult

Introduction

In 1992, I came to the island of Kephallonia to visit the Dormition festival dedicated to the *Panagia* (= *Παναγία*, i.e. the All-Holy One, *παν-* 'all', *αγία* 'holy', or the Virgin Mary) on 15 August in the village of Markopoulo, but I learnt very soon that for the locals the festival dedicated to the patron saint of the island, Agios Gerasimos, is their most important festival. This latter festival as I experienced it in 1992 is a particularly significant example of a local death festival dedicated to a patron saint. The importance of the festival is illustrated by the fact that the festival of the Panagia ends around noon on 15 August, since the central festival dedicated to Gerasimos starts the same evening, i.e. on the eve of the festival, which is the general rule

within the Orthodox Church. People must be ready to celebrate *Agios* (i.e. the saint), and according to the churchwarden in Markopoulo *the festival ends now because we celebrate Mass tonight at Agios*.[1]

On Kephallonia 1953 is known as the disastrous earthquake year. The earthquake happened on 12 August, after which most of the island lay in ruins. On this and the previous day in 1992 there were particular commemorations in Argostoli, the island's capital. The main church at Argostoli is dedicated to Gerasimos, but before the celebration of his festival on 16 August they celebrate the festival dedicated to Agios Spyridonos, the patron saint of Kerkyra (i.e. Corfu), on 10 and 11 August, the latter being his actual feast day. The Ionian Islands pride themselves particularly on having the preserved bodies of their patron saints, each of whom is celebrated in August[2]. In Argostoli at the festival of Agios Spyridonos, a liturgy is celebrated at the market place on the eve of the feast, and with much oratory the eloquent bishop ended his speech referring not only to the earthquake and the *Snake feast* in the neighbouring village of Markopoulo, but also to Biblical Zion, sin and people trying to rob present-day Macedonia, or the Greek interpretation of *Skopje* (i.e. the Greek popular name of the new Macedonian Republic of 1992)[3]. It was interesting to see the eyes of the young listeners in particular as most of them swallowed this obvious propaganda whole. We met a similar performance when he ended his liturgy in the church at Markopoulo on 14 August the same year, at the eve of the feast of the Dormition of the Panagia, here his final speech contained all the *historical* elements; from the ancient Olympic heritage to present-day *Skopje*, Cyprus and Epirus, these being the most important topics generally emphasised in the speeches of the nationalistic Greek Orthodox Church. These polemics are not unusual during

[1] The following article draws on Håland 2014a, esp.78–90. Dubisch (1988: 117–134), also discusses the problem when coming to the island (i.e. Tinos) for one particular reason, as opposed to what the locals find most important. See also Håland 2011a for the Dormition festival in Markopoulo.

[2] Cf. Fornaciari, Giuffra, Pezzini 2010: 223–249 concerning preservation of dead bodies in southern Italy/Sicily. One may wonder if this is related to the Ionian Islands.

[3] Its official name is Republic of Macedonia, however in Greece it is called FYROM (Former Yugoslav Republic of Macedonia) or FYR Macedonia. [After the Prespa agreement signed by Macedonia and Greece on 17 June 2018 and its ratification by the Parliaments of the two republics, the official name of the country was changed on 12 February 2019 to the Republic of North Macedonia – Ed. note].

Greek Orthodox liturgies. Also, on the island of Tinos in 2009, the bishop ended his final speech on the eve of 15 August by reclaiming all the *missing parts* of Greece, and the congregation, almost asleep, "woke up" and applauded enthusiastically. In Greece, the official Orthodox Church and the nation-state are two institutions that traditionally have very close connections to each other, i.e. in a patriotic sense, as is also illustrated by the festival dedicated to the *Day of the Annunciation* (*Ευαγγελισμός*) *of the Virgin Mary* (*Μεγαλόχαρη*: from μεγάλος, -η, -ο 'great' and χάρη 'grace', i.e. the Blessed Virgin), 25 March, on Tinos, since this day has both a religious and a national ideological significance: 25 March is also celebrated as Independence Day, marking Greece's liberation from Turkish (Ottoman) rule. When observing the young listeners in Argostoli, I started thinking about the way children are socialised in Greece, such as during the Dormition festival dedicated to the Panagia on Tinos, where I have conducted most of my fieldwork. There, as elsewhere in Greece, the popular faith is transferred to the next generation by practical imitation, rituals, observation and listening to what the elders do and say. One may go to the church to have the priest conduct an exorcism to get rid of an illness provoked by the *Evil* (i.e. envious) *Eye*, for example, although this is officially illegal within the Greek Orthodox Church[4].

Agios Gerasimos, known as a hermit, priest-monk and wonder-worker, was born in Trikala, in upland Corinthia in the Peloponnese in 1509[5]. He came from the aristocratic family of Notaras that had been famous in Constantinople during the Palaiologos dynasty. He lived as a monk for twelve years in the Holy Land, and then five years on the island of Zakynthos. Finally, he went to Kephallonia where he settled down in a cave near the village of *Spēlia* (cave in Modern Greek) in the area known as Lassi outside Argostoli in 1560.[6] He then devoted himself to re-organising the Mon-

[4] Håland 2007: 77 and Fig. 9. See also Håland 2014a: e.g., 334. Cf. Dubisch 1990: 113–139, for the socialising of children, and an exorcism she witnessed at Tinos during the summer of 1988. Cf. also the Easter celebration in the village of Olympos on the island of Karpathos in southern Greece and the rituals and festival dedicated to the "Life-Giving Spring", in modern Athens, cf. Håland 2007: 93, 141–157, 195 and n. 330, 4445, 55 and n. 931; Håland 2009. I attended the latter festival also in 2012.

[5] See http://orthodoxwiki.org/Gerasimos_of_Kephalonia (17.11.2012). See also Agiologion 2011. Other sources cite his birth year as 1503 or 1506.

[6] For the festival dedicated to Agios Gerasimos see: Gkelē 1991a; Gkelē 1991b; Loukatos 1981: 131–136; Tsotakou-Karbelē 1991: 173 f.

astery of the Plain of Omala, the area being among the most beautiful on the island, until his death in 1579. According to an *Agiologion* (i.e. calendar of saints) from 2011 he built the women's monastery, which he called *New Jerusalem*. On 20 October, they celebrate *the removal of his relics*. This happened in 1581, when they learnt that his body had undergone no decomposition, and exuded a pleasant, sweet and heavenly fragrance. He was actually buried twice, and exhumed intact. In 1622, he became the patron saint of the island. He was forewarned of the day of his death, and although he died on 15 August, he is commemorated on 16 August because 15 August is devoted to the Dormition of the Panagia. Since the summer is a particular convenient time for pilgrimages, this 16 August festival has become especially important and popular. His relics, or rather body is guarded and protected in a glass case (*λάρνακα*, i.e. shrine/reliquary) as it has never decomposed, and housed in his monastery at Omala. On both festivals, in August and October, his holy sarcophagus is taken outside the church (*Ι. Ναός Κοιμήσεως*, i.e. the Holy Dormition Church) where it is housed, and carried in solemn procession approximately 500 metres, to the huge plane tree next to the well, which the saint is said to have dug with his own hands. His body is passed over ill and sick persons for the purpose of healing them. (Fig. 1).

The Feast Dedicated to the Saint who Deals with Demonic Aggression

Agios Gerasimos is the saint who protects against demons and cures what are believed to be illnesses caused by demons. From all over the island, the pilgrims therefore arrive to the sanctuary, where they stay during the *olonychtia* (sleepless vigil or wake lasting the whole night), *the all-night-service*, between 15 and 16 August, parallelling the circumstances on the island of Tinos during the Annunciation and Dormition festivals. Many of the pilgrims are seriously ill, others display psychopathic tendencies, and the saint is said to have the power to fight off demons. On 16 August, the feast culminates with the procession in which they carry the sarcophagus with his body over the sick lying down on the path outside of the monastery. Pilgrims fetch dust from his tomb and leaves from the plane tree as amulets. They also fetch blessed bread baked in the monastery.

When talking with local people during the days before the festival, they were eager to tell me that the festival starts with *a liturgy at Agios*, i.e.

the opening liturgy at the festival dedicated to the patron saint, Gerasimos. The celebration started around 9 pm on 15 August and continued the next day. According to one of the younger helpers in the church dedicated to the Panagia in Markopoulo, *they take out his body and carry him in a procession and people lie down underneath*[7]. (Fig. 2).

The importance of the feast was illustrated by several factors: the shops that generally are open twenty-four hours during the peak of the summer and tourist season, closed at 2 pm on the feast day because *it is Agios*, according to the shopkeepers. Several were closed all day, and the local buses were not functioning as usual, instead running continually between Argostoli and the saint's monastery. For Kephallonians, the festival dedicated to Agios Gerasimos is in fact more important than the 15 August dedicated to the Panagia, because the islanders have his relics[8].

They also celebrated a liturgy in the saint's church in Argostoli on the eve of the feast. All the public buildings celebrated the festival by hoisting the Greek flag. Until midnight, buses heading for the monastery left the city continually. They started again the next morning at 7 am.

On the eve of the feast, at 9 pm people drove in convoy all the way from Argostoli to the monastery. The buses were packed with people of all ages. Several buses had lined up at the parking next to the plane tree: *They leave when they are filled up*, people said. A number of sellers had set up their booths here, and all the rest of the way towards the church was lined with shops and booths, since the sellers had travelled from the previous day's and the morning hours' festival dedicated to the Panagia up on the mountain where the village of Markopoulo is situated. But I encountered more sellers here, and the setting reminded me particularly of the situation on modern Tinos and in, for example, the Greek Macedonian village of Agia Elenē as well as many villages in southern Italy: the sellers offer an enormous variety of objects; from goldfish to nail polish to women's underwear. According to

[7] After the procession, the young woman looked at me with disdain, because I *did not lie down*. She, however, lay down when the procession returned to the church. Cf. Stewart 1991: 82 concerning his experience of the same thinking: "How can a fieldworker see and hear of so many miracles and not believe?" For Tinos, the most important pilgrimage centre in Greece, see Håland 2007: 97–115; Håland 2012a; Håland 2014a: 31–77.

[8] Cf. Håland 1990: 35–64, 111–125; Nilsson 1961: 20, 80 f., 94 f., for the God/hero. See also Håland 2014a: 350–416 for discussion of bones.

Martin Nilsson's old, but still valid, comparison between the ancient *panēgyris*, public festival, and the modern equivalent (i.e. *πανηγύρι*), religion has been secularised[9]. He goes on to argue that all the tents and booths that are erected during the modern saint festivals and the other associated elements, such as the feast and merrymaking, represent a form of religion, which, for us, hardly seems to be religion at all. On the other hand, the same elements have demonstrated a strong tenacity. The problem with his analysis here, as I have already argued elsewhere[10], is that he sees Greek religion from a northern European (i.e. Protestant and Puritan) perspective when using the word *us*, and also when arguing that religion is secularised, as these so-called secularised elements are the very factors which are so important within religion in the south of Europe and particularly Italy as well as Greece. Another problem is that modern Greek researchers, such as E. Alexakēs[11], using non-Greek theories might also claim that the modern reality is secularised, thus unconsciously advocating a north-western perspective. I do not think the celebrants would agree with such an opinion however, since these factors have always belonged in the religious festivals in Greece, as Nilsson also clearly states. So, perhaps it might be better to talk about an etic instead of an emic approach[12]. Another factor is that there might be more similarities between the Mediterranean reality and other places, such as Central and South America, than with northern Europe, which becomes more apparent today in our global world. Despite these comments, Nilsson's comparative approach is important, since the ancient religion most probably had more in common with the modern geographical equivalent than a northern European reality and analysis. At the monastery dedicated to Gerasimos, you could see booths selling all kinds of food. The lively fair, in fact, underlines well the translation of panēgyri, i.e. patron festival or fair[13], and that is exactly what it is! The beggars and disabled people had also transferred from Markopoulo, since they now had found another place for a possible income. A begging

[9] Nilsson 1961: 97–101, particularly 101.

[10] Håland 2007: 203–207.

[11] E.g. Alexakēs 2008: 170.

[12] Cf. Håland 2007: 77–78. Another, more recent, version of Nilsson's view is found in Scullion 2005: 125.

[13] See also Håland 2011b: 77–78.

mother, who had brought her disable child in a wheelchair, is one of the many beggars travelling from one festival to the next.

All the entrances to the main church were open, and after buying large candles at the open place outside the church, the pilgrims entered through the left door. Other people, i.e. *non-believers* (i.e. non-Orthodox) and curious visitors entered through the central door. The pilgrims were lining up waiting their turn to perform their *proskynēma*, the set of devotions a pilgrim undertakes upon entering the church. Of particular importance are their devotions in front of the saint's body, which because of the festival had been transferred to the main church. Generally, his body rests in a shrine by the *ikonostasis*, the icon stand or screen, in a smaller church in the monastery, next to the bell tower. All the chairs in the fully illuminated main church were occupied. With the help of red ropes, the police regulated the pilgrims' passing in front of the body: they were admitted in groups to pay devotions to *Agios' body*. Inside the church, the large candles offered by pilgrims were burning. The relics were found to the right of the iconostasis (right that is from the writer's vantage point). According to one man, *his body is beneath, and while bowing, people move their upper bodies through a gate or hatchway to kiss the body*. The saint's body inside the glass-covered coffin or reliquary is fully clothed, and since the coffin is raised in an upright position, the saint seems to be standing inside the coffin. This might symbolise that he in one way or another is resurrected in corporeal form on his feast day, i.e. similarly to the belief that his power is particularly strong during his festival when he is so near[14]. When the gate is open, people shove their heads through to kiss the saint's feet. Many pilgrims push their bowed heads through to kiss the lower part of the priest's robe; others kiss the frame of the hatchway or opening while many others also kiss the glass door of the sarcophagus. Inside the coffin hang votive offerings of gold and precious stones. Along the open hatchway is a string from which are suspended votive offerings and some jewellery[15]. The altar behind the saint's body is marked or set off by a circular enclosed space. Inside the enclosure, to the left of the iconostasis, is the bishop of Kephallonia. In honour of the occasion, he was

[14] Cf. Håland 1990: 96–103; Håland 1993 for an Italian parallel, Saint Ubaldo of Gubbio.

[15] When performing their devotions after the procession some of the faithful tear down the cord and the policemen crawl on all fours to collect the votive offerings.

clothed in light purple. Many lined up to kiss his hand and be blessed by him. Simultaneously, and continually, a liturgy took place accompanied by solemn choral singing.

On the gallery, some women clad in black were commenting on what was going on downstairs, i.e. in the main church. Many pilgrims spent the night inside the church, particularly at the gallery, where, like those in other Greek pilgrimage centres – as on Tinos – they were equipped with sleeping bags and food. Many pilgrims slept in the court, just outside the door, since it was a very warm night and visitors arrived continuously. The arriving pilgrims struggled incessantly to enter the church and approach the sarcophagus. I chatted a little with a young Greek woman who had lived in New York since she was twelve years old. She was with her mother, who, despite all the years spent in the USA, only speaks Greek; this is quite common for homecoming emigrant women. They said that the feast would start early the next morning. From 6 am people arrived to perform their proskynēma before the saint's bones. They also told me that miracles have occurred, like on Tinos. *It is fantastic*. *Did you hear?* It seemed as if there was almost some kind of competition between the two pilgrimage shrines. Two priests carried around the censers at approximately 11 pm.

On the feast day, 16 August, a liturgy started at 7:30 am. For several hours in the early morning, packed buses ran continually between the town and the monastery. Cars were parked all the way out towards the nearest village, Fraggata. The service was followed by a solemn official procession at 11 am.

Two marching bands arrived one hour before the start of the procession, as well as a detachment from the army dressed in camouflage uniforms and carrying bayonets. The pilgrims continuously entered the church, to perform their devotions in front of the saint's body, and the queue at the entrance door was enormous. Right opposite, on the other side of the court, many people had taken their place at the other stairway, to get the best view when the procession left the church. The liturgy in the church, however, was drowned out by the popular music from the market. The bishop and his assisting priests were in complete pontiff's vestments. The police organised the queue heading towards the saint's body. The members of the marching bands also performed their devotions in front of the holy body. A priest was always posted to the right of the relics. On the other side of the holy body and inside the holy enclosure in front of the altar, the nuns of the monastery, all clad in black, were seated. One of them received the written *chartia* (let-

ters) *paraklēseis* (prayer or supplication papers) on which the pilgrims write the names of their ill family members to be blessed or for *their health*. The *letters* were handed over to the priest beside the relics. He put them next to the reliquary, i.e. collected them in a plastic sack between himself and the reliquary. There was also an icon of the Panagia and Child. According to one of the policemen the *letters will be read afterwards* [i.e. the blessing will be at the end of the liturgy], *and there are prayers for particular persons as in general in the churches on festivals*.

At 10:30 am, a priest carrying a wooden icon arrived, and brought it behind the iconostasis. I strolled around talking with people who told me that the procession would go towards the tree. Under the tree, a liturgy would be held, and afterwards the procession would return to the church. While receiving this information, I observed that more and more of the monastery's nuns arrived and sat down inside the circle. All were clad in black. The ritual was performed by putting their bowed heads inside the opening and kissing the relics, and reminded me very much of the ritual in front of the relics of *Agia* (Saint, f.) Marina in Athens during the annual feast at her sanctuary on 17 July, an important healing festival, although other aspects also are attached to it. From this reflection, let us go back to the sanctuary of Agios Gerasimos: at 10:45 am they started to carry around the censer. Then, preceded by a choirboy carrying a large candle, all the priests entered the nave by the left door (i.e. the north door, liturgically the exit from the altar) of the iconostasis carrying the holy symbols. Another choirboy, also carrying a large candle, followed. They took their places around the reliquary. The bishop chanted and then all of them returned behind the iconostasis by the main entrance. They seemed to draw a holy circle around the relics[16] reminiscent of the liturgies in the Church of the Annunciation on Tinos. That the technical – or communicative – revolution had also been introduced to the Orthodox Church in 1992 was illustrated by one of the priests who, in complete pontiff's vestments and equipped with a video camera, had taken his place next to the chorus on the gallery. Then, from the opposite direction to the pilgrims, he went to kiss the relics, but took off his hat before inserting his head. After a while, a man came out from the altar through the left door of the iconostasis, carrying sedan chairs for the reliquary, and the ecclesias-

[16] Cf. Du Boulay 2009 for the importance of the circle in Greece. For the following, see also Håland 2014a: e.g., 48, 106.

tics, etc. in the church were ready to start the ritual of taking out the relics. For a long time, an old woman carrying a walking stick and a *Greek style* woollen prayer-wreath[17], stood to the left of the sarcophagus bowing her head towards it. A woman carrying a loaf of bread arrived and was told to hand it to the nun receiving the *supplication* or *praying letters*. After a while, some people arrived with a person in a wheelchair. He was directed inside behind the *nuns' space*, to receive the Holy Communion, before the start of the procession. A priest, supplied with the holy wine, took his place in the left door of the iconostasis, and people queued up in front of him to obtain the sacraments. A man walking on crutches arrived as well as a young man carrying green herbs. The bishop asked the pilgrims to stop performing devotions, since they were ready to take the saint out for the procession. Next, they took down the symbols, and the saint. The bishop terminated the liturgy in the church, which had been delayed by half an hour, by wishing *Many Years* (i.e. *Χρόνια Πολλά*).

The succeeding procession took the following form. It was headed by two marching bands, followed by the cherubim- and standard-bearers four by four in breadth with a small gap in between, which was filled by a priest. Then followed another priest carrying the Holy Bible. On each side of these two priests, walking in the middle, were two rows of priests. Two priests carrying the icon depicting the Panagia followed, headed by a man carrying a carpet. So, the holy symbols were carried in the middle flanked by cherubim- and standard-bearers and priests. I took particular notice of the priest equipped with the video camera, which he carried under his wide and long robe. The nuns came next. Some representatives from the army followed on carrying raised arms. Behind them, several priests and laymen carried the main symbol: the reliquary. (Fig. 3).

At various places, people lay down in the middle of the street, as used to be done on Tinos, during the two main festivals, the Annunciation and the Dormition of the Panagia, when the icon of the Panagia was passed over them. The local icon of the Panagia was also passed over the pilgrims here during Agios Gerasimos' festival, although there was no white line indicating where to lie down in this Kephallonian setting, when the icon or the

[17] In Greece, the prayer wreaths are traditionally made of wool, and a certain number of knots are tied on the wreaths. The production of these wreaths is learnt in the monasteries. Cf. *Il.* 1.14 ff., for the meaning of wool on a staff, cf. hair, life and healing.

saint's body was passed over the faithful. In several places, the reliquary was passed over the pilgrims and although most tried to lie beneath both icon and reliquary, it is of course more important on Kepallonia to have the opportunity to lie below the saint's bones than the Panagia's icon. In some places, however, the pilgrims were ordered to get up, as on Tinos, and not permitted to lie down anywhere. (Fig. 4).

Arriving at the tree, the reliquary was placed on a kind of elevated circular platform. But, before they lowered the saint, the carpet was arranged, parallelling the circumstances in the modern village of Olympos on the island of Karpathos in southern Greece when carrying the icons in procession on *White Tuesday* after Easter[18]. The actual "raised or elevated platform" is the lid above the well dug by the saint, as the legend would have it.

The chorus arrived at the tree and the well before the others, and the ecclesiastical part of the procession chanted inside the circle marked by a white border under the tree. It reminded me of the circular Panagia Square or *Pantanassēs Place* (known by the locals as *εξέδρα*, i.e. stand, platform) by the harbour on Tinos, where they carry the icon in procession. Here on Kephallonia, the people who gathered outside the circular holy space were quite disorderly, compared to Tinos: they jumped towards the plane tree and bent down the branches while picking or rather tearing off leaves and sometimes entire branches. At the same time, the service was performed: following their arrival, they sang hymns dedicated to the saint. Afterwards, the bishop made a long speech. He finished the sermon at twelve o'clock by wishing everyone *Many Years*. It is worth noting that the key symbol that is carried in procession is very special: the whole rear part of the sarcophagus in which the body of the saint is kept is completely covered by votive offerings in silver, i.e. silver-plated ex-votos (*τάματα*, pl. of *τάμα*). When the service had finished, and the procession was on its way back to the monastery, people were eager to lift up the lid and look down into the well the saint is said to have dug. They continued to tear branches and leaves from the tree. Other people strolled after the holy (i.e. ecclesiastics), and the procession arrived at the monastery after fifteen minutes. Many pilgrims lay down on the return trip as well, but everything took place in a more relaxed way than during the procession towards the tree. Before entering the church, at the top of the stairs, the bishop gave a speech. The door to the shrine was opened

[18] Håland 2005; Håland 2007: 150–155; Håland 2011b: 30.

and people lined up waiting their turn to perform their proskynēma, bowing their heads into the reliquary to kiss the saint, while they were surrounded by the priests. One of the marching bands and the deputies from the army took their leave. The other marching band was photographed on the staircase of the church. The reliquary returned to its place and people continued to perform devotions to the saint.

A woman scolded her husband for undertaking his proskynēma for the second time today. Would he never finish? She wanted to go home. The priest standing next to the shrine was impatient as well. The nuns greeted the other priests when emerging from the *hieron*, the holy place, altar or sanctuary, and kissed their hands. Many pilgrims were still busy writing supplication papers. Then they put the *letters* in the slot at the table by which the nun sat, checking that everything was done in the proper way. Afterwards some *letters* were handed over to the priest next to the relics, and he read the blessings. A young woman hung a silver ring on the string, which stretched over the open hatchway towards the saint's final resting place. There were still many supplication papers next to the reliquary. Furthermore, the pilgrims would not stop making their devotions in front of the relics: however, this is understandable given that his body is only taken out from the tomb in the small church next to the bell tower, for display in the church on Gerasimos' feast days[19].

On the road between the two churches, I recognised the very same beggars and disable people I had met the day before in Markopoulo. The man who sells relics and *herbs*[20] was present as well. He had moved from Argostoli, where I had also met him the previous day. In this interior area of the monastery there is a square, and on one side there is a brick wall that has water taps from which people fetch holy water. That night they would take down the saint and put him in his tomb in the small church, which is also situated here. Inside this church an icon also depicts his Dormition[21]. After

[19] Cf. Håland 1990: 96–103; Håland 1993 for the ritual dedicated to Saint Ubaldo of Gubbio, Italy. For the believers, the actual letters are, of course, addressed to the saint himself and contain requests and wishes. See Håland 2014a, e.g., 99 for discussion.

[20] Cf. the "herb-seller" in the village of Agia Paraskeuē at the festival dedicated to Agios Charalampos on the island of Lesbos, Håland 2007: 185; Håland 2014b. See also Håland 2011a.

[21] Cf. Gkelē 1991a: e.g., 98.

the procession many pilgrims had retired to this inner area to receive a meal, a kind of meat stew[22], which was served from the monastery's kitchen. Once the service has finished and the procession terminated, the fasting ends; accordingly, they serve a communal meal to the pilgrims. In this area there is also a house with a drawing room. There are holy pictures on the walls, and on the table there is a box with icing sugar in it. After the meal, the pilgrims took some of the sugar, like in other festivals in Greece. On the stairs outside, a woman distributed blessed dark bread rolls from a sack. The bread was intended to accompany the meal.

Others packed up their things and left with their stuffed bags. Many of the booths were taken down and many people had already left. When the bus started on the return trip to Argostoli, everybody made the sign of the cross and looked towards *Agios* (i.e. the monastery). It had finished for this year and many wished each other *happy winter* (*καλός χειμώνας*). On the bus, people competed with each other to be the most devout pilgrim, i.e. the one who had been the most eager to perform her or his proskynēma, with an old woman claiming that she had passed in front of the body to perform her proskynēma at 3 in the morning!

In the evening of the feast day, a service was also held in the saint's church in Argostoli. Afterwards, his icon was carried in procession around 9:30 pm, thus demarcating the city. The procession was not particularly impressive, made up of only two marching bands and a priest carrying the Holy Bible. The bishop and another priest, who also participated in all the festivals on the preceding days, were also present along with some other participating ecclesiastics. Altogether seven priests were present in the procession. Two young men carried the saint's icon. The icon was decorated with flowers. People followed the ecclesiastics. The procession rested for a service at the central square and returned to the church at 10:30 pm; fifteen minutes later, the two marching bands marched back crossing the square.

The festival dedicated to Agios Gerasimos may be summarised in the following way: the entire ritual in which people walk in procession – carrying symbols over others who wish to be healed – towards a circle at this

[22] Cf. Psychogiou 2008 for a similar dish on the island of Imbros; see also Håland 2014b, esp. 34–35, for Lesbos, although in these two instances we have to do with meals made after the sacrifice of an animal. Håland ibid. also discusses the various terms for the communal meal at Greek saint's feasts.

time of the year, that is to say during a period of holiday and leisure, after harvest and the threshing of the grain, is not only concerned with the cult of the dead saint's bones, but also with fertility cult and healing. Therefore, it is worth comparing the ritual not only with the festival and parallel ritual on Tinos on 15 August[23], but also with other rituals from the same island, although on Tinos they carry the miraculous holy icon of the Annunciation of the Panagia, whereas at Kephallonia they first and foremost carry the saint's preserved body. The central symbols of the festival dedicated to Agios Gerasimos are the body, the coffin decorated with all the votive gifts, the plane tree and the well, finally the taps, from which people fetch holy water. Moreover, the sweepings from his tomb during the festival commemorating his death are seen to have an apotropaic function.

As already mentioned, near the village of Spēlia outside of Argostoli, is found also Agios Gerasimos' cave, in which he lived as a hermit for a while, during the passage rite towards his new status as a holy person. In other words, we encounter a cave cult dedicated to a kind of shaman, i.e. Gerasimos:[24] *Iera Monē Agiou Gerasimou* "*Spēlaion*" (the Holy Monastery of Agios Gerasimos of the Cave)[25]. In that connection it is important to mention that the life-giving cave is associated with a mother's womb, manifested by the cult that takes place in the caves. Accordingly, the rebirth takes place in the life-giving womb. A church has been constructed above the saint's cave, parallelling the cave of Agia Paraskeuē in the village named after this saint on the island of Lesbos and other places[26]. I visited the place next to Spēlia the day after the festival and found three vases with red roses in front of the iconostasis. To the right of the iconostasis is the entrance to the cave from which a small staircase ascends. Inside the cave candles are burning. There are also an old bigger icon and many smaller icons. A small elevation to the left makes a crevice or "inroad" further into the cave. It is possible that a water source is hidden somewhere here, since holy water (*αγίασμα*) in a cave is an essential element in places where Agios Gerasimos is worshipped

[23] Håland 2007: 97–115; Håland 2012a. For the following, see Håland 2014a, esp. 31–77.

[24] Cf. Saint Domenico of Cocullo, Italy, see Håland 1990; Håland 1993; Håland 2011a.

[25] Cf. Håland 2007: 366 and 561n. 355.

[26] Håland 2007: 180; Håland 2012b.

all over Greece and on the southern shore of the Mediterranean[27]. To the left of the iconostasis, in the chapel outside of the cave, there is a replica of the original reliquary or coffin situated in the monastery that holds his body. This original reliquary, is, as already described, carried into the large church at his two festivals. In Spēlia, however, the body is a copy, or rather a figure-sized icon and the reliquary or coffin is locked with bars and several padlocks. Two votive offerings depicting eyes hang at the top of the reliquary. Inside the shrine is a cane covered with votive offerings at the lower part, i.e. *on the feet*, thus parallelling the string in the monastery church. Next to the shrine is a vase with fresh flowers. Votive offerings are also placed in front of his icon to the left of the iconostasis. Below this is a vase with roses, another can be found beneath the icon depicting the Panagia and Child, and a third below the icon depicting Christ and the Bible.

The Power of Dead Bodies

In this article I have given a description of the fieldwork that I have carried out on a modern religious festival in Greece, which might be analysed as a death festival. One may sum up the article which has presented a festival dedicated to a dead mediator, by emphasising that the body of Agios Gerasimos is of highest importance for the worshippers. Agios Gerasimos, the patron saint of Kephallonia, is an obvious example of the significance of a saint's body for the worshippers, who lie down in the street to be healed when his body is passed over them. As I have illustrated elsewhere[28], there is a parallel between the importance and functions of relics and miraculous icons in the Orthodox tradition. Accordingly, it is not coincidentally that the same rituals are performed with icons and relics. One may say that the observations are not only valid for "dead bodies". On the other hand, the icons are generally thought to incarnate the dead saints, although these are also alive for the believers, since they are born to immortality[29]. On Tinos,

[27] Cf. Gkelē 1991a; Gkelē 1991b. Emigrants from the island have also introduced his cult in the USA.

[28] Håland 2014a: e.g., 269, 353.

[29] See Håland 2014a: esp., 130–131, for the dead martyrs and their birth to immortality.

for instance, the Panagia, is seen to reside in her icon, in the same way as dead family members reside in their photographs on their tombs, so from an anthropological point of view they may still be regarded as dead bodies, that nonetheless are alive in the view of the believers.

The cult dedicated to Agios Gerasimos' body illustrates how people worship a local saint in his local church. The festival dedicated to Agios Gerasimos is especially related to the cult of the saint's bones. These are carried in procession to a plane tree next to the well the saint is said to have dug with his own hands inside a sort of holy circle indicated by white paint. The condition of Agios Gerasimos' corpse two years after his death clearly signified his holy character, as has also been the case with other Greek saints, throughout the Orthodox tradition until today. In this connection the smell is also important. Agios Gerasimos' importance is also illustrated by Greek emigrants bringing the traditional protection of the local saint with them to the USA.

The pilgrims' waiting their turn to perform their proskynēma in front of Agios Gerasimos' bones, illustrates the importance of a deceased's tomb, as such, and has broader comparative value: The event as I experienced it in 1992 parallels a short article published in an Athenian newspaper the same year: *Khomeini Anniversary Draws Huge Crowds*[30]. This Iranian cult also parallels an interesting example from the Soviet era, when provincial Russians brought their newborn babies to be blessed by contact with Lenin's Tomb in Red Square in Moscow. Other modern parallels are, for instance, the various *marabouts* (holy men) in contemporary Muslim Morocco, and the Turkish *Mevlāna* (Our Lord), in the modern town Konya in Turkey, but also the cult of Kemal Atatürk, which has a prominent place in city squares all over the country. His picture also hangs in public and other offices.[31]

As I have argued elsewhere[32], repetitive rituals linked to the importance of a dead person for the society in general, and the cult of their bones in particular, illustrate the dependence of official ideologies on people's common traditional cult. This is expressed by the carrying around of the coffin containing a dead person or symbolic icon, be that Agios Gerasimos, Christ's

[30] Athens News, 05.06.1992.

[31] Cf. Håland 2014a, esp. Ch. 350–484.

[32] Håland 2014a, Ch. 350–573, see esp. 550–573 for the following, see also Håland 2014c for a short version.

Epitaphios (Christ's funeral) or an ancient wooden statue of the vegetation God Adonis, again parallelling the "descriptions of" the Ark of the Covenant, and the importance of Joseph's bones for the Israelites. The procession with a holy body may help us understand various aspects of modern society; the ritual demonstrates how new ideologies must adjust to popular value-systems related to fundamental beliefs, or long-lasting mentalities in the Mediterranean. Similar processions with coffins containing pictures of the deceased and/or a flag are often strong political voices among Muslims in contemporary North Africa and the Middle East. The exploitation of the Knez Lazar of Serbia – Serbian Prince Lazar Hrebeljanović, in the contemporary Balkans illustrates a parallel logic, that is, how new ideologies may be attached to older mentalities connected with the cult of a dead person. Before the most recent Balkan war, in 1988, the coffin of Knez Lazar was carried on a pilgrimage through every village in Serbia followed by weeping and mourning people 600 years after his defeat at Kosovo Polje in 1389.[33] On the southern shore of the Mediterranean, the death cult is also important, manifested by the continuous fights over the tombs of the Patriarchs and Matriarchs in Hebron. The most important festival of the Shî'a is centred around the death of Husain, grandson of the Prophet. During this festival, it is of the greatest importance to make a pilgrimage to Husain's tomb in Kerbela, in Iraq. Saddam Hussein prohibited the custom, although his ban was not new; already several centuries earlier, people were forbidden to make pilgrimages to Husain's tomb, so one may ask if Saddam Hussein's move illustrates lack of historical knowledge: As early as 850, the Caliph found it politically necessary to level Husain's tomb and to prohibit pilgrimages to Kerbela. But government intervention proved of little effect, and the rebuilt grave has to this day remained the devotional centre for pilgrims from all over the Shî'a world. To be buried by the sanctuary is of particular popularity, since it is thought that one will surely enter Paradise, parallelling the thinking particularly among women in Early Christian Rome[34]. After the fall of Saddam Hussein, the Shî'a were permitted to make pilgrimages to Kerbela once again, as shown on television in 2003[35]. In other words, by

[33] For the veneration of the dead in Serbia, see, e.g. Pavićević 2008 and Pavićević 2009, also for the recent cult of Milošević.

[34] Cf. Denzey 2007: 114, Ch. 5 for *ad sanctos* burials and Grunebaum 1981.

[35] See also http://www.abcnyheter.no/nyheter/2012/11/25/millioner-markerer-ashura-i-kerbala for the celebration of Ashura, Kerbela in 2012 (25.11.2012).

comparing the cult of Agios Gerasimos with parallels in the neighbouring geographical area, we see the importance of this cultural pattern all over the Mediterranean, Balkan and the Middle East.

References

Agiologion [Calendar of Saints] 2011: Athens: Kyprēs, Ēmerologia Ekdoseis. – http://skypris.gr (25.06.2016).

Alexakēs, Eleutherios P. 2008: Religious Feast and Dance: Social Construction-Reconstruction and Symbolic Rebirth of the Community at Milia (Costana) in Thesprotia of Epirus-Greece. – *Revue des Études Sud-est Européennes* 46, 165–178.

Denzey, Nicola 2007: *The Bone Gatherers: The Lost Worlds of Early Christian Women*. Boston: Beacon Press.

Dubisch, Jill 1988: Golden Oranges and Silver Ships: An Interpretive Approach to a Greek Holy Shrine. – *Journal of Modern Greek Studies* 6 (1), 117–134.

Dubisch, Jill 1990: Pilgrimage and Popular Religion at a Greek Holy Shrine. – In: **Badone**, Ellen (ed.). *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton: Princeton University Press, 113–139.

Du Boulay, Juliet 2009: *Cosmos, Life, and Liturgy in a Greek Orthodox Village*. Limni, Evia, Greece: Denise Harvey.

Fornaciari, Antonio, Valentina **Giuffra**, Francesco **Pezzini** 2010: Secondary Burial and Mummification Practices in the Kingdom of the Two Sicilies. – *Mortality* 15 (3), 223–249.

Gkelē, Kōnstantinou G. 1991a: *O Agios Gerasimos Kephallēnias. Tōn orthodoxōn prostatēs*. Athens: I. Monēs Ag. Gerasimou.

Gkelē, Kōnstantinou G. 1991b: *Akolouthiai tou osiou patros ēmōn Gerasimou neou askētou tou en Kephallēnia*. Athens: I. Monēs Ag. Gerasimou.

Grunebaum, Gustave Edmund von 1981: *Muhammadan Festivals*. London: Curzon Press.

Håland, Evy Johanne 1990: *Ideologier og mentaliteter: En reise fra antikkens Hellas til det moderne Middelhavssamfunn*. [Unpublished M. A. Dissertation]. Bergen: University of Bergen.

Håland, Evy Johanne 1993: Keiserkult: Fremmed kult i det romerske samfunn? – *Religionsvidenskapeligt Tidsskrift* 22, 5–19 [with English summary].

Håland, Evy Johanne 2005: Rituals of Magical Rain-Making in Modern and Ancient Greece: A Comparative Approach. – *Cosmos: The Journal of the Traditional Cosmology Society* 17 (2), 197–251.

Håland, Evy Johanne 2007: *Greske fester, Moderne og Antikke: En sammenlignende undersøkelse av kvinnelige og mannlige verdier*. Kristiansand: Norwegian Academic Press.

Håland, Evy Johanne 2009: Water Sources and the Sacred in Modern and Ancient Greece and Beyond. – *Water History* 1 (2), 83–108, http://www.springerlink.com/content/34400520208x3851.

Håland, Evy Johanne 2011a: Saints and Snakes: Death, Fertility and Healing in Modern and Ancient Greece and Italy. – *Performance and Spirituality* 2 (1), 111–151.

Håland, Evy Johanne 2011b: *Konkurrerende ideologier i gresk religion før og nå*. Bodø: Licentia Publishers.

Håland, Evy Johanne 2012a: The Dormition of the Virgin Mary, on the Island of Tinos: A Performance of Gendered Values in Greece. – *The Journal of Religious History* 36 (1), 89–117.

Håland, Evy Johanne 2012b: Rituals in Greek Caves: From Modern Case Studies to Ancient Sources. – In: **De Smet**, Etalon and Frédérique **Bauwens** (eds.). *Rituals: Types, Efficacy and Myths*. New York: Nova Science Publishers Inc., 1–51 (Religion and Spirituality).

Håland, Evy Johanne 2014a: *Rituals of Death and Dying in Modern and Ancient Greece: Writing History from a Female Perspective*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Håland, Evy Johanne 2014b: The Legend and Popular Festival of Agios (Saint) Charalampos, and Its Parallels in the Wider Greek Context, Ancient and Modern. – *Folk Life: Journal of Ethnological Studies* 52 (1), 13–48.

Håland, Evy Johanne 2014c: Death, Emotion, Gender and Identity in Greece. – *Mediterranean Review* 7 (2), 1–52.

Håland, Evy Johanne 2017: *Greek Festivals, Modern and Ancient: A Comparison of Female and Male Values*. Vol. 1–2. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Il. = **Homer**. *The Iliad*. Vol. 1. Books 1–12. Translated by Augustus Taber Murray. Revised by William F. Wyatt. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1946 (1924) (Loeb Classical Library 170).

Loukatos, Dēmētrios S. 1981: Ta Kalokairina. Laographia. – *Paradosē* 3. Athens: Ekd. Philippotē.

Nilsson, Martin Persson 1961: *Greek Folk Religion*. New York: Harper & Row [First edition: *Greek Popular Religion*. New York: Columbia University Press, 1940].

Pavićević, Aleksandra 2008: Time with or without Death: Researching Death in Serbian Ethnology during the Second Half of the 20th Century. – *Bulletin of the Ethnographic Institute SASA* 56 (2), 23–35 (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade).

Pavićević, Aleksandra 2009: Day of Mourning and Time of Reminiscence: Death, Funeral and Reminiscence of Political Persons in Serbia in Socialist Era and Afterwards. – *Bulletin of the Ethnographic Institute SASA* 57 (1), 237–23 (Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade).

Psychogiou, Elenē 2008: *"Maurēgē" kai Elenē: Teletourgies Thanatou kai Anagennēsēs*. Dēmosieumata tou Kentrou Ereunēs tēs Ellēnikēs Laographias 24. Athens: Academy of Athens.

Scullion, Scott 2005: "Pilgrimage" and Greek Religion: Sacred and Secular in the Pagan *Polis*. – In: **Elsner**, Jaś, Ian **Rutherford** (eds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*. Oxford: Oxford University Press, 111–130.

Stewart, Charles 1991: *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton: Princeton University Press (Princeton Modern Greek Studies 8).

Tsotakou-Karbelē, Aikaterinē 1991 (1985): *Laographiko Ēmerologio: Oi dōdeka mēnes kai ta ethima tous*. Athens: Patak.

Dr Evy Johanne Håland
Independent researcher, Bergen, NORWAY
(Former: Senior Researcher: Marie Curie Intra-European Fellow,
Department of Archaeology and History of Art,
National and Kapodistrian University of Athens, GREECE)
evyhaa@online.no
http://uoa.academia.edu/EvyJohanneHaland

Kult św. Urbana na pograniczu polsko-czeskim

Kornelia Lach

Streszczenie: Na polsko-czeskim pograniczu, obejmującym powiat raciborski zachowało się wiele archaicznych zwyczajów i obrzędów o charakterze świeckim i religijnym. Ich geneza, stan aktualny oraz zmieniające się funkcje są interesującym przedmiotem badań, które prowadzę na tym obszarze od lat 90. XX wieku. W ostatnim czasie swoją uwagę skierowałam na wciąż żywe jeszcze procesje agrarne o charakterze dziękczynno-błagalnym. Należą do nich wielkanocne procesje piesze i konne, procesje na tzw. dni krzyżowe, procesje ku czci św. Floriana, św. Mikołaja, a także procesje ku czci św. Urbana.

Kult św. Urbana na pograniczu polsko-czeskim ma wielowiekową tradycję. Święty ten czczony jest jako patron plantatorów winnic, a także rolników, ogrodników, bednarzy i dobrych urodzajów. Wzywany jest w przypadku burzy i piorunów, chroni winnice przed mrozem, a ludzi także przed upiciem się. Patronuje takim miastom jak: Maastricht, Toledo, Troyes, Walencja. W Polsce jest patronem Zielonej Góry, Pszczyny, Gogolina i Wodzisławia Śląskiego, a także gmin: Kobiów i Cieszowa. W ikonografii ukazuje się św. Urbana w pontyfikalnych szatach i w tiarze, czyli potrójnej koronie, używanej dawniej przez papieży. Atrybutami świętego są: kielich, krucyfiks, laska, miecz, książka, krzew winny, winogrona. Na pograniczu polsko-czeskim w każdej prawie parafii spotkać można kapliczkę poświęconą ku jego czci. Ulokowane są najczęściej na skraju wsi lub w polu. Wizerunki św. Urbana w postaci figur i obrazów znajdują się także w wielu kościołach parafialnych. W kulturze ludowej dzień św. Urbana (19 maja) związany był z rozmaitymi zwyczajami rolniczymi, zwłaszcza z uprawą winorośli. Dawniej na Śląsku w dniu jego wspomnienia powstrzymywano się od wszelkich prac polowych, błogosławiono pola i proszono o urodzaje.

Do dziś w powiecie raciborskim 19 maja prawie we wszystkich parafiach odbywają się procesje ku czci św. Urbana. Oczywiście, każda z nich czymś się wyróżnia. Z największym rozmachem organizowane są dwie spośród nich: w Tworkowie i w Raciborzu-Brzeziu. Wiara, że zanoszone do św. Urbana modlitwy zapewnią urodzaj i ochronę pól przed żywiołami, stała się wystarczającym bodźcem do kultywowania obrzędu. Choć współcześnie procesje zachowały swój dawny religijny charakter, to jednak uległy pewnym przeobrażeniom

Słowa kluczowe: pogranicze polsko-czeskie, powiat raciborski, św. Urban, procesje agrarne

Uwagi wprowadzające

Na polsko-czeskim pograniczu, obejmującym powiat raciborski, zachowało się wiele archaicznych zwyczajów i obrzędów o charakterze świeckim i religijnym. Stało się tak dlatego, że od wieków był to obszar, na którym zmieniały się granice państwowe, administracyjne i kościelne, a tym samym ścierały się wpływy kilku kultur: polskiej, czeskiej, morawskiej i niemieckiej (Lach 2004: 9–29). Lokalna społeczność, przyjmując zachowawczą postawę, chroniła własne dziedzictwo kulturowe, przekazując zwyczaje i obrzędy z pokolenia na pokolenie. Ich geneza, stan aktualny oraz zmieniające się funkcje są interesującym przedmiotem badań, które prowadzę na tym obszarze od lat 90. XX wieku.

W ostatnim czasie swoją uwagę skierowałam na wciąż żywe jeszcze procesje agrarne o charakterze dziękczynno-błagalnym. Należą do nich wielkanocne procesje piesze i konne, procesje na tzw. dni krzyżowe, procesje ku czci św. Floriana (Lach 2014: 104–128), św. Mikołaja, a także procesje ku czci św. Urbana. Podstawę badań terenowych stanowią liczne wywiady oraz bezpośrednia obserwacja uczestnicząca. Analiza dostępnych materiałów źródłowych oraz lektura opracowań naukowych pozwalają na prezentację materiału badawczego w kontekście historycznym, społecznym, religijnym i kulturowym.

1. O życiu i dziejach kultu św. Urbana

Urban to imię pochodzenia łacińskiego, wywodzące się od słowa *urbanus,* czyli miejski, mieszkaniec miasta. Imię oznaczało więc mężczyznę pochodzącego i mieszkającego w mieście (Skierkowski 1995: 381). Święty Urban I był synem Poncjana, urodził się w Rzymie. W latach 222–230 sprawował urząd siedemnastego papieża (Schauber, Schindler 2002: 724). Był to czas, kiedy chrześcijanie w Rzymie podzieleni byli schizmą, wywołaną przez zdolnego pisarza i polonistę, antypapieża Hipolita (Martyrologium 1984: 103).

O rządach Urbana I i jego działaniach wobec schizmy niewiele wiadomo. Św. Urban, zgodnie z legendą, wydał instrukcję, aby księża do mszy św. używali kielicha i patery ze złota lub srebra. Niektórzy badacze podkreślają, iż „utkana z legend *Passio* św. Cecylii oraz niewiele wartościowsze *Acta* męczeństwa Urbana, które powstały dopiero w IX wieku, nie dostarczają

nam żadnych historycznych danych" (Fros, Sowa 1976: 442). Nie ma też pewności, gdzie święty został pochowany. Według *Martyrologium* św. Hieronima grób św. Urbana znajduje się w katakumbach św. Kaliksta. Tam znaleziono płytę grobową z jego imieniem zapisanym greckimi literami.

W średniowieczu Urban był jednym z najbardziej popularnych świętych. Przyczyniły się do tego niewątpliwie pontyfikaty Urbana II (1088–1099) i Urbana V (1362–1370), którzy – sami czczeni jako błogosławieni – darzyli wielkim kultem swojego imiennika. Ważnym ośrodkiem jego czci było Erstein w Alzacji, gdzie znajdował się klasztor żeński – opactwo benedyktynek. Prawdopodobnie od 849 roku znajdowały się tam relikwie świętego (Fros, Sowa 1976: 443). W tradycji ludowej dzień św. Urbana związany był z rozmaitymi zwyczajami rolniczymi, zwłaszcza z uprawą winorośli. Według jednej z legend św. Urban ukrył się w winnicy pod winnym krzewem, co ocaliło mu życie. Czczony był początkowo na obszarach, gdzie uprawiano winogrona, przede wszystkim we Frankonii, w Badenii, Austrii i Alzacji. Dlatego jeszcze i współcześnie w wielu winnicach znajdują się wizerunki świętego (Schauber, Schindler 2002: 724).

Św. Urban jest patronem plantatorów winnic, także rolników, ogrodników, bednarzy i dobrych urodzajów. Wzywany jest w przypadku burzy i piorunów, chroni winnice przed mrozem, a nawet – jak twierdzą niektórzy badacze – także przed upiciem się (Schauber, Schindler 2002: 724). Patronuje takim miastom, jak: Maastricht, Toledo, Troyes, Walencja (Hausbuch der Heiligen 1983: 236). Z czasem jego kult dotarł do Polski. Jest patronem kilku miast: Zielonej Góry, Pszczyny, Raciborza, Gogolina i Wodzisławia Śląskiego, a także gminy Kobiór i wsi Cieszowa (gmina Koszęcin). Dawniej na Śląsku w dniu jego wspomnienia wierni powstrzymywali się od wszelkich prac polowych, błogosławiono pola i proszono o urodzaje (Pośpiech 1987: 225).

Początkowo wspomnienie liturgiczne św. Urbana przypadało 25 maja, po reformie kalendarza w 1970 roku przeniesiono je na 19 maja. Z imieniem Urban związane są przysłowia ludowe: *Na Urbana chwile jakie, to lato takie*; *Po świętym Urbanie o zbożu gadanie*; *Gdy deszcze na Urbana, mały profit z winogrona*; *Pogoda na Urbana, deszcz na Wita, to dobrze na żyta*; *Na Urbana chwile jakie, mówią, że i lato takie*; *Pankracy i Urban pogodny jest dla wina wygodny* (Pośpiech: 1987: 225); *Gdy w dzień Urbana pięknie słońce świeci, dużo dobrego wina zleci* (tamże); *Święty Stanisław len sieje, Zofia konopie, a Urban jęczmień i owies każe kończyć chłopie*; *Kto sieje jęczmień na Urbana, będzie pił piwo ze dzbana*; *U Urbana miły chłopie*

siej len i konopie; *Na świętego Urbana wszystka rola zasiana* (Skierkowski 1995: 381); *Pogoda na Urbana i deszcz koło Wita* (15 VI) *urodzajem rok zakwita*; *Pogoda na Urbana to wielka wygrana*; *Na Urbana przybyło mleka pól dzbana*; *Przy św. Urbanie lato nastanie*; *Podług powierza Urbana zawsze wypadnie zbiór siana*; *Urbanów owies, Marcinkowe żytko, licha warte wszystko*; *Urbanów owies, Łukaszowe żytko, wlezie do stodoły wszystko* (Cztery pory 2000: 27).

W topografii polskiej występuje 18 miejscowości wywodzących swoją nazwę od imienia Urban (Cztery pory 2000: 27). Warto dodać, iż na pograniczu polsko-czeskim św. Urban jest również patronem ulic. Popularne jest także nazwisko Urbas.

2. Wizerunki św. Urbana

W ikonografii św. Urban przedstawiony jest w pontyfikalnych szatach i w tiarze, czyli potrójnej koronie, używanej dawniej przez papieży. Atrybutami świętego są: kielich, krucyfiks, laska, miecz, książka, krzew winny, winogrona (Hausbuch der Heiligen 1983: 236; Schauber, Schindler 2002: 725) (il. 1).

Na pograniczu polsko-czeskim w każdej prawie parafii znajduje się kapliczka poświęcona ku jego czci. Ulokowane są one najczęściej na skraju wsi lub w polu. Powstały one pod koniec XVIII i na początku XIX wieku (Encyklopedia 1990: 535). Najczęściej są to kapliczki słupowe, np. w Raciborzu przy ul. Studziennej 20 (Gałecka-Paduchowa 1997: 37), przy ulicy Brzeskiej 76 (Górecki 1999: 58), w Bolesławiu – na trasie Bolesław – Borucin[1], w Bieńkowicach – przy szosie do Raciborza, na granicy pół wsi Bieńkowice i Sudół (Cwik 2009: 45). Zarejestrowałam też domkowe, murowane, stawiane na rzucie kwadratu lub prostokąta, budowane z kamienia lub z cegły, otynkowane i pomalowane na biało, np. w Raciborzu przy ul. Brzeskiej 76, przy ul. Wiejskiej (Cwik 2009: 21 i 48), w Borucinie, Samborowicach. Te małe zabytki architektury sakralnej otaczane są opieką przez rolników lub właścicieli posesji. Bywa, że z okazji organizowanych procesji odnawia się je (maluje na biało), dekoruje. We wnękach kapliczek słupowych oraz we wnętrzu kapliczek domkowych znajdują się figury lub obrazy

[1] Zob. szerzej o dziejach kaplicy: Prochaska-Burek 2012: 28.

św. Urbana. Niektóre w niewyjaśnionych okolicznościach zaginęły, dlatego zostały zastąpione nowymi figurami z drewna lub z gipsu albo obrazami malowanymi na płótnie lub blasze.

Wizerunki św. Urbana w postaci figur i obrazów znajdują się także w wielu kościołach parafialnych na pograniczu polsko-czeskim. Umieszczone są one również na feretronach niesionych w procesjach w jego patronalnym dniu. W subregionie raciborskim znajduje się stary drewniany kościółek ku czci św. Urbana (il. 2 i 3). Należy on do parafii Tworków i zlokalizowany jest w szczerym polu w tzw. Brzezinach, zwanych tak od pobliskiego lasu brzozowego (Weltzel 1896: 530). Na cmentarzu przy tejże świątyni dawniej chowano protestantów, później zmarłych na cholerę (Godula 1912: 120). Potoczna wiedza na temat powstania kościółka jest dość zróżnicowana. Jedni informatorzy twierdzą, że […] *tyn kościoł wybudowali fyrsty*[2]*, jak była tukej epidemia cholery. I to tych ludzi w tym miejscu chowali, tak osobno. Od 50 lat tych grobów tam nie ma, ale ja jeszcze pamiętam jak one tam były*[3]. Inni informatorzy z kolei uważają, że historia świątyni sięga czasów pogańskich: *Bo tu podobno był taki kapłan, co jak nastąpiły tu klęski żywiołowe i był nieurodzaj, to on zaczął składać na tym wzgórzu ofiary starym bożkom. Ale władze kościelne zrobiły z tym porządek i zbudowano tu kościół katolicki pw. św. Urbana, który miał tu strzec upraw rolnych*[4].

Informacje o pogańskiej świątyni mogą wskazywać na dawne wierzenia żyjącej tu przed wiekami społeczności. Najstarsi mieszkańcy Tworkowa w trakcie wywiadów podali, iż w maju 1926 roku odnaleziono tu dwie prehistoryczne urny z cmentarzyska grobów ciałopalnych. Hubert Kasza wspominał: *Jak byłem dzieckiem, to ksiądz nam mówił, byśmy nie jedli owoców z tego sadu u tej pani mieszkającej obok, bo te owoce rosną na grobach przodków i dlatego nie można ich jeść*[5].

Nie wiadomo, jak długo kościółek św. Urbana stoi na niewielkim wzgórzu. Augustin Weltzel, proboszcz z Tworkowa, wspomina jedynie, iż w 1687 roku, gdy parafię objął ks. Kulig, zastał w Brzezinach stary zaniedbany drewniany kościółek (Weltzel 1896: 514). W latach 2004–2006 świątynia została odrestaurowana. Od tego czasu w patronalnym dniu św. Urbana uroczyście

[2] Niem. *first* znaczy hrabia.

[3] Informator: K. Kustos, ur. w 1944 r., Owsiszcze, zapis. w 2012 r.

[4] Informator: H. Kasza, ur. w 1957 r., Tworków, zapis. w 2012 r.

[5] Tenże.

obchodzi się nie tylko odpust, ale organizuje się przy tej okazji dwudniowy festyn pod nazwą „W gościnie u św. Urbana".

3. Procesje ku czci św. Urbana

W powiecie raciborskim 19 maja prawie we wszystkich parafiach odbywają się procesje ku czci św. Urbana. Oczywiście, każda z nich czymś się wyróżnia. Nie sposób jednak je wszystkie omówić, dlatego wybrano te odbywające się we wsi Tworków oraz dzielnicy Raciborza – Brzeziu.

3.1. Procesje w Tworkowie

Procesje w Tworkowie organizowane są od niepamiętnych czasów. Odbywają się na trasie z kościoła parafialnego do kościółka św. Urbana położonego na południowy zachód od wsi. Każdy z informatorów potwierdza, że uczestniczył w nich od dziecka i że zwyczaj ten kultywowany jest z pokolenia na pokolenie. W procesji biorą udział nie tylko parafianie z Tworkowa, ale także rolnicy z okolicznych wsi i przygranicznych miejscowości czeskich. Dawniej (na początku XIX stulecia), jak podaje Welzel, byli to przede wszystkim mieszkańcy Hat'i. Po drugiej wojnie światowej, kiedy obywatelom Czechosłowacji nie wolno było przekraczać granicy polsko-czeskiej, wierni posyłali do „św. Urbana w Tworkowie" świece dziękczynne[6]. Natomiast mieszkańcy czeskiej wsi Pišt wybudowali w pobliżu polskiej granicy, tuż przy Owsiszczach, krzyż, do którego przychodzili procesyjnie w dniu św. Urbana[7]. Najstarsi mieszkańcy Owsiszcz wspominają:

Ku Urbanku nie szło se procesjom, bo my ni mieli fararza, ale fany se nosiły, a to nas moc szło. W tyn dziyń wszyscy byli na Urbanku, bo se na polu nie robiło. A za moich rodziców, jak oni byli mali, to se dzwonkami dzwoniło, żeby te grady na lasy szły, a nie na pola. Musiało to być kiedyś moc tych gradów[8].

[6] O zapalaniu grubych świec dziękczynnych ku czci św. Urbana pisze także: Sajdok 1995: 65.

[7] Informator: G. Złoty, ur. w 1936 r., Owsiszcze, zap. w 2012 r.

[8] O tzw. dzwonkach loretańskich używanych przeciw burzom, wiatrom, piorunom i deszczom zob. Simonides 1991: 192; Sajdok 1995: 65.

Według opisu sporządzonego przez Weltzla w procesji niesiono nie tylko figurę św. Urbana z kościoła parafialnego, ale także statuę jednego z męczenników z ołtarza „urbankowego": św. Floriana lub św. Sebastiana. Figury te trzymali zawsze rolnicy. Natomiast panny niosły obraz Maryjny, zaś ministranci obraz Opatrzności Bożej. Władze gminy co roku fundowały dwie duże świece, które świeciły się podczas modlitw przy czterech stacjach, a potem zapalane były podczas mszy św. (Weltzel 1896: 351).

Współcześnie procesja przebiega podobnie jak dawniej. Wyrusza z kościoła parafialnego. Na czele idą trzej ministranci, jeden niesie krzyż, a młodzieńcy trzymają chorągwie kościelne. Za nimi podążają mężczyźni, potem poczty sztandarowe: marianek, górników, strażaków i kolejarzy. Następnie maszeruje orkiestra, za nią kroczą mężczyźni z feretronem św. Urbana (il. 4). Tuż za figurą podążają ministranci, ksiądz i dwaj mężczyźni ze świecami. Procesję zamykają kobiety i dzieci. Trasa procesji też nie ulega zmianie. Najpierw prowadzi ulicą Główną do przydrożnego krzyża, potem ulicą Karola Miarki, gdzie – przy znajdującym się tu krzyżu – umieszczona jest druga stacja. Dwie następne stacje organizowane są wśród pól. Od kilku lat do procesji tworkowskiej dołączają wierni z czeskiej Hat'i. Przyjeżdżają oni samochodami do dzielnicy Tworkowa (na tzw. Hanowiec*)* i tam formują swoją procesję. Kilka razy procesyjnie do „Urbanka" przybyli także parafianie z sąsiedniej wsi Bolesław z proboszczem ks. Henrykiem Wyciskiem.

Trzeba dodać, iż do końca lat 90. XX wieku procesja po uroczystej mszy św. w kościółku św. Urbana wracała w tym samym szyku do kościoła parafialnego. Zaniechano tego zwyczaju ze względu na pikniki organizowane przez uczestników procesji, którzy po jej zakończeniu gromadzili się przy „Urbanku", aby w gronie rodziny i znajomych mile spędzić czas wolny. Od 2006 roku Rada Parafialna z okazji odpustu przy „Urbanku" organizuje dwudniowy festyn rodzinny. Pierwszy przygotowano z okazji zakończenia remontu tego obiektu. W 2012 roku festyn odbył się w dniach 26 i 27 maja. W wigilię odpustu o godz. 17.00 odprawiona została msza św., a potem rozpoczęła się zabawa taneczna. W niedzielę o godz. 10.00 odprawiona została koncelebrowana suma odpustowa. Sprawowali ją: ks. Piotr Tkocz, proboszcz z Tworkowa, ks. Jan Svoboda, dziekan z Hat'i, oraz ks. Eryk Czech, proboszcz z Owsiszcz. Uczestniczyli w niej licznie zgromadzeni parafianie oraz wierni z okolicznych wsi i z kilku miejscowości czeskich. Spośród zaproszonych gości wymienić trzeba delegacje gmin partnerskich z Węgier, Niemiec i Czech. Modlitwy wiernych w tym dniu zanoszono w czterech językach: polskim, węgierskim, niemieckim i czeskim. Homilię wygłosił po

polsku ks. Svoboda. Warto też wspomnieć, że od wielu lat do „Urbanka" przyjeżdżają potomkowie właścicieli tworkowskiego zamku. W 2012 roku w uroczystościach uczestniczył hrabia Wilhelm Saurma von Jeltsch (jeszcze 10 lat temu w uroczystościach brała udział, nieżyjąca już dziś hrabina Lary Saurma von Jeltsch – wielka miłośniczka kultu św. Urbana. Z jej inicjatywy w latach 90. ubiegłego wieku odbył się w Wiedniu koncert charytatywny, z którego dochód przeznaczony został na remont drewnianego kościółka pod wezwaniem św. Urbana). Bezpośrednio po mszy św. odbyło się nabożeństwo majowe, po którym rozpoczęło się świeckie świętowanie. Członkowie Rady Parafialnej zadbali o to, by uczestnicy mogli zjeść świąteczny obiad śląski (zestaw dwóch dań składający się z: rosołu z makaronem, zrazów wołowych, białych klusek i *modrej* – czerwonej kapusty) oraz spróbować wielu innych specjałów regionalnych, które można było zakupić na licznych stoiskach. Czas umilały występy kilku lokalnych zespołów: „Tworkauer Eiche", „Uśmiech", „Radość" oraz Gminnej Orkiestry Dętej i zaproszonych artystów. Ostatnim punktem festynowego programu była zabawa taneczna.

Warto przy tej okazji wspomnieć, że przy „Urbanku" nie ma dostępu ani do prądu, ani do wody. Organizatorzy uroczystości kościelnych w tym miejscu mają więc utrudnione zadanie. Jak twierdzą informatorzy, pogoda najczęściej sprzyja procesjom i ich uczestnikom, o czym świadczy chociażby poniższa wypowiedź: *Kilka lat temu podczas festynu nad Bojanowem było czarno i od Bolesławia takie mraczna szły, a Urbanek to minuło. A ludzie przyjeżdżali i se dziwili, że tu je sucho, bo wszudzi tak lało*[9].

3.2. Procesja ku czci św. Urbana w Brzeziu

W Brzeziu, dzielnicy Raciborza, procesje ku czci św. Urbana mają wielowiekową tradycję. Mieszkańcy nie potrafią określić, od jak dawna są organizowane. Pochodzący z Brzezia Florian Burek twierdzi, że *my tu już od dziecka na te procesje chodzili*[10]. Informator pamięta dawne trasy procesji, które prowadziły przez aleje, drogi polne i ścieżki leśne.

Z procesją św. Urbana w Brzeziu związana jest legenda o „Sosience". Warto uzupełnić, iż „Sosienka" jest charakterystycznym miejscem na wzgórzu (252 m n.p.m.) pośród brzeskich pól, na którym od niepamiętnych cza-

[9] Informator: G. Złoty.

[10] Informator: Florian Burek, ur. w 1943 r., Brzezie, zap. w 2012 r.

sów rośnie sosna. Zgodnie z tradycją ludową drzewo pojawiło się na wzgórzu w szczególnych okolicznościach.

Dawno, dawno temu, nie wiadomo dokładnie, kiedy to było, bo nawet pradziadowie najstarszych mieszkańców tego nie pamiętają, na wzgórzu w Brzeziu wznosił się zamek. Wokół niego rozciągały się ogromne pola, które należały do właścicieli włości, którymi byli bardzo bogaci ludzie. Ich życie było beztroskie, mijało na ciągłych ucztach i zabawach. W zamku bardzo często odbywały się huczne bale, przechodząc tamtędy, można było usłyszeć rozlegająca się głośną muzykę.

Niedaleko zamku, każdego roku w maju, w dniu św. Urbana, przechodziła nieopodal pól pańskich procesja, podczas której lud modlił się o obfite zbiory. Procesja ta była dla mieszkańców wsi niecodziennym wydarzeniem religijnym, ponieważ niesiono w niej Najświętszy Sakrament. Z tego też powodu zachowywano się wtedy szczególnie pobożnie. Jedynie na zamku nie ustawała w tym czasie zabawa. Nikt z jego mieszkańców nie uczestniczył w procesji, a co gorsze, nie zaprzestawano zabawy na czas jej przejścia. Wieśniacy byli tym bardzo oburzeni. Nawet ksiądz prosił o zmianę zachowania, przestrzegając przed karą boską, ale na nic się zdały prośby. Co roku sytuacja powtarzała się. Nie podziałały nawet pioruny zsyłane przez samego Boga – zabawa na dworze nie ustawała.

Pewnego razu, gdy tradycyjnie procesja przechodziła niedaleko zamku, w którym odbywało się przyjęcie, modlący się ludzie usłyszeli głośny huk i zamek zapadł się. Na wzgórzu po zamku pozostała jedynie samotna sosna (Kuliś 1998: 98).

W treści powyższej legendy może zaskakiwać kilka szczegółów. W procesjach agrarnych najczęściej nie uczestniczyli księża, a już tym bardziej nie noszono Najświętszego Sakramentu. Przytoczenie tego typu faktów może świadczyć o postępującej folkloryzacji tekstu. Zjawisko to potwierdzają znane na badanym obszarze różne warianty, według których na wzgórzu mieścił się nie zamek a pensjonat, w którym mieszkały piękne, ale rozpustne panny. Według innego wariantu na wzgórzu znajdował się klasztor, a według jeszcze innego: mieszkały tam trzy królewny, z których tylko jedna była dobra, pobożna i bogobojna. To ona namawiała swe siostry, by zaprzestały zabaw z głośną muzyką i tańcami, gdy inni mieszkańcy pogrążeni byli w modlitwie. Królewny nie posłuchały jej próśb i wtedy zamek zapadł się, na jego zaś miejscu wyrosły trzy sosny. Stały na wzgórzu, ale po jakimś czasie zaczęły rolnikom przeszkadzać i postanowiono je usunąć. Dwie ścięto, natomiast trzecią pozostawiono, bowiem gdy przystąpiono do wycinania, zaczęła z

niej kapać krew. Przestraszono się wówczas, zaniechano wycinki i sosna ta stoi do dziś[11]. W przekazie międzypokoleniowym wciąż jeszcze funkcjonuje wierzenie, że na pamiątkę tego wydarzenia w noc świętojańską (24 czerwca) na „Sosience" ukazuje się piękna, młoda dziewczyna w białej sukni. Dydaktyzm legendy jest tu nader czytelny: wszyscy mieszkańcy winni brać udział w procesji. Za bezbożność, bluźnierstwa i rozpustę wymierzona musiała być kara jako wyraz Bożej sprawiedliwości.

Inny wniosek, jaki nasuwa się po zapoznaniu się z treścią wspomnianych tekstów folkloru, dotyczy genezy urządzania tych procesji. Skoro w przekazach ustnych zachowały się wydarzenia, niemające historycznego potwierdzenia, to można przypuszczać, że początki procesji mogą sięgać nawet czasów średniowiecznych. Potwierdzeniem takiego rozumowania mógłby być znajdujący się w pobliżu „Sosienki" kamień (Duda 2000: 6–7), na którym odkryto niedawno inskrypcję i datę odczytywaną – jak chcą niektórzy mieszkańcy Brzezia – jako rok 1208 lub – co jest bardziej prawdopodobne – 1708. Tak więc brzeskie procesje ku czci św. Urbana urządzane są od niepamiętnych czasów. Współcześnie mają bardzo bogatą oprawę. 25 maja w 2012 roku brało w niej udział kilkudziesięciu jeźdźców, którzy przyjeżdżają na procesję bądź z własnej inicjatywy, bądź na zaproszenie organizatorów. Podobnie jest pojazdami zaprzęgowymi. Ich właściciele także chętnie uczestniczą w procesji, zabierając do bryczek, tzw. dwukołówek, czy wozów wielu zaproszonych gości, znajomych czy seniorów. W procesji maszerowała także sześcioosobowa orkiestra oraz około 200 pieszych, w tym: kobiety, mężczyźni, młodzież i dzieci. Na początku procesji podążał jeździec z krzyżem, a za nim około 25 innych jeźdźców. Następnie szli licznie zgromadzeni piesi, za nimi jechały kolejne bryczki wiozące zaproszonych gości i proboszcza parafii. W dalszej kolejności kroczyli ministranci oraz mężczyźni niosący figurę św. Urbana i pozostali uczestnicy procesji, w tym kobiety z małymi dziećmi w wózkach.

Brzeska procesja „Świentego Urbona" (lokalne określenie) wyrusza zwykle spod kościoła parafialnego pw. Świętych Apostołów Mateusza i Macieja o godz. 16.00. Trasa prowadzi najpierw ulicą Wygonową, potem

[11] Z sosną wiązało się wierzenie, że jeśli ona uschnie, to Brzezie przestanie istnieć. I tak się stało w 1975 roku, kiedy miejscowość tę włączono do Raciborza i odtąd jest jego dzielnicą. W 1993 roku na wzgórzu posadzono małą sosnę, w 2000 roku została ona przez nieznanych sprawców podpalona. Zob. szerzej o tym zabytku przyrody: Duda 2000: 6–7.

Wiśniową (dawniej Cześniówka) do kaplicy św. Anny, będącej najstarszą kaplicą w Brzeziu. Potem wierni kierują się ulicą Pogrzebieńską w stronę lasu. Przy kamieniu poświęconym Josephowi von Eichendorffowi zwykle był odpoczynek, dzisiaj mają tu miejsce także wyścigi konne. Polegają one na ściganiu się kolejno ustalonych par jeźdźców na określonym odcinku. Jest to bardzo widowiskowy element procesji. Następnie wszyscy uczestnicy udają się ulicą Brzeską do kaplicy św. Urbana. Tam odbywają się główne modlitwy, po czym wierni wracają do kościoła. Po krótkim nabożeństwie ma miejsce błogosławieństwo sakramentalne. I na tym religijne świętowanie kończy się.

Zamiast zakończenia

Kult św. Urbana wiąże się z obrzędowością agrarną. Jej wartością – podobnie jak wielu innych zwyczajów i obrzędów ludowych – był fakt, iż „wnosiły one w życie grupy społecznej pewną stabilizację płynącą z przekonania, że skoro spełnia się nakazane przez tradycję czynności, wówczas jest się w porządku do sił przyrody, do Boga i do całego wszechświata" (Simonides 1995: 38). Wiara, że zanoszone do św. Urbana modlitwy zapewnią urodzaj i ochronę pól przed żywiołami, stała się wystarczającym bodźcem do kultywowania obrzędu. Choć współcześnie procesje zachowały swój dawny charakter religijny, to jednak uległy one pewnym przeobrażeniom. Wprowadzenie elementu ludycznego na ich zakończenie w postaci biesiad i festynów sprawia, że cieszą się one zainteresowaniem nie tylko miejscowych parafian, ale i przybyszy z innych miejscowości. A to daje szanse na ich przetrwanie i kontynuację w przyszłości.

Literatura

Cwik, Alois 2009: *Bieńkowice wczoraj i dziś*. Racibórz–Krzyżanowice: Wydawnictwo WAW.

Cztery pory 2000: *Cztery pory roku w przysłowiach: ze zbiorów prof. Adolfa Dygacza*. Red. Anna Tarkowska. Komentarz Krystyna Turek. Katowice: Fundacja Profesora Adolfa Dygacza; Górnośląska Oficyna Wydawnicza.

Draganek-Cybulska, Jolanta, Kornelia **Lach** 2008: *Kapliczki i krzyże przydrożne w Krzanowicach*. Racibórz: Drukarnia Baterex Jan i Kazimierz Kwaśniewicz Sp.J.

Duda, Jan 2000: „Rekwiem" dla „sosenki" i co dalej? – *Brzeski Parafianin* 1, 6–7.

Dyczewski, Leon 2011: *Kultura w całościowym planie rozwoju*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Dyrektorium 2003: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Redakcja merytoryczna bp Stefan Cichy. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.

Dziedzictwo 2002: *Dziedzictwo kulturowe pogranicza śląsko-morawskiego*. Pod red. Kornelii Lach. Racibórz: Wydawnictwo Starostwo Powiatowe w Raciborzu.

Encyklopedia 1990: *Encyklopedia staropolska*. Oprac. Aleksander Brückner. T. 1. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [Reprint z 1937].

Folklor 1995: *Folklor – sacrum – religia*. Pod red. Jerzego Bartmińskiego, Marii Jasińskiej-Wojtkowskiej. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.

Fros, Henryk, Franciszek **Sowa** 1976: *Twoje imię. Przewodnik onomastyczno-hagiograficzny*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Gałecka-Paduchowa, Alicja 1997: *Kapliczki, figury i krzyże przydrożne ziemi raciborskiej*. Katowice: Centrum Dziedzictwa Kulturowego Górnego Śląska.

Godula, Franciszek 1912: *Historya Raciborza i okolicy*. Racibórz: Drukiem „Nowin Raciborskich".

Górecki, Jan 1999: *Krzyże i kapliczki w pejzażu górnośląskim*. Katowice: Instytut Górnośląski.

Hausbuch der Heiligen 1983: *Das grosse Hausbuch der Heiligen. Namenspatrone, die uns begleiten. Berichte und Legenden.* Herausgegeben von Diethard H. Klein. Aschaffenburg: Pattloch Verlag.

Katalog 1967: *Katalog zabytków sztuki w Polsce.* T. 7. *Województwo opolskie.* Z. 13. *Powiat raciborski*. Pod red. Tadeusza Chrzanowskiego i Mariana Korneckiego. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

Krzanowice 2006: *Krzanowice i okolice. Monografia gminy*. Praca zbiorowa pod red. Norberta Miki. Krzanowice: Jan i Kazimierz Kwaśniewicz.

Kuliś, Beata 1998: *Racibórz-Brzezie, topografia legendowa*. Racibórz: Wydawnictwo PROFIL.

Lach, Kornelia 2004: *Wierzenia, zwyczaje, obrzędy. Folklor pogranicza polsko-czeskiego*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Lach, Kornelia 2014: *Kult św. Floriana w powiecie raciborskim*. Opole: Wydawnictwo św. Krzyża.

Lipok-Bierwiaczonek, Maria 1998: *Przy śląskich drogach. Kapliczki i krzyże przydrożne na Górnym Śląsku*. Katowice: Muzeum Śląskie.

Martyrologium 1984: *Martyrologium, czyli wspomnienia świętych przypadające na poszczególne dni roku.* Pod red. ks. Henryka Frosa SJ. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.

Pobożność ludowa 2004: *Pobożność ludowa w życiu liturgiczno-religijnym i w kulturze*. Red. ks. Rudolf Pierskała, Teresa Smolińska. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.

Pośpiech, Jerzy 1987: *Zwyczaje i obrzędy na Śląsku*. Opole: Instytut Śląski w Opolu.

Prochaska-Burek, Urszula 2012: *Bolesław wieś na polsko-czeskim pograniczu*. Bolesław: Wydawnictwo i Agencja Informacyjna WAW.

Sajdok, Krystyna 1995: *Podróż do źródeł śląskiej tradycji*. Mysłowice: Mysłowicki Ośrodek Kultury i Sztuki.

Schaubner, Vera, Hanns Michael **Schindler** 2002: *Ilustrowany leksykon świętych.* Przekład ks. Paweł Tkaczyk, Ryszard Zajączkowski. Kielce: Wydawnictwo „Jedność".

Simonides, Dorota 1991: Ludowa wizja świata. – W: *Kultura ludowa śląskiej ludności rodzimej*. Red. Dorota Simonides przy udziale Piotra Kowalskiego. Wrocław–Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, 169–212.

Simonides, Dorota 1995: *Najpiękniejsze zwyczaje i obrzędy górnośląskie*. Katowice: Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Katowicach.

Skierkowski, Marek 1995: *Wielki sennik.* Wrocław: Wydawnictwo „Fox".

Skierkowski, Marek 2004: *Xsięga imion*. Wrocław: Wydawnictwo „Fox".

Studia 1999: *Studia etnologiczne i antropologiczne.* T. 3. *Religijność ludowa na pograniczach kulturowych i etnicznych*. Pod red. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Studia 2003: *Studia etnologiczne i antropologiczne.* T. 7. *Aktywność kulturalna i postawy twórcze społeczności lokalnych pogranicza*. Pod red. Ireny Bukowskiej-Floreńskiej. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Wawoczny, Grzegorz 2001: *Miejsca święte ziemi raciborskiej*. Racibórz: Wydawnictwo WAW.

Weltzel, Augustyn 1896: *Geschichte des Ratiborer Archipresbyterats. Historisch-topographisch-statistische Beschreibung der zu demselben gehörigen Orte, Kirchen, Kapellen, Schulen u.s.w. Aus Urkunden und amtlichen Acten verfasst.* 2. Aufl. Breslau: Im Selbstverlage des Bersassers und in Commision der Marcellus – Drukerei zu Ratibor (Oberslesische Volkszeitung).

Zaleski, Wincenty, ks. 1996: *Święci na każdy dzień*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.

Dr Kornelia Lach
Zespół Szkół w Krzanowicach
Szkoła Podstawowa i Gimnazjum
ul. Akacjowa 1
47-470 Krzanowice, POLSKA
kornelialach@interia.pl

The Cult of St. Urban in the Borderland between Poland and the Czech Republic

Kornelia Lach

Abstract: In the borderland between Poland and the Czech Republic, including the Raciborski District, there is a number of archaic customs and rituals, both secular and religious. Their beginnings, their present status, and their changing functions are an interesting subject of research that I have been conducting since the 1990s. Recently, I have focused on the field processions still practiced, both thanksgiving and imploring. They include Easter processions on foot or on horse, processions during the so-called Rogation Days, processions in honour of St. Florian, St. Nicholas, as well as processions in honour of St. Urban.

The cult of St. Urban in the borderland between Poland and the Czech Republic is a centuries-old tradition. This saint is the patron of vineyard planters, farmers, gardeners, coopers, and good harvest. He is invoked during storms and thunderbolts; he protects vineyards against frost and the people against getting drunk. He is the patron of such cities as Maastricht, Toledo, Troyes, and Valencia. In Poland, he is the patron of Zielona Góra, Pszczyna, Gogolin, and Wodzisław Śląski, and the communes of Kobiów and Cieszowa. Icons present St. Urban in his pontifical robes and *tiara* or a triple crown worn once by popes. His attributes are a chalice, crucifix, staff, sword, book, vine, grapes. In the borderland between Poland and the Czech Republic, in almost every parish there is a small chapel in his honour. They are usually on the outskirts of villages or in the fields. The images of St. Urban in the form of figures and pictures can be found also in numerous churches. In folklore, the day of St. Urban (May 19) is related to a number of agricultural customs, especially those connected with vineyards. Long ago, there was a custom in Silesia according to which on that day people did not work in the field but went and blessed it and asked for a good harvest.

To this day, on May 19 in Raciborski District, in almost all parishes, people go on processions in honour of St. Urban. Each of them is somehow different from the others. Two of them are particularly outstanding: one in Tworków and the other in Racibórz-Brzezie. The belief that prayers to St. Urban ensure a good harvest and protect the fields against elements has given the ritual enough power to survive the test of time. Although the processions have retained their former religious character, they have transformed to some extent.

Keywords: Polish-Czech borderland, district of Racibórz, saint Urban**,** agrarian processions

Dr Kornelia Lach
Complex of Schools in Krzanowice
Primary School and Gymnasium
1 Akacjowa St.
47-470 Krzanowice, POLAND
kornelialach@interia.pl

Юда и Оника. Почитаемые места в фольклорной агиографической традиции: современное состояние

Андрей Б. Мороз

Резюме: В статье рассматривается почитание одного пространственного объекта – креста Юды и Оники в Лешуконском районе Архангельской области. Почитание этого креста не имеет специфического характера и совершается так же, как и во многих других случаях. Однако рассказы о том, кто такие Юда и Оника, и интерпретации их имен показывают, как в современной фольклорной традиции для мотивации культа используются косвенные сведения, квазиисторические нарративы, идиоматика и просто частные ассоциации.

Ключевые слова: народная религиозность, фольклор, фольклорная агиография, легенды, обряды

В основе почитания ландшафтных объектов, отмеченных поклонными крестами, обычно лежит личность и/или событие, к которому и возводится почитание. И личность, и событие свидетельствуют о проявлении сакрального (чудо, вмешательство божественной силы, появление святого и связанные с ним изменения в жизни социума) или о некоем ином обстоятельстве, положившем начало почитанию места (принятый обет, внезапная или насильственная смерть; кроме того, в последние годы в России кресты часто устанавливаются как памятные знаки на месте разрушенных в советское время церквей). Во всех случаях кроме того, когда крест ставится на месте гибели человека, мы имеем дело с апелляцией к сакральному, которая и становится основой для почитания как объекта, так и места его расположения. Интересен в этом контексте казус, когда при активном почитании объекта, при ярко выраженном культовом характере обрядов, совершаемых в соответствующем локусе, мотивирующие тексты уходят от устной агиографической традиции и черпают сведения в иных сферах традиционной

культуры. В статье речь пойдет об одном таком объекте, расположенном вблизи с. Вожгора Лешуконского района Архангельской области, вблизи (около 30 км) от границы с Республикой Коми. На возвышении в лесу имеется почитаемое место. В ритуальный комплекс входит поклонный крест, на который навешено несколько икон и обетные приношения (в основном платки), деревья вблизи креста (они тоже увешаны обетными приношениями – предметами одежды с нашитыми на них крестами и лентами), старый сгнивший крест, который (как это делают и с надгробными крестами) не унесен, а оставлен вблизи прислоненным к дереву, и, наконец, навес над столом и лавками, где совершается трапеза во время посещения места. Само почитаемое место называется *Юда да Оника* или *крест Юды да Оники*, оно известно всем жителям села и, насколько можно судить из слов информантов и наших наблюдений, туда активно ходят местные жители. Установлена особая календарная дата почитания *Юды да Оники* – Троица. По словам информантов, на Троицу у креста собирается огромное количество народу: *Праздники, Троица, всё ходят туда, ездят, на машинах ездят, там гуляют, всё, на полях туда ходят.* [Собиратель: Просто гуляют или молиться ходят?] *А во* […] *несут свои обешшанья* (АЛФ: ГМК). В остальные дни ходят понемногу – кому как нужно или когда проходят мимо по пути в лес. Во всех случаях у креста останавливаются, молятся Юде и Онике и просят помощи в текущих делах (набрать ягод, грибов, помочь в учебе или работе) или о содействии в экстренных нуждах (исцелить от болезни, найти пропавший скот, купить дом и т. п.). Характер просьб, таким образом, мало отличается от характера просьб, произносимых у других аналогичных сакральных объектов. Таковы же и вотивные приношения, которые оставляют на кресте или у него, а также на соседних деревьях. С одной стороны, акцентируется соответствие приносимого пожертвования (предмета одежды) и больной части тела (*Они, если ноги, значит несут носочки или колготки. Там на крест вешают. А у кого опять что-то болит, голова – значит платок несут* – АЛФ: ГЭД), причем одежда должна провисеть какое-то время и брать ее возбраняется; однако недавно возникшая православная община внесла коррективы, ее староста так описывает действия с приношениями:

Потом мы это собираем, это всё, и в свою эту церквушку несём туда. Или кому-то отдаём, если кто-то есть желаю […] такие нищие, им отдаём, бабушкам стареньким отдаём. А платочки у нас прямо тут висят, чтоб кто-то пришёл если в шапке, дак шапку снима-

ет, головной убор, а платочек одевает. [Это в церкви?] *Да, в церкви в шапках неприлично*. [Если кто без платка?] *Да, без платка.* [Так там столб или крест?] *Сейчас-то у нас крест. Да, крест.* [Там тоже вещи оставляют?] *Да-да.* [Их повязывают?] *Ну такие-то большие вещи нет. А вот платочки, да всё так повязывают вокруг.* [Вокруг креста повязывают?] *Да, вокруг. Но чтоб они не портились вот на зиму дък мы забираем, чтоб у нас были они тут в церкви.* [В церкви?] *Да. Или вот носим кому-то, вот бабушки старенькие были, дък мы бабушкам носили. Нищим, да, вот эти носочки да колготки, да.* [Вы сами решаете кому отнести?] *Это да, у нас община, да. У нас община, сейчас пять человек, было и десять, кто умер, кто чего. Сейчас пять человек нас осталось только всего.* [Любой человек не может просто так снять вещь с креста?] *Ну, нет. Такое-то не бывает* (АЛФ: ГЭД).

С другой стороны, кажется, существует незначительный набор приношений, которые можно рассматривать как «универсальные», то есть не указывающие на характер просьбы. Это платки или просто куски ткани, ленты, деньги, цветы (во время нашего посещения объекта в декабре 2014 г. на кресте были повешены искусственные цветы) и пища – та же, которая оставляется при поминках на могиле: печенье, конфеты; кроме того, возвращаясь из леса, у креста оставляют немного из собранных грибов и ягод. [Что оставлять надо?] *Возьми цё ли помянуть да, цё ли и повесить возьми.* [Что вешать?] *Хоть шаль, вон, или шарф. Ц'его...* [И загадать?] *И загадай* (АЛФ: ЧВЯ). Термин *помянуть* в приведенном отрывке также указывает на сходство или родство обряда, совершаемого у креста *Юды да Оники* с поминальными обрядами на кладбище.

Существует множество историй, повествующих о помощи, полученной вследствие совершенного у креста *Юды и Оники* обряда:

Вот у меня овцы были, значит, да я и коровушку держала в девяностые годы, значит, и овец. И они у меня потерялись. Две овечки. Такие здоровые они у меня, пышные, шерсти много и всё. А здесь у меня лоскуточки были: у одной голубенький, у другой такой, значит. Два дня нет. Искали-искали там по полям, ходили-ходили-ходили. Значит, искали-искали, кричала-кричала я. Давно это, я забыла как их звали уже. Значит, потом, значит, говорят, надо сходить тебе к Юде и Онике. Унеси что-нибудь, посули, посули что-нибудь, помолись, всё. Значит, я сходила, помолилась. Что, помогите, вот, мне, чтобы овечки у меня нашлись (АЛФ: ГЭД).

Описанный крест – не единственный в округе: информанты называют несколько обетных крестов недалеко от соседних деревень, что, во-первых, указывает на наличие единой системы (по соответствующим праздникам посещали разные кресты – каждый в свой день), а во-вторых, говорит о тенденции каждой деревни иметь свой сакральный объект (вне приуроченности к календарным датам посещают обычно ближайшие). Однако именно с *Юдой и Оникой* связывается относительно развернутый сюжет, объясняющий специфику именно этого объекта, точнее – логику его возникновения. Основной, ключевой момент в нарративах, объясняющих почитание креста, связан с тем, что они были братьями, и в этом месте они расстались, после чего каждый отправился своим путем – в разные стороны, вверх и вниз по реке Мезени. Крест, таким образом, отмечает место расставания:

Вот рассказывали, что два брата здесь расставались: один пошёл вверх по [реке] *Мезени, другой вниз по Мезени. Юда и Оника. И Оника пошёл вверх по Мезени, а второй брат вниз по Мезени. Там щас есть деревня Конещелье, и вот там якобы он скит свой создал.* [Оника?] *Юда.* […] *Там Юда, а Оника, значит, там избушечка была долго. Мама даже у меня бывала там. Там ручеёк есть. Латьюга, деревня Латьюга называется. Латьюга. Отсюда у нас пятьдесят километров. Меньше даже пятидесяти-то сейчас. Дорога-то прямая сделана.* […] *Очень много это народу туда ходило, молились-молились, все несли туда.* […] *Все несли значит, молились, чтоб война-то кончилась. Да вот, целыми деревнями туда ходили, из всего района.* […] [Эта избушечка, там где Юда был?] *Да, где Юда, да, там Юда, да, на том месте был. Там-то тоже избушка, там-то не было этого, монастыря-то не было в Латьюге-то там не было, там просто избушка небольшая была и все.* [А монастырь где, в Конещелье?] *А монастырь там, в Конещелье. Ну монастырь вот не монастырь, назывался как-то по-другому может быть, уже точно-то и не знаю* (АЛФ: ГЭД).

В основном, сведения о *Юде и Онике* этим и ограничиваются. Остальная информация, насколько позволяют судить наши полевые материалы, представляет собой разнообразные догадки людей, которые пытаются объяснить себе, а скорее – постороннему человеку (в том числе и полевому исследователю) роль креста в локальном культурном пространстве. В ходе выстраивания таких мотивационных нарративов используется несколько объяснительных моделей:

1) Возведение к сфере сакрального. Юда и Оника объявляются святыми. Это наиболее очевидная и универсальная модель: наличие креста и культа, принесение обетных предметов и просьба о помощи – все это неизбежно ведет к пониманию самих персонажей как святых, прошедших через данную местность, остановившихся в почитаемом локусе и оставивших о себе память. В ряде случаев персонажи прямо именуются святыми. Характерно в этом контексте детское воспоминание, приведенное выходцем из Вожгоры в заметке о родном селе:

Народ Коми более верующий, чем русский. В годы войны в Коми деревне Латьюга смастерили и вкопали большой православный крест святым угодникам Юде и Онике, покровителям бассейна Мезени. Существует предание, что святые угодники Юда и Оника прошли всю Мезень от устья до истока. Крестили младенцев, освящали часовни, поминальные и обетные кресты. Каждое лето к этому кресту собиралось много народу. Когда мне было десять лет, мать взяла с собой. Мы шли песчаной дорогой через сосновый лес, было комарно, жарко, хотелось пить. Мать не позволяла пить из бочагов у дороги. Бочаги – многочисленные небольшие, но глубокие лужи. Вода, оставшаяся от таяния снега, до конца июля остается чистой. Это были природные водяные конденсаторы. Они подпитывали водой реку, и все лето Мезень была полноводной. После войны леса хищнически и бездумно вырубили, водяные конденсаторы высохли, и река летом стала иметь жалкий вид. Мать у креста молилась и плакала. Она просила святых угодников Юду и Онику позаботиться о сыне, то есть обо мне. С тех пор святые угодники Юда и Оника стали и моими. В церкви я всегда ставлю две свечи (Валерий 2001).

То же видим в материалах экспедиции Санкт-Петербургского университета:

Т.В.: *Был этот, святой Юда, праведный Оника, два брата, два брата их было.*

В.В.: *Там было в* [нрзб], *это их, им поставлен.*

Т.В.: *Ну вот, давно, а тут на место поставили больше! А были два брата, Юда и Оника, Юда здесь остался, а Оника в Коми ушёл. Вот там Коми и есть. И вот почему-то стали здесь, да, и поставили* (АПЦ: ТВ, ВВ).

Менее уверенно, но в том же смысле об этом высказываются и наши информанты: *это… люди были да вот с… святые – не святые, верующие, верующие* (АЛФ: ГЭД).

2) Возведение к фольклорной версии локальной истории. Среди преданий, активно бытующих в Лешуконье, широкое распространение имеют тексты о чуди – мифическом народе, первоначально заселявшем эти края (истории о фольклорной чуди не имеют прямого отношения к чуди исторической), воевавшем с предками нынешних поселенцев и погибшем от их или от своих собственных рук (Дранникова, Ларсен 2008: 20). Конкретно в с. Вожгора и соседних деревнях сюжеты о чуди связаны в основном с топонимическим преданием, объясняющим происхождение топонима Чучепала:

Это легенда есть такая. Не знаю, это правда-нет. Якобы там жила… жила народность, которая называлась чучь. И кто там шли на эту чудь какие-то племена, и они покорили эту чучь. Чучь пала – погибла. И вот назвали это местечко Чучепала (АЛФ: БРИ). *А чудь-ту гнали, говорят, их э… так, гонком… гнали просто, я не знаю куда. Хотели их поселить ли, чё. И в этом, э… говорят, в Чучупалы там вот етом мегу*[1] *быдто полынья была... и… их в эту полынью-ту то ли случайно, то ли как… согнали и утопили… людей. Утопили заживо. Вот эта чудь* (АЛФ: ЕАЯ). Согласно версии одного из наших информантов, *кака-то цють была, каки-то воевали, вот при этой цюти-то, эти Юда да Оника, бат, и воевали* (АЛФ: ГМК).

3) Интерпретация имен персонажей через соотнесение с одноименными, более широко известными. Известность не предполагает особенного знания о самих персонажах, наоборот, ключевым здесь оказывается не знание фактов, обстоятельств, сюжетов, а лишь известность имени или клише, связанного с именем. Эта ситуация отражает тенденцию в традиционной культуре к сведению всех тезоименных персонажей к одному образу, о чем писал еще Ипполит Делеэ (Delehaye 1962: 17). Отождествление Юды с самым известным Иудой – апостолом, предавшим Христа, хотя и имеет место, но по понятной причине выглядит довольно робким и натянутым может быть трактовано, скорее, как курьез или недопонимание собирателя и информанта:

Юда да Оника это... Я вам точно сказать не буду, я им очень не интересалась, только знаю. Вот на горы здесь сказывают стары люди, что дошли здесь, на горы, роспрошчалися, они, Юда да Оника этот… Оника... Юда, есть книжка в церкви. Вы церковные? [Ну, мы знаем, да]

[1] Мег – речной мыс в излучине реки (СРНГ 1982: 63).

Ну вот, вот вы лучше про их знаете. [Так это какой Юда-то?] *Иуда-то в книжке есть у вас?* [Так тот самый, что ли, Иуда?] *Тот самый.* [Который Христа предал?] *Ну, наверно. Иуда дак* (АЛФ: ГМК).

Зато простор для подобного рода интерпретаций предоставляет второй из «святых братьев» – Оника. В литературном или диалектном южнорусском произношении это имя звучит как *Аника* и вызывает по большей части одну ассоциацию, зато высшей степени устойчивую – *Аника-воин*. Это имя носит персонаж духовного стиха – воин-святотатец, к которому приходит смерть и забирает его несмотря на слезную просьбу об отсрочке:

Жил на земле храбрый человек Аника-воин.
Много Аника по земле походил,
И много Аника войны повоевал,
И много Аника городов раззорял;
Много Аника церквей растворивши,
И много Аника лик Божиих поругавши,
И много Аника святые иконы переколовши;
Много Аника христианские веры облатынил.
Добирается Аника до начального граду Ерусалиму;
И хочет Аника начальной град Ерусалим раззорити,
И соборную церкву растворити,
И хочет лик Божий поругати,
И святые иконы хочет переколоти, –
И где на воздусе гробница пребывала,
Где демьян-ладан из кадила вон не выходит,
И где горят свечи неугасимы.
И поехал Аника домою,
Садился Аника на доброго коня,
И поехал Аника в чистое поле погуляти,
Начальной град Ерусалим раззорять.
До половины пути начального граду Ерусалима не доехал:
При пути, при дороге
Анике же чудо объявилось.
У чуда ноги лошадины,
У чуда тулово зверино,
У чуда буйна голова человечья;

На буйной главе власы до споясу.
На то же Аника удивился,
И тому же Аника рассмехнулся.
«Скажи ты мне, чудо, проповедай:
Царь ли ты, царевич, король ли ты, королевич,
Али ты русская могучая удалая поленица?»
Анике же смерть проглаголила:
«Ты, храбрые человек Аника-воин!
Я не царь, не царевич, не король, королевич,
Я и не русская могучая удалая поленица.
Я – гордая смерть сотворенна,
От Господа Бога попущенна
По твою, по Аникину, душу.
Хочу тебя, Аника, искосити,
На мать на сырую землю поразити».
[...]
Плачет, рыдает храбрые человек Аника-воин,
Он смерть матерью родною называет:
«Ты, гордая мать сотворенна!
От Господа Бога попущенна!
Дай ты мне веку на десять лет,
Домою дай уехать.
Я поеду в дом-от свой, побываю,
У меня в дому много житья-бытья,
Много злата и серебра;
Я с тобою бы казной поделился –
Что тебе надобно, то с меня возьми».
Анике же смерть проглаголила:
«Ты, храбрые человек Аника-воин!
Мрут на земле цари и царевичи,
Мрут на земле короли и королевичи,
Мрут на земле сильны и богаты,
И все православные христиане;
И те бы мне казной поделялись.
Кабы мне со всякого человека казны брати,
Была бы у меня гора золотая накладена
От востоку солнцу и до западу».

[...]
Плачет, рыдает храбрые человек Аника-воин,
Он смерть матерью родною называет:
«Ты, гордая мать сотворенна,
От Господа Бога попущенна!
Дай ты мне веку на единый час, на единую минуту.
Я поеду в дом-от свой, побываю,
У меня в дому есть отец и мать,
Есть и малые дети,
Есть молодая жена,
Есть и сродники и приятели.
Я с отцом бы, со матерью простился,
Я попросил бы великое благословленье
И благословил бы я своих малых деток,
И простился бы со своей молодой женой
И со сродниками и с приятелями».
Анике смерть же проглаголила:
«Ты, храбрые человек Аника-воин!
Нет у меня, у смерти, ни отца и ни матери,
Нет и малыих деток,
Нету и молодой жены,
Нет ни сродников, ни приятелёв.
Меня Господь возлюбил
И по земле попустил:
Я всякого раба вознимаю,
Я всякого раба воскошаю;
Я где раба застигаю,
Я тут раба воскошаю:
Хоть во чистыим поле,
Хоть на синиим море,
Хоть в темныим лесе,
Хоть при пути, при дороге
Я тут раба и воскошаю;
Где тужат, плачут, –
Тут мне, смерти, и праздник».
Сослал Господь по Аникину душу
Двух ангелов, двух архангелов;
И вынули Аникину душу

Сквозь рёбер, костей,
И не честно, не хвально и не радушно.
Посадили Аникину душу на копиё
И вознесли Аникину душу вельмы высоко,
И возрынули Аникину душу во тьму глыбоко
В муку вечную, в палящий огонь.
Славен Господи Бог прославился,
И велика его милость Господня!
(Варенцов 1860: 120–127)

Образ Аники-воина нашел отражение также в фольклорном театре. В драме *Царь Максимилиан* он пытается защитить *град Антон* и Царя Максимилиана, за которым приходит Смерть и которого после диалога, аналогичного тому, который ведет Аника со Смертью в духовном стихе, она же и забирает (Народный театр 1991: 131–204). Наконец, был распространен лубок *Силный и Славный Храбрый Воин Аника* на тот же сюжет встречи Аники со Смертью (Ровинский 1900: 295–307). Ни духовный стих, ни драма *Царь Максимилиан*, ни лубок, тем не менее, не являются в нашем случае источником контаминации. Основной текст, к которому «подверстывается» персонаж, носящий это имя, – это идиома *Аника-воин*. В литературном русском языке идиома существует безотносительно к сюжету духовного стиха, драмы и лубка и употребляется шутливо применительно к неоправданно или чрезмерно грозно или воинственно выглядящему человеку: «О хвастающем своей силой, о бойком, задорном человеке (в просторечии)» (ССРЛЯ 1950: 142). В текстах людей, у которых возникает такая ассоциация, находим непосредственное отождествление местного *Оники* с идиоматическим Аникой-воином: *Юда был книжник и математик. Оника, всем известно, воин* (Валерий); «Местные жители построили в святых местах поклонные кресты. Люди ходили сюда молиться и вешали пелены. Поминали братьев: в Белощелье Якова Горевшего, в Родоме и Латьюге – Анику-воина» (Новиков 2003: 178). Яков Горевший – третий персонаж – появляется в сочинениях местного уроженца краеведа Анатолия Новикова, однако не упоминается в живой устной традиции. А. Новиков передает легенду о братьях без ссылки на какой-либо источник, не исключено, что по собственным воспоминаниям детства или «реконструируя» ее на основании ряда отрывочных сведений, почерпнутых от местных жителей и из книжных текстов:

Передаваемая из поколения в поколение легенда гласила, что давным-давно пришли сюда три брата: Юда, Яков и Аника. Они и обустроили на речке Попьюге скит. Однако, когда Юда умер, Яков и Аника, похоронив брата, вышли поближе к жилью. Яков устроил себе скит в версте от деревни Белощелье, у ручья Нижняя Сезя. Аника ушел выше по Мезени и основался между деревнями Родома и Латьюга. Якова звали Горевшим. Но поводу этого прозвища ходили разные слухи. По одной из версий Яков выбрал себе смерть сам: срубил небольшой сруб, поджег его изнутри и в нем сгорел. Огонь не успел выжечь все. Кровля рухнула и загасила пламя. Остались кое-какие деревянные детали. Люди нашли там два деревянных креста, обугливших с одной стороны, но хорошо сохранившихся. Место это стало считаться святым (Новиков 2003: 177).

Наряду с крестом почитается и *Юдина пустынь* в 7 км от д. Конещелье (около 80 км от Вожгоры). В настоящее время там стоит небольшая рубленая часовня, куда также приходят молиться Юде и просить о помощи. Вот как описывает посещение часовни один из недавних ее посетителей, путешественник, горожанин, незнакомый с традицией изнутри (очерк датирован 8 октября 2012 г.):

Мы заглянули в новую часовню-келью. Там всё, как подобает: столик, полочки с иконками, развешены пелены. На столике помимо традиционных иконок, свечек, монеток имеется ряд предметов, скажем так, несколько неожиданных. Например, школьные тетрадки по математике, по истории (принесены, наверное, чтобы лучше учиться), песенник, книга Джека Лондона «Мартин Иден», даже сигарета, которую батюшка тут же выкинул. Видимо, сюда приносят в жертву кто что может. Кроме этого, имеются записки о здравии и об упокоении и тетрадка со списком тех, кто посещал это место. В эту тетрадку и мы себя записали, а записки батюшка забрал для прочтения во время освящения пустыни (Pahom 2012).

Традиция оставлять в часовнях, удаленных от жилья, записи в специальных тетрадках, где также пишутся пожелания, описываются впечатления, высказываются благодарности, встречается время от времени в русских часовнях и была уже описана нами (Мороз 2009). Нам не далось посетить часовню, но один из информантов показал нам фото, сделанные в 2006 г. На этих снимках виден небольшой сруб под двускатной крышей и стоящий рядом с ним поклонный крест с навешанными на него пеленами. Внутри – современные бумажные иконы,

молитвослов, старообрядческая *лестовка* (четки), деревянные резные кресты и множество висящих на жерди вдоль стены обетных приношений – одежды и полотенец. А. Новиков пишет, что «Юдин день стал отмечаться 19-го июня – в праздник святого апостола Иуды» (Новиков 2003: 178). Была и часовня – «келья» – Оники. Согласно указанию А. Новикова без атрибуции, она находилась около д. Латьюга (юго-восточнее Вожгоры, на территории современной респ. Коми) и день почитания был 4/17 ноября (Новиков 2003: 177–178), то есть в день памяти св. Иоанникия Великого.

Случай с Юдой и Оникой, казалось бы, мало чем примечателен, в самом почитании объектов, структуре обряда, нарративах о полученной помощи и т. п. нет ничего исключительного, все укладывается в неоднократно описанную в литературе практику почитания сельских святынь (см. напр. Панченко 1998). Примечательны главным образом имена почитаемых персонажей и исторический фон, который незаметен за стандартной культовой практикой. Почитание Юды и Оники (следов почитания третьего *брата* – Якова – нам обнаружить не удалось) связано с историей Ущельского Рождественского мужского монастыря преподобного Иова Ущельского у с. Ущелье – недалеко от пос. Лешуконский, примерно в 200 км от Вожгоры. Монастырь был основан преп. Иовом в 1614 г. и закрыт в соответствии с указом Екатерины II о секуляризации монастырских земель 1764 г. Впоследствии монастырь был вновь открыт как женский в 1901 г. (Православные русские обители 1909: 68) и просуществовал до конца 1920-х гг., пока не был уничтожен окончательно. В 1914 г. недалеко от с. Конещелье стараниями торгующего крестьянина Филиппа Ляпушкина построены церковь во имя апостола Иуды и двухэтажный дом, которые стали принадлежащей возрожденному Ущельскому монастырю Иудиной (Юдиной) пустынью. После ее закрытия она стала именоваться выселком Иуда, а монахини крестьянками. В материалах переписи 1920 г. значится «выселок Иуда [...] изолированное сельское хозяйство. Пашни нет, скота нет. Выселок представляет собой скит в котором живут две монахини: Богданова Александра Васильевна, 35 лет, хозяйка; жилица 28 лет, грамотная, рукоделие» (ГААО. Ф. 187. Оп. 1. Д. 838 Л. 661–662). Таким образом, почитание Юдиной пустыни было возобновлено уже в советское время и продолжается до сих пор.

В изложенных событиях и фактах есть одна важная лакуна: к сожалению, у нас не имеется никаких сведений относительно того, кто

были эти Юда (Иуда) и Оника (Иоанникий). Единственная версия, согласно которой это были братья (монахи, то есть братья не по родству, а по принадлежности к одной обители) из закрытой Ущельской обители, которые поселились в лесу, основав там пустыни, а затем после смерти стали почитаться местными жителями как подвижники, высказанная А. Новиковым (Новиков 2003: 177–178), выглядит относительно правдоподобной, но никак не атрибуирована автором, и нам неизвестны ни документальные подтверждения этих событий, ни фольклорные версии этой легенды. Все опубликованные версии этого текста суть пересказы работы А. Новикова, трижды напечатанной в разных изданиях. Большинство пересказов тоже не содержит отсылок к источнику. Так, отчет экспедиции Академического музыкального колледжа при Московской консерватории в Лешуконский район Архангельской области содержит текст, являющийся, несомненно, таким пересказом без упоминания имени А. Новикова: «Иуда, один из монахов, пришёл речку Попьюгу и основал здесь скит. Скоро к нему потянулись жители окрестных деревень. По кончине Иуды, на его могилу продолжали приходить богомольцы. Вскоре там появилась маленькая часовенка» (Ассоциация 2008).

Таким образом, мы не можем однозначно утверждать, как и когда возникает почитание объектов, связанных с Юдой и Оникой, однако можем наблюдать современное состояние культа и мотивирующих его нарративов. Для этого состояния характерно почти полное отсутствие агиографической составляющей в нарративах: персонажи, если и именуются святыми, что происходит, скорее, по аналогии с другими культовыми местами, чем в связи со знанием об этих персонажах, то осознание их «святости» не есть основа почитания, а, скорее, может быть рассмотрена как дополнительный комментарий. Отсутствуют полностью указания на дни памяти соответствующих «святых»: ни день апостола Иуды, ни день Иоанникия Великого ни разу не упомянуты нашими информантами (всего опрошено 27 человек), но отмечается, что у креста устраивается праздник на Троицу. На первый план выступает квазиисторическая составляющая: основное событие, которое упоминается в связи с почитанием креста – расставание братьев и их путь в разных направлениях. К этому основному сюжету могут подверстываться и другие, известные в локальной традиции, в частности предания о чуди. Одновременно наблюдается тенденция к объяснению значения персонажей, преимущественно к интерпретации имени Оники.

Оно связывается с идиоматическим именем, через эту связь достраивается биография непонятного персонажа, который становится воином. Так, в современном виде почитание материального объекта (обетного креста) оказывается заметно более важным, чем почитание персонажа, к которому объект возводится, а знание о самом персонаже носит вторичный – объяснительный характер.

Литература

Ассоциация 2008: *Ассоциация «Мерзляковские экспедиции» Академического музыкального колледжа при Московской Государственной консерватории им. П. И. Чайковского*. – http://folk.amkmgk.ru/main/exlist/ex18 (20.02.2016).

Валерий 2001: Валерий, с. Троицко-Печорск. Шепот звезд или голос Бога. – *Вера. Христианская газета Севера России*, № 423, вып. 1. – http://www.rusvera.mrezha.ru/423/7.htm (20.02.2016).

Варенцов, Виктор Г. 1860: *Сборник русских духовных стихов*. Санкт-Петербург: Изд. Д. Е. Кознаньчикова.

Дранникова, Наталья В., Роалд **Ларсен** 2008: Образ «чуди» в фольклоре народов Европейского Севера. – В: *Чудь в устной традиции Архангельского Севера*. Ред. Наталия В. Дранникова. Архангельск: Поморский государственный университет им. М. В. Ломоносова.

Мороз, Андрей Б. 2009: «Тетрадь для записей людей, посещающих часовенку…». – *Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Литературоведение и фольклористика»*, № 9, 179–195.

Народный театр 1991: *Народный театр*. Сост. Анна Ф. Некрылова, Нина И. Савушкина. Москва: Советская Россия.

Новиков, Анатолий В. 2003: *Лешуконье XV–XIX вв. История края*. Архангельск: Поморский государственный университет им. М. В. Ломоносова.

Панченко, Александр А. 1998: *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России*. Санкт-Петербург: Алетейя.

Православные русские обители 1909: *Православные русские обители: Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне*. Кн. 1–4. (Бесплатное приложение к журналу «Русский Паломник» за 1909). Санкт-Петербург: Книгоиздательство П. П. Сойкина.

Ровинский, Дмитрий А. 1900: *Русские народные картинки*. Т. 1. Санкт-Петербург: Типография Академии Наук.

СРНГ 1982: *Словарь русских народных говоров*. Вып. 18. Ленинград: Наука.

ССРЛЯ 1950: *Словарь современного русского литературного языка.* Т. 1. Москва–Ленинград: Издательство Академии Наук СССР.

Delehaye, Hippolyte 1962: *The Legends of the Saints: With a Memoir of the Author*. Transl. by Donald Attwater. New York: Fordham University Press.

Pahom 2012: *Вернуться в Лешуконье.* Часть 11. – http://geohobby.ru/blog/2/entry-12-vernutsja-v-leshukone-chast-11 (20.02.2016).

Сокращения

АЛФ – Архив Лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета.

АПЦ – Архив Пропповского центра Филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

ГААО – Государственный архив Архангельской области.

Сведения об информантах

БРИ – Бобрецова Раиса Ивановна, 1934 г. р., род. в д. Усть-Кыма. С 1961 г. жила в д. Лебское, затем в 1975 г. переехала в Вожгору. Работала учительницей начальных классов.

ВВ – Кучер Валентина Васильевна, 1929 г. р., д. Вожгора.

ГМК – Галёва Мария Кузьмовна, 1932 г. р., род. в д. Усть-Низемье, с 1942 г. живет в д. Вожгора. Ветеринар, училась в Шенкурске.

ГЭД – Грязнова Эмилия Дмитриевна, 1940 г. р., род. и всю жизнь жила в д. Вожгора. Учитель истории.

ЕАЯ – Елукова Анна Яковлева, 1927 г. р., род. в д. Ларькино Лешуконского района, образование 7 классов, постоянно живет в Вожгоре с 1946 г.

ТВ – Поташева Татьяна Васильевна, 1939 г. р., д. Вожгора.

ЧВЯ – Чачова Виктория Яковлевна, 1936 г. р., род. в д. Ларкино. Работала на лесозаготовках. Живет в Вожгоре с 1963 г.

Проф. д.ф.н. Андрей Б. Мороз
Кафедра славистики и центральноевропейских исследований
Институт филологии и истории
Российский государственный гуманитарный университет
ул. Чаянова 15, корп. 7, комн. 270
125 047 Москва, РОССИЯ
abmoroz@yandex.ru

Yuda and Onika. Sacred Places in Folkloric Hagiographical Tradition: Contemporary Status

Andrey B. Moroz

Abstract: The article deals with the worship of a cross dedicated to Yuda and Onika (Judas and Ioanniky) in Leshukonsky District of the Arkhangelsk Region. Veneration of this cross has no specific nature and is similar to many other cults of crosses. However, stories about who Yuda and Onika are, and interpretation of their names show how indirect evidence, quasi-historical narratives, idiomatic and simply private associations are being used in contemporary folk tradition to motivate the cult.

Keywords: folk religion, folklore, folkloric hagiography, legends, rituals

Prof. Andrey B. Moroz, D.Sc.
Department of Slavic and Central European Studies
Institute of Philology and History
Russian State University for the Humanities
15 Chayanova, corp. 7, r. 270
125 047 Moscow, RUSSIA
abmoroz@yandex.ru



Идеологии, политики, идентичности

Идеологии и колективна идентичност на славяните

Николай Папучиев

Резюме: Основният акцент в статията е поставен върху промяната на средновековните модели на колективна идентичност в контекста на идеологическите програми на панславизма и модерния национализъм през XIX в. Усилията на националните елити да докажат общия произход на славянските народи са анализирани като поредица от политически и идеологически напрежения в епохата на модерността. Генеалогическият модел на света, представен в книгата *Битие* на Библията, е установен като ключов конструкт за средновековната религиозна идентичност и служи за връзка между християните в тогавашния свят. Този модел започва постепенно да се променя, когато идеята за единството на славяните се изправя пред предизвикателствата на митологичните конструкти, изграждащи представите за етническата принадлежност. Трансформациите в идеите за колективна идентичност през времето и механизмите, по които това се осъществява, са в основата на настоящия текст.

Ключови думи: идеология, идентичност, религия, история, нация

Когато Хердер споделя, че славяните ги очаква бляскаво бъдеще и че техните народи са сред призваните да осъществяват прогреса в Европа (Гердер 1977), на Стария континент е време, в което се зараждат новите национални идеологии. За илюстрация могат да послужат анализите на Иван Шишманов (1895: 113–140) и Ернст Ренан (1999: 3–14), които като съвременници на процесите регистрират степента, до която са напреднали национално-творческите процеси в Европа. И двамата учени подчертават факта, че националните митологии, които са се създавали в продължение на много десетилетия, са на път да осъществят идеологическото обединение на големи групи от хора, създавайки знаците на нов тип идентичност. Тук Шишманов обръща внимание на един идеен сблъсък, който той формулира като изключително важен и определящ посоката на научните му разсъждения. Този идеен сблъсък се състои в отношението между двата типа колективна идентичност –

националната, от една страна, и осъзнатата идея за наднационално единство, основаваща се на едно по-голямо, суперетнично славянско единство.

В отзива си за Пражката етнографска изложба Иван Шишманов споделя, че в методологично отношение тя е много по-добре организирана от представеното през 1867 г. в Москва етнографско изложение. Идеологическата платформа, на която се полага изложбата в Москва, е свързана с развоя на панславистичните идеи, ставащи все по-популярни и намиращи широко разпространение в Европа през XIX в. Тя на практика има за цел да онагледи и развие концепцията за славянското единство, чиито най-ярки начални проявления се откриват в идеите на Павел Шафарик и Ян Колар. Руското царско правителство възприема онази част от възгледите за обединение на славяните, които могат да се определят като месиански, и си вменява ролята да управлява процесите на национално осъзнаване на отделните славянски народи. Този стремеж среща сериозна съпротива от страна на различни политически формирования сред славяните, защото се разпознава като рефлекс от „руската имперска политика за превръщането на Руската империя във водеща сила на европейския континент“ (Маркова 2011: 79). Към казаното може да се добави, че европейската доминация, към която се стреми Русия, преминава през постепенно налагане на идеологическите визии на имперската политика на царското правителство върху всички славяни. Месианизмът в областта на панславистичните идеи допълва политически рационализираните проекти на руската имперска политика за господство над славянските народи. Славянското единство е възможно под ръководството на Русия, която си запазва ролята на водеща сила, определяща процесите на национално еманципиране на славянските народи в бъдещия политически ред на Европа. Идеологическата основа на руския месианистичен панславизъм се мотивира от идеята за религиозна съпринадлежност, основана на православната вяра[1]. Наред със съществуващите политически несъгласия тя предиз-

[1] Йосеф Колейка отбелязва широкия обхват на идеите, изграждащи идеологическата платформа на руския панславизъм, като обръща внимание на месианската роля, която има Русия: „Руските славянофили […] утвърждават, че новата ера в развитието на обществото могат да създадат само ‘истинските славяни’, което означава руските, които заедно с южните славяни са съхранили ‘правилната религия’“ (Колейка 1964: 43).

виква допълнителни възражения от страна на западните славяни, изповядващи католицизма. Те разпознават като заплаха руския месианизъм, който се противопоставя на подобни идеологически тежнения, съществуващи сред поляците например. От друга страна обаче, проектът за колективно обединение, основан на славянското единство, в контекста на политическото инструментализиране се възприема като заплаха за започналите процеси по формиране на национална идентичност сред европейските народи. В резултат на това идеите за славянско единство, споделяни в Русия, започват да се полемизират сред някои кръгове у западните славяни като част от опитите за идеологическо маскиране на политическия проект на руското царско правителство. Царското правителство полага сериозни усилия да представи Русия като единствена от славянските държави, запазила си политическата независимост, която е в състояние да спаси останалите славяни от културна асимилация[2]. Новата ера, която принадлежи на славяните, е не просто времето, когато те ще получат политическа независимост и ще възвърнат суверенитета на държавите си, а е епоха, в която ще получат възможността да бъдат водещ фактор в историческите и културните процеси на Стария континент. В този контекст Московската изложба е важна за Русия, отбелязва Нил Александрович Попов (един от нейните организатори), защото „на първо място, славяните могат да послужат за предмет на първото и най-близкото сравнение при изучаването на руската народност; и второ, защото в самата Русия от западните славяни живеят поляци, а от южните – сърби и българи. Към това може да се прибави, че като временни жители в Русия нерядко се срещат и словаци“ (Калашникова 2008: 20). Организационният комитет полага сериозни усилия да подготви изложението. Както отбелязва Калашникова, предложението на руската страна е прието от представителите на западната и южната интелигенция „с ентусиазъм“: „На свой ред руските учени и обществените деятели са им оказвали пълна морална и финансова подкрепа,

[2] Сред най-застрашените от асимилация се посочват западните и южните славяни. Заплаха за първата група представляват Австро-Унгария, Прусия и Саксония, а за втората – Османската империя, в чиито граници живеят. Русия също е сред важните политически фактори, които оказват влияние върху процесите на културна асимилация на славяните през целия XIX в. По това време всички източнославянски държави, както и голяма част от териториите, принадлежащи на полската държава до края на XVIII в., са в рамките на Руската империя.

вярвайки, че изложбата ще се превърне във външно изражение на племенното славянско единство“ (Калашникова 2008: 23–24).

В отзива си за Пражкото изложение Иван Шишманов не подлага на съмнение ролята и значението, което има етнографската изложба в Москва. В цялостния контекст на методологичната основа, на която основава анализа си обаче, става ясно, че според него тя няма потенциала да разкрие в пълнота културата на отделните славянски народи. Нещо повече – славянското единство, в светлината на руските месианистични тежнения и политиките на руското правителство, препятства развитието на идеологиите на модерния национализъм и политическото му приложение. Панславистичните идеи във формàта, в който са разбирани в Русия, не дават възможност да се представи в пълнота културното многообразие на картата на Европа. Това е резултат от факта, че не се отчитат националните характеристики на културата, а се маскират с цел да се обслужат наднационални идеи. В тази логика на разсъждения може да се изкаже предположението, макар и да е спекулативно, че за Шишманов панславизмът е идеология, която е изживяла своето време. Национализмът е поредният идеологически проект, който разтваря в себе си знаците на панславизма и изправя славянските народи пред нови предизвикателства. Националните и регионалните идентичности от колективен тип в следващия исторически етап са възможни единствено в контекста на космополитизма, когато са изживени идеалите и са затихнали процесите на национална еманципация. Задачата на етнографията е да разкрие културните основания на тази идентичност.

Обзорният опит на Иван Шишманов върху Пражката етнографска изложба е по своята същност сериозно теоретично предизвикателство. Той ясно показва полифоничния характер на идеите, които картографират Стария континент по нов начин. Европа в епохата на Романтизма наследява сериозното наследство на Просвещението и се заема да реализира неговите исторически послания, отразени върху представата за облика на континента. Както споменах по-горе, постепенното прецизиране на географските знания не довежда до премахването на стереотипите в представите за другостта. Появяват се нови, които са отломки от цялостна митология, мотивирана от познанието за историята и приобщаването му към колективната памет и представа за себе си. Физическата география отстъпва място на политическата география, чиито контури представят измеренията на романтическото въображение. Както отбелязва Лари Улф:

[…] *населяването на Източна Европа е последната операция на Просвещението за интелектуално господство над тази територия, смело замислена, с драматични последствия. С насочването към народите, а не към простото картографиране на земите, Просвещението открива в Източна Европа нови измерения и дисциплини на социалната теория и разчиства пътя пред аналитичните възможности на модерната етнография, антропологията, фолклора и науката за расите.* [...] *Просвещението вижда скити и сармати навсякъде из Източна Европа, а накрая славяните са идентифицирани като етнографския ключ към цялата територия* (Улф 2004: 527).

Цялата територия на Източна Европа е населена от народи, които предстои да бъдат открити според представата на западноевропейците. Динамичните процеси, свързани с окончателното разделяне на Полша между Прусия, Руската и Хабсбургската империя[3], както и постепенното „свиване“ на Османската империя и териториалното ѝ ограничаване до източните ѝ предели, довеждат до съюз между „дипломацията, картографията и философията“ според наблюденията на Лари Улф. Въз основа на този съюз се изграждат „тристранни отношения на взаимна подкрепа, укрепване и оправдаване“, които легитимират неравенството и го представят като естествено. По този начин това триединство се осъществява и като необходимия мотивационен импулс за превръщането на „дискурса на доминация“ в контекстуално обусловени в епохата на Просвещението „арогантни проекти за властване“ (Улф 2004: 530–531). Западна Европа търси знаците и създава сложна представа за другостта и различието на Изтока, за да легитимира правото си на политическа и военна доминация. Създават се големи по своите мащаби периферни полета, по-голямата част от които са населени със славяни. Просвещението въобразява славяни като мълчаливото мнозинство на европейската периферия. Това е сред тежките наследства на славянските интелектуалци в епохата на Романтизма, които трябва да създадат нов образ на славяните в Европа на нациите[4].

[3] Окончателното трето и последно разделяне на Полша е осъществено през 1795 г.

[4] Това всъщност е основното идейно безпокойство на Иван Шишманов в отзива му за Пражкото изложение. Използван като оръжие в ръцете на силните империи, национализмът може да бъде опасна идеология, която окончателно да подчини по-слабите в политическо и военно отношение народи. Романтизмът не бива да

Мавро Орбини споделя в съчинението си *Царството на славяните*:

Произходът и успехите на много нации лесно могат понякога да се узнаят, защото или са оставили книжовни свидетелства на човечеството, или, защото, бидейки самите те необразовани и диви, са имали обаче съседни тям народи, книжовно напреднали, на които не липсвало свободно време, нито охота да изследват и пишат за произхода и живота не само на съседни народи, но и на по-далечни (Орбини 2012: 46).

Причината за тази „забрава" е фактът, че „славяните не са имали толкоз много учени и други люде, посветили се на книгите" (Орбини 2012: 37). Самите славяни са оставили образът им да бъде моделиран от чужди автори, които са се водили от собствени мотиви при изграждането му. Славянската нация има богато минало, притежава история, свидетелстваща за прояви на големи подвизи и небивал героизъм, които трябва да бъдат запомнени. Трудът, който пише Орбини, има за цел да извади от забравата примерите на героизъм, за да послужат за „украса и прослава на цялата славянска нация". А към самите славяни отправя следния призив: „и ако някой незаслужено и злонамерено реши да ги кори[5], Ваш дълг нека бъде да ги защитите и опазите" (Орбини 2012: 39).

Да се защитят през историята се вменява в дълг на народите в Новото време, когато политическото започва да се разпознава като форма на инструментализация на колективния живот. Това надраства и допълва средновековната представа за нацията[6], както и цялостната

допуска точно този възможен сценарий, завещан от Просвещението, поради което национализмът според българския учен е потребен на славяните, за да осъществят националната и културната си еманципация.

[5] В случая става дума за „величието на праотците" на славянската нация, чийто живот и подвизи трябва да служат „като ярък знак за тяхната висока стойност".

[6] Понятието *нация* в смисъла на съвременните си употреби се появява след осмислянето на въпроса за сблъсъка между френското разбиране за цивилизация и визията на немските романтици за култура, т.е. през XIX в. През Средновековието с понятието *нация* са се обозначавали човешки общности от най-различен вид – от обединения на племена (както го разбира Мавро Орбини) до съсловни йерархично организирани около едно ядро общности (вж. Янакиев 2012), в които дори влизат студентски формирования в средновековните университети, които произхождат от една провинция.

социална организация[7]. Общностната памет има потребност от нови идеологически сюжети, които да отразят променящата се заедност на човешките групи. Родовата митология, свързана с полагането на човека като средоточие на една одомашнена в измеренията на битовото космогонична и антропогонична вселена, постепенно се трансформира в социогонична концепция за обществен ред. Цялото се разпада в умножените проекции на политическите визии за подреденост и социална стратификация, което поражда философията на Новото време.

В смисъла на казаното от Мавро Орбини се вижда, че променените политически реалии в Новото време имат нужда от различен от познатия дотогава тип идеологическо форматиране. Славяните имат нужда от история, която да им даде знание за миналото. Това минало е колективно потребно – то трябва да се създаде, след което знанието за него да се разпространи достатъчно широко и да се установи трайно, за да стане част от колективната памет и новите идеологии, които я формират. От друга страна, то е необходимо, защото притежава почти неизчерпаем потенциал да предлага модели, въз основа на които се генерират нови значения в борбата за културни смисли. В тези динамични процеси знанието за миналото изпълнява ролята на трансмисия, която спомага формирането на народностни идентичности в променяща се Европа. Това знание трябва да отчете трансформиращата се прагматика на политическото и неговото социално отражение сред най-широк кръг от хора. Промените в идеите намират своята картографска рефлексия.

---

[7] „Народите“ и „страните“ през Средновековието са „домашни“, отбелязва Калин Янакиев, „защото се обособяват едни от други от *castellum*-а, на който принадлежат, и неговият окръг“ (Янакиев 2012: 242). Кастеланствата в средновековна Европа са самостоятелни единици, характеризиращи се с автономност и „домашна“ обособеност на „народи от един и същ етнос“ (Янакиев 2012: 244). Тези до известна степен самостоятелни области са обвързани от „**сеньорално-васални** зависимости“, които образуват средновековната представа за нацията. Тя е обвързана с територията, но тази териториална цялост, както отбелязва Калин Янакиев, е твърде променлива – картата, отразяваща съседствата между империите, се променя при всяка следваща военна кампания.

Тази политическа картина намира своите проекции в културните представи за единство и цялост, съдържащи се в образа за себе си и другите. Той може да бъде търсен на няколко плоскости, две от които се открояват по своята значимост. Едната е общностната митология, която има за цел да формира представи за големи цялости, другата е проявленията на идеята за колектив във фолклора.

Christianitas (християнското съобщество, в което Църквата организира вярващите[8]) се разпада и в последвалия Средновековието исторически период се утвърждава авторитетът на *civitas* – политически устроената общност (Янакиев 2012: 261–271). Към тези мощни промени във вътрешнообществен план трябва да се прибави и един важен исторически детайл с геополитическа значимост. В смяната на историческите епохи славяните имат своите самостоятелни държави (Полша и Русия съществуват в европейското политическо пространство и дори стоят доста стабилно), но нямат свое присъствие в процесите на колонизиране на новооткритите за Европа земи. Което означава, че бързо губят позиции в процесите по налагане на смисли в организиращия се нов ред. Вероятно точно тези процеси, наред с маргинализираните гласове на загубили политическата си самостоятелност славянски народи, са в основата на безпокойствата на Мавро Орбини за забравените славяни, които го карат да създаде *Царството на славяните* в самото начало на XVII в. (1601).

Тази маргинализация в периферните за новите идеологии полета ги изтласква за дълго време встрани от центровете, в които се раждат идеите. Процесите на символното усвояване и колонизиране на териториите се динамизират и границите между самополагащия се център и създаващите се периферии стават все по-категорични и осезаеми. Процесите на „европеизация“ и „ориентализация“ на славяните се осъществяват паралелно и отразяват влиянието на идеологическите послания върху картографията[9]. Новите промени в идеологиите два века по-късно дават основание на Хердер да повтори почти дословно тази загриженост за „трудолюбивия и миролюбив славянски народ“[10], актуализирайки въпроса за периферията в картата на Европа. Ще дойде времето, в което славяните ще разкрият своя културен, социален и

[8] Организацията на средновековното общество, в което доминира църковната концепция за вселенски ред, е под формата на концентрични кръгове, най-вътрешният от които се заема от клириците, следващият е на благородниците, третият – към все по-разширяващата се периферия, е на занаятчиите (градското съсловие) и последният е на селяните – земеделците (Янакиев 2012: 261).

[9] Повече по този въпрос вж. Улф 2004.

[10] Тези разбирания, чиито начала могат да се отнесат към първите десетилетия на Новото време, стават определящи в епохата на Просвещението и се превръщат в негови „формули“ по израза на Лари Улф.

политически потенциал, но се налага да се променят условията и редът, които да позволят реализирането му съобразно споделяния от тях морално-етичен кодекс. Зараждащият се през XVIII в. национализъм ще даде възможност това да се осъществи. Началата на тази нова идеология могат да се открият у Жан-Жак Русо. Използвайки превърналите се във формули стереотипи, той е убеден, че Полша няма „никакъв икономически ред“ и „военна дисциплина“, поради което съществуването ѝ е заплашено от агресивните ѝ съседи (Улф 2004: 354). За да не бъде завладяна, тя трябва да се превърне в държава в сърцето, както настоява Русо, която никой няма да може да унищожи, докато на света съществува поне един поляк, който милее за Полша.

Съгласно новите идеологически платформи неприсъствието на картата не означава отсъствие от света. Национализмът има потенциал да организира културните смисли така, че да доведе до реално политическо присъствие на определен народ на картата. Съчинението на Мавро Орбини е знаково за новата концепция за народите, чиито начала се откриват още в съчинението *Космография* на Еней Силвио Пиколини, който заема трона на свети Петър под името Пий II. Както отбелязва Александър Милников, папа Пий II настоява, че е крайно време да се спре с търсенето на праотците, което според него е лъжливо, и обявява „съчиненията с генеалогиите на народите за безсмислено занятие“ (Мыльников 1996: 22). Генеалогиите, за които става дума, са широко разпространени в епохата на Средновековието. Книжовниците съгласно водещата идеология на времето са се опитвали да включат разказа за собствения си народ в библейския разказ за сътворението на света и народите в него. *Приобщаването към Библията е основание за древност, от една страна, и право на принадлежност към вярата, от друга, в разглеждания период*. Поради тази причина за средновековните мислители е било важно да намерят за своето племе място в общия разказ, за да положат произхода му в свещеното време на библейския мит, в което са живели праотците. Дори и да не получи статус на избран от Бога, по този начин народът се превръща в един от благословените заради присъствието си в свещените времена на създаването на света, за които разказва библейският мит. Това влиза в модела, зададен от библейската генеалогия, който извежда миналото на еврейската общност като глобализиращ миналото на света, както отбелязва Милена Кирова. Това организиране на знанието за миналото под формата на поколенческа структура се реализира посредством множество разкази, които от-

пращат към библейския мит за Сътворението. Така митът разкрива перформативния си потенциал, получава историческо траене. Това траене е подчинено на религиозната идеология, която е „главен критерий за историческата оценка на текста“ (Кирова 2011: 112). По този начин библейските генеалогии се оказват легитимиращ историческото познание фактор. Нещо повече, те се превръщат в модел за конструиране на средновековните летописни произведения и хроники. Така библейската култура, която „развива специфични вербални механизми за добавяне и конструиране на значения“ (Кирова 2011: 187), става генератор на смисли в епохата на Средновековието. Същевременно с това тази култура задава и параметрите на модела, по който трябва да се формулират значенията, за да се разпознаят като правилни, като съобразени с определящата общия дух на епохата идеологическа рамка.

Уповавайки се на Словото, което съзидава в библейския свят и което „гарантира истинността на смисъла, изразена чрез него“, „библейските автори не търсят факти и доказателства за истината в изреченото от тях. Когато иска да потвърди верността на събитията в собствения си разказ, писателят второзаконник обикновено се позовава на писаното в по-стари текстове“ (Кирова 2011: 184). Този **акумулативен** по определението на Милена Кирова характер на библейската история я превръща в концептуално-идеологически в религиозно отношение проект, а не в причинно-следствена историографска проекция[11]. Така библейските генеалогии стават важна част от осъзнаването на верската принадлежност и приобщаването на народите към голямата християнска общност. А това е важно за средновековните космогоничен и социогоничен проект, тъй като по този начин се определят залозите в борбата за смисли в света, отдаден на Бога и управляван от него. Наред с това средновековните представи за обществото наистина бележат близост по линия на верското приобщаване, но в средновековната социогония се проявяват и първите знаци на социалното оразличаване, което отра-

[11] „Светът на библейските разкази не се задоволява с претенцията, че представлява исторически вярна реалност – той настоява, че е единственият верен свят [...]. Всички други събития, проблеми и битови случки нямат право да се появяват независимо от него, а читателят получава обещанието, че всички те – историята на целия свят – ще получат заслуженото си място в рамката на библейския свят, ще бъдат подчинени на него“, пише Ерих Ауербах (цит. по Кирова 2011: 185).

зява разликите между народностното и държавното. Така независимо от доминиращия християнски характер на културите в Европа се отчитат различия в техните дълбинни кодове. И те са резултат не само от своеобразието на езическото им минало, а същевременно са следствие и от процесите на народностна консолидация, която християнството поставя на нови основи.

В следващите векове отношението към историята е функция и на религиозната принадлежност; верските постулати са използвани като критерии за достоверност, придавайки етическа санкция и легитимност на прочита на миналото. Народностното и верското по необходимост се допълват в отечествената история, а не се отричат. Началото се поставя в края на XVI в. с труда на Цезар Бароний (дванадесеттомна история на църквата, издавана в периода 1588–1607 г.). В проучването си италианският кардинал извежда основния етос на своя прочит на историческото минало – успехът на един народ и дори на самата Римокатолическа църква се проявява само тогава, когато има смирение към Бога и благочестивост в делата. „Прочее, всяко величие е у Бога: земното благополучие е суета, която трябва да се презира. Към тази последната мисъл ни довежда изучаването не само на гражданската, но и на световната история“ (Велчев 1943: 29). Така всеки народ е представен като обичан от Бога, който не забравя своите чада и рано или късно въздава възмездие и установява справедливост в земните дела. Бог не позволява неговите деца да бъдат унищожени и утешава онези, които са страдали в миналото. Историята, настояват книжовниците Мавро Орбини, Йован Раич, Паисий Хилендарски, е била несправедлива към славяните. Те трябва да научат своето величаво минало, за да настояват на своето бъдеще.

Тази концепция бързо намира своите политически реализации. Големите наративи на националното и панславистките виждания за общия произход и споделените културни ценности притежават механизми, с помощта на които могат да пресичат полето на историографията и оттам да получават сюжети за собствените си идеологически послания. Създава се обща дискурсивна рамка, в която един важен постулат от предходната епоха се удържа като митологичен коректив на опитите за научна обективност и еманципация на светската историография. Панславизмът, както вече споменах, се разгръща върху една мистична основа, която съчетава в себе си напрежение срещу просвещенските идеали, от една страна, и рефлексия от борбата срещу класицизма, от

друга. Първата тенденция се олицетворява от удържането на средновековната идея за Божествения замисъл и оттук – възстановяване на историческата справедливост. (Поради това се разпознават като ценни размишленията на Хердер.) Втората тенденция се реализира посредством формирането на своеобразен култ към собствените старини и културни артефакти, които издигат народностното над желанието за уподобяване с Класическата античност. Като резултат се получава сложна и противоречива идейна конституция, която формира основите на нов либерализъм през XIX в.

Литература

Велчев, Велчо 1943: *Отец Паисий Хилендарски и Цезар Бароний. Принос към изучаване изворите на Паисиевата история*. София (Studia historico-philologica Serdicensia. Supplement 8).

Гердер, Иоганн Г. 1977: *Идеи к философии и истории человечества*. Перев. и примеч. А. В. Михайлова. Отв. ред. А. В. Гулыга. Москва: Наука (Серия: Памятники исторической мысли).

Калашникова, Наталья М. 2008: Первая этнографическая выставка России. – В: *Славяне Европы и народы России. К 140-летию Первой этнографической выставки 1867 года*. [Альбом-каталог выставки, Санкт-Петербург, 2007]. Науч. ред. Наталья М. Калашникова. Санкт-Петербург: Славия, 12–45.

Кирова, Милена 2011: *Давид Великия. История и мъжественост в еврейската Библия.* Кн. 1. София: Сиела.

Колейка, Йосеф 1964: *Славянские программы и идея славянской солидарности в XIX и XX веках*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

Маркова, Мира 2011: Панславизмът, първата руска етнографска изложба и мястото на българите в нея. – *Анамнеза*, № 1–2, 78–99.

Мыльников, Александр С. 1996: *Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI – начала XVIII века*. Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.

Орбини, Мавро 2012: *Царството на славяните. История от Дон Мавро Орбини от Рагуза, Абат от Млетския орден.* София: Дамян Яков.

Ренан, Ернст 1999: Що е нация? – *Език и литература*, № 1, 3–14.

Улф, Лари 2004: *Изобретяването на Източна Европа. Картата на цивилизацията в съзнанието на Просвещението*. Прев. Росица Панайотова. София: Кралица Маб [Orig.: Larry Wolff. *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, 1994].

Шишманов, Иван 1895: Впечатления от Пражската народописна изложба. – *Български преглед*, № 9–10, 113–140.

Янакиев, Калин 2012: *Светът на Средновековието. Генезис, история, общество (Университетски курс лекции)*. София: Фондация „Комунитас“.

Доц. д.ф.н. Николай Папучиев
Катедра „Българска литература“
Факултет по славянски филологии
Софийски университет „Св. Климент Охридски“
бул. „Цар Освободител“ 15
1504 София, БЪЛГАРИЯ
papuchiev@gmail.com

Ideologies and Collective Identity of the Slavs

Nikolay Papuchiev

Abstract: The article is focused on the uses and transformations of medieval patterns of people's identity in the modern ideological construction, such as Pan-Slavism and nationalism in the 19th century. In this context, national elites' efforts to justify the common origin of Slavic people are being analysed as series of political and ideological fights in the modern period. The genealogical model of the world given in the Holy Bible's book *Genesis*, was set as a key construct for the medieval religious identity and close connections between Christians all over the known world. This model began to change gradually when the idea of unity and togetherness faced the challenges of ethnical myths. The ideas were developed during the centuries and became major concepts in the modern ideological context.

Keywords: ideology, identity, religion, history, nation

Assoc. Prof. Nikolay Papuchiev, D.Sc.
Department of Bulgarian Literature
Faculty of Slavic Studies
Sofia University "St. Kliment Ohridski"
15 Tsar Osvoboditel Blvd.
1504 Sofia, BULGARIA
papuchiev@gmail.com

O pragmatycznym i ideologicznym wymiarze folkloru

Jan Kajfosz

Streszczenie: Celem artykułu jest zidentyfikowanie pragmatycznego i ideologicznego wymiaru folkloru. Autor (przywołując między innymi A. Gramsciego, B. Malinowskiego i R. Barthes'a) rozpatruje sposób, w jaki narracje folklorystyczne są uprawomacniane jako prawdziwe relacje o byłych zdarzeniach. Jednocześnie stawiane jest tu pytanie, w jaki sposób narracje folklorystyczne uczestniczą w kształtowaniu się ludzkich doświadczeń, przekonań oraz kognitywnych (poznawczych i działaniowych) nawyków, w jaki sposób folklor bierze udział w społecznym konstruowaniu rzeczywistości. Pojęcie folkloru odnosi się tutaj – zgodnie z propozycjami P. G. Bogatyriewa i R. Jakobsona – do tekstów poetyckich zorientowanych na *langue*. Podobne teksty są konwencjonalne w tym sensie, że ich struktury znaczeniowe na szerszą skalę są reprodukowane w ramach określonej społeczności komunikacyjnej.

Słowa kluczowe: folklor, pragmatyka, ideologia, legitymizacja

O pragmatycznym wymiarze folkloru można mówić co najmniej w dwóch podstawowych znaczeniach, które wiążą się z dwoma różnymi pytaniami. Pierwsze to kwestia, w jaki sposób legitymizowany jest sam tekst folkloru. Nie jest on uprawomocniany tylko przez zawierające się w nim formuły testymonialne, lecz także przez autorytet swego nadawcy bądź przez autorytet instytucji społecznej, którą taki nadawca reprezentuje. Drugie pytanie brzmi: w jaki sposób tekst folkloru legitymizuje zjawiska poza nim samym (np. instytucje społeczne), jak rzutuje na wiedzę, percepcje, działania swych użytkowników? Przedmiotem niniejszego przyczynku będzie pragmatyzm folkloru w obydwóch wymienionych znaczeniach. Interesuje mnie zarówno kwestia uprawomocnienia samego tekstu folkloru (kształtowania jego wiarygodności), jak i pytanie, na jakiej zasadzie teksty folkloru mogą wywoływać wymierne efekty w świecie, w jaki sposób potrafią kształtować rzeczywistość społeczną, między innymi: na jakich zasadach stają się środkiem produkcji i reprodukcji ideologii?

Folklor a konstruowanie świata doświadczanego

Powszechnie za przypadek *folkloru* uchodzi tylko narracja, którą nosiciele tego czy innego języka naturalnego rozpoznają jako tekst wątpliwy co do prawdy, którą wyjawia, bądź też narracja uchodząca w ogóle za fikcyjną, która ma wywoływać przede wszystkim doznanie estetyczne (np. dowcip, anegdota, bajka magiczna). Nosiciel folkloru nie może rozpoznawać *folkloru* w opowieści, która jawi mu się jako prawdziwa, potwierdzona przez wiarygodnych świadków, niebudząca cienia wątpliwości. Oznacza to, że co najmniej część jego własnego folkloru zawsze pozostaje dla niego nieświadoma.

W tym rozumieniu za przypadek *folkloru* nie może wśród swoich nosicieli uchodzić żywy mit. Doświadczana, zasłyszana i przekazana dalej prawda nie jest przecież *folklorem*, przynajmniej nie dla tych, którzy ją podzielają i potwierdzają jej ważność w ramach praktyk społecznych. Nie mówię tu o późniejszych reprezentacjach mitu, które nie wyjawiają już prawdy i przynajmniej z tej uwagi nie są tym samym gatunkiem. Żywy mit – w odniesieniu do doświadczenia jego nosiciela (czyli: w fenomenologicznym sensie) – nie może uchodzić za *folklor*, skoro jest nie tylko opowiadaniem, lecz sensualnie doświadczaną rzeczywistością, prawdą, często wpisującą się w rytuał (por. Malinowski 2004: 229). Jak podkreśla Bronisław Malinowski, nie ma mitu bez żywej wiary w jego świat przedstawiony. Jeśli żywy mit jest dla swego nosiciela narracją, w której „zmartwychwstaje pradawna rzeczywistość" (Malinowski 2004: 229), nie może być w jego percepcji *folklorem*.

Jeśli pojęcie *folkloru* ma mieć jakąkolwiek wartość analityczną, jego znaczenie nie może mieć charakteru intuicyjnego ani skojarzeniowego, nie może się też opierać na różnicy między *ludem* a *elitami*, zwłaszcza że owa różnica ma w znacznym stopniu fantomowy (inaczej: wyobrażeniowy) charakter, choćby tylko dlatego, że kryteria stratyfikacji społecznych są relatywnie różne i zmienne. Folklorystyce dali szansę na życie poza paradygmatem romantycznym Piotr Grogorijewicz Bogatyriew i Roman Jakobson (Bogatyriew, Jakobson 1973). Dla nich ważna jest różnica między tekstem budowanym według norm poetyckich, które są powszechnie podzielane w tej czy innej społeczności komunikacyjnej, a tekstem, który takie normy narusza czy przekracza. Chodzi tu o różnicę między tekstem potocznym, odtwarzanym w ramach tej czy innej społeczności komunikacyjnej w różnych wariantach i nienaruszającym ogólnie podzielanych norm estetycznych czy wyobrażeń o porządku świata, a tekstem, który przekracza „estetyczny uzus" czy uzualny

system myślenia o świecie, mając tym samym mniej lub bardziej dekonstrukcyjny potencjał w odniesieniu do społecznie konstruowanej rzeczywistości (por. Kajfosz 2011).

P. G. Bogatyriew i R. Jakobson rezygnują z definicji folkloru opartej na kategorii *ludu* rozumianego jako homogeniczna (pozbawiona wewnętrznych zróżnicowań) klasa społeczna, będąca „nosicielem" tekstów folkloru:

[…] *poważnym błędem teorii romantycznej, obok twierdzenia o genetycznej samoistności folkloru, była teza głosząca, że tylko niezróżnicowany klasowo lud, jakaś zbiorowa osobliwość z jedną duszą i jednym światopoglądem, czyli monolityczna społeczność pierwotna, której obcy jest jakikolwiek przejaw indywidualnej działalności ludzkiej, może być twórcą folkloru, podmiotem twórczości zbiorowej.* [...] *Twórczość zbiorowa nie jest obca nawet kulturze przepojonej duchem indywidualizmu. Wystarczy wspomnieć o rozpowszechnieniu anegdoty w kręgach ludzi wykształconych, o pokrewnych legendom pogłoskach i plotkach, o przesądach i mitach, o etykiecie i modzie* (Bogatyriew, Jakobson 1973: 37).

W ujęciu Bogatyriewa i Jakobsona folklor to tekst zorientowany na *langue*, tekst o powtarzalnej strukturze znaczeniowej, który pełni funkcję poetycką (Bogatyriew, Jakobson 1973: 34). Pod tym względem folklor to tekst *popularny* w znaczeniu: 1) *ogólnie znany*, *rozpowszechniony*, *powszechny*, *pospolity*, *głośny*, *modny*, *słynny*, *sławny*, *lubiany*; 2) *powszechnie stosowany*, *powszechnie wykonywany*; 3) *przedstawiony w sposób zrozumiały dla ogółu*, *przystępny*, *nietrudny*, *łatwy*, *ułatwiony*[1]. – Chodzi o tekst popularny, powtarzany w różnych wariantach, w szerzej czy węziej zakrojonej społeczności komunikacyjnej osadzonej w konkretnej sytuacji historycznej.

Przywołani tu badacze zakładają oprócz tego, że folklor ma ewolucyjny charakter (Bogatyriew, Jakobson 1973: 33). O folklorze można mówić tylko w odniesieniu do konkretnej społeczności komunikacyjnej, która funkcjonuje w określonym miejscu i czasie (Bogatyriew, Jakobson 1973: 40). Idzie o to, że formalnie ten sam tekst, który w jednym kontekście społecznym jest folklorem, w innym może być już tylko folkloryzmem, a więc tekstem, który reprezentuje teksty gdzie indziej czy wcześniej *popularne*, powszechnie podzielane i reprodukowane w różnych wariantach. Statusu folkloru nie można przyznać żadnemu tekstowi raz na zawsze, gdyż wynika

[1] http://www.edupedia.pl/result (30.07.2012); http://sjp.pwn.pl/szukaj/popularny (30.07.2012).

on ze sposobów jego funkcjonowania w konkretnej społeczności komunikacyjnej. Wszystko zależy od tego, na ile tekst zachowuje swój systemowy charakter.

Jeśli punktem odniesienia folkloru jest określona społeczność komunikacyjna funkcjonująca w konkretnym miejscu i czasie, to w przypadku tekstu funkcjonującego w jej ramach zorientowanie na *langue* będzie się sprowadzało do tego, że w ramach tejże społeczności komunikacyjnej dany tekst będzie stereotypowy lub kliszowany (Bartmiński 1996; Bartmiński 2007: 50); będzie zorientowany na funkcjonujący w danym środowisku wzorzec (Niebrzegowska-Bartmińska 2007: 104); będzie miał w miarę stabilny plan znakowo-symboliczny (Sulima 2005: 576). Co ważne, konwencjonalność tekstu (jego zorientowanie na *langue*) przekłada się na konwencjonalność widzenia, myślenia i innych rodzajów działania; przekłada się na habitusy rządzące percepcją i analizą zjawisk oraz obchodzeniem się z nimi w życiu codziennym. Pod tym względem zorientowanie tekstu na *langue* stanowi podstawę społecznego konstruowania świata.

Jeśli trzymać się tej prostej, przekonującej i łatwo zrozumiałej propozycji Bogatyriewa i Jakobsona[2], postępujących przemian wątków narracyjnych – i nie tylko ich, bo także form czy kanałów przekazu – nie da się interpretować jako „zanikania folkloru". Jeśli na przykład narracje o strzygach, wodnikach, diabłach czy rusałkach odchodzą w niepamięć, a ich miejsce zajmują narracje o wampirach energetycznych, zombich czy UFO, mamy do czynienia z transformacjami folkloru w wyżej określonym znaczeniu, a nie z jego zanikiem, zwłaszcza że reprodukowana w narracjach „gramatyka kulturowa" jest relatywnie oporna na zmiany. Na przykład struktura horroru – dawnego i współczesnego – często jest identyczna: zarówno w zapośredniczonym przez narrację doświadczeniu *strzygi*, jak i *kosmity*, którego ciało ma być ukrywane w tajnej bazie wojskowej w Nevadzie czy gdzie indziej, mamy do czynienia z tą samą ambiwalencją *sacrum* (Eliade 1993: 19–20); z tym samym „nieczystym" hybrydem, który przyciąga i odstrasza, bo nie wpisuje się w jednoznaczne kategorie naturalnego porządku świata (Douglas 2007; Kowalski 1998).

[2] W odniesieniu do folklorystyki zachodniosłowiańskiej (polskiej, czeskiej, słowackiej czy serbołużyckiej) może zastanawiać, dlaczego większość współczesnych dyskusji i sporów o przedmiot folklorystyki omija Bogatyriewa i Jakobsona dość szerokim łukiem, mimo że wręcz obligatoryjnie uwzględnia się ich w bibliografiach.

Istotną pułapką potocznych sposobów konceptualizacji folkloru jest zapominanie czy uniepamiętnanie jego przemian, nazywane przez Waltera Onga *amnezją strukturalną*, dzięki której odniesienia do *początku* – włącznie z odniesieniami do *kiedyś* czy *dawniej* – często są odniesieniami (inter) subiektywnie, a nie obiektywnie ważnymi. Ong demonstruje taką amnezję na przykładzie pewnej zakładającej opowieści ludu Gonja w Ghanie, według której pierwszy król Ndewura Jakpa miał siedmiu synów, z których każdy panował w jednej z prowincji danego kraju. Gdy w wyniku wydarzeń historycznych jedna prowincja pozostała za granicami, a dwie inne połączyły się w jedną, w związku z czym prowincji pozostało tylko pięć, założycielska narracja mówiąca o *początku* niepostrzeżenie dostosowała się do nowych realiów społeczno-politycznych. Po 60. latach opowieść zapisano ponownie: Ndewura Jakpa miał już tylko pięciu synów, z których każdy panował w jednej z pięciu prowincji. W ten sposób aktualny stan został niejako przeniesiony na *początek* (Ong 1992: 55–77). Funkcjonujące w pamięci społecznej opowieści o *początku* często mówią nam nie tyle o tym, co było ważne wtedy i tam, ile o tym, co jest ważne teraz i tutaj, zwłaszcza jeśli ich podstawowa funkcja sprowadza się do uprawomacniania aktualnie obowiązującego porządku społeczno-politycznego.

Byłe zjawisko, istniejące tylko w postaci pamięciowego obrazu, z trudem stawia opór swym aktualnym zmysłowym reprezentacjom, gdyż samo jest już niedostępne. Z tej uwagi na pochłonięcie przez aktualnie obowiązujące systemy symboliczne najbardziej narażone są reprezentacje byłych zdarzeń w sytuacji, gdy z uwagi na brak wiarygodnych źródeł człowiekowi pozostaje porównywanie jednych pamięciowych reprezentacji z innymi. Pod wpływem zmieniających się sytuacji społeczno-politycznych i idących z nimi w parze systemów symbolicznych niewygodne lub niezrozumiałe fragmenty przeszłości zwykle są zastępowane znaczeniami, które bardziej odpowiadają współczesnym potrzebom i przyzwyczajeniom poznawczym. Jeśli dyskurs potoczny jest porządkiem mowy, który towarzyszy zaangażowaniu w praktyki społeczno-kulturowe, nie może dziwić, że nie ma w nim potrzeby rozróżniania między folklorem a folkloryzmem. Jedno w spontanicznym (sensualnym) doświadczeniu jest zazwyczaj tożsame z drugim, a wszelkie różnice funkcji, znaczeń i kontekstów najczęściej są niewidoczne (por. Kajfosz 2015: 250–261). Potoczna kategoria folkloru, funkcjonująca w kręgu miłośników kultury ludowej, stanowi raczej wynik procesów folkloryzacyjnych, aniżeli narzędzie rozumienia tychże procesów. Pod tym względem dyskurs towarzyszący zaangażowaniu w rekonstrukcje kultury ludowej

powinien być dla folklorysty przedmiotem badań, nie metodologicznym narzędziem[3].

Z powrotem do Malinowskiego

Folklor w określonym tutaj znaczeniu stanowi odpowiedź na aktualne społeczne zapotrzebowanie, przy czym na jego postać zawsze wpływa władza rozumiana jako sieć jawnych i „milczących" przymusów rozproszonych do wielu ognisk, wykonywana nie z jednego centrum (Deleuze 1996: 101–116). Może ona przyjmować postać przywiązania nosicieli folkloru do autorytetów, instytucji społecznych, symboli czy rytuałów (Krawczyk-Wasilewska 1986: 27; por. Lyotard 1997: 72–73; Bourdieu 2008: 72–86). Dlatego też Antonio Gramsci mógł uznać folklor za narzędzie hegemonii (Gramsci 1994: 1375).

Antonio Gramsci uważa, że folklor może być zarówno efektem, jak i narzędziem ekonomii, polityki, władzy. W ujęciu tego autora słowna (a jednocześnie symboliczna, interpretacyjna i działaniowa) konwencja wyrasta ze „spontanicznej filozofii", która może w ten sposób uchodzić za sferę oczywistości i konieczności i co ważne – nie musi sprzyjać wszystkim członkom społeczności komunikacyjnej w równym stopniu. Owa spontaniczna filozofia przyjmuje według Gramsciego postać habitualnych tekstowych i pojęciowych (czy w ogóle znakowych) reprezentacji świata odtwarzanych

[3] Swoisty dystans do sensualnej naoczności da się mimo wszystko zaobserwować w dyskursie potocznym, choć jak na razie trudno oceniać skalę zjawiska. W języku czeskim słowo *folklor* zaczyna desygnować, po pierwsze, powtarzające się tematy i narracje, po drugie, powtarzające się, z góry oczekiwane, stereotypowe przejawy *savoir vivre*, które w danej sferze działań z reguły rozumiane są jako nieskuteczne, niepotrzebne, zbędne. Słowo *folklor* poszerzyło tym samym swe znaczenie na „negatywnie wartościowaną, wyszydzaną konwencję" (Holubová 2000: 218–219). Można przypuszczać, że nie tylko w języku czeskim. W polski dyskurs publicystyczny weszło na przykład określenie *folklor polityczny*, które zaczęło desygnować cyklicznie powtarzające się działania osoby czynnej w życiu politycznym według wcześniej ustalonego scenraiusza, które wywiera na opinię publiczną zamierzone efekty wówczas, gdy owo działanie postrzegane jest jako autentyczna i spontaniczna reakcja na zaistniałe „problémy". *Folklor polityczny* w takim rozumieniu odnosi się do mistyfikacyjnego widowiska medialnego, zorganizowanego w celu mobilizowania wyborców, które kompromituje się swoją powtarzalnością, swym konwencjonalnym charakterem.

w ramach różnych praktyk społecznych, reprezentacji, które cieszą się statusem oczywistości w tym znaczeniu, że nie wywołują potrzeby swej weryfikacji z uwagi na swój habitualny wymiar. Podobna spontaniczna filozofia ma się według Gramsciego zawierać w: „1) samym języku będącym zespołem pewnych określeń i pojęć, a nie tylko gramatycznie pustych słów; 2) w wiedzy potocznej i zdroworozsądkowej; 3) w religii popularnej, a co za tym idzie – w całym systemie wierzeń, przesądów, przekonań, sposobów widzenia i działania, które ujawniają się w tym, co powszechnie nazywane jest «folklorem»" (Gramsci 1994: 1375).

Pragmatyczny wymiar folkloru jest w tym rozumieniu także jego wymiarem ideologicznym. Zgodnie z propozycjami Gramsciego, ale też Rolanda Barthesa (Barthes 2000) przez ideologię nie rozumiem tu komunikowanych tekstów (*paroles*), które mogą być co najwyżej prefabrykatami ideologii. Jest nią raczej system porządkujący (*langue*), czyli system widzenia, myślenia, działania, który opatruje transmitowane teksty w intersubiektywnie podzielany sens. Chodzi o system znaczeniowy rzutujący na odbiór tekstów czy na poznanie w ogóle. Sprawia on, że członkowie szerzej czy węziej zakrojonej społeczności komunikacyjnej rozumieją tę czy inną wypowiedź w podobny sposób.

Bronisław Malinowski demonstruje, jak folklor, w tym konkretnym przypadku żywy mit opowiadający o zamierzchłej przeszłości (czyli: o *początku*), działa ideologicznie w praktyce społecznej. Pokazuje, że repertuar powtarzalnych opowieści może stwarzać pewien konsensus społeczny. Może kreować powszechnie akceptowany porządek rzeczy w świecie, który jawi się jako całkowicie naturalny, niemający żadnej wyobrażalnej alternatywy. Mit legitymizuje instytucje i stratyfikacje społeczne, czyni je – biorąc za punkt odniesienia jego nosicieli – odwiecznymi i naturalnymi, niemającymi żadnych alternatyw. Na Wyspach Trobrianda narracja mityczna służyła integracji społecznej (por. Durkheim 1990), służyła utrzymywaniu ładu społecznego w drodze kreowania kolektywnie podzielanego obrazu przeszłości i związanego z nim systemu wartości; w drodze kształtowania wspólnych dyspozycji poznawczych, rzutujących na doświadczenia każdej jednostki.

W jednej z trobriandzkich wiosek reprodukowano taką opowieść o początku świata: gdy na *początku* przodkowie w postaci zwierząt totemicznych wyszli z otworu w ziemi, były między nimi świnia i pies. Idąc drogą, napotkali nieczystą roślinę. Świnia jej nie tknęła, jednak nierozumny pies powąchał ją i zjadł. Odtąd pies i jego potomkowie stali się nieczyści, w przeciwieństwie do świni i jej potomków. Co najważniejsze, w społeczności, w

której dana narracja była odtwarzana, klan psa faktycznie miał najniższą pozycję w hierarchii społecznej, podczas gdy klan świni najwyższą. Dzięki opowieści o początkowym precenedsie, dana stratyfikacja społeczna jawiła się wszystkim jako oczywista, zrozumiała sama przez się, wpisująca się w odwieczny porządek natury (Malinowski 2004: 236–237). Opowieść eksplicytnie nie nakazywała nikomu, jakie role społeczne ma pełnić. Niejawnie je tylko implikowała. Jeśli bowiem ktoś utożsamia się z początkowym psem jako jego potomek – bo tak go wychowano – utożsamia się jednocześnie z pozycją, jaką potomkowie psa pełnią w systemie społecznym. Jawnym nakazom i zakazom można się sprzeciwiać. Trudno jednak poddawać w wątpliwość porządek znaczeniowy, który jest na tyle oczywisty, że go nie widać. To, co nie jest zwerbalizowane, nie wymaga żadnego wyjaśnienia. Utożsamienie się z pierwotnym psem jako z totemicznym przodkiem pociągało tu zatem w milczący sposób zgodę na takie, a nie inne miejsce w hierarchii społecznej.

Dana narracja nie była odpowiedzią na żadne pytania, niczego nie wyjaśniała (Malinowski 2004: 234). Nie była reakcją na czyjąś wątpliwość. Była raczej *prewencją*, dzięki której wątpliwość nie mogła zaistnieć. Owa narracja tworzyła tu nadwyżkę odpowiedzi na potencjalne pytanie, które z racji jej istnienia nikomu się nie nasuwało, w związku z tym obowiązujący tu porządek rzeczy nikogo raczej nie dziwił. Dzięki powtarzalnej opowieści każdy mieszkaniec wioski, implicytnie, czyli niejako z góry wiedział, co do niego należy i nie mógł się temu sprzeciwiać, bo jakże można by wątpić w oczywisty porządek natury? Mityczna opowieść była tu narzędziem czegoś, co – posługując się dzisiejszym słownikiem – można by nazwać przemocą symboliczną, ponieważ w niewidoczny sposób przekonywała zarówno uprzywilejowanych, jak i mniej uprzywilejowanych o tym, że dany porządek społeczny nie ma i nie może mieć żadnej alternatywy. „Przemoc symboliczna jest, mówiąc najprościej jak tylko można, tą formą przemocy, która oddziałuje na podmiot społeczny przy jego współudziale" (Bourdieu, Wacquant 2001: 162).

Dla porównania można by w tym miejscu przytaczać przykłady z *Mitologii* Rolanda Barthesa, na przykład jego esej *Astrologia* (Barthes 2000: 208–210). Autor, odnosząc się do popularnopublicystycznego dyskursu Francji lat 50., pyta tutaj, jaka ideologiczna struktura i jaki milczący system wartości reprodukuje się w tle astrologicznych przepowiedni. Dziwi go, jak niezwykle służalcze są gwiazdy w odniesieniu do drobnomieszczańskiego systemu wartości; jak zaskakująco są konformistyczne. Barthes zauważa, że

reprezentowane w horoskopach gwiazdy nigdy nie podważają zastanego porządku świata, nigdy nie próbują wstrząsnąć czyimś życiem. Czytelnikom – w zależności od znaku zodiaku, pod którym są urodzeni – gwiazdy pokazują co prawda szanse i zagrożenia, jednak wyłącznie w ramach drobnomieszczańskiego obrazu świata, w ramach drobnomieszczańskiego porządku rzeczy i związanego z nim systemu wartości, w strukturze codziennej rutyny urzędniczek, maszynistek, sprzedawczyń.

Jeśli gwiazdy zapowiadają w horoskopie konflikt w rodzinie, pojawienie się tajemniczego adoratora czy zazdrość, która grozi ze strony kolegów w pracy, w niewidoczny sposób uczą czytelników horoskopów, gdzie jest ich „właściwe", naturalne miejsce w społeczeństwie, jakie jest ich pole manewrowania, gdzie są granice ich wyborów. Gwiazdy implicytnie uczą ich, co powinno być najważniejsze w ich życiu. Ideologicznie na wskroś poprawne gwiazdy nigdy nie przewidują radykalnych kryzysów, nigdy też nie namawiają do posunięć, które mogłyby podważać zastany porządek rzeczy.

Gdyby ów przykład ubrać w terminologię Louisa Althussera można by dopowiedzieć, że gwiazdy, przemawiające za pośrednictwem horoskopu, wchodzą w skład aparatów ideologicznych państwa, dzięki którym reprodukują się warunki produkcji (Althusser 2017). Jeśli gwiazdy w niezauważalny sposób nieustannie przypominają urzędniczkom, maszynistkom itp. gdzie jest ich naturalne miejsce w świecie, pilnują w ten sposób ich miejsca w systemie ekonomicznym ówczesnej Francji. Zarówno gwiazdy z eseju Barthesa, jak i zwierzęta totemiczne z pism Malinowskiego, angażują się politycznie i ekonomicznie w tym sensie, że tworzą system społecznie podzielanych założeń, bez którego nie do pomyślenia byłaby produkcja dóbr według klucza podtrzymującego odpowiednie stratyfikacje społeczne.

Barthes demonstruje w mikroskali, na różnych przykładach życia codziennego ówczesnej Francji to, co na planie makroskali, rozumianej jako teoria filozoficzno-społeczna, stwierdził wcześniej Antonio Gramsci, który, jak zaznaczono, zobaczył narzędzie hegemonii, rozumianej jako niezauważalna, symboliczna przemoc, w pojęciach języka potocznego czy w języku wogóle, w wiedzy zdroworozsądkowej, w społecznie reprodukowanym systemie założeń, przekonań, poglądów czy przesądów – który nazwał folklorem. Na różnych poziomach powszechnie podzielanego języka i kultury reprodukuje się według Gramsciego system widzenia i porządkowania świata, który Gramsci nazywa „filozofią spontaniczną" (Gramsci 1994: 1375). Wskazuje przez to na fakt, że podobny system widzenia jest tylko jednym z możliwych systemów, zaś u jego podstaw stoją określone polityczne wybo-

ry, nawet jeśli tego nie widać, jako że społecznie konstruowany świat jawi się nosicielom tegoż systemu jako konieczny i naturalny, niewymagający jakichkolwiek epistemologicznych remanentów.

Dziewięć lat po pierwszym wydaniu *Mitologii* (w 1957 roku) Peter L. Berger i Thomas Luckmann w książce *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (1966) napiszą, że relacja między człowiekiem i światem w świadomości zwykle jest odwrócona w tym znaczeniu, że twórca natury uważa się za jej wytwór, bo kreowane przez siebie systemy i instytucje społeczne postrzega jako coś, co odzwierciedla stany od niego niezależne (Berger, Luckmann 1999: 90–91). Berger i Luckmann stwierdzają, że socjalizacja, w trakcie której człowiek przyswaja sobie konstrukty społeczne jako zjawiska naturalne, najskuteczniejsza jest w społecznościach odznaczających się minimalnym stopniem społecznego podziału pracy i dywersyfikacji wiedzy. Tam, gdzie wiedza jest wspólna, jest ona jednocześnie spójna, a wspólny dyskurs jest jej warunkiem.

Gwarancją prawdy tekstu folkloru są społecznie uwarunkowane ramy referencyjne jego nosiciela (jego dotychczasowa wiedza o świecie), w które taki tekst musi przynajmniej po części się wpisywać. Ramy referencyjne, które decydują o wiarygodności odebranego tekstu, zostały jednak stworzone przez wcześniej zasłyszane czy przeczytane teksty, które odbiorca uznał za prawdziwe albo prawdopodobne. Pod tym względem teksty folkloru, które uchodzą za prawdziwe relacje zjawisk i zdarzeń, mogą produkować instancję cenzorską, która rozstrzygnie o wiarygodności innych jego tekstów.

Inną gwarancją prawdziwości przekazu jest jego nadawca, którym może być zarówno osoba, jak i instytucja bądź osoba reprezentująca instytucję. W śląskocieszyńskiej kulturze typu tradycyjnego – a zapewne nie tylko tutaj – prawda narracji legitymizowana była już przez to, że opowieść była drukowana, że zawierała się w książce lub w gazecie. Pod tym względem podobne medium nie było tu zwykłym przedmiotem, lecz instytucją, którą kojarzono z uczonością: książka była symbolem wartości najwyższych (por. Sczepański 2013: 50). Z tej uwagi potrafiła ona nadać wiarygodność treściom, które prezentowała.

Nawet jeśli w epoce wtórnej oralności książka czy gazeta w znacznej mierze utraciły swój sakralny wymiar, medium nadal podpowiada, na ile ważna i wiarygodna jest informacja przekazana za jego pośrednictwem. W odniesieniu do czasów współczesnych można by sprawę sprecyzować do postaci stwierdzenia, że najważniejszym przekazem, który legitymizuje prawdę komunikatu jest nie tyle samo medium, ile wiarygodna instytucja,

która stoi za danym medium i która jest z nim kojarzona. Jako przykład mogą posłużyć pseudodokumenty (mockumenty), jak na przykład *Mermaids: The Body Found* (reż. Sid Benett, 2011). Jeśli nadawane są przez kanały telewizyjne uchodzące w oczach widza za kanały (popularno)naukowe, rośnie szansa na to, że odebrane zostaną jako wiarygodne informacje o świecie (por. Kajfosz 2013: 81–84).

Gdyby pozostać przy folklorze oralnym, zasady legitymizowania prawdziwości jego tekstów są takie same. Komunikat będzie się jawił jako wiarygodny, jeśli jego nadawca będzie należał do osób, które w socjalizacji jednostki odgrywają rolę tzw. znaczącego innego (*significant other*) (por. Berger, Luckmann 1999: 128–160). Może chodzić np. o nauczyciela w szkole (którego wiarygodność uprawomocniona jest z kolei przez instytucję edukacyjną, którą reprezentuje), szanowanego członka rodziny, do którego odbiorca emocjonalnie jest przywiązany, przyjaciela czy ulubionego dziennikarza, który w oczach odbiorcy cieszy się opinią wnikliwego, krytycznie myślącego człowieka. Dla ilustracji można by tu przytoczyć słowa Jana Szczepańskiego, który, wypowiadając się na temat legitymizacji wiedzy na Śląsku Cieszyńskim na przełomie XIX i XX wieku, pisze: „Człowiek poważny mówił to, co wiedział naprawdę lub słyszał od człowieka godnego zaufania, od statecznego gazdy czy poważanego przybysza ze świata, jakimi byli na przykład druciarze. Słów kąpielorzy [wczasowiczów – przyp. J. K.] nie szanowano, przyjeżdżali i nic nie robili. Człowiek, który nic nie robił, nie zasługiwał na poważne traktowanie" (Szczepański 2013: 57). Cytat odczytuję tu jako wypowiedź, która odsyła do mechanizmów uprawomacniania tekstów folkloru prezentujących się jako prawdziwe relacje o świecie. Otóż gospodarz, który widzi wartość w pracy, łatwiej uwierzy temu, kto ciężko pracuje. Podobnie ktoś, kto widzi wartość w medialnej sławie, łatwiej uwierzy w coś, co opowiada celebryta.

Czy folklor da się wartościować?

Tekst folkloru może, w miarę jego upowszechnienia i trudno kontrolowalnych przemian jego modalności (Kajfosz 2011: 53–77), wywoływać znaczące efekty w świecie trafiające w konkretnych ludzi. Żart w potocznym i medialnym obiegu może przemienać się w „prawdę", nie wspominając o celowych socjotechnicznych zabiegach. Pod tym względem za najbardziej błyskotliwych przedstawicieli współczesnej folklorystyki stosowanej

(a przynajmniej jednej z jej odmian) trzeba by uznać spin doktorów czy speców od PR czy marketingu. Kolektywne wyobrażenia, kreowane w ramach twórczości folklorystycznej bądź folkloropodobnej, które osiągają rangę prawdy bądź prawdopodobieństwa, są, jeśli iść za Williamem I. Thomasem, w swych konsekwencjach rzeczywiste (Merton 1995: 379–424).

Pogłoska (*rumour*), która zacznie się replikować na przykład w środowisku graczy na giełdzie papierów wartościowych, może pociągać za sobą dotkliwe straty i zyski. Replikujące się w różnych wariantach – i za pośrednictwem różnych kanałów komunikacyjnych – narracje i związane z nimi przekonania (*beliefs*), że spożywany sproszkowany kieł słonia czy nosorożca poprawia potencję, żywią popyt na podobne towary, przez co wspierają kłusownictwo, co w konsekwencji prowadzi do zupełnie niepotrzebnego, wręcz absurdalnego wybijania tychże dzikich zwierząt. Pragmatyczny wymiar obiegowego tekstu, który uchodzi w społeczności swych nosicieli za narrację o obiektywnym stanie rzeczy czy zaistniałym prawdziwym wydarzeniu, może mieć na tyle rozmaite konsekwencje społeczne i polityczne, że folklorowi – w wyżej zdefiniowanym znaczeniu – nie da się przypisywać żadnych uniwersalnych atrybutów aksjologicznych.

Niektóre teksty folkloru (częściej jednak folkloryzmu) mogą być postrzegane jako wartość kulturowa, obejmowana nawet Konwencją UNESCO w sprawie ochrony niematerialnego dziedzictwa kulturowego, z uwagi na swój wymiar estetyczny. Teksty folkloru kreują społecznie podzielane sensy, porządkują świat, a pod tym względem łączą, wspomagają poczucie wspólnoty, cieszą. Mogą jednak równie dobrze jątrzyć, nakręcać waśnie w odniesieniu do różnie definiowanego *obcego* (np. teorie spiskowe, folklor kibiców zaangażowanych w skrajny nacjonalizm, zwanych potocznie *kibolami*) – a nawet zabijać. Za przykład niech posłużą memoraty ludu Sukuma w Tanzanii, przekładające się na przekonania, że albinosi są istotami nadprzyrodzonymi, a różne części ich ciał włącznie z krwią – podawane doustnie, trzymane przy sobie itp. – leczą choroby i chronią przed nieszczęściem. Efektem tekstów folkloru mogą być (i są) w tym wypadku polowania na albinosów jak również nielegalny handel „produktami ludzkimi", które na lokalnym czarnym rynku osiągają zawrotne ceny (Tanner 2010: 229–236).

Folklorystyka Europy Środkowo-Wschodniej (a być może w ogóle folklorystyka kontynentalna) nie może stronić od budowania teoretyczno-metodologicznych warsztatów, które pozwolą jej głębiej rozumieć pragmatyczny wymiar replikujących się wątków folkloru oralnego, ale

tak samo medialnego. Zamykanie oczu na fakt, że w różnych częściach świata teksty folkloru – w wyżej określonym znaczeniu – przyczyniają się do rażących aktów przemocy, między innymi do polowań na czarownice (ter Haar 2007; Wesch 2007), byłoby wątpliwe co najmniej pod względem etycznym.

Literatura

Althusser, Louis 2017: *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*. – http://www.nowakrytyka.pl/pl/Ksiazki/Ksiazki_on-line/?id=888 (12.04.2017).

Barthes, Roland 2000: *Mitologie*. Tłum. Adam Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo KR

Bartmiński, Jerzy et al. 1996: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński. Zastępca redaktora Stanisława Niebrzegowska. T. 1. *Kosmos. 1. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Bartmiński, Jerzy 2007: *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Berger, Peter L., Thomas **Luckmann** 1999: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Tłum. Jiří Svoboda. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Bogatyriew, Piotr G., Roman **Jakobson** 1973: Folklor jako specyficzna forma twórczości. – *Literatura Ludowa* 3, 28–41.

Bourdieu, Pierre 2008: *Zmysł praktyczny*. Tłum. Maciej Falski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bourdieu, Pierre, Loïc J. D. **Wacquant** 2001: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Tłum. Anna Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Deleuze, Gilles 1996: *Foucault*. Tłum. Čestmír Pelikán. Praha: Herrmann.

Douglas, Mary 2007: *Czystość i zmaza*. Tłum. Marta Bucholc. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Durkheim, Émile 1990: *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Tłum. Anna Zadrożyńska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Eliade, Mircea 1993: *Traktat o historii religii.* Tłum. Jan Wierusz-Kowalski. Łódź: Wydawnictwo OPUS.

Gramsci, Antonio 1994: *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe.* Bd. 6. *Philosophie der Praxis.* Hefte 10 und 11. Tłum. Wolfgang Fritz Haug. Hamburg: Argument.

Haar, Gerrie ter 2007: *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*. Trenton NJ: Africa World Press.

Holubová, Václava 2000: Slovo folklor v současném úzu. – *Naše řeč* 83 (4), 218–219.

Kajfosz, Jan 2011: Folklor jako tekst w obiegu i jego potencjał konstruowania rzeczywistości. – W: *Nowe konteksty badań folklorystycznych*. Red. naukowa Janina Hajduk-Nijakowska, Teresa Smolińska. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 53–77.

Kajfosz, Jan 2013: Faktoid i mistyfikacja w nowych mediach, czyli o strategiach czarowania umysłu. – W: *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*. Pod red. Piotra Grochowskiego. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 65–90.

Kajfosz, Jan 2015: Folklorystyczna uroczystość, czyli o pewnym kognitywnym mechanizmie budowania potęgi historycznego chłopa. – W: *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*. Pod red. Janusza Barańskiego, Moniki Golonki-Czajkowskiej i Anny Niedźwiedź. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 250–261.

Kowalski, Piotr 1998: *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwa Naukowe PWN.

Krawczyk-Wasilewska, Violetta 1986: *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Lyotard, Jean François 1997: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Tłum. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński. Warszawa: Fundacja „Aletheia".

Malinowski, Bronisław 2004: Mit w psychice człowieka pierwotnego. Tłum. Barbara Leś. – W: *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*. Pod red. Grzegorza Godlewskiego, Andrzeja Mencwela i Rocha Sulimy. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 229–239.

Merton, Robert K. 1995: The Thomas Theorem and The Matthew Effect. – *Social Forces* 74 (2), 379–424.

Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława 2007: *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Ong, Walter Jackson 1992: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Tłum. Józef Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Sulima, Roch 2005: Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego. – W: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja.* T. 1. Pod red. Małgorzaty Czermińskiej. Kraków: Universitas.

Szczepański, Jan 2013: *Korzeniami wrosłem w ziemię*. Ustroń: Galeria „Na Gojach".

Tanner, Ralph 2010: Ideology and the Killing of Albinos in Tanzania. A Study in Cultural Relativities. – *Anthropologist* 12 (4), 229–236.

Wesch, Michael 2007: A Witch Hunt in New Guinea. Anthropology on Trial. – *Anthropology and Humanism* 32 (1), 4–17.

Prof. UŚ dr hab. Jan Kajfosz
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Plac Sejmu Śląskiego 1
40-032 Katowice, POLSKA
jankajfosz@hotmail.com

On Pragmatic and Ideological Dimension of Folklore

Jan Kajfosz

Abstract: The aim of the paper is to identify pragmatic and ideological dimension of folklore. The author (referring i.a. to A. Gramsci, B. Malinowski and R. Barthes) reflects on the manner in which folklore narratives are being legitimised as true representations of past events. In the same way he raises the question how folklore narratives participate in constitution of experiences, beliefs and cognitive (noetic and behavioural) habits of its agents, how folklore participates in the social construction of reality. The notion of folklore relates here – in accordance with propositions of P. G. Bogatyrev and R. Jakobson – to poetic texts aimed at *la langue*. Such texts are conventional in the sense that their semantic structures are broadly reproduced inside a communicative society.

Keywords: folklore, pragmatics, ideology, legitimisation, social institutions

Prof. UŚ dr hab. Jan Kajfosz
Institute of Culture Studies
Faculty of Humanities
University of Silesia in Katowice
1 Sejmu Śląskiego Sq.
40 032 Katowice, POLAND
jankajfosz@hotmail.com

Dziedzictwo Cyryla i Metodego a jedność (?) Słowiańszczyzny

Lilla Moroz-Grzelak

Streszczenie: W artykule podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, na ile św. Cyryl i Metody stanowili w przeszłości, i stanowią obecnie, „pomost duchowy" pomiędzy Słowianami zachodnimi a Słowianami związanymi z prawosławiem. Uwzględniając aspekt wyznaniowy wśród wybranych narodów słowiańskich dokonano oglądu tradycji związanych ze świętymi od początków ich kultu po czasy współczesne. Zauważono, iż rangę Braci Sołuńskich w narodowych kulturach pamięci potwierdzały nie tylko tytuły, jakimi obdarzono ich jeszcze w literaturze średniowiecznej (Bułgarscy Apostołowie, nauczyciele Słowian, prorocy, pasterze), ale także uroczyste obchody rocznic związanych z istotnymi datami ich misji. Religijny wymiar jubileuszy poświęconych obu braciom (rok 863 – początek misji wielkomorawskiej), albo odrębnie każdemu z nich (869 – śmierć Cyryla, 885 – śmierć Metodego), w poszczególnych narodach słowiańskich wpisywał się w nurty tożsamościowe, etniczne, narodowe i państwowe. Cześć oddawana świętym potwierdzała w ten sposób przynależność tych narodów do szerszej wspólnoty Słowian w opozycji do etnosów obcych kulturowo. Choć w założeniach Cyryl i Metody mieli łączyć Słowian prawosławnych i łacińskich, to w istocie służyli realizacji celów Rosji czy Rzymu.

Jak wskazano w artykule, kult świętych Cyryla i Metodego w prawosławiu i katolicyzmie oraz ich artystyczne przedstawiania na licznych freskach, ikonach, medalach, pomnikach z jednej strony potwierdzały słowiańską tradycję poszczególnych narodów dając im poczucie słowiańskiej tożsamości czy narodowej samodzielności, z drugiej natomiast prowadziły do swoistej rywalizacji o ich dziedzictwo.

Słowa kluczowe: Cyryl i Metody, Apostołowie Słowiańszczyzny, jedność Słowian, misja wielkomorawska

Kult Cyryla i Metodego a działania prowadzące do jedności Kościołów

W artykule, w perspektywie konfesyjnego dziedzictwa Cyryla i Metodego, podjęto próbę ukazania stosunku ludów i narodów słowiańskich do postaci obu świętych i wskazania na ile, i czy w ogóle obaj święci stanowili i stanowią „pomost duchowy" pomiędzy Słowianami należącymi do Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej. Historycznie powiązani z dwoma centrami chrześcijańskiego średniowiecza – z Rzymem i Konstantynopolem jako bizantyjscy misjonarze wspierani byli przez kolejnych papieży Jana VIII, Mikołaja I i Hadriana II. Alfabet słowiański – głagolica, którego stworzenie przypisuje się Cyrylowi, pozwolił im dokonać przekładu ksiąg liturgicznych na staro-cerkiewno-słowiański, a to przyczyniło się do wprowadzenia do liturgii czwartego, obok łaciny, greki i hebrajskiego, języka słowiańskiego.

Święci Cyryl i Metody jeszcze w literaturze średniowiecznej obdarzeni zostali charyzmatyzującymi ich tytułami jako nauczyciele, apostołowie, głosiciele słowa, prorocy, pasterze (Jarco 1991: 107). W dyskursach słowiańskich znani są jako Apostołowie Słowiańszczyzny, Święci Bracia, Bracia Sołuńscy, misjonarze słowiańscy, święci równi apostołom, pierwsi nauczyciele słowiańscy. Bułgarzy inkorporowali ich pod wiążącą z tym narodem i państwem deskrypcją terytorialną nazywając Apostołami Bułgarskimi (Стойкова 2008). Ana Stojkowa, bułgarska badaczka tradycji cyrylometodejskiej, ukazując rozwój ich kultu od jego początków w drugiej połowie wieku IX do końca wieku XIV, zwróciła uwagę na brak pełnych dokumentów, które ten początek by poświadczały. Zachowane fragmenty mogą bowiem sugerować, że kult Konstantyna-Cyryla rozpoczął się na Morawach, kiedy zaraz po śmierci w Rzymie został ogłoszony błogosławionym, a kanonizowany nieco później w środowisku swego brata po 872 roku, kiedy Metody został arcybiskupem Moraw. Kanonizacja Metodego, jak twierdzi badaczka, mogła nastąpić po wypędzeniu jego uczniów z Moraw i po ich przybyciu do Bułgarii (886). Kult oficjalny dokonał się w ramach tzw. spontanicznej kanonizacji, jaka zachodzi w Kościele prawosławnym, dzięki uczniom Metodego i zatwierdzeniu jej przez panującego wówczas pierwszego władcę chrześcijańskiego Bułgarów Borysa I Michała. Ana Stojkowa zauważa, iż w czasach pierwszego cesarstwa bułgarskiego cześć, jaką oddawano braciom nosiła cechy kultu państwowego i miała służyć uniezależnieniu się od Bizancjum, a Cyryl i Metody byli wówczas uznawani za na-

uczycieli całego słowiańskiego rodu (Стойкова 2008: 311–314). Dopiero po roku 1018, kiedy państwo zostało podbite przez Bizancjum, w wiekach XI oraz XII w związku z procesem samoidentyfikacji Bułgarów, kult Cyryla i Metodego stopniowo ulegał „bułgaryzacji". Taka tendencja utrzymywała się też po utworzeniu drugiego cesarstwa bułgarskiego na początku XIII wieku, kiedy ich kult jednoznacznie związano z ludem i językiem bułgarskim. Dopiero w XIV wieku pod wpływem zmiany warunków społeczno-politycznych na Bałkanach, gdy wprowadzane były nowe formy liturgiczne, postępował wzrost znaczenia hezychasyzmu i w Tyrnowie, ówczesnej stolicy państwa, umacniało się znaczenie czci lokalnych świętych, kult Cyryla i Metodego zaczął słabnąc, lokując ich na peryferiach panteonu świętych (Стойкова 2008: 314). Nie mniej jednak na ziemiach bułgarskich, podobnie, jak w innych rejonach Słowiańszczyzny, pozostał jednym z najbardziej eksploatowanych kultów, który przybrał charakter ideologiczny. W szerszym kontekście został on podporządkowany aktualnym potrzebom politycznym i wpisywał się w rywalizację pomiędzy Kościołem Bizantyjskim a Rzymskim o pozyskanie Słowiańszczyzny. Zerwanie jedności kościelnej określane na rok 1054 spowodowało, że istniejące już wcześniej różnice między Kościołem wschodnim i zachodnim nie tylko się utrwaliły, ale i pogłębiły (Masson 1993: 241), a święci Cyryl i Metody zaczęli być wykorzystywani do realizacji planów każdego z nich. Zarówno prawosławie, jak i katolicyzm zaczęły ich traktować odrębnie jako świętych należących do swoich Kościołów uznając, iż zjednoczenie chrześcijaństwa mogłoby nastąpić właśnie pod jego egidą. Miały do tego prowadzić inicjatywy warunkowane sytuacją polityczną w Cesarstwie Bizantyjskim i Państwie Kościelnym, jakie podejmowano na przestrzeni wieków przez panujących władców i papieży (Wierusz-Kowalski 1985: 115). Owocowało to najczęściej wsparciem obrządku słowiańskiego przez władców związanych z Kościołem rzymskim. Pierwszy taki akt miał miejsce za czasów cesarza Karola IV Luksemburskiego (1316–1378), wychowanka Piotra Rogera (późniejszego papieża Klemensa VI), który w 1347 roku ufundował dla benedyktynów obrządku słowiańskiego w Pradze klasztor pw. Św. Cyryla i Metodego z liturgią w języku słowiańskim i księgami głagolickimi. Pogłębiający się rozdźwięk między Kościołami w kolejnych wiekach prowadził do działań unifikacyjnych podejmowanych przez Kościół rzymski, a wynikających z przekonania o wyższości katolicyzmu nad innymi religiami. Założenie, iż religia katolicka jest zalążkiem właściwego Kościoła sprawiała, że wobec prawosławia przyjmowano stygmatyzujące piętno herezji, a w stosunku do jego wyznaw-

ców stosowano terminy odszczepieńcy lub schizmatycy, gdyż, jak powtarzał Piotr Skarga prawosławie, jako odszczepieństwo to było „członków od głowy, której się pierwej trzymały, odstąpienie" (Skarga 1885: 83), dlatego też „każdy heretyk jest odszczepieniec, bo się od jedności i głowy odszczepia" (Skarga 1885: 85). Jednym z przejawów łączenia się Kościołów, czy raczej łączenia ich wyznawców, było przyjęcie Unii Brzeskiej (1596), którą zatwierdził Klemens VIII bullą *Magnus Dominus et laudabilis nimis* (23.12.1595). Pięć lat później erygował Pobożną Unię Cyryla i Metodego przy kościele pw. Św. Hieronima od Ilirów (S. Girolamo degli Illirici) w Rzymie, a jej celem była modlitwa i działalność na rzecz powrotu prawosławia do Kościoła katolickiego. Z czasem, w 1777 roku, Pius VI w bulli papieskiej w kalendarzu liturgicznym wyznaczył 14 marca na dzień poświęcony pamięci Cyryla i Metodego.

Jak zauważa uznany polski paleoslawista Aleksander Naumow, największy znawca problematyki cyrylo-metodejskiej w Polsce, w polemikach wyznaniowych z wieków XVI–XVIII oraz w historiografii Cyryl i Metody stali się przedmiotem rywalizacji Rosji i Watykanu (Naumow 2013: 11–20. Z kolei Leonard Rettel, autor monografii podsumowującej badania nad dziedzictwem Świętych Braci prowadzone w wieku XIX, dobitnie stwierdza, że stali się oni „główną dźwignią" i hasłem panslawizmu moskiewskiego (Rettel 1871: 204–205).

Znaczenie Cyryla i Metodego w XIX wieku

W wieku XIX nastąpiło nowożytne upolitycznienie kultu Cyryla i Metodego, święci zaczęli odgrywać istotną rolę w procesie odradzania tożsamości narodowej ludów słowiańskich w poczuciu przynależności do wielkiej wspólnoty ogólnosłowiańskiej. Ich niepodważalne znaczenie w stworzeniu podwalin piśmiennictwa i kultury słowiańskiej poprzez uczynienie staro-cerkiewno-słowiańskiego językiem Kościoła, zaowocowało zakorzenieniem się chrześcijaństwa w kulturach lokalnych (Cyril i Metody 2002: 76–77). Cyryl i Metody stali się pionierami inkulturacji – procesu przekazywania szeroko pojętej kultury religijnej przodków pokoleniu współczesnemu, a także zjawiska przenikania, bądź swoistego wszczepiania wzorów kulturowych i zwyczajów wynikających z religii do kultur rodzimych przyczyniając się do samopotwierdzania się danej kultury (Baniak 2002: 41). Przyjęcie i akceptacja dziedzictwa średniowiecznych duchownych wśród

ludów i narodów słowiańskich stała się czynnikiem mobilizującym je w staraniach o zachowanie własnej tożsamości, czy demonstrowania jej we wspólnocie ogólnosłowiańskiej. Proces przywracania ich pamięci w XIX wieku można prześledzić badając nie tylko piśmiennictwo[1], ale także sztukę, gdy poprzez ikonografię i rzeźbę ukazywano związki swoich narodów z dziedzictwem Cyryla i Metodego. Należy przy tym pamiętać o ich statusie w polityce carskiej oraz w polityce watykańskiej nakierowanej na zjednoczenie katolicyzmu i prawosławia pod egidą Rzymu.

Dla tych działań Kościoła Aleksander Naumow zaproponował przyjęcie terminu paposlawizm, jako terminu analogicznego i komplementarnego wobec pojęć panslawizm i austroslawizm, stanowiących odrębne i wyraźnie zarysowujące się koncepcje zjednoczeniowe czy jednościowe. Potwierdzenie koncepcji paposlawizmu można bowiem odnaleźć w dokumentach kościelnych, w publicystyce i w literaturze pięknej. Wzywa ona do skupienia się wokół papieża, odwołując się do watykańskiej wizji Cyryla i Metodego – Apostołów Słowiańszczyzny, wywodzących się wprawdzie ze Wschodu, ale bez reszty oddanych zachodniej, rzymskiej racji stanu w dzielącej się Europie II połowy IX wieku (Naumow 1994–1995: 87). Narody słowiańskie zbliżone do Kościoła rzymskiego zaczęły się wpisywać w nurt jego misyjnej, edukacyjnej i jednoczącej Kościoły działalności, które zainicjowała encyklika Piusa IX z 1848 roku *In Suprema Petri Apostoli Sede*. Cele zespolenia wyznaniowego, w ramach Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, wyznaczała komisja kardynalska Pro Negotiis Orientalis, która zajmowała się kwestiami wyznaniowymi w części Imperium Osmańskiego zamieszkałej przez chrześcijan (Schaeffer 1999: 159–185). Niebawem w nurcie działań papiestwa znalazło się polskie zgromadzenie zmartwychwstańców formułujące myśli, że Słowianie na czele z Polską „mogą na chwałę Bożą odegrać ważną rolę nawracania Rosji i innych krajów słowiańskich schizmatyckich" (Smolikowski 1896: 260). Jeden z nich – zafascynowany początkowo myślą ideową założycieli zgromadzenia, późniejszy wyznawca prawosławia – Hipolit Terlecki (1808–1888), w swoich listach zwracał uwagę na konieczność sta-

[1] Aleksander Naumow kierował pracami nad piśmiennictwem poświęconym Cyrylowi i Metodemu. Efektem jest fundamentalna praca zbiorowa powstała pod jego kierunkiem: *Święci Konstantyn-Cyryl i Metody patroni Wschodu i Zachodu*. T. 1. *Apostołowie Słowian w dawnej Europie*. T. 2. *Apostołowie Słowian w nowożytnej Europie*. Kraków: Collegium Columbinum, 2013.

rannego przygotowania misjonarzy do takich zadań i postulował utworzenie Kolegium Słowiańskiego w Rzymie. Miałoby ono przygotowywać duchownych do pracy wśród sześciu milionów Słowian „schizmatyków w Turcyi", gdzie nauczano by języków słowiańskich, w tym cerkiewnego, ruskiego, serbskiego i iliryjskiego (Smolikowski 1896: 257–260).

Tymczasem w Bułgarii pamięć o Cyrylu i Metodym znalazła swe istotne miejsce w związku się ze staraniami o utworzenie Kościoła niezależnego od hierarchii greckiej wraz z troską o rozwój oświaty w języku bułgarskim (Михайлова 2015). Pamięć o roli i znaczeniu Bułgarskich Apostołów przywracał w tej sytuacji nie tylko Pajsij Chilendarski w swej *Słowiano-bułgarskiej historii* ale także pisarze ikon i fresków cerkiewnych. Jeszcze w roku 1848 w pobliżu miejscowości Oreszak w monasterze Trojanski pw. Zaśnięcia Matki Bożej pojawił się fresk „Św. Cyryl i Metody" autorstwa Zaharija Zografa przedstawiający obu braci trzymających rulon z alfabetem cyrylickim (il. 1). Na kolejnych freskach czy ikonach bułgarskich pochodzących z wieku XIX, nie było już istotne, że zmieniona została kolejność postaci – pisarze ikon oddając pierwszeństwo hierarchii cerkiewnej, ukazywali ich od lewej ku prawej jako Metodego i Cyryla, zmieniając tylko trzymane przez nich elementy – najistotniejszym przesłaniem obrazów było odzwierciedlenie, że obaj bracia są autorami bułgarskiego pisma, a ich podstawowym atrybutem pozostawał rulon z alfabetem albo zapisane na nim wybrane fragmenty pisma świętego.

Na ziemiach bułgarskich[2], podobnie, jak i w innych rejonach Słowiańszczyzny, bezsporne dziedzictwo Cyryla i Metodego polegające na wprowadzeniu staro-cerkiewno-słowiańskiego do liturgii, pozwalało nobilitować żyjące wiele lat później postacie zasłużone w przywracaniu tożsamości poszczególnych narodów słowiańskich. Ich dokonania łączono albo z dniem kultu Braci Sołuńskich, albo obdarzano je charyzmatyzującymi ich tytułami. W niektórych bułgarskich miejscowościach święto Cyryla i Metodego, przypadające 11 maja (24 maja), łączono z obchodami święta ku czci „miłośnika Bułgarów" filologa i historyka Jurija Wenelina (1802–1839), który odegrał fundamentalną rolę w procesie bułgarskiego odrodzenia narodowego (Леков 2003). Uzasadniając miejsce Bułgarów w słowiańskiej wspólnocie, dowodził on tezy o przynależności, pokrewieństwie w obyczajach, charakterze,

[2] Kwestię ożywieniu ich kultu w Bułgarii w XIX stuleciu podejmuje Marcin Wojtczak, zob. Wojtczak 2004.

języku i religii Bułgarów z resztą Słowiańszczyzny (Венелин 1829: 5–6). Niebawem też na ziemiach bułgarskich w roku 1852 ustanowione zostało święto piśmiennictwa bułgarskiego połączone z obchodami święta Cyryla i Metodego.

W tym samym czasie swoje działania nakierowane na jedność wyznań aktywizował Kościół rzymski[3]. Pierwsze kroki podjęto właśnie na terytorium bułgarskim. Przedsięwzięcia prowadzące do zawarcia unii rozpoczęły się po interwencji wiernych z eparchii kukuskiej (Kukusz, dziś Kilkis w Macedonii greckiej), którzy wystosowali do Piusa IX petycję o przyjęcie ich do jedności kościelnej. I tak 30 grudnia 1860 roku delegacja licząca około dwustu osób przybyła do Konstantynopola w celu przeprowadzenia rozmów z przedstawicielem papieskiego wysłannika i okazania petycji z dwoma tysiącami podpisów w sprawie unii z Kościołem katolickim. Podpisany akt, który miał zostać przedstawiony papieżowi, przywracał pamięć o wcześniejszych bułgarskich związkach z Kościołem rzymskim w przeszłości oraz o bułgarskim dziedzictwie autorytetu św. Cyryla i Metodego:

Świat Chrześcijański nie przypomniał dotychczas, iż naród bułgarski miał sobie, przez Świętych Apostołów Cyryla i Metodego, nadaną hierarchę odrębną, narodową i kanoniczną, spojoną ze Świętym Kościołem Powszechnym Rzymskim, węzłem synowskiego posłuszeństwa. […] *naród bułgarski, pragnąc przede wszystkim dochować w czystości wiarę przyjętą od Świętych Apostołów postanowił zerwać węzeł łączący go z anty-kanonicznym patriarchatem i duchowną swoją matkę, święty Kościół bułgarski, oddać na nowo pod powagę i opiekę Świętego Kościoła Powszechnego* (Kajsiewicz 1863: 44–45).

Niedługo po tym wydarzeniu rozległy się głosy radości z „nawrócenia" bułgarskich „braci Słowian" ujawniając entuzjazm dla działalności Kurii Rzymskiej na Bałkanach i prób ustanowienia unii kościelnej (Zaleski 1860: 1–4).[4] I tak w roku uroczystych obchodów milenijnej rocznicy rozpoczęcia misji wielkomorawskiej przez św. Cyryla i Metodego, w kwietniu 1863 roku wyruszyli z Rzymu do Konstantynopola pierwsi duchowni. Byli to polscy zmartwychwstańcy – Ignacy Kaczanowski (1800–1873) i brat Marcin

[3] O wcześniejszych próbach zacieśnienia więzi z Rzymem pisze Wojciech Jóźwiak, zob. Jóźwiak 1999: 89.

[4] Piszę o tym w monografii *Bracia Słowianie. Wizje wspólnoty a rzeczywistość*, zob. Moroz-Grzelak 2011: 195–210.

Janus – odpowiedzialni za misję bułgarską. Kolejni przybyli w rocznicę śmierci św. Cyryla w roku 1869. Przy stworzonym przez nich w Adrianopolu kolegium kształcącym bułgarską młodzież już w 1874 roku zakończono budowę cerkwi pw. Św. Cyryla i Metodego (Mleczko 2014: 201–202), a ks. Paweł Smolikowski w 1881 roku utworzył kółko zainteresowań pod patronatem świętych w celu m.in. szerzenia wśród uczniów wiedzy o współczesnym świecie i kształcenia umiejętności prowadzenia dyskusji (Mleczko 2014: 186).

W nurcie działań papiestwa ku tworzeniu unii, przywracano znaczenie misyjne działalności Cyryla i Metodego także na innych terytoriach słowiańskich podległych Rzymowi. W tym samym czasie na ziemiach chorwackich kult Świętych Braci zainicjował biskup Josip Juraj Strossmayer (1815–1905) i jego najbliższy współpracownik kanonik Franjo Rački (1828–1894). W 1861 roku, w trakcie obrad saboru, wystąpili oni z inicjatywą nazwania języka chorwackiego jugosłowiańskim, wychodząc z założenia, że naród chorwacki potrafiłby zapewnić sobie niezależność polityczną i kulturalną w integracji z pozostałymi Słowianami południowymi i mógłby zbudować na takim fundamencie program narodowy. Strossmayerowska idea jugosławizmu stanowiła wizję dążeń, które służyć miały wspólnocie wyznaniowej. Jako administrator apostolski zarządzający Kościołem katolickim w Serbii, działając w duchu zjednoczenia Słowian, dążył do pogodzenia obu chrześcijańskich Kościołów, co w perspektywie miało umożliwić zawarcie konkordatu między Serbią a Rzymem. W tym celu nawiązał współpracę z księciem Michałem (1823–1868) i pielęgnował kontakty z politykiem serbskim Iliją Garašaninem, opowiadając się za utrzymaniem ścisłej jedności z Serbią. Realizację tych planów wspierać miał zainicjowany na gruncie chorwackim kult Cyryla i Metodego i podjęcie starań o zachowanie ich dziedzictwa w liturgii oraz upowszechnianie znaczenia języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. Dowodząc szczególnej roli Chorwacji w kulturze europejskiej, podkreślał jednocześnie rangę łaciny i głagolicy jako typowych dla jej Kościoła. Liczył na przekonanie Słowian prawosławnych do idei unii kościelnej. Próby zjednoczenia znajdowały przełożenie na realizowane i wspierane przez niego projekty. Stanowił je nie tylko patronat nad pracami poświęconymi Cyrylowi i Metodemu, który zaowocował rozprawami Franja Račkiego: *Vijek i djelovanje Sv. Cirilla i Methoda* (1859), *Pismo slovjensko* (1861), *Književan rad sv. Cirilla i Methoda* (1863) – ale także wspomaganiem działalności wydawniczej twórców wywodzących się z prawosławnych ziem słowiańskiego południa. Takim spektakularnym przedsięwzięciem było finanso-

we wsparcie dla publikacji zbioru pieśni ludowych zebranych przez braci Konstantina i Dimitra Miladinowów, wydanych w Zagrzebiu w roku 1861, tuż po zatwierdzeniu przez Piusa IX aktu unii dla Bułgarów, pod tytułem *Bălgarski narodni pesni* (Бѫлгарски народни пѣсни собрани одъ Братья Миладиновци, Димитрія и Константина и издани одъ Константина, Загребъ 1861).

Proces włączania się w misję ewangelizacyjną Kościoła rzymskiego – posiłkując się uznanym przez Kościół autorytetem Cyryla i Metodego – połączony z realizacją własnych celów narodowych, nie ominął również Słoweńców[5]. Wśród nich pełnili oni funkcję służącą umacnianiu własnej, słoweńskiej tożsamości, a zgodnie z nurtem działań papiestwa stali się patronami szerzenia idei jedności obu Kościołów chrześcijańskich. Kultywowanie przypisywanej im tradycji wynikało więc z jednej strony z sytuacji Słoweńców w II połowie wieku XIX, kiedy rozwijające się słoweńskie poczucie własnej tożsamości zderzało się z silnym oddziaływaniem kultury niemieckiej. Z drugiej zaś strony miało związek z inicjatywami i dokumentami kolejnych papieży, których działania nakierowane były na misje Kościoła łacińskiego wśród Słowian prawosławnych. W procesie wiodącym do emancypacji i umacniania słoweńskiej tożsamości narodowej w środowisku duchowieństwa katolickiego wpływy niemieckie postrzegano jako oddziaływanie nieprzyjazne własnej narodowości. Skutkowało to jawnym wyrażaniem sprzeciwu wobec protestantyzmu i szkół prowadzonych z niemieckim językiem nauczania oraz wyraźnym opowiedzeniem się i utożsamieniem się Słoweńców z katolicyzmem. Obawy przed promieniowaniem innego wyznania oraz nauczaniem po niemiecku stały się głównym motywem działalności biskupa Antona Martina Slomška (1800–1862), który na ziemiach słoweńskich zainicjował kult Świętych Braci (Slomšek 1987: 35–37). 1 czerwca 1852 roku powołał do życia Bractwo św. Cyryla i Metodego (Bratovščina sv. Cirila in Metoda), które stawiało sobie za cel „nawracanie schizmatyków" (*spreobrnjenje raskolnikov*) (Kolar 2001: 414). Bractwo zatwierdzone przez Piusa IX zaczęło się wpisywać w nurt działalności Kościoła rzymskiego a Słoweńcy włączyli się w ogólnosłowiański nurt kultu Cyryla i Metodego. Znaczącym wydarzeniem stały się zainicjowane jeszcze przez biskupa Slomška przygotowania do uroczystych obchodów 1000-lecia rozpoczęcia ich misji na

[5] Szczegółowo piszę o tym w artykule *Słoweński kult św. Cyryla i Metodego na tle tradycji ogólnosłowiańskiej*, zob. Moroz-Grzelak (2016: 59–72).

Morawach w 1863 roku. Hasłem modlitewnym uroczystości zaplanowanych w Mariborze na 5 lipca było zjednoczenie odłączonych braci i sióstr w jedności z Kościołem katolickim przy wsparciu Cyryla i Metodego:

O Bog, kteri si nas po svetih bratih Cirilu in Metudu k edinosti vere poklical, zedini zopet odločene brate in sestre naše k svoji katolški cerkvi, naj bode kakor v nebesih, tako na zemlji le en hlev in eden viši pastir. Za to te prosimo po zasluženju Jezusa Christusa, po prošnji Marije, svetega Cirila in Metuda, in vseh tvojih svetnikov. Amen (Filipič 2010: 85).

W przypadku słoweńskim także należy odnotować proces kształtowania pamięci o postaciach zasłużonych dla odrodzenia własnego narodu w połączeniu z Braćmi Sołuńskimi, jaki zaistniał w Bułgarii. W Słowenii zyskał on inny, bo głównie kościelny wymiar. Po latach działalności bractw i stowarzyszeń, którym patronowali Cyryl i Metody, a także przygotowań do kolejnych rocznic związanych z życiem i działalnością świętych, ich atrybuty przypisano słoweńskiemu inicjatorowi kultu – biskup Anton Slomšek, obdarzony został mianem Słoweńskiego Apostoła (Sardenko 1930)[6].

Świat Słowiańszczyzny prawosławnej także przyjął dziedzictwo obu braci do swoich tradycji kulturowych, gdzie równi apostołom święci spełniali swą funkcję oświeceniową i tożsamościową w poszczególnych narodach Kościoła wschodniego. I tak w Kijowie, na przełomie 1845/1846 grupa studentów powołała do istnienia działające jedynie przez 14 miesięcy „Bractwo Cyryla i Metodego". Był to ruch umysłowy i narodowy, w którym głoszono hasła przebudowy społeczeństwa na zasadach nauki chrześcijańskiej i reform oraz zjednoczenia wszystkich Słowian w jednym, demokratycznym, federacyjnym państwie. Członkowie bractwa szczególny nacisk kładli na wyzwolenie narodowe, do którego miała prowadzić demokratyczna ewolucja carskich rządów. Część działaczy Bractwa (Mykoła Kostomarow, Pantełejmon Kulisz) opowiadała się za państwem związanym nierozerwalnie z Rosją, część (Taras Szewczenko) za samodzielnym państwem demokratycznym. Bractwo doprowadziło do kształtowania się ukraińskiego języka literackiego oraz rozwoju wielu organizacji kulturalnych, na co rząd rosyjski zareagował prześladowaniami, m. in. skazując na zsyłkę jego przywódców. W tym samym czasie postacie Cyryla i Metodego zaczęły się wpi-

[6] Działalność upamiętniająca zasługi biskupa A. Slomška dla Słoweńców, kontynuowana także podczas następnych jubileuszy, zaowocowała wyniesieniem go na ołtarze w roku 1999 przez papieża Jana Pawła II.

sywać w dziedzictwo historyczne Rosji, a ich kult rozpowszechniał się pod egidą władz państwowych. Wizerunki świętych znalazły się pośród 31 figur z przeszłości państwa jako Oświeciciele («Просветители») na pomniku *Tysiąclecie Rosji* z 1862 roku, upamiętniającego przybycie do Nowogrodu Wielkiego kniazia Ruryka, który uznawany jest za założyciela państwa ruskiego (il. 2). Z tej też okazji, podkreślając ich rangę nauczycielską wobec narodu, car Aleksander II ustanowił stypendium naukowe im. Cyryla i Metodego – po cztery stypendia dla każdego rosyjskiego uniwersytetu (Лебедева 2010). Z kolei 12 maja 1863 roku, z okazji obchodzonego uroczyście 1000-lecia początku misji na Morawach, nazwanego w Rosji i innych słowiańskich krajach prawosławnych świętem pisma słowiańskiego, synod petersburski nakazał obchody ich święta w dniu 11 maja, co miałoby upamiętniać sakralizację języka poprzez przekład Ewangelii i wiarę Chrystusową: „в память совершения тысячелетия от первоначального освещения нашего отечественного языка Евангелием и верою Христовою" (Лебедева 2010).

Niebawem też Cyryl i Metody stali się patronami prawosławia w jego wymiarze antykatolickim. W roku 1865 w Ostrogu (ob. Ukraina) zawiązane zostało „Bractwo Cyryla i Metodego", którego celem miało być nie tylko szerzenie oświaty, ale przede wszystkim obrona przed wpływami katolickimi. Natomiast w 1867 obrano ich za patronów zwołanego przez Rosję zjazdu Słowian w Moskwie o wyraźnie antypolskich charakterze oraz towarzyszącej mu wystawy etnograficznej w Petersburgu (Klaczko 1867: 102).

Wokół jubileuszu 1000-lecia śmierci św. Metodego

W największym wymiarze akcje angażujące wiernych w kult Cyryla i Metodego dały o sobie znać przy okazji kolejnego jubileuszu, tym razem 1000. rocznicy śmierci Metodego. Miały one obejmować cały słowiański świat. Jednak, jak się okazało, uroczystości rocznicowe, do których zaczęto się przygotowywać na kilka lat przed nimi, Kościoły prawosławny i katolicki obchodziły odrębnie i zupełnie od siebie niezależnie. Gdy kolejny papież, Leon XIII w 1880 roku ogłosił encyklikę *Grande munus*, zatwierdzając przyjęty jeszcze przez Piusa IX dzień 5 lipca, jako dzień uroczystego kultu św. Cyryla i Metodego i modlitw o dążność ku jedności Kościołów (Leon XIII 1991: 106–112), Słowianie przynależni do Kościoła rzymskiego byli już jego aktywnymi propagatorami podejmującymi działa-

nia wspólnotowe. Uczestniczyli też w przygotowaniach do pielgrzymki do Rzymu 1881 roku, które dla południowej Słowiańszczyzny zainicjował w Zagrzebiu biskup Josip Strossmayer. Zaczęto wówczas odprawiać uroczyste nabożeństwa dziękczynne, zainicjowano spotkania z wiernymi, a Kościół wspierał pisanie rozpraw poświęconych działalności Cyryla i Metodego (Bartolini 1885: XXIII–XXIV). Jak relacjonowano w sprawozdaniu z peregrynacji, pociąg z Wiednia wiozący pątników z ziem polskich, Moraw, Czech, Słowacji i Bośni zatrzymał się na dworcu w Lublanie. Pielgrzymi powitani przez miejscowego biskupa przeszli w orszaku do katedry, w której odśpiewano suplikacje w różnych „narzeczach słowiańskich". Tym samym, jak donoszono, „Lublana dała dowód, że jedność wiary wszystkich Słowian w jednej chwili zapala i łączy, i że prostego tylko zbliżenia się potrzeba i przemówienia po słowiańsku, aby naraz uczuć się braćmi ze krwi i z imienia" (Bartolini 1885: XXVIII). W Rzymie po mszy pontyfikalnej w obrządku słowiańskim oraz po kolejnym nabożeństwie odprawianym po łacinie, Słowianie wzięli udział w uroczystej akademii, podczas której każda z delegacji prezentowała w swoim języku wiersze poświęcone Cyrylowi i Metodemu (Bartolini 1885: XLV). Służyło to przede wszystkim podkreślaniu tożsamości i dokumentowaniu przynależności do słowiańskiego świata, który mieli spajać średniowieczni duchowni. Papież Leon XIII kierował do rzeszy pielgrzymów słowiańskich słowa z prośbą o wspólne modlitwy do świętych Cyryla i Metodego, by sprawowali opiekę nad Słowiańszczyzną, która z woli boskiej miała być wybraną do wielkich zadań (Leon XIII 1881: 95–100). Przy okazji uroczystości jeden z trzech założycieli zgromadzenia zmartwychwstańców Piotr Semenenko (1814–1886) w kościele pod wezwaniem św. Klemensa, w którym spoczywały szczątki Cyryla, uzasadniał, iż siła Słowian leży w ich jedności. W *Mowie pochwalnej na cześć śś. Cyryla i Metodego*, przypominał o ich znaczeniu w przeszłości Słowiańszczyzny, wierząc, że takimi integratorami pozostaną:

Ostatniem słowem w rzeczy słowiańskiej jest Unia. Słowiańszczyzna, niestety! jest od kilku wieków podzielona na dwie przeciwne części. Z jednej strony jest prawowierna połowa Słowiańszczyzny, i z greckim i z łacińskim obrządkiem: w zgodzie z sobą żyjącym; i spólnie zatwierdzającym najwyższą władzę kościelną przez Boga ustanowioną, Rzym. Z drugiej strony jest przeciwna Słowiańszczyzny połowa, greckiego tylko obrządku, i cała żyjąca zaprzeczeniem najwyższej władzy Bożej w kościele. Od początku nie było tak. Cyryl i Metody inaczej uczynili, inaczej przez nich uczynił Bóg. Dlaczegóż to co Bóg połączył, człowiek rozłączył? (Semenenko 1882: 50–51).

[…] *O Boże wielki, błogosławże temu dziełu twojemu! A wy święci Cyrylu i Metody, nim się wszyscy Słowianie w waszym duchu i w waszem dziele da Bóg zjednoczą, błogosławcie nam, dzieciom waszym, tu u stóp waszych zebranym, którzy Bogu i Wam tę świętą zaprzysięgamy Unię; do waszych zaciągając się szeregów, za waszym przykładem i razem z wami, temu dziełu oddajemy serca nasze i dusze, to dzieło bierzemy w ręce nasze, chcemy jak wy żyć dla niego i życie nasze za nie, jak wy, położyć* (Semenenko 1882: 52–53).

Dziękczynna pielgrzymka Słowian do Rzymu stanowiła preludium do uroczystości 1000-lecia śmierci Metodego. Na łamach prasy katolickiej wzywano do udziału w centralnych uroczystościach w Welehradzie, przypominając, iż podtrzymywanie form etnicznego współdziałania miało służyć przede wszystkim obronie przed germanizacją i rosyjską dominacją. Święty Metody uznany został za obrońcę i orędownika Słowian oraz łącznika z Kościołem rzymskim, gdyż „całe jego życie było ciągłą walką o wolność Słowian i o zasady prawdziwej wiary" (Olechnowicz 1885: 185). Rozpowszechniana była wówczas odezwa Komitetu Organizacyjnego *Słowianie katoliccy, czciciele śś. Cyryla i Metodego!*, by zgodnie z intencjami papieża Leona XIII dążyć do zjednoczenia Kościoła Zachodu i Wschodu. Jak informowali autorzy piszący o uroczystościach rocznicowych, prasa niemiecka reagowała na nie napastliwie, nazywając je wręcz prowadzeniem „polityki słowiańskiej". Tym samym jubileusz zyskiwał coraz szerszy wymiar polityczny, a św. Metody stawał się postacią, która dawała Słowianom poczucie etnicznej niezależności, broniąc ich przed germanizacją i zagładą[7].

Uroczystości rocznicowe obchodzono także w Petersburgu, gdzie skupili się przedstawiciele innych narodów obrządku wschodniego, jak i w poszczególnych krajach Europy, wszędzie tam, gdzie tylko były cerkwie. Odpowiedzialny za przygotowania jubileuszu naczelny prokurator Synodu Najświętszej Cerkwi Prawosławnej Konstantin Pietrowicz Pobiedonoscew (1827–1907) w korespondencji do cara Aleksandra III pisał wcześniej o konieczności godnego uczczenia Cyryla i Metodego w wymiarze cerkiewnym i państwowym oraz narodowym. Przeprowadzona została szeroka akcja edukacyjna – rozdawano opublikowane popularne życiorysy świętych, a na łamach pisma „Московские ведомости" Michaił N. Katkow podkreślał zna-

[7] Więcej piszę o tym w rozdziale *Judasz Słowiańszczyzny*, zob. Moroz-Grzelak 2011: 73–75.

czenie ich misji dla pokoju, samej Rosji, poprzez co państwo miało zyskać status imperatorskiego centrum cywilizacji słowiańskiej (Лебедева 2010). W trakcie centralnych uroczystości petersburskich, w których nie uczestniczyli przedstawiciele Kościoła łacińskiego, mówiono o jedności chrześcijan, jednakże pod warunkiem powrotu łacinników do rytu słowiańskiego. Analogicznie uroczyste obchody odbyły się także na rosyjskim Uniwersytecie Warszawskim, gdzie z tej okazji wydano jubileuszowy zbiór prac o Metodym, wybito pamiątkowy medal i zintensyfikowano prace archeograficzne. Cerkiew Rosyjska ustanowiła wysoką kategorię świąt obu Apostołów, nakazała wspominanie ich na każdym nabożeństwie, a biskup prawosławny Antoni Chrapowicki ułożył akatyst ku ich czci (Naumow 1994–1995: 86).

Obchody rocznicy nie przyniosły spodziewanych rezultatów. Do Welehradu, gdzie odbyć się miała „duchowa biesiada ducha", nie przybyli przedstawiciele poszczególnych delegacji narodowych. Jak pisano, stało się tak nie tylko dlatego, że Chorwaci pozostawali w konflikcie z Czechami, ale także dlatego, że przed planowanymi terminami pielgrzymek rozgłaszano nieprawdziwe wieści o szerzącej się tam zarazie. Święto ku czci św. Metodego wykazało, że jedności Słowian nie sprzyjają różnice w liturgii, szczególnie w sytuacji, gdy hierarchowie prawosławni pragnęli konwersji łacinników na swój obrządek, natomiast katolicy głosili, że jest to niemożliwe, ponieważ to oni pierwsi nadali kształt Kościołowi.

Wiek XX i XXI

Pomijam tu inicjatywy, jakie zawiązywały się w poszczególnych narodach i krajach słowiańskich, którym patronowali Cyryl i Metody[8]. Pamięć

[8] W roku 1909 zawiązano żeńskie zgromadzenie zakonne Siostry Cyryla i Metodego, w Danville (Pensylwania) (ks. Mateusz Jankol) z jego celem podstawowym wychowywaniem dzieci emigrantów słowackich w USA. W latach 1910–1948 ukazywał się miesięcznik „Apostolat svatóho Cyrila a Metodeje pod ochranou blahoslavene Panny Marie" w Ołomuńcu; „Vjesnik Apostolata sviateho Cirila i Metodija" (od 1932 „Cirilometodski vjesnik") w Zagrzebiu. W roku 1926 przy cerkwi unickiej w Wilnie powołano Bractwo Cyryla i Metodego, którego celem było szerzenie oświaty. Z kolei w Jugosławii międzywojnia założono akademickie stowarzyszenie Juventus Cyryla i Metodego z siedzibą w Belgradzie i Zagrzebiu. W roku 1927 papież Benedykt XV wystosował list apostolski *Quod Sanctum Cyrillus* przypominając postać „synów Orientu, bizantyńskiej ojczyzny,

o nich nie była jedynie pamięcią rocznicową, odzwierciedlaną w kolejnych odsłonach pomników czy obrazów. Bractwa czy Towarzystwa Oświatowe pod egidą Świętych Braci włączone zostały w ramy organizacyjne ustanowionego w 1891 roku Apostolstwa Św. Cyryla i Metodego pod Opieką Najświętszej Maryi Panny z siedzibą w Welehradzie, zatwierdzonego przez Kongregację Kościołów Wschodnich (1925) jako międzynarodowa organizacja religijna o charakterze ekumenicznym. Tu przypominano o potrzebie szerzenia kultu braci i kontynuacji pierwotnie założonego celu, jakim było zjednoczenie Kościoła prawosławnego z Kościołem zachodnim (Górka 2006–2007: 74).

Bardzo wyraźnie w ten nurt wpisywali się Słoweńcy z istotną rolą zaangażowanego w prace Apostolstwa współorganizatora kongresów unijnych w Welehradzie słoweńskiego teologa Frana Griveca (1878–1963), który dowodził, że apostołowie Słowian byli jakby pomostem między Wschodem i Zachodem (Seweryniak 1993: 159–160).

Nadal w wieku XX odsłaniano liczne pomniki, obrazy przywracające pamięć o nich, powstawały kościoły pod ich wezwaniem, które były najczęściej świątyniami w obrządku greko-katolickim, czy jak w Zagrzebiu erygowaną serbską świątynią prawosławną. W II połowie wieku XX nie słabły działania Kościoła rzymskiego przypominające o roli świętych. 11.05.1963 papież Jan XXIII skierował do biskupów słowiańskich list apostolski *Magnifici eventus*, a kilka dni później (13.05.1963) poświęcił kamień węgielny pod słowacki Instytut Cyryla i Metodego w Rzymie. Kolejny papież Paweł VI wygłosił alokucję w bazylice św. Klemensa o ekumenicznym charakterze obchodów jubileuszowych śmierci Cyryla (17.05.1969), natomiast w liście apostolskim *Antiquae nobilitatis* wskazał na osobę świętego Cyryla jako na patrona pełnej jedności Wschodu i Zachodu. List apostolski Jana Pawła II *Egregiae virtutis viri* z 1980 wskazujący na Cyryla i Metodego jako patronów Europy, a także wszystkich narodów słowiańskich był już tylko krokiem do ogłoszenia w 1100 rocznicę śmierci Metodego w 1985 encykliki *Slavorum Apostoli*, która ten patronat zatwierdzała.

---

greckiego pochodzenia, rzymskiej misji, Słowianie z ich owoców apostolskich". Ranga Cyryla i Metodego zaznaczana była również w Bułgarii, gdzie Ferdynand I ustanowił order św. Cyryla i Metodego, w 18.05.1909, „EX ORIENTE LUX", a placówki naukowe przyjmowały imię świętych.

Działania Watykanu nie pozostały bez echa w Rosji. Uprawomocnione w encyklice Jana Pawła II znaczenie słowiańskich świętych, jak twierdzi Aleksander Naumow, pozwoliło na odejście od idei paposlawizmu na rzecz panchrześcijańskiego europocentryzmu, lecz mimo to słowiański Wschód przyjął tę decyzję za kolejny akt aneksji (Naumow 1999: 447). Plenum KP ZSRR w tym samym roku wpisało dzień 24 maja jako Święto Kultury i Piśmiennictwa Słowiańskiego. Rok później z inicjatywy pisarzy Murmańska (m.in. Witalij Masłow) to święto uroczyście już obchodzono. Od tego czasu każdego roku głównym gospodarzem oficjalnych uroczystości było inne miasto (1987 – Wołogda/Вологда; 1988 – Nowogród Wielki/Великий Новгород; 1989 – Kijów/Киев; 1990 – Mińsk/Минск i in.). W marcu 1989 z inicjatywy patriarchy Rosji Aleksieja II powołana została Międzynarodowa Fundacja Piśmiennictwa i Kultury Słowiańskiej. Ustalono, iż celem będzie badanie, ochrona tradycji i kultury narodów słowiańskich. Niespełna dwa lata później 30 stycznia 1991 Prezydium Rady Najwyższej RSFSR przyjęło postanowienie o nadaniu Świętu Kultury i Piśmiennictwa Słowiańskiego statusu święta państwowo-religijnego. Obchodzono je do roku 2010 w różnych miastach Rosji, przyjmując, że od tego czasu funkcję gospodarza centralnych uroczystości sprawować będzie Moskwa. Każdorazowo przy okazji uroczystości, poza kultywowaniem korzeni słowiańskiej przeszłości na organizowanych akademiach, odsłaniano kolejne pomniki Cyryla i Metodego. Umożliwiała to zawiązana przez uznanego rosyjskiego rzeźbiarza Wiaczesława M. Kłykowa w 1993 roku inicjatywa dotycząca rozpowszechniania tzw. krzyża dziękczynnego narodów słowiańskich (*Поклонный Крест славянских народов*), który miał być poświęcony twórcom słowiańskiego alfabetu Cyrylowi i Metodemu[9].

Obchody kolejnej okrągłej, 1150. rocznicy misji cyrylometodejskiej, jakie przypadły w 2013 roku, upamiętniane kolejnymi odsłonami pomników ku ich czci zarówno w świecie Kościoła wschodniego, jak i zachodniego wykazały, iż dziedzictwo Świętych Braci pozostało głównie w sferze upa-

[9] Krzyż dziękczynny, w różnych wariantach, jest multiplikowany nie tylko w miastach Rosji, ale także eksportowany poza jej granice. Natomiast najbardziej chyba znamiennym przykładem jego usytuowania pozostaje granica miedzy Rosją, Ukrainą i Białorusią wskazująca jedność prawosławia i Słowiańszczyzny, ale ograniczająca do jej wschodnich granic zob. *Поклонный крест Кириллу и Мефодию*, http://kudago.com/nnv/place/krest-kirill-mefodiy/ (10.06.2015).

miętnienia symbolicznego w ich lokalnym wymiarze. Ukazały one raczej związki poszczególnych krajów, które uznają się za depozytariuszy schedy Cyryla i Metodego, nie czyniąc ze świętych pomostu, który prowadziłby do jedności między Kościołami katolickim a prawosławnym.

Literatura

Baniak, Józef 2002: Inkulturacja. – W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 5. *Indie – Koncelebra*. Red. naukowa Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 41.

Bartolini, Dominik 1885: Pielgrzymka dziękczynna wszechsłowiańska do Ojca świętego Leona XIII, R.P. 1881. – W: *Pamiątki historyczne, krytyczne, archeologiczne świętych Cyryla i Metodego oraz apostolstwa ich śród narodów słowiańskich.* Tłum. z włoskiego Marcin Chwaliszewski. Poznań: Drukarnia Kuryera Poznańskiego, XXI–XLVII.

Cyryl i Metody 2002: Cyryl i Metody. – W: *Religia. Encyklopedia PWN*. T. 3. *Ciapinski – Fatima*. Red. naukowa Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 76–77.

Filipič, Igor 2010: Stepišnik in sveta brata Ciril in Metod. – *Bogoslovni vestnik* 70 (1), 83–93.

Górka, Leonard 2006–2007: Velehrad – symbol pojednania. W setną rocznicę inicjacji kongresów welehradzkich (1907–2007). – *Roczniki Teologiczne* 53–54 (7), 73–86.

Jarco, Jan 1991: Charyzmatyczna posługa Apostołów Słowian w świetle piśmiennictwa starosłowiańskiego. – W: *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty.* Cz. 1. *Studia*. Red. Jan Sergiusz Gajek, Leonard Górka. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 105–120.

Jóźwiak, Wojciech 1999: Rzym – Bułgaria. Historia kontaktów i drogi do unii. – *Zeszyty Historyczno-Teologiczne* 5 (4–5), 85–101.

Kajsiewicz, Hieronim 1863: *O Unii bułgarskiej: rys historyczny.* Paryż: Księgarnia Polska K. Królikowskiego.

Klaczko, Julian 1867: *Kongres moskiewski i panslawistyczna propaganda*. Kraków: Drukarnia „Czasu" W. Kirchmayera [Oryg.: Klaczko, Julian 1867: Le congrès de Moscou et la propagande panslaviste. – *Revue des deux Mondes* 71 (1), 132–181].

Kolar, Bogdan 2001: Bratovština sv. Cirila in Metoda. – V: *Slovenska kronika XIX. stoletja 1800–1860*. Uredn. Janez Cvirn. Ljubljana: Nova revija, 414–415.

Leon XIII 1881: Mowa Ojca Świętego Leona XIII do pielgrzymów słowiańskich na wielkim posłuchaniu dnia 5 lipca. – *Przegląd Lwowski* 22 (14), 95–100.

Leon XIII 1991: Encyklika „Grande munus". – W: *Cyryl i Metody Apostołowie i Nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty.* Cz. 2. *Dokumenty*. Red. Jan Sergiusz Gajek, Leonard Górka. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 106–112.

Masson, Hervé 1993: Prawosławie, ortodoksja. – W: **Masson**, Hervé. *Słownik herezji w Kościele katolickim*. Tłum. Bożena Sęk. Katowice: Książnica, 239–243.

Mleczko, Wojciech 2014: *Nauka i świętość. Formacja kapłańska w myśli i działalności zmartwychwstańców*. Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II.

Moroz-Grzelak, Lilla 2011: *Bracia Słowianie. Wizje wspólnoty a rzeczywistość*. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy PAN.

Moroz-Grzelak, Lilla 2016: Słoweński kult św. Cyryla i Metodego na tle tradycji ogólnosłowiańskiej. – W: *Czytać. Wędrować. Być. Tom dedykowany Profesorowi Zdzisławowi Daraszowi*. Red. Magdalena Bogusławska, Joanna Goszczyńska, Jasmina Šuler-Galos. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 59–72.

Naumow, Aleksander 1994–1995: Głosy z dyskusji panelowej. – *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze* 3–4, 83–88.

Naumow, Aleksander 1999: Tradycja kijowska w prawosławiu polskim. – W: *Prawosławie – źródło wiary i zdrój doświadczenia*. Red. Krzysztof Leśniewski, Jadwiga Leśniewska. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, 443–465.

Naumow, Aleksander 2013: Święci Konstantyn-Cyryl i Metody – „dwa mosty Wschód i Zachód łączące". – W: *Święci Konstantyn-Cyryl i Metody patroni Wschodu i Zachodu.* T. 1. *Apostołowie Słowian w dawnej Europie*. Oprac. zespół pod red. Aleksandra Naumowa. Kraków: Collegium Columbinum, 11–20.

Olechnowicz, T. J. 1885**:** Apostołowie Słowian. Szkic historyczny. – *Przegląd Powszechny* 6 (5), 163–185.

Rettel, Leonard 1871: *Cyryl i Metody: streszczenie najnowszych poszukiwań*. Paryż: Nakładem Biblioteki Kórnickiej.

Sardenko, Silvin (Alojzij **Merhar**) 1930: *Apostol Slovencev Anton Martin Slomšek: spominski spevi*. Ljubljana: S.n.

Schaeffer, Józef 1999: Historia Misji Bułgarskiej Zgromadzenia Zmartwychwstańców Pana Naszego Jezusa Chrystusa. – *Zeszyty Historyczno-Teologiczne* 5 (4–5), 159–185.

Semenenko, Piotr 1882: *Mowa pochwalna na cześć śś. Cyryla i Metodego Apostołów Słowiańskich, miana wśród uroczystych obchodów w Rzymie, w kościele Św. Klemensa, dnia 3 Lipca 1881 roku*. Kraków: Drukarnia „Czasu" pod zarządem Józefa Łakocińskiego.

Seweryniak, Lucyna 1993: Grivec Fran. – W: *Encyklopedia katolicka.* T. 6. *Grall – Ignorancja*. Red. Jan Walkusz, Stanisław Janeczek, Stanisław Wielgus, Stanisław Fita, Jerzy Misiurek, Marian Rusecki, Antoni Stępień, Anzelm Weiss. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 159–160.

Skarga, Piotr 1885: Co jest odszczepieństwo, a czym różne od heretyctwa. – W: **Skarga**, Piotr. *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckiem i ruskiem od tej jedności odstąpieniu*. Wyd. 5. Kraków: Nakł. L. Bobra, 83–85.

Slomšek, Anton M. 1987: Dolžnost svoj jezik spoštovati. – V: *Slovenska misel. Eseji o slovenstvu*. Izbral in uredil Jože Pogačnik. Ljubljana: Cankarjeva založba, 30–38.

Smolikowski, Paweł 1896: *Historya Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego.* T. 4. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska.

Wierusz-Kowalski, Jan 1985: *Chrześcijaństwo średniowieczne XI–XV wiek*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.

Wojtczak, Marcin 2004: Święci Cyryl i Metody w słowianofilstwie bułgarskim. – W: *Idee wspólnotowe Słowiańszczyzny*. Red. Aleksander W. Mikołajczak, Witold Szulc, Bogusław Zieliński. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza; [Gniezno]: Collegium Europaeum Gnesnense, 259–266.

Zaleski, Józef B. 1860: *Chwała Bogu! Hymn Polski na wiadomość o nawróceniu się Bułgarów: ku uczczeniu trzydziestej rocznicy Powstania Narodowego*. Paryż: Drukarnia L. Martinet.

Венелин, Юрий 1829: *Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам. Историко-критические изыскания.* Т. 1. Москва: Университетская типография.

Лебедева, Елена 2010: Славянский славный день. – *Русский обозреватель*, 24.05.2010, http://www.rus-obr.ru/ru-club/6658 (16.06.2015).

Леков, Дочо 2003: Венелин през погледа и творческата практика на българската възрожденска интелигенция. – *Исторически преглед*, № 5–6, 201–211.

Михайлова, Катя 2015: Празникът на св. Кирил и Методий в Пловдив – от писмена към семейна история. – В: *Празникът на Кирил и Методий. Пространства на духа.* Ред. Екатерина Анастасова, Галина Лозанова, Станой Станоев. Т. 2. София: Парадигма, 100–141.

Стойкова, Ана 2008: Култът към св. Кирил и Методий през Българското средновековие. Идеологически параметри и литературни рефлекси. – *Slavia Meridionalis. Studia Slavica et Balcanica* 8, 309–326.

Prof. IS PAN dr hab. Lilla Moroz-Grzelak
Instytut Slawistyki PAN
ul. Bartoszewicza 1B m. 17
00-337 Warszawa, POLSKA
lilamor@poczta.onet.pl

The Legacy of Cyril and Methodius and the Unity (?) of the Slavs

Lilla Moroz-Grzelak

Abstract: In the article, an attempt is made to answer the question if Saints Cyril and Methodius have been a "spiritual bridge" between the Western Slavs and the Slavs related to the Orthodox Church. Paying attention to the religious aspect, the traditions related to the saints were examined among selected Slav nations from the beginning of the saints' cult to the modern times. The finding shows that the rank of the Saint Brothers in the national cultures of memory has been confirmed not only by the titles they were given in the medieval literature (Bulgarian Apostles, teachers of the Slavs, prophets, shepherds) but also by the solemn celebration of anniversaries related to the important dates of their mission. The religious dimension of jubilees devoted to both brothers (863 – the beginning of the mission in Great Moravia) or to each of them individually (869 – Cyril's death, 885 – Methodius' death) was part of identity, ethnic, national and state-related trends in individual Slavic nations. In this respect, the worship of the saints was a confirmation that these nations belonged to the wider community of the Slavs as opposed to the ethnic groups belonging to alien cultures. Although Cyril and Methodius were meant to unite the Orthodox and Latin Slavs, they in fact served later the goals of Russia or Rome.

As stated in the article, the cult of Saints Cyril and Methodius in Orthodoxy and in Catholicism as well as their artistic representations on numerous frescoes, icons, medals, and monuments, confirmed the Slavic traditions of individual nations, gave the nations a sense of Slavic identity or national independence, and at the same time led them to a specific competition for the saints' heritage.

Keywords: Cyril and Methodius, Apostles to the Slavs, unity of the Slavs, mission in Great Moravia

Prof. IS PAN dr hab. Lilla Moroz-Grzelak
Institute of Slavic Studies
Polish Academy of Sciences
1B/17 Bartoszewicza St.
00-337 Warsaw, POLAND
lilamor@poczta.onet.pl

Macedońskie denary z wizerunkiem św. Cyryla i Metodego – tożsamość wyrażona w numizmatyce*

Wojciech Jóźwiak

Streszczenie: Wykorzystanie sztuki jako praktycznego narzędzia propagandowego było znane od czasów starożytnych. Rozwój techniki sprawił, że monety mogły stać się środkami wyrazu artystycznego, dzięki czemu proces przekazywania za ich pomocą ideologii władz panujących nasilił się i mógł przyjąć bardziej czytelną formę.

Święci Cyryl i Metody, z cała pewnością jedni z najważniejszych wśród słowiańskich świętych, zarówno pod względem obszaru swojej działalności, jak i z rezultatu ich pracy misyjnej związani są z wieloma narodami. Odegrali oni ważną rolę w procesie samoidentyfikacji szeregu narodów słowiańskich zarówno w przeszłości jak i obecnie. Wobec tak wielkiego przywiązania i powszechnej tendencji do zawłaszczania spuścizny Apostołów Słowiańszczyzny zrozumiałe jest, że także Republika Macedonii próbowała zaakcentować swoje związki z cyrylometodejskim dziedzictwem. Państwo macedońskie wyemitowało dwie monety z wizerunkami świętych Cyryla i Metodego, objaśniając, za pomocą bardzo wyraźnych symboli, znaczenie pracy Sołuńskich Braci w kontekście polityki historycznej i kulturalnej stworzonej przez Macedonię.

Słowa kluczowe: święci Cyryl i Metody, numizmatyka, historia, pamięć, kreacja tożsamości

Moneta/bilon metalowy, jako gotówkowa forma pieniądza to, z ekonomicznego punktu widzenia, przede wszystkim środek wymiany i środek płatniczy stosowany podczas transakcji kupna–sprzedaży. Jest także

---

* Niniejszy tekst jest znacznie rozszerzonym i uzupełnionym fragmentem referatu *Образите на светите братя Кирил и Методий – идеологизация на миналото, изразена в нумизматиката* wygłoszonym w Sofii podczas konferencji *Изкуствоведски четения* w maju 2014 roku, zob. Йожвяк 2015.

powszechnie akceptowanym środkiem regulowania zobowiązań, miernikiem wartości oraz środkiem ich przechowywania. W przeszłości historycznej przywilej bicia monety należał wyłącznie do władcy – pana menniczego, który mógł nim swobodnie dysponować i na drodze kontraktu menniczego przekazać to prawo dzierżawcy. Współcześnie przywilej emisji bilonu posiadają banki centralne lub skarb państwa.

Jednak oprócz znaczenia ekonomicznego, moneta posiada także niezaprzeczalną i nie do przecenienia, szczególnie wyraźną w odpowiednim kontekście kulturowo-polityczno-ideologicznym, funkcję propagandowo-informacyjną, która dzięki zdolności monet do docierania do praktycznie wszystkich kręgów i warstw społecznych pozwala na manifestowanie „zaprogramowanych" przez emitenta (władcę, rząd …) treści. Można z całą pewnością stwierdzić, że moneta, zarówno w przeszłości, jak i obecnie jest specyficznym elementem dialogu społecznego**,** pełniącym podobnie jak architektura i sztuka, istotną rolę jednostronnego środka komunikacji pomiędzy fundatorem (emitentem/władzą) a odbiorcą (społeczeństwem). To niezwykle ważny nośnik pamięci historycznej i kulturowej oraz istotny, „oficjalny" ideologiczny przekaźnik ułatwiający nieprzerwany, z uwagi na praktycznie stałą obecność pieniądza (monety) w życiu codziennym, kontakt władzy ze społeczeństwem. Szczególną rolę w tej relacji odgrywa moneta okolicznościowa/kolekcjonerska – posiada ona specyficzną rolę wyraziciela oficjalnej polityki kommemoratywnej państwa – z reguły wyróżnia się wyjątkową wartością artystyczną, wykonaniem ze szlachetnych kruszców, z wykorzystaniem zaawansowanej techniki (np. łączenia różnych materiałów) i emisją w ograniczonym nakładzie, a ich cena przeważnie znacznie przewyższa nominał oraz wartość kruszcu. W licznych wypadkach, zakładanym odbiorcą takich walorów numizmatycznych mają być także (a nawet przede wszystkim) kolekcjonerzy zagraniczni, co znacznie zwiększa zasięg przekazywanej poprzez monetę informacji.

Już starożytne monety rzymskie, poprzez umieszczane na nich wyobrażenia, symbole i napisy odnoszące się do aktualnej sytuacji w państwie i programu jego działania, wykorzystywane były przez cesarzy jako środek propagandy politycznej. Także władcy europejskich monarchii wczesnośredniowiecznych dostrzegali polityczne aspekty emisji monet, które osiągano poprzez głównie łacińskie legendy adresowane do bardzo wąskiego grona odbiorców – umiejących czytać niektórych feudałów, przedstawicieli elit oraz duchowieństwa zakonnego i świeckiego. O wiele bardziej czytelne dla ówczesnego odbiorcy były widniejące na monetach wyobrażenia, nawet, co

wynikało z ograniczonych możliwości technicznych, bardzo uproszczone, a często nawet zdeformowane (Mikołajczyk 1988: 10, 15). Głównym ich celem było zbudowanie za pomocą przemyślanego i zaplanowanego programu ikonograficznego określonego obrazu aktualnych wydarzeń oraz wykreowanie wizerunku idealnego władcy, łączącego w sobie świeckie i sakralne elementy, zgodnie z aktualnymi trendami ideowo-artystycznymi – dzielnego, prawego i bogobojnego rycerza, którego cechy nierzadko charakteryzowano za pomocą odniesień do symboliki zwierzęcej (Garbaczewski 2006: 101–116). Nie można w żadnym stopniu wykluczyć, że na kształt stempla menniczego wywierał wpływ sam władca, jako osoba zatwierdzająca umieszczenie określonych treści. W późnym średniowieczu coraz częściej zaczęto na monetach umieszczać symbole i godła narodowe emitentów, a wraz z rozwojem technik menniczych oraz zwiększeniem średnicy i wagi monety umożliwiającym coraz bardziej kunsztowne i wierne odwzorowywanie określonych wyobrażeń oraz wizerunków, wzrosła ich wartość artystyczna, aż wreszcie w epoce renesansu rozpoczął się powrót do antycznej tradycji wybijania na monetach podobizn władców, stylu artystycznego, który w niedługim czasie stał się powszechnie panującym w pracowniach medalierskich większości europejskich mennic (Mikołajczyk 1988: 17–32).

Spuścizna Świętych Braci Cyryla i Metodego, żyjących w IX wieku współczesnych patronów Europy, autorów pierwszego alfabetu słowiańskiego – głagolicy, twórców przekładu na język słowiański tekstów liturgicznych i fragmentów Pisma Świętego, a w reszcie misjonarzy, których teren działalności związany był z obszarami Państwa Wielkomorawskiego zajmującego tereny dzisiejszych Czech i Słowacji, a być może nawet i Polski, odegrała ogromną rolę w kreowaniu tożsamości historycznej i świadomości narodowej szeregu narodów słowiańskich. Wobec wagi dokonań i niezwykle szerokiego zasięgu oddziaływania efektów kulturowo-religijnych osiągnięć Braci i ich uczniów, uzasadnione zdziwienie wzbudza, szczególnie wobec ogromnej ilości wybitych medali[1], znikomość wykorzystania wizerunków św. Cyryla i Metodego na jednych z najważniejszych i najpowszechniejszych symboli oraz świadectw niepodległej państwowości – monetach. Uczyniły to zaledwie trzy państwa – Słowacja, Bułgaria oraz Macedonia[2], które w XX

[1] Oraz niezliczonej ilości walorów filatelistycznych.

[2] Artykuł został napisany przed zmianą oficjalnej nazwy państwa w 2019 roku na Republikę Macedonii Północnej [Red.].

wieku kreując swą nową państwowość, poszukując historycznych korzeni i odpowiednio kreowanych bohaterów – figur pamięci, wyraźnie nawiązały do dziedzictwa świętych Braci Sołuńskich sytuując ich w określonym kontekście historyczno-kulturowym, wyraźnie widocznym na wyemitowanych monetach okolicznościowych i obiegowych.

Grupy, w tym i społeczeństwa, konstytuując się, najczęściej muszą dokonać wyboru określonej tradycji, tworząc określony ciąg wiodący od czasów najdawniejszych do współczesności. Efektem staje się struktura często niezgodna z rzeczywistym przebiegiem wydarzeń historycznych (patrz Kula 2008: 153). Uwzględniając ten proces można za Piotrem Majewskim (Majewski 2013: 208–213) uznać, iż korzenie macedońskiej przeszłości określa stanowisko „antykiwizujące", którego zwolennicy doszukują się początków w epoce antycznej wskazując jako swego swoistego praojca Aleksandra Macedońskiego oraz postawa forsowana przez „kontynuatorów" dowodzących, że przodkami współczesnych Macedończyków są wyłącznie Słowianie, niemający żadnych związków z antycznymi mieszkańcami tych terenów. Jawią się oni jako przeciwnicy opisanych przez Erica Hobsbawma (Tradycja 2008) i mocno akcentowanych w Macedonii „tradycji wynalezionych", nie wolnych jednak od skłonności do mityzacji przeszłości oraz narracji nacjonalistycznej. Doszukując się korzeni współczesnych Macedończyków w czasach przybycia na Bałkany Słowian w VI wieku, fundamentalne wydarzenia w macedońskiej historii „kontynuatorzy" związali nierozerwalnie ze Świętymi Braćmi Cyrylem i Metodym, ich dwoma uczniami świętym Klemensem i świętym Naumem, carem Samuelem, dziewiętnastowiecznymi działaczami odrodzeniowymi, twórcami Wewnętrznej Macedońskiej Organizacji Rewolucyjnej (WMRO), antytureckimi powstańcami 1903 roku oraz partyzantami walczącymi z bułgarskim okupantem podczas II wojny światowej.

Zarówno zwolenników szukania odniesień do przeszłości antycznej, jak i opowiadających się za słowiańskim rodowodem współczesnych Macedończyków łączy chęć legitymizacji linearnej interpretacji historii narodu – udowodnienie prawa do konkretnego terytorium, nazwy własnej oraz definiowania znaczenia pojęć „Macedonia" i „Macedończyk".

„Kontynuatorzy" w swych poczynaniach otrzymują ogromne wsparcie od prawosławnej Cerkwi Macedońskiej, której hierarchowie już w 1985 roku (w epoce „jugosłowiańskiej"), w orędziu z okazji 1100 rocznicy błogosławionej śmierci św. Metodego Sołuńskiego, przedstawili Sołuń, jako miasto starożytnych Macedończyków oraz osiedlonych tam macedońskich

Słowian, które „dzięki Bożej Opatrzności stało się kolebką nowego życia macedońskiego poprzez pierwszy słowiański alfabet i poprzez pierwsze przetłumaczone na język słowiański święte słowa" (Orędzie 1991: 271). Sołuń w interpretacji autorów dokumentu został dzięki świętym Cyrylowi i Metodemu nowym słowiańskim Betlejem, z którego „zajaśniało Słowo" (Orędzie 1991: 271), a dzięki świętym Klemensowi i Naumowi Ochryda, skąd promieniować miał „Kościół Boży" (Orędzie 1991: 271) zyskała rangę macedońskiej i ogólnosłowiańskiej Jerozolimy. Wszystko to sprawiło, że „ziemia macedońska stała się ziemią świętą – ziemią cierpienia i Golgoty, ale także ziemią zmartwychwstania w Prawdzie, Sprawiedliwości, Wolności, w Słowie i w Bogu" (Orędzie 1991: 271).

Święci Bracia Cyryl i Metody to niezwykle istotne figury macedońskiej pamięci historycznej, a ich niemalże stała obecność w dyskursie publicznym potwierdza opisaną przez Marcina Kulę skłonność jednostek i grup do poznania własnych korzeni, tworzenia wizji wspólnego przodka i własnych początków (Kula 2004: 175). Przeprowadzone w niepodległym już państwie (w 2013 roku) badania ankietowe macedońskiej opinii publicznej potwierdzają, że w powszechnej świadomości najważniejszymi okresami formowania się macedońskiej tożsamości są periody uznane za fundamentalne – nauczycielskie czasy działalności Świętych Braci oraz uzyskiwania państwowej niepodległości. Tym samym za najważniejsze postaci zostali niemalże egzekwo uznani święci Cyryl i Metody oraz Goce Dełczew – odpowiednio 22,2 i 21,5 procent (Анкета 2013). Ustalenia Instytutu Nauk Społecznych i Humanistycznych w Skopje potwierdzają, że Sołuńscy Bracia i ich działalność stały się bardzo ważnym fundamentem tożsamości historycznej i istnienia narodu macedońskiego. Niewątpliwie do ugruntowania ich wysokiej pozycji przyczyniło się ponowne, po 62 latach nieobecności w życiu publicznym, wprowadzenie przez rząd Macedonii w 2006 roku oficjalnego „Dnia słowiańskiego piśmiennictwa i kultury", będącego de facto świętem ku czci św. Cyryla i Metodego oraz ich spuścizny (pierwsze obchody odbyły się 24 maja 2007). Podporządkowani kryterium narodowemu Święci Bracia przedstawiani są jako źródło inspiracji, a ich misja przybrała obraz narodowego mitu fundacyjnego (patrz Kuczyńska 2013: 283). Macedońska narracja akcentuje znaczenie wcześniejszej od morawskiej, opisanej w *Legendzie sołuńskiej*, wyprawie ewangelizacyjnej św. Cyryla na tereny położone nad rzeka Bregalnicą, gdzie zamieszkującym je Słowianom (w tekście Bułgarom, interpretowanym następnie jako Macedończycy) pozostawił ułożony dla nich alfabet. Obszar ten ma być również związany ze św. Metodym, któ-

ry, jak podają autorzy macedońskiej Wikipedii, „подолго време управувал со брегалничката област и придонесол христијанството длабоко да се всади во македонската душа во тој дел на Македонија" (Св. Кирил и Методиј).

Biorąc pod uwagę rolę Świętych Braci w procesie kształtowania macedońskiej tożsamości nie może wzbudzać zdziwienia fakt, że podobizny świętych Cyryla i Metodego zostały umieszczone na trzech emisjach monet kolekcjonerskich Republiki Macedonii.

Po raz pierwszy wizerunek Braci Sołuńskich znalazł się na wybitej 1999 roku złotej monecie macedońskiej (próby 916/1000) związanej z podwójny jubileuszem 50-lecia założonego w 1949 roku Uniwersytetu Św. Cyryla i Metodego w Skopije oraz 1115 rocznicy powstania Ochrydzkiej Szkoły Piśmienniczej św. Klemensa, której początki sięgają 884 roku z czasów pierwszego państwa bułgarskiego (681–1018). Wyemitowane w ilości 1000 sztuk 10 denarów (23 mm, 7 g.) zaprojektowała Biljana Unkowska (projektantka m.in. macedońskich banknotów). Awers monety przedstawia w centralnej części umieszczony w czterech horyzontalnych rzędach macedoński alfabet z powiększonymi literami А і Ш oraz w otoku, zapisaną wielkimi literami nazwę państwa –„Република Македонија", a także nominał i nazwę waluty. Na rewersie ukazane zostały wpisane w sześciokąt sylwetki (sylwetka) świętych Cyryla i Metodego trzymających otwartą księgę i pióro (logo Uniwersytetu w Skopje), po obu stronach znajdują się daty 1949 i 1999 oraz napis również wielkimi literami „Универзитет Св. Кирил и Методиј – Скопје" (il. 1).

Związki współczesnej macedońskiej oświaty i szkolnictwa wyższego ze spuścizną Świętych Braci Sołuńskich są wyraźnie akcentowane w macedońskiej oficjalnej debacie publicznej – jako przykład może posłużyć przemówienie prezydenta Republiki Macedonii George Ivanov z 19 maja 2010 roku, który na Uniwersytecie Św. Cyryla i Metodego w Skopije wskazał, że „Македонија и македонското образование имат цврсти и здрави темели. Темели кои ги поставија токму светите браќа Кирил и Методиј. Темели на кои се надоврзаа македонските преродбеници. На нас е да продолжиме да чекориме по тој пат" (Иванов 2010). Dzieło św. Cyryla i Metodego powoływane jest jako argument potwierdzający prawo każdego narodu do posługiwania się własnym językiem, a stworzone przez nich oraz ich uczniów alfabety to „одбрана од оние кои сакаат да ја пресечат комуникацијата и разбирањето меѓу народите" (Иванов 2010).

W kommemoratywnej polityce monetarnej Republiki Macedonii wyraźnie dostrzegalny jest nurt „kontynuatorski" wyrażający się w manifestowanym upamiętnianiu tradycji słowiańskiej/chrześcijańsko-słowiańskiej. Narodowy Bank Macedonii nie publikuje wprawdzie deklaracji programowych odnoszących się do polityki emisji monet kolekcjonerskich, czy wizerunków umieszczanych na monetach obiegowych, lecz zakładając uniwersalizm polityki emisji monet okolicznościowych można przyjąć, że Narodowy Bank Macedonii (NBM) „emituje monety okolicznościowe upamiętniające ważne wydarzenia, postaci i rocznice historyczne związane m.in. ze światem sztuki, kultury, nauki, przyrody i sportu"[3]. Jedynym, choć bardzo znaczącym odniesieniem do tradycji antycznej jest emblemat Banku – bizantyjski, miedziany follis cesarza Justyna II (565–578)[4], umieszczony jako nawiązanie do antycznej przeszłości narodu na monecie macedońskiej o nominale 1 denara (w trzech odmianach kruszcowych – miedzioniklu, srebrze i złocie) wybitej z okazji jubileuszowego – 2000 roku[5]. NBM nie publikuje (dane z czerwca 2015 roku) na swej stronie internetowej pełnego katalogu wyemitowanych monet, trudno więc ustalić, jak kształtowała się jego polityka w zakresie umieszczania na walorach numizmatycznych odpowiednich wizerunków i symboli. W 2014 roku zainaugurowana została seria „Ikony świętych", w której jako pierwsze wybito monety z wizerunkami świętych Cyryla i Metodego. Srebrna emisja o nominale 100 i 1000 denarów różni się tylko wielkością i ciężarem (są to monety czworokątne o wymiarach odpowiednio 30x45 mm, 31,1 g i 135x90 mm i 500 g) – wizerunki umieszczone na awersie i rewersie są takie same. Na stronie głównej wybitych w niemieckiej mennicy Mayer Mint monet anonimowy projektant umieścił sylwetkę położonego niedaleko Ochrydy, założonego w 905 roku (Чавръков 2000: 33) monasteru Świętego Nauma za czasów pierwszego państwa bułgarskiego, powyżej znalazły się ikony przedstawiające postaci siedmiu świętych mężów (nazywanych w Bułgarii Свети Седмочисленици) – Cyryla i Metodego oraz ich uczniów, wspomnianych po raz pierwszy w *Obszernym żywocie św. Klemensa Ochrydzkiego* autorstwa arcybiskupa Teofilakta Ochrydzkiego –

[3] http://www.nbp.pl/home.aspx?f=/banknoty_i_monety/monety_okolicznosciowe.html (02.06.2015).

[4] http://www.nbrm.mk (02.06.2015).

[5] http://www.nbrm.mk/default-en.asp?ItemID=29D599E86062334BBCDA790998FE71E4 (02.06.2015).

Nauma, Klemensa, Sawę, Angełarego oraz Gorazda. W dolnej części awersu umieszczono napisaną wielkimi literami nazwę emitenta „Република Македонија", a w jego górnej części słownie i cyfrowo został podany nominał, rok emisji (2014) oraz godło Republiki Macedonii. Pomiędzy ikonami świętych a sylwetką monastyru umieszczone zostało oznaczenie próby kruszcu – Ag 925 oraz waga monety 31,1.g. Na rewersie znajdują się podobizny świętych Metodego i Cyryla (podpisane w języku macedońskim w górnej części monety). Bracia Sołuńscy przedstawieni zostali w półpostaci – z lewej strony święty Metody w stroju biskupa, z prawej św. Cyryl w szacie mniszej. Pomiędzy Apostołami Słowiańszczyzny znajduje się księga, którą prawą ręką wskazuje św. Metody, jego brat trzyma w prawicy częściowo rozwinięty zwój, na którym widnieją, zapisane cyrylicą pierwsze litery alfabetu słowiańskiego. Wokół podobizn świętych umieszczony został ornament roślinny. Moneta posiada na rewersie selektywne złocenia (il. 2).

Dołączona do monet informacja zawiera skrótowe wiadomości dotyczące Słowiańskich Braci, okoliczności powstania głagolicy, ustanowienia liturgii słowiańskiej oraz stworzenia przez uczniów św. Cyryla i Metodego cyrylicy. Notka jest niezwykle lakoniczna, zawiera wyłącznie elementarne informacje niedotykające nawet kontrowersyjnych kwestii natury polityczno-historycznych – ani słowa o Macedończykach czy Bułgarach/Bułgarii, święci zgodnie z zamieszczonymi informacjami działali w realiach geograficzno-politycznych Cesarstwa Bizantyjskiego, promując swe dokonania oświatowo-religijne w Wielkich Morawach, a ich uczniowie pracowali „zawieszeni" w swoistej próżni geograficzno-historycznej. Jednak umieszczenie na monecie wizerunków św. Cyryla i Metodego oraz ich uczniów w wyraźnym związku z wizerunkiem znajdującego się na terenie Macedonii klasztoru św. Nauma w pełni oddaje wyjątkowy stosunek Macedończyków do dzieła świętych Braci oraz ich uczniów. To wyrażony na monecie wyraz dążności do wpisania, niejako na wyłączność, spuścizny i tradycji św. Cyryla i Metodego oraz ich następców w kontekst historii oraz kultury macedońskiej. Wprawdzie tekst Teofilakta poświadcza, że kult Świętych Siedmiu Mężów narodził się i był pielęgnowany od ok. XI wieku, stając się oficjalnym świętem ochrydzkiego arcybiskupstwa (Милтенова 2003: 445), jednak symbolikę monety można także odczytać, jako próbę swego rodzaju zawłaszczenia i pozbawienia kontekstu bułgarskiego Słowiańskich Nauczycieli, ich uczniów oraz terenów, na których prowadzili działalność.

Spośród przedstawionych na monecie świętych tylko Klemens i Naum mają wyraźne związki ze znajdującą się we wczesnym średniowieczu w

granicach państwa bułgarskiego Ochrydą i jej okolicami. Wysłani na te tereny na polecenie księcia bułgarskiego Borysa I duchowni rozwijali działalność piśmienniczą, tworząc drugi, po stołecznym – presławskim ośrodek naukowo/kulturowy tak zwanego pierwszego państwa bułgarskiego. Święty Angełary zmarł w Plisce wkrótce po przybyciu na tereny Bułgarii, a losy św. Gorazda po upadku misji morawskiej są niejasne (z cała pewnością nie miał nic wspólnego z terenami Macedonii), jednak w toczonym obecnie m.in. na stronach internetowych, macedońskim dyskursie publicznym wraz ze Świętymi Braćmi zajmują, poddane wyraźnej nacjonalistycznej ideologizacji, niezwykle poczesne miejsce, a stworzony przez pochodzących z Sołunia Braci słowiański alfabet przedstawiany jest jako bizantyńska inicjatywa wymierzona w bułgarskie/protobułgarskie zagrożenie słowiańskiej tożsamości (zob. np. Денес Македонија 2013).

W marcu 2009 roku w internetowym wydaniu pisma „Народна Волја”[6] z marca 2009 roku zamieszczony został wywiad z macedońskim filologiem, folklorystą i historykiem, akademikiem Błaże Ristowskim (wicepremier w pierwszym rządzie niepodległej Macedonii w 1991 roku). W tekście zatytułowanym *Словенското име се рашири од Македонија* Ristowski, jawiąc się jako przedstawiciel optujących za słowiańskim pochodzeniem Macedończyków – „kontynuatorów” (Словенското име 2009), głosi pochwałę działań Świętych Braci, fundamentu macedońskiej tożsamości narodowej, która swe źródło miała mieć w ochrydzkiej Jerozolimie. Co charakterystyczne, przemilczane są jakiekolwiek związki Braci oraz ich uczniów z państwem bułgarskim, występującym jako antysłowiańska (antymacedońska) wroga siła. Ristowski przeciwstawia słowiańsko-bizantyńskie chrześcijaństwo słowiańsko-protobułgarskiemu pogaństwu, europejską kulturę – azjatyckiej dzikości, panującą w Bizancjum wolność, Bułgarii rządzonej przez protobułgarskich oligarchów, sugerując wręcz, że chrystianizacja Bułgarii dokonała się pośrednio za sprawą Macedończyków[7].

---

[6] Jak można przeczytać na stronie internetowej – „Верен и достоен защитник на македонската национална кауза, ревностен пропагандатор за добросъседство и мир”, zob. http://www.narodnavolja.com/about.asp (18.06.2015).

[7] „[…] кога во 864 година (по заминувањето на Кирил и Методиј во Моравско) кнезот Борис ја зазел и Македонија, самиот почувствувал дека во бугарските граници влегле големи христијанизирани маси, па нужно се согласил да го прими христијанството” (Словенското име 2009).

Przedstawienia świętych Cyryla i Metodego na macedońskich monetach (obu emisji – z 1999 oraz 2014 roku) pod względem ich zaangażowania w duchowość narodu oraz aktualną politykę historyczno-kulturową państwa w niczym nie odbiegają od pozostałych wyobrażeń, umieszczonych na słowackich koronach i euro oraz na bułgarskich lewach. Zarówno Słowacja, jak i Macedonia oraz w określonym kontekście również Bułgaria (w swym socjalistycznym okresie istnienie)[8], to stosunkowo młode państwa, które kreują odpowiedni, wpisujący się w program ideologiczny, obraz odległej przeszłości, występujący jako ważny element narodowej tożsamości kreowanej na własny, wewnętrzny użytek, ale również w dużej mierze na zewnątrz – wobec dalekich i bliskich sąsiadów. Oczywiste jest, że we wszystkich przypadkach obraz ten został w odpowiedni sposób zmodyfikowany i zmanipulowany, podkreślający wybiórcze, a często i wykreowane fakty, wpisujące się w przyjęty program kształtowania tożsamości narodu – społeczeństwo przywołując swą przeszłość (odbudowując ją) zawsze dokonuje modyfikacji (deformacji) (Halbwachs 2008: 422). Dzieło Świętych Braci, ze względu na liczne odbywane przez św. Cyryla i Metodego podróże i pobyt na różnych terenach, jest bardzo kuszącą i stosunkowo nie trudną do wykorzystania i implementowania figurą pamięci, stąd łatwość z jaką ich spuścizna jest zawłaszczana przez poszczególne państwa. Wyobrażenia Braci Sołuńskich na monetach poszczególnych państw nigdy nie podkreślają ich ogólnosłowiańskiego, europejskiego, uniwersalnego charakteru, zawsze wpisani zostają w konkretną, narodową symbolikę. Monastyr św. Nauma na macedońskiej emisji z 2014 roku nie jest tu żadnym wyjątkiem – Słowacy umieścili ich na tle swych gór i z pastorałem zwieńczonym krzyżem z godła i flagi Republiki Słowacji, Bułgarzy wyobrazili Świętych Braci jako zdesakralizowanych nauczycieli w kostiumach artystów z epoki odrodzenia narodowego. O roli, jaką w polityce historyczno-kulturowej władz państwowych – emitentów monet, odgrywają świeci Cyryl i Metody, traktowani jako ważne „historyczne identyfikatory tożsamości”[9], świadczy także wyjątkowość poświęconych im walorów numizmatycznych, w przeważającej większości będących emisjami wybitymi w srebrze oraz w złocie[10].

[8] Bułgarska emisja pochodziła z 1965 roku – powstała po drugiej wojnie światowej Ludowa Republika Bułgarii była wtedy jeszcze stosunkowo młodym państwem poszukującym, w swej nowej odsłonie ideologicznej, legitymizacji historycznej.

[9] Termin zaczerpnięty z Marcina Kuli, zob. Kula 2004: 195.

[10] Wyjątkiem jest słowackie obiegowe 2 euro z 2013 roku wykonane z miedzioniklu.

Wykorzystanie sztuki, jako użytecznego środka propagandy znane jest ludzkości od czasów antycznych, od chwili gdy postęp techniczny sprawił, że monety mogły stać się środkiem wyrazu artystycznego, wraz z tym nastąpił coraz intensywniejszy i czytelniejszy proces przekazywania za pomocą numizmatów treści ideologicznych związanych z programem realizowanym przez władzę. Święci Cyryl i Metody, jedni z najważniejszych słowiańskich świętych, pełnili w przeszłości, a także współcześnie niezwykle ważną rolę w procesie autoidentyfikacji wielu nacji. Wobec tak wielkiego przywiązania i tendencji do zawłaszczania dziedzictwa Świętych Braci Sołuńskich zupełnie zrozumiałe jest, że akcentująca swe związki ze spuścizną Apostołów Słowiańszczyzny – Republika Macedonii, na swych dwóch emisjach monet z wizerunkiem św. Cyryla i Metodego, umieściła czytelne symbole wskazujące miejsce, jakie dzieło Apostołów Słowiańszczyzny zajmuje w kreowanej przez nią polityce historyczno-kulturowej.

Literatura

Garbaczewski, Witold 2006: Wyobrażenia na monetach polskich w dojrzałym średniowieczu. – *Biuletyn Numizmatyczny* 2 (342), 101–116.

Halbwachs, Maurice 2008: *Społeczne ramy pamięci*. Tłum. Marcin Król. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN [Orig.: Maurice Halbwachs. *Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925].

Kuczyńska, Marzanna 2013: Idea cyrylometodejska w prawosławnej części dwudziestowiecznej Europy. – W: *Święci Konstantyn-Cyryl i Metody patroni Wschodu i Zachodu.* T. 2. *Apostołowie Słowian w nowożytnej Europie*. Pod red. Aleksandra Naumowa. Kraków: Collegium Columbinum, 280–291.

Kula, Marcin 2004: *Krótki raport o użytkowaniu historii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kula, Marcin 2008: Odniesienia do historii jako jeden z wymiarów tożsamości. – W: **Kula**, Marcin. *O co chodzi w historii?* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 149–155.

Majewski, Piotr 2013: (*Re)konstrukcje narodu. Odwieczna Macedonia powstaje w XXI wieku*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Mikołajczyk, Andrzej 1988: *Monety stare i nowe*. Warszawa: Arkady.

Orędzie 1991: Orędzie Świętego Synodu Biskupów Macedońskiego Kościoła Prawosławnego (rok 1985) z okazji 1100 rocznicy błogosławionej śmierci św. Metodego Sołuńskiego. Tłum. Jan Sergiusz Gajek. – W: *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian. Studia i dokumenty.* Cz. 2. *Dokumenty*. Red. Jan

Sergiusz Gajek, Leonard Górka. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 269–272.

Tradycja 2008: *Tradycja wynaleziona*. Red. Eric Hobsbawm i Terence Ranger. Tłum. Mieczysław Godyń, Filip Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego [Orig.: Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*, 1983].

Анкета 2013: *Анкета: Гоце Делчев и Кирил и Методиј се најважни за идентитетот*. – http://a1on.mk/wordpress/archives/237896 (19.05.2015).

Денес Македонија 2013: *Денес Македонија го слави денот на словенските просветители Свети Кирил и Методиј*. – http://makborba.mk/index.php/македонија/item/3432-денес-македонија-го-слави-денот-на-словенските-просветители-свети-кирил-и-методиј (25.05.2015).

Иванов, Георге 2010: *Обраќање по повод патрониот празник на Универзитетот Свети Кирил и Методиј*. – http://pretsedatel.mk/en/media-centre/speeches/181.html (25.05.2015).

Йожвяк, Войчех 2015: Образите на светите братя Кирил и Методий – идеологизация на миналото, изразена в нумизматиката. – *Изкуствоведски четения 2014*. Ред. Иванка Гергова, Клер Леви, Ромео Попилиев, Милена Георгиева, Веселина Пеневска, Еманоел Мутафов. София: Институт за изследване на изкуствата – БАН, 184–199.

Милтенова, Анисава 2003: Седмочисленици. – В: *Старобългарска литература. Енциклопедичен речник*. Съст. Донка Петканова. Второ преработено и допълнено изд. Велико Търново: Абагар, 445–446.

Петканова, Донка 1997: *Старобългарска литература IX–XVIII век*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

Св. Кирил и Методиј: http://mk.wikipedia.org/wiki/Св._Кирил_и_Методиј (02.06.2015).

Словенското име 2009: *Словенското име се рашири од Македонија. Интервју со академикот Блаже Ристовски*. – http://www.narodnavolja.com/articles2009/03/txt09.asp (26.05.2015).

Чавръков, Георги 2000: *Българските манастири – история, култура, изкуство*. София: Издателство „Хайни“.

Prof. UAM dr hab. Wojciech Jóźwiak
Zakład Slawistyki Kulturoznawczej
Instytut Filologii Słowiańskiej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
ul. Fredry 10
61-701 Poznań, POLSKA
wojj@amu.edu.pl

Macedonian Denars with the Images of Saints Cyril and Methodius – an Example of Identity Expressed by Numismatics

Wojciech Jóźwiak

Abstract: The use of art as a practical propaganda tool has been known ever since the Antiquity; as the technical development allowed coins to become means of artistic expression, the process of conveying ideologies of the ruling authorities by the use of coins only intensified and became even more legible.

Saints Cyril and Methodius, probably the most important amongst Slavic saints, can be related by the area of their activity as well as by the results of their missionary work to many nations. They played an important role in the process of self-identification in many countries in the past; today, they still do, particularly for those associated with the Orthodox Church. With a view of such great attachment and common tendency to expropriate the legacy of the "Apostles to the Slavs", it is understandable that the Republic of Macedonia was trying to accentuate its own connections with the above-mentioned heritage. They released two coin emissions with the images of Saints Cyril and Methodius, both explaining by means of very clear symbols the significance of the Slavic Apostles' work in the context of the historical and cultural policy pursued by Macedonia.

Keywords: Saints Cyril and Methodius, numismatics, history, memory, construction of identity

Prof. UAM dr hab. Wojciech Jóźwiak
Department of Slavic Cultural Studies
Institute of Slavic Philology
Adam Mickiewicz University
10 Fredry St.
61-701 Poznań, POLAND
wojj@amu.edu.pl

Kontinuita a diskontinuita slovenskej národnej mytológie: obrazy Slovákov, Čechov a hrdinu Juraja Jánošíka v období delenia Československa

Eva Krekovičová

Zhrnutie: Autorka vychádza z nasledovných téz: V procesoch inštrumentalizácie obrazov ako súčasti historických mýtov je popri tendencii dlhodobo pretrvávať v pamäti charakteristický vysoký potenciál k premenlivosti v čase a priestore; jedným z ich znakov je tendencia k ambivalentnosti. Tézy testuje na dvoch úrovniach: prvá je, že obrazy o sebe a tých druhých z pohľadu Slovákov a Čechov v perspektíve od 18. stor. do súčasnosti. Podľa J. Kanderta (1992) sa v tomto rozmedzí vytvorili štyri zásadné koncepty „seba" a „tých druhých". Všetky vznikli ešte pred rokom 1900, čo podľa tohto autora vyvracia všeobecne rozšírené predstavy o ich vzniku v období 70 rokov trvania spoločného štátu. Je to: vzájomné vymedzovanie sa na základe kultúrnych rozdielov (od konca 18. stor.); na základe idey „čechoslovakizmu"; pôvodom český obraz Slováka ako „mladšieho brata"; pôvodom slovenský obraz „koristníckeho Čecha". Druhá úroveň: slovenský národný hrdina Juraj Jánošík (slovenský Robin Hood) a jeho reflexia medzi hrdinom a antihrdinom. Tu možno identifikovať líniu „prisvojovania si" Jánošíka (z pohľadu Slovákov, Poliakov a Čechov), líniu „dištancovania sa" od neho (v podobe heteroobrazu zo strany Čechov a Maďarov, ale tiež ako antihrdinu v názorovej časti obyvateľov Slovenska). Ďalší spôsob reflexie jánošíkovskej témy z pohľadu zvonka predstavuje v období po roku 1993 napr. jeho povýšenie na „vzor" mýtického hrdinu (v súvislosti s aktuálnym úsilím Kataláncov o odtrhnutie sa od Španielska).

Kľúčové slová: obraz, stereotyp, národná mytológia, historické mýty, hrdina Juraj Janošík, identifikovanie, prisvojavania, dištancovania, reflexie

Na úvod svojho príspevku by som rada pripomenula, že v kulturalistických výskumoch sa používa popri označení „stereotyp" tiež termín „obraz" („imagotyp", „image"), ktorý je označeniu stereotyp nadradený. Obraz je pojem významovo širší ako stereotyp, komplexnejší a viacvrstvový. Obsahuje v sebe viacero stereotypov a zároveň atribúty, ktoré nemožno zahrnúť do

kategórie stereotyp[1]. Stereotypy a obrazy, patriace ku kultúrnym vzorcom, sa vyznačujú kontextuálnosťou a z nej vyplývajúcim balansom medzi dlhodobou zotrvačnosťou a procesuálnosťou. K ich charakteristickým znakom patrí najmä kategorizácia a generalizácia. Výskumy zároveň upozorňujú na to, že stereotypy vznikajú veľmi rýchlo (napr. v bývalom Československu stereotyp Ukrajinca – mafiána po roku 1989) a šíria sa sprostredkovane. Boli a sú okrem iného aj vďačným prostriedkom manipulácie. Práca s obrazom poskytuje pri etnologických i historických výskumoch širšie „manévrovacie pole“: umožňuje hovoriť o rôznej miere stereotypizácie obrazov. Informácie, ktoré k problematike sledovanej v príspevku obsahuje folklór, literatúra, ale i ďalšie použité pramene, sa tu kódujú v podobe obrazov, pričom výskumy avizujú, že jednotlivé vrstvy obrazov sú – či už priamo, alebo nepriamo, kauzálne – historicky determinované. Keďže tejto téme sa už venovali a venujú početné výskumy, nebudem sa ňou v príspevku zaoberať na všeobecnej úrovni. Len ako zaujímavosť pripomeniem, že v prípade Slovákov – v porovnaní s inými národmi, žijúcich dlhšie historické obdobie v nedominantnom postavení (napr. Ukrajincami, Bielorusmi, či Litevcami) – zistené autostereotypy vykazujú prekvapivo podobné atribúty: pohostinnosť, dobrosrdečnosť, pracovitosť, skromnosť apod. (Walas 1995).

Ukazuje sa, že najmä výsledky výskumov o obrazoch národov a etník už dávno prestali byť len akademickým problémom. Slúžia na rozpoznávanie psycho-spoločenských základov mnohých javov vo sfére medzinárodných relácií. Zohrávajú svoje úlohy tiež v politických diagnózach a výskumoch (Bokszański 2001: 8), ako aj v poznatkoch politickej antropológie.

S obrazmi viazanými nezriedka na naratívy (podobne ako niektoré stereotypy), úzko súvisia mýt[2]. Slovenská „národná mytológia“ ako výskumný problém vystupuje v posledných dekádach do popredia najmä v súvislosti s pádom železnej opony v roku 1989 a s rozdelením Československa. Oba

[1] „Napr. obraz „typického Žida“ vo folklóre obsahuje všeobecný stereotyp „cudzieho“, špecifické antisemitské stereotypy, […] ďalej odráža rôzne historické reálie či tradované informácie o vzhľade, vlastnostiach a správaní Židov, ich odlišnej konfesii, sociálnom a hospodárskom postavení a v neposlednom rade o vnímaní vzájomných vzťahov medzi židovským obyvateľstvom a majoritnou spoločnosťou“ (Uhlíková 2005: 11; Krekovičová 1998: 12).

[2] Poľský etnológ Czesław Robotycki rozlišuje v súvislosti s touto problematikou dva odlišné „jazyky“: jazyk historický a jazyk mýtický (pozri: Robotycki 1991: 91). Bližšie k termínu „mýtus“ pozri tiež Kováč 2013: 33–44.

následnícke štáty a ich väčšinové národy, teda Slováci a Česi, sa po roku 1993 dostávajú do situácie, v ktorej sa vynára viac alebo menej akútna potreba do istej miery re-definovať svoju identitu. V slovenskej (podobne ako aj v maďarskej) národnej mytológii (Nora 1990: 7) zohráva dôležitú úlohu apologetický mýtus.

V príspevku budem vychádzať z nasledovných téz:

a) v procesoch inštrumentalizácie obrazov ako súčasti historických mýtov je popri tendencii dlhodobo pretrvávať v pamäti charakteristický vysoký potenciál k premenlivosti v čase a priestore[3];

b) jedným z ich znakov je tendencia k ambivalentnosti (Krekovičová 1998: 12).

Tézy budem testovať na dvoch úrovniach: 1) obrazy o sebe a tých druhých z pohľadu Slovákov a Čechov v perspektíve od 18. stor. do súčasnosti; 2) slovenský národný hrdina Juraj Jánošík (slovenský Robin Hood) a jeho reflexia medzi hrdinom a antihrdinom. Možno tu identifikovať líniu „prisvojovania si" Jánošíka (z pohľadu Slovákov, Poliakov a Čechov), líniu „dištancovania sa" od neho (v podobe heteroobrazu zo strany Čechov a Maďarov, ale tiež ako antihrdinu v názorovej časti obyvateľov Slovenska). Ďalší spôsob reflexie jánošíkovskej témy z pohľadu zvonka predstavuje v období po roku 1993 napr. jeho povýšenie na „vzor" mýtického hrdinu (v súvislosti s aktuálnym úsilím Kataláncov o odtrhnutie sa od Španielska)[4].

1. Česi a Slováci

1.1. V histórii susediacich etník/národov často existujú viac alebo menej citlivé „neuralgické body" „národnej pamäti" (Nora 1990: 7). Korenia v spoločnej histórii a politik/politici ich môže/môžu – či už zámerne, alebo nezámerne – vyplaviť na povrch z hĺbky kolektívnej pamäti. Ich emocionálny náboj predstavuje v boji o moc potenciálne silnú zbraň, ktorú je možné v závislosti od cieľov politika či politikov použiť, zneužiť, ale aj citlivo vytesniť

[3] V súvislosti s kultúrnymi reprezentáciami folklóru bližšie: Hall 1997a: 9.

[4] Pre Kataláncov sa v ich úsilí o osamostatnenie sa od Španielska stalo vzorom „zamatové" rozdelenie Československa a slovenský národný hrdina Jánošík paralelou k historickému katalánskemu zbojníkovi Joanovi de Serrallonga (17. stor.) (bližšie Bojničanová 2007; Bojničanová 2011).

z inštrumentalizovaných foriem spomínania. Ako príklad možno spomenúť ešte stále veľmi citlivé slovensko-maďarské vzťahy. Tie isté historické skúsenosti sa dodnes interpetujú na oboch stranách spoločnej štátnej hranice rozdielne, v istých situáciách vyvolávajú protichodné emócie a vyplavujú na povrch pocity krivdy, historické stereotypy a obrazy opierajúce sa o národné mýty. Dôležitú úlohu v slovenskej, ale tiež v maďarskej mytológii národa pritom zohráva apologetický mýtus.

Dlhodobú existenciu Slovákov vo viacnárodných štátnych útvaroch a spôsob reflexie tejto skutočnosti v historickej pamäti tesne po roku 1993 (rozdelenie Československa) vyjadruje na slovenskej strane medializovaný slogan: *Slováci sú starým národom s mladým štátom*[5]. Označenie *starý národ* súvisí s príbehom Veľkej Moravy (833–906), považovanej za „zlatý vek" slovenského národa (Findor 2009: 285–289), pričom z hľadiska sloganu je dôležité, že táto na území časti dnešného Slovenska a Moravy existovala ešte pred príchodom staromaďarských kmeňov do Karpatskej kotliny (896). „Mladým štátom" je novovzniknutá Slovenská republika, ktorá netvorí historickú kontinuitu s prvou Slovenskou republikou z rokov 1939–1945, keďže táto vznikla a existovala v gestorstve hitlerovského Nemecka.

1.2. V prípade Čechov a Slovákov môžeme (podobne ako vo vzťahu Slovákov a Maďarov) hovoriť o kategorizáciách susednej kultúry, ktoré patria, ako na to upozornil o. i. napr. český sociálny antropológ Josef Kandert, k „výbave" každej kultúrnej jednotky alebo národa. Tieto kategórie si „naše národy [...] vytvorili okamžite alebo krátko po prvých vzájomných kontaktoch a používali ich počas celých 150 rokov vzájomnej koexistencie" (Kandert 1992: 1). Podľa Kanderta sa tu vytvorili štyri zásadné koncepty „seba" a „tých druhých" vo vzájomných vzťahoch Čechov a Slovákov. Všetky vznikli ešte pred rokom 1900, čo podľa tohto autora vyvracia všeobecne rozšírené predstavy o ich vzniku v období 70 rokov trvania spoločného štátu (Kandert 1992: 1–8).

1.2.1. Prvý koncept z konca 18. storočia bol na oboch stranách, českej i slovenskej, zameraný na potvrdzovanie českej a slovenskej jedinečnosti prostredníctvom odhaľovania kultúrnych rozdielov. Je logické, že práve v období delenia Československa a po ňom najmä do konca 90. rokov (v

[5] Nacionálne orientovaní historici a publicisti vydali o. i. publikáciu s týmto titulom, ktorá bola odporúčaná ako doplnková literatúra v školách (pozri: Ferko, Marsina, Deak, Kružliak 1994).

prípade Slovenska i dlhšie) sa Slováci i Česi vracajú práve k tejto idei. Koncept odlišnosti oboch národov je protikladom v poradí druhej Kandertom vymedzenej koncepcie, v roku 1918 spojenej najmä z českej strany s ideou jednotného „československého národa“. Samotný proces delenia na dva štáty reflektovala kultúra všedného dňa na viacerých úrovniach. Aj tú komickú, prezentovanú napr. v spontánne šírených anekdotách, ale tiež prostredníctvom masmédií. V období pred rozdelením, kedy v jeho uskutočnenie ešte málokto z bežných občanov veril, bola napr. na českých TV staniciach vysielaná reklama na kuchynský olej. Vtipne poňatá ako anekdota o tajnom pašovaní konkrétnej značky oleja cez česko-slovenskú hranicu vyznievala táto reklama ako vydarené sci-fi. Po rozdelení na dva štáty zase bolo zaujímavé sledovať napr. zdôrazňovanie obrazu „českosti“ a „slovenskosti“ zo strany verejnoprávnej televízie ako najsledovanejšieho média v oboch republikách. Bola to napr. televízna vedomostná súťaž z oblasti českej histórie „O poklad Anežky Českej” (1993–1997). (V období trvania Československej republiky sa mediálna politika vymedzovaniu Čechov a „češstva“ vyhýbala. „Odlišnosť“ sa tu vyzdvihovala/zdôrazňovala v prvom rade u Slovákov ako jeden zo spôsobov potvrdzovania (nerealizovanej) rovnoprávnosti oboch národov, Čechov a Slovákov, vo verejnom dobovom diskurze. Česi sa v tom čase – na rozdiel od Slovákov – stotožňovali s československou identifikáciou).

Reklamy v oboch častiach bývalého spoločného štátu propagovali „slovenské”, ale tiež „pravé české” zemiakové lupienky, pivo, „kofolu“ (obľúbený československý nealkoholický nápoj podobný Coca-Cole), „jihlavskú” (t.j. českú) či „popradskú” (čiže slovenskú) kávu, alebo mlieko s „pravou českou chuťou“. Na slovenskej strane to boli napr. meteorologické správy a informácie o snehových podmienkach v lyžiarskych strediskách, podfarbené zvukom slovenskej folklórnej hudby, najmä typickou hrou na fujare (emblematickom pastierskom hudobnom nástroji, aerofóne, považovanom za typicky slovenský), najmä prvých desať rokov po rozdelení štátu, atď., atď.

1.2.2. Ďalší koncept, rozvíjajúci sa počas celého 19. storočia, predstavovala idea „čechoslovakizmu“. Z českej strany sa zdôrazňovala potreba jednoty ako nevyhnutnej pre spoločné prežitie. Na slovenskej strane však vzťah k tejto myšlienke nebol jednoznačný a súvisel s konfesiou. Stúpencami československej idey boli evanjelici, ktorí používali ako liturgický jazyk češtinu, kým katolícka časť slovenských elít s myšlienkou jednotného československého národa nesúhlasila a obviňovala evanjelikov zo šírenia husitstva

na Slovensku. V roku 1918 stála táto idea pri koncepcii nového, spoločného štátu (Kandert 1992: 1). Čechoslovakizmus ako pre jednu časť Slovákov a ich politické reprezentácie neprijateľný koncept, sa vyplavuje na povrch nielen v čase rozdelenia štátu, ale aj neskôr, v období vlády autoritárskeho premiéra Vladimíra Mečiara (1992–1998). Toto obdobie sa dnes označuje (s negatívnou konotáciou) ako „mečiarizmus". Populistický premiér rozdeľoval obyvateľov Slovenska na dve skupiny: tzv. „dobrých Slovákov" a „čechoslovakistov", ktorých považoval za nepriateľov. V tomto zmysle termín dodnes sporadicky používajú protagonisti nacionálne orientovanej vrstvy slovenskej spoločnosti (s cieľom evokovať v ideologickom/ politickom boji pocity ohrozenia).

1.2.3. Tretiu ideu, tradovanú Čechmi, reprezentuje obraz „mladšieho brata". Samotný termín „brat" sa síce v dobovej spisbe 19. storočia v českom i slovenskom prostredí bežne používal v zmysle „priateľ" či „spolubojovník" (v slovenskej tlači pozri napr. časopis „Černokňažník", 1861–1910). V českom prostredí sa v polovici 19. stor. tento význam mení. „Brat" sa poníma len ako príbuzenský termín. Dvojica „mladšieho" a „staršieho brata" reprezentuje kategórie raz a navždy dané. Zároveň v sebe obsahuje postavenie nadriadenosti a podriadenosti. Z tohto obrazu vychádza na českej strane zdôrazňovanie starobylosti slovenskej kultúry, šírenie obrazu zaostalého Slováka v najširších vrstvách českej spoločnosti (Kandert 1992: 1). Dôležitou zložkou reprezentácie národnej identity Slovákov v celom období existencie spoločného štátu sa stal folklór. Na Slovensku sa tento obraz aj mediálne aktualizuje prakticky dodnes ako „komplex mladšieho brata". Po roku 1993 sa objavuje napr. v športových komentároch. Rivalita panuje najmä v hokeji, kde však už po takmer dvadsiatich rokoch komentátori konštatujú generačný zlom. Zdôrazňujú, že najmladšej generácie športovcov sa už tento komplex (označovaný tiež ako „slovenský komplex z Čechov") netýka.

Súvislosti s „mladším bratom" z českej strany sa objavujú na karikatúre z časopisu „Mladý svět" z roku 1993. Prezentuje sa tu plebejský, a najmä valasko-pastiersky charakter „typického" Slováka (Krekovičová 1995: 84–96), ktorý sa uzatvára do svojho dreveným plotom obohnaného „košiara" spolu s ovcami a vzdoruje búrke prikrytý biednym zaplátaným plášťom. Čech na tom istom obrázku naproti tomu vzdoruje zlému počasiu hrdo zahalený do svojej historickej zástavy s obrazom neohrozeného leva v štátnom znaku a s nápisom „Byli jsme tady před Slováky, budeme i po nich". V slovenských karikatúrach je Slovák zobrazený podobne (v stredoslovenskom kroji), no

na rozdiel od Čechov Slováci proklamovali v tom čase predovšetkým problémy so svojou vlastnou národnou identifikácou (obr. 1).

1.2.4. A napokon je tu obraz „koristníckeho Čecha“, ktorý sa tradoval v slovenskom prostredí (Kandert 1992: 1). Obsahuje v sebe osteň nedôvery a pocitov ohrozenia Slovákov vo vzťahu k Čechom a takisto pretrváva dodnes (obohatený po roku 1993 na Slovensku napr. o ústne šírenie početných príbehov o údajne nespravodlivom majetkovom delení štátu, v rámci ktorého Slováci doplácali na Čechov).

Tak obraz Slováka „mladšieho brata“, ako aj „koristníckeho Čecha“ ako obrazy „tých druhých“ o „nás“ v sebe nesú jednoznačne potenciál negatívnych emócií a konfliktov. V súvislosti s viac ako 70-ročným spolunažívaním v jednom štáte, s existujúcou jazykovou a kultúrneou blízkosťou, umocňovanou početnými rodinnými, pracovnými, priateľskými a ďalšími väzbami, však nemožno vzájomné hodnotenia a obrazy kategorizovať len prostredníctvom jednoduchej a jasnej schémy „my“ – „oni“. V spleti vzťahov Slovákov a Čechov sa vynárajú ďalšie kategórie a s nimi členovia skupín stojaci „na pomedzí“, ako napr. „**my**“ – „**nie my**“, ale tiež „**oni**“ – „**nie oni**“ (Volli 2003). Videnie seba a tých druhých v česko-slovenských súvislostiach všeobecne potvrdzuje tendenciu oboch obrazov k ambivalentnosti. Prezentované obrazy a ich „vynáranie sa“, „návraty“ v rôznych historických situáciách zároveň potvrdzujú ich otvorenosť voči zmenám.

2. Jánošík ako hrdina a antihrdina

2.1. Historická postava zbojníckeho kapitána Juraja Jánošíka (1688–1713), je známa zo slovenského, moravského i poľského folklóru. Táto figúra je jedným z príkladov ambivalentnej, a najmä premenlivej povahy mýtov. Poľská slovakistka Joanna Goszczyńska (Goszczyńska 2001: 5–6) upozornila na to, že v 19. stor. najviac folklórnych a literárnych podaní o Jánošíkovi nachádzame v jeho rodisku, na Slovensku. Tu popri mýte o Veľkej Morave (symbolický naratív „zlatého veku“ (Smith 1986; McCrone 1998) nadobudol v kultúre najväčší význam práve hrdinský mýtus o Jánošíkovi. Na zrode a šírení tohto mýtu sa podieľala hlavne romantická literatúra (Goszczyńska 2001: 5–6). Práve romantickí básnici 19. storočia pretvorili legendárneho zbojníka na národného hrdinu. Výskumy potvrdzujú, že Jánošík je tu ponímaný dodnes ako kultúrny kód slovenskosti. Premieta sa v dvoch základných líniách: 1) ako silný slovenský národný hrdina; 2) ako symbol

„sociálnej vzbury“. Pozdejšie sa na upevňovaní mýtu podieľali hlavne početné filmové spracovania témy už od 20. rokov 20. storočia a ďalšie formy artificiálneho umenia a masmediálnej produkcie najrôznejšieho druhu, popkultúru nevynímajúc.

V období komunizmu mýtus vhodne zapadol do ideologickej schémy o „vláde ľudu v štáte,“ či o „štáte robotníkov a roľníkov“. Zdôrazňovalo sa najmä jeho ponímanie ako symbolu „sociálnej revolty“, bojovníka za „práva ľudu“. K najznámejším filmovým Jánošíkom patril a patrí prakticky dodnes herec Paľo Bielik z filmu českého režiséra Martina Friča z roku 1935. Ako „silný hrdina“ sa stal dokonca vzorom pre obrázok na krabičke od syra z obdobia socializmu. Zbojnícky kapitán sa však už za komunizmu postupne desakralizuje, nadobúda podobu „antihrdinu“. Stáva sa objektom karikatúr, po páde železnej opony tiež komixov, ale aj predvolebných či povolebných politických vyhlásení a hesiel. Po roku 1993 sa v otvorenom politickom diskurze vynára vo funkcii zástupného objektu sporov a diskusií v masmédiách či na internete. Objavuje sa tak vo vážnej, ako aj v komickej, parodovanej podobe, od nedotknuteľnej modly slovenských národných mýtov až po objekt irónie, sebairónie a posmechu.

Komické zobrazenia jánošíkovskej témy (spočiatku vo forme paródie, ako reakcia na prílišné ideologizovanie Jánošíka po roku 1948) sa v slovenskom priestore objavujú od druhej polovice 60. rokov 20. storočia[6]. Či už v karikatúrach Fedora Vica (obr. 2), alebo ako objekt populárnych divadelných a televíznych „skečov“ obľúbenej humoristickej dvojice Lasica–Satinský. Už v tomto období bolo „zľahčovanie“ jánošíkovského mýtu prostredníctvom humoru vnímané predstaviteľmi totalitnej ideológie ako politikum. V rokoch tzv. „normalizácie“ v Československu po obsadení štátu vojskami Varšavskej zmluvy v auguste 1968 boli protagonisti tejto línie reflektovania Jánošíka politicky perzekvovaní.

Obraz Jánošíka sa postupne stáva nositeľom početných, nezriedka protirečivých významov a hodnôt. Od heroického romantického a silného bojovníka proti krivdám a útlaku (v súhlase s apologetickým a obranárskym

[6] S parodovaním jánošíkovskej témy sa stretávame už v prvej polovici 20. storočia, napr. v humoristicko-satirickom časopise „Kocúr“ (vychádzal v Turčianskom Svätom Martine v rokoch 1919–1945), na karikatúre z r. 1941, XIX, v čísle 8 na titulnej strane (obrázok skupiny zbojníkov preoblečených do sporých ženských šiat, tancujúcich kankán).

vnímaním vlastných dejín a kolektívnej/národnej pamäti), reflektovaným i vo folklóre cez aktéra rozprávok a povestí, hrdinu ľudových podmalieb na skle, hrdý autoobraz Slováka, až k porušovateľovi zákona.

V období prvej vlády ľavicového premiéra Roberta Fica v rokoch 2006–2010[7] sa v karikatúre etabluje figúra Jánošíka v podobe antihrdinu, zosobňujúceho postavu premiéra slovenskej vlády ako lúpežníka a zlodeja. Antihrdina Jánošík vzniká ako reakcia na verejné vyhlásenie premiéra 3.01.2008: „Juraj Jánošík je veľkým vzorom tejto vlády". Karikatúry upozorňovali na korupčné škandály, ktoré podľa opozície údajne súviseli s vládnou koalíciou Fico – Mečiar – Slota (obr. 3). Autorom vizualizácie figúrky Jánošíka a jeho „zbojníckej družiny" v podobe predsedov dvoch koaličných strán, V. Mečiara a J. Slotu, je Martin Šútovec („Shooty"), ktorý pôsobil v rokoch 2008–2014 v pravicovo-liberálnom denníku „SME". Jeho karikatúry boli v rámci volebnej kampane pred voľbami v roku 2010, ktoré vyhrala pravica (vláda I. Radičovej: 2010–2012), použité tiež na početných bilboardoch.

Konfrontácia oboch názorových prúdov však neprebiehala len na úrovni karikatúry. Tú v podobe antihrdinu Jánošíka (zlodeja) významovo „obsadilo" protipremiérovské krídlo a dochádzalo k následnej polarizácii politikov, verejnosti i médií prostredníctvom reprezentácie Jánošíka ako ambivalentného symbolu. Na jednej strane stála podľa súdobého práva 18. stor. odsúdená historická postava antihrdinu, teda zbojníka okrádajúceho pocestných, na strane druhej mýtus slovenského národného hrdinu. Odporcovia vládnej politiky poukazovali na nevhodnosť vyjadrenia premiéra a dávali ho do súvislosti s aktuálne medializovanými a následne nepotrestanými korupčnými kauzami škandálmi vládnej koalície. Naproti tomu ich oponenti používali v spore jazyk nacionalizmu: obviňovali odporcov z toho, že svojou interpretáciou Jánošíka ako antihrdinu demonštrujú nedostatočné vlastenectvo, a preto „nie sú dobrými Slovákmi", konajú „proti svojmu národu". Politický spor sa tu prezentoval ako spor o Jánošíkovi.

2.2. Aká je však pozícia Jánošíka v českom, moravskom a poľskom kontexte? S výnimkou Moravy, kde Jánošík popri moravských zbojníkoch (napr. Ondrášovi) zastáva predovšetkým úlohu regionálneho hrdinu, udomácneného vo folklóre, sa táto figúra viaže k národným mýtom ako prejav prisvojovania si figúry i dištancu. Z pohľadu Čechov je dodnes symbolom Slovákov. Dokladom toho je aj úspešná kniha Ľubomíra Smetanu *Jánošíci s*

[7] Obdobie druhej Ficovej vlády: 2012–2016.

těžkou hlavou z roku 2010, ktorá prináša obraz Slovákov a Slovenska z pohľadu českého žurnalistu, pôsobiaceho na Slovensku. Ako Jánošíkov pomenúvajú dodnes českí spoluhráči svojich slovenských kolegov, pôsobiacich v českých, alebo zahraničných hokejových kluboch.

2.2.1. Naproti tomu v Poľsku je Jánošík významným regionálnym hrdinom Podhalia, poľskej časti Karpát, osídlenej subetnickou skupinou goralov. V poľskom dialekte tejto oblasti sa používalo označenie goral a zbojník v 19. stor. ako synonymum (Kroh 2009: 14). Oveľa významnejšia je skutočnosť, že zároveň je aj súčasťou poľskej národnej mytológie. Súvisel s mýtom gorala ako „superpoliaka". Zásluhu na tom má aj na poľskej strane v prvom rade literatúra. Podľa Antonina Kroha „spojili Poliaci mýtus zbojníka s bojom o nezávislosť. Vtedy sa verilo, že v horách sa uchovala skutočná poľskosť, neskazená dobyvateľmi, ošetrovaná domácou kultúrou. A súvisí to so snom, že kdesi v Poľsku žije slobodný ľud" (Kroh 2009: 14).

Záver

V príspevku som sledovala dve základné línie kultúrnych reprezentácií. Líniu vzájomného videnia a hodnotenia Slovákov a Čechov od 18. stor. po súčasnosť, vrátane rozdelenia spoločného štátu a dvadsiatich rokov, ktoré prešli od vzniku dvoch republík, slovenskej a českej v roku 1993, ako aj líniu inštrumentalizácie mýtu slovenského národného hrdinu Jánošíka. V oboch sa predbežne potvrdzujú v úvode formulované tézy. V prípade obrazov o sebe a tých druhých na príklade Čechov a Slovákov, ale i v rámci reinterpretácií obrazu Jánošíka potvrdzujú spomenuté koncepty, obrazy a mýty tendenciu k ambivalentnosti, ale i otvorenosti voči zmenám súvisiacim s konkrétnym kontextom, preukazné najmä v prípade figúry Jánošíka. Materiál k tejto téme zároveň umožnil identifikovať líniu „prisvojovania si" Jánošíka (z pohľadu Slovákov, Poliakov a obyvateľov Moravy), líniu „dištancovania sa" od neho (v podobe heterostereotypu) v kontexte Slovenska (antiobraz), ale i širšieho priestoru strednej Európy (Čechy). Na ďalší spôsob reflexie jánošíkovskej témy a jeho re-interpretácie z pohľadu zvonka upozorňuje na príklade komparatívnej práce o obraze Jánošíka v slovenskom a katalánskom ústnom podaní a v literatúre R. Bojničanová (Bojničanová 2007; Bojničanová 2011). Ide o povýšenie Jánošíka ako nepremožiteľného mýtického hrdinu Slovákov za svoj „vzor" u Kataláncov po roku 1993, ktorý potvrdzuje zároveň potenciál „zástupnosti" obrazov a mýtov. V podobe nasledovaniahodného

symbolu „nekrvavého“ rozdelenia Čechov a Slovákov nadobúda svoju úlohu zbojnícky kapitán Jánošík a ako úspešný národný hrdina (v súvislosti s aktuálnym úsilím Kataláncov o odtrhnutie sa od Španielska) sa objavuje v plejáde heteroobrazov Kataláncov, ktorí ho pripopodobňujú k svojmu vlastnému národnému zbojníckeho hrdinovi, akým bol Joan de Serrallonga (1594–1634). Tento spôsob reflexie jánošíkovského mýtu však už predstavuje špeciálny problém, prekračujúci rámec tejto práce.

Z aspektu „hľadania slovenskej identity“ problémom historickej pamäte a národných mýtov zostáva aj v období „dvadsať rokov po“ zostáva – v slovenskom vedeckom i intelektuálnom diskurze prítomné i kritizované – prílišné zdôrazňovanie jedinečnosti a absencia potrebnej miery stotožnenia sa so štátmi, ktorých bolo Slovensko historickou súčasťou. Neustále tu v narážame na snahy o etnizáciu minulosti okrem iného aj prostredníctvom dištancovania sa predovšetkým od uhorských politických, ako aj kultúrnych dejín a ich reprezentantov.

Literatura

Bojničanová, Renáta 2007: *La figura del bandolero en la literatura oral eslovaca y catalana: Paralelos folclórico-literarios / Postava zbojníka v slovenskom a katalánskom ústnom podaní. Folklórno-literárne paralely*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología. Departamento de Filología Románica, Filología Eslava y Lingüística General.

Bojničanová, Renáta 2011: *Los Bandoleros y su reflejo en la tradición oral: la prosa popular*. Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti.

Bokszański, Zbigniew 2001: *Stereotypy a kultura*. Wrocław: Funna.

Ferko, Milan, Richard **Marsina**, Ladislav **Deák**, Imrich **Kružliak** (eds.) 1994: *Starý národ – mladý štát*. Bratislava: Národná banka slovenská – Litera.

Findor, Andrej 2009: Symbolické aspekty národnej identity: zaľudnenie, umiestnenie a narácia „zlatého veku“ národných. – V: **Kiliánová**, Gabriela, Eva **Kowalská**, Eva **Krekovičová** (eds.). *My a tí druhí v modernej spoločnosti: Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít*. Bratislava: Veda, 285–289.

Goszczyńska, Joanna 2001: *Mit Janosika w folklorze i literaturze słowackiej XIX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Hall, Stuart 1997a: Introduction. – In: **Hall**, Stuart (ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London–Thousand Oaks–New Delhi: SAGE Publications, 1–11.

Hall, Stuart 1997b: The Work of Representation. – In: **Hall**, Stuart (ed.). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London–Thousand Oaks–New Delhi: SAGE Publications, 13–74.

Kandert, Josef 1992: Kořeny českých a slovenských národních obrazů. – *Acta Musealia Muzea jihovýchodní Moravy ve Zlíně* 2, 1–8.

Kováč, Dušan 2013: Slowakische Geschichtsmythen. – In: **Ivaničková**, Edita, Dieter **Langewiesche**, Alena **Míšková** (eds.). *Mythen und Politik im 20. Jahrhundert. Deutsche – Slowaken – Tschechen*. Essen: Klartext Verlag, 33–44.

Krekovičová, Eva 1995: From the Sheperdic Image in Slovak Folklore to That of National Identification. – *Human Affairs* 5 (1), 84–96.

Krekovičová, Eva 1998: *Zwischen Toleranz und Barrieren: Das Bild der Zigeuner und Juden in der slowakischen Folklore*. Frankfurt am Main: Peter Lang (Studien zur Tsiganologie und Folkloristik 21).

Krekovičová, Eva 2003: Identitäten und Mythen einer neuen Staatlichkeit nach 1993. Eine Skizze der „Slowakischen Mythologie" an der Jahrtausendwende. – In: **Stekl**, Hannes und Elena **Mannová** (eds.). *Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich im Vergleich*. Wien: Heroen, 375–414 (Wiener Vorlesungen Konversatorien und Studie 14).

Kroh, Antoni 2009: Poszukiwany: super-Polak. Z Antonim Krohem rozmawia Bartołomiej Kuraš. – *Gazeta Wyborcza*, 3.09.2009, 14–15.

McCrone, David 1998: *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors*. London–New York: Routledge (International Library of Sociology).

Nora, Pierre 1990: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach.

Robotycki, Czesław 1991: Między historią i sociologią – etnografia wobec kwestii więzi narodowej. – *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne* 28, 8–100.

Smith, Anthony D. 1986: *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

Uhlíková, Lucie 2005: Kulturní stereotypy v etnologii a v dalších společenských vědách. – V: **Tyllner**, Lubomír, Zdeněk **Uherek** (eds.). *Kultura – společnost – tradice I. Soubor statí z etnologie, folkloristky a sociokulturní antropologie*. Praha: Etnologický ústav Akademie věd České republiky, 9–33.

Volli, Ugo 2003: *Semiotik. Eine Einführung in ihre Grundbegriffe*. Tübingen–Basel: A. Francke (UTB).

Walas, Teresa 1995 (ed.): *Stereotypes and Nations*. Cracow: International Cultural Centre.

Doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc.
Ústav etnológie a sociálnej antropológie
Slovenská akadémia vied
ul. Klemensova 19
813 64 Bratislava 1, SLOVENSKO
eva.krekovicova@savba.sk

Continuity and Discontinuity of Slovak National Mythology: The Images of Slovaks, Czechs, and the National Hero Juraj Jánošík in the Period of Czechoslovakian Division

Eva Krekovičová

Abstract: The article discusses the topic of the different stereotypes and cultural overlaps and their reflection in the Czech and Slovak characters, the long-established characteristics and the tendency to variability in time and space. The study also pays attention to a specific feature, their ambivalence. The results are tested on two levels.

The first level focuses on the attitude towards the concepts *self* and *others* according to the images of Slovaks and Czechs in a long period of time – from the 18th century to the present day. According to J. Kandert (1992), there are four basic concepts of *self* and *others*, which were developed in this period. In his opinion, all of them arose before 1900, which refuted the widespread ideas of their development during the 70-year period of common state. These are reciprocal distinctions based on cultural and confessional differences (from the end of the 18th century); the idea of Czechoslovakism; the Czech perception of the Slovak as a *younger brother* and the Slovak perception of the Czech as *the usurper Czech.*

The second level is based on the image of the Slovak national hero Juraj Jánošík (the Slovak Robin Hood) and the perception of him as something between hero and anti-hero. We may identify two lines of attitude towards Jánošík: the line of his *appropriation* (from the point of view of Slovaks, Poles and Czechs) and the line of *distancing* from him (in the form of hetero-image in the case of Czechs and Hungarians but also as an anti-hero in the views of part of the population of Slovakia). Another manner of perception of the theme of *Jánošík* from an external perspective is his representation in the period after 1993 – for example, in a higher form following the pattern of the mythical hero (in connection with the Catalans' current efforts to break away from Spain).

Keywords: image, stereotype, national mythology, historical myths, hero Juraj Jánošík, identification, appropriation, distancing, reflection

Doc. PhDr. Eva Krekovičová, DrSc.
Institute of Ethnology and Social Anthropology
Slovak Academy of Sciences
19 Klemensova St.
813 64 Bratislava 1, SLOVAKIA
eva.krekovicova@savba.sk

Past Society's Social Stratification in Contemporary Latvian Ethnic Stereotypes*

Ilze Boldāne-Zeļenkova

Abstract: Assessing the impact of historical factors on Latvian ethnic stereotypes in the early twenty-first century, it can be concluded that the Latvian ethnic perceptions have been influenced both by modern interpretation of the past and the historical context of the period when they appeared/were created. This article aims to evaluate contemporary social hierarchies and/or modern perceptions of their impact on contemporary Latvian ethnic stereotypes of their own nation and other nations living in Latvia.

Keywords: social stratification, ethnical stereotypes, Germans, Latvians, Poles, Russians

Since prehistorical times, the society living in the territory of Latvia can be described as multi-ethnic: here ethno-genesis of two nations – Latvian (Balts) and Livonian (Fenno-Ugrian) – took place. Different nationalities lived in ethnically mixed border regions, such as Estonians, Russians, Belarusians, Lithuanians, etc. In the largest villages and towns, there were Germans, Poles, Jews, etc., as well as Gypsies in the rural areas. For centuries, Latvians were excluded from the local political, economic and cultural elite, and the criterion for joining it was the change of their ethnicity. The above-mentioned has created the fabric of the nation's cultural memory, in which the perceptions and judgments about one's own nation and other ethnic groups living here created in different space-times, are woven in. Each generation, as well as each individual, alongside with the socially accepted ones, has its own memories, assessments and associations, which are particularly visible as social stratification of the past society.

* The article was prepared with financial support of LETONIKA

In this study, the past society of Latvia is defined as a variety of ethnic and social groups, living in the period recorded in the cultural and communicative memory of the respondents. Stories about the history of Latvia stored in the collective memory, divide history into the periods of occupation and independence, the criterion of which is the place of Latvians in the social hierarchy, namely, being in the dominant or subordinate position in public administration, economy and culture (Boldāne 2007). In the periodisation of the oral history of Latvia, several periods are emphasised: 1) 700 years of slavery[1]; 2) Latvian (also Ulmanis) period[2]; 3) The War or German period[3]; 4) 50 years of occupation[4]; 5) Nowadays, or The period after the restoration of Latvian independence.

The present author interprets the notion of an "ethnic stereotype" as follows: a generalised, not always justified notion about the physical, moral and behavioural characteristics of a given ethnos deriving from reality and replacing it, the development/creation of which is influenced by the nation's self-identification elements, as well as the environmental, social and political circumstances defining the mutual cooperation between the evaluating and evaluated nation.

[1] This description refers to the historical period that began with the subjugation of the small nations living in the territory of Latvia: Livonians, Latgalls, Cours, Selonians and Semigallians (1198–1290) (Šterns 2002), and with changes in political powers: Livonian Confederation (1290–1561), Polish-Lithuanian Commonwealth (1561–1629), the Kingdom of Sweden (1605–1721) (Drīzulis 1967), the Russian empire (1795–1918) (Bērziņš 2000),when Latvians gradually reached the lowest step in the social hierarchy of the period.

[2] It refers to the period of the national independence of Latvia (1918–1940) and is associated with the victory of historical justice, prosperity and cultural growth.

[3] This is a reference to the period of the World War II, connected to the mutual replacement of two occupation powers, the Soviet and Nazi rules, and misery, suffering, destruction as well as harsh challenges to the public morality. Another frequently used denomination for this period is *German time*.

[4] A description, given by respondents for the period of Soviet occupation of Latvia (1944/45–1991). The attitude towards this period is still somewhat conflicting in Latvian society, ranging from harsh condemnation (totalitarian state, loss of manpower: deportations, emigration and immigration, collectivisation, extensive industry, dominant position of Russian language) to nostalgia (active cultural and social life in rural areas, lower cost of public utilities, job security, earlier retirement, etc.).

Ethnic Stereotypes and the Creation of Social Categories

In addition to the diversity of the definitions of ethnic stereotypes recorded in the historiography, a variety of discourses in the study of this social phenomenon can be observed. Ethnic stereotypes can be assessed by their activities (emergence, creation of associations, impact), function (information reduction, energy saving) and content point of view. In scientific literature of social psychology, they are mostly assessed as collective preconceptions – selective, variable and debatable explanations and judgments (Fiedler, Walther 2004; McGarty, Yzerbyt, Spears 2002; Stangor 2000) which are based on categorisation (Ashmore, Del Boca 1981; Fiske 1998; Hamilton, Sherman 1994; Stangor, Lange 1994), i.e. thinking about the others in relation to their belonging to a given category: sex, age, nationality, race, etc. (Asch 1952; Stangor 2000). Along with the stereotypes about sex, age, nationality, race, we have stereotypes concerning a person's occupation and position in the social hierarchy. By creating categories, we reduce and simplify the surrounding field of information, saving our time and energy necessary for finding data. Categories are created on the basis of similarities, a theory or prior knowledge (McGarty, Yzerbyt, Spears 2002). People belong to different social groups and each of them can serve as a source for a stereotypical characterisation. Therefore, the context/situation in which the observation was made is important. This factor frequently determines which category moves to the foreground when making the assessment (Taylor, Fiske 1978; Fiske, Taylor 2013). When the assessed people are strange to the assessing society or are regarded as symbolic members of a specific social category, the specific categories become contextually vivid and people belonging to these categories are recognised in association with them (Cota, Dion 1986; Kanter 1977; Oakes, Turner, Haslam 1991). In the context of emphasising those categories, self-assessment of the assessing person is important, i.e. which social group or class the person belongs to. People use different categories, depending on which they consider useful, when they assess others. For example, minority groups use ethnicity as the main criterion for assessing others, which is not a significant criterion for majority groups and, importantly, minorities think of others in the context of their own ethnicity (Stangor et al. 1992). It should be mentioned that some nations, even after losing their status of a minority, continue to think in these categories due to inertia.

Many of our ethnic stereotypes are similar to the stereotypes of other individuals living in the sphere of our cultural influence (Hasalm et al. 1998; Hasalm et al. 1999; Rusher, Hammer & Hammer 1996; Stangor 2000), because people living in the same cultural environment: 1) mainly make contact with the same members of other social groups (Haslam et al. 1996) and 2) their assessments are partly based on common perception about social behaviour (Gardner 1994), the *order of things* and symbolic borders. The society accepts and agrees on certain cultural areas, considered as basis for collective knowledge and stereotypes about social groups which become recognised amidst the individuals that belong to it. Those stereotypes that represent one aspect of all the collective knowledge of the society gain more universal acceptance. This knowledge includes society's customs, myths, ideas, religions and sciences (Boster 1991; Duveen, Lloyd 1990), and a common destiny (Dovidio et al. 2010). Also, language can influence the connotation of a stereotype by giving a denomination to a social category.

Latvian Self-Perception: Place in Social Hierarchy and Principal Occupation

Agreeing that recognition, as it is conceptualised in the studies on the ethnic stereotypes in social psychology, claiming that the assessment (presumption, judgement) of others is dependent on the self-perception and/or belonging to a certain social group of the evaluator, the present author provides certain conclusions, gained in her research, about the contents of Latvian auto-stereotypes.

One of the three pillars which the Latvian ethnic self-identification is based upon is the notion of Latvians as an *orphan nation* which symbolises the rightless and helpless state on the lowest rung of the social hierarchy ladder where it was left for centuries. The influence of this fact and its interpretation echoes in modern Latvian society. The stereotype of Latvians as an *orphan nation* mistreated by other ethnic groups or political powers was dominant during the twentieth century, changing the roles of villains and saviours regardless of the dominant ideology.

Peasant nation: this designation included in the self-perception is the richest one in discourses and epithets. It involves attachment to rural cultural landscape and reverence for nature and borders, positive attitude towards (physical) work (the nation is self-viewed as hard-working, diligent,

precise, neat, etc.), also the nation's position in the social stratification. It should be mentioned that in different periods of history it was marked with different connotations. In the second half of the nineteenth century disputing the stereotype of elite groups (foreigners) about Latvians as a *nation suited only for plough*, Latvian public opinion leaders emphasised more the other themes of the self-constructed auto-stereotype: the *singing nation* and the *orphan nation*. The idealisation of the peasant and the rural lifestyle was the ideological basis of the authoritarian regime of Karlis Ulmanis (1934–1940). That period coincided with the childhood and school period of the respondents from the elder generation, whose memories about that time are especially vivid. The occupying powers, in turn, used the notions of Latvian readiness for hard work and diligence, etc., to achieve their economic goals. Today, this view is the most powerful in the self-perception of the respondents of the eldest generation. Respondents from the youngest and middle generations, while not discarding this presumption, are willing to discuss it more often (Boldāne 2012).

Place in Social Hierarchy

In the context of opinions, resulting from social stratification, the ethnical stereotypes of respondents can be categorised according to characteristics of members of an ethnic group, that the assessors associated with those being assessed in the society of their time: 1) privileged position (members of the political, economic elite); 2) social status similar to that of Latvians (*same as us* in the context of social status).

In fairy tales about orphans, the greatest wrongdoer is the stepmother or another mother, who underestimates and overtires the orphan, dresses him or her in rags and feeds them with chaff bread. In the Latvian collective story about the past, this role – in corresponding periods of history or region – is assigned to Germans, Poles and Russians. Analysing the respondents' answers from the interviews, the present author discovered that many of the characteristics used to describe such diverse nations as Germans, Poles and Russians, matched. Evaluating the context in which these characteristics were mentioned, it can be concluded that in all three cases respondents spoke about Russians, Poles and Germans as representatives of the political and economic elite of their time, transferring the features assigned to the social role to the characterisations of the mentioned ethnic groups (see

Table 1). In a particular situation, the narrators found it more important to accent this category in their assessment about the examined ethnic groups.

Table 1

Similar features in the respondents' assessments of Germans, Poles and Russians

Nation	Characteristics				
	Conquerors	**Members of the privileged class**	**Name of the historical period**	**Dominant language**	**Arrogance**
Germans	crusaders, German soldiers[5], oppressors, enslavers[6]	rulers, landlords[7]	*German period*	German	proud, arrogant[8]
Poles		landlords, rulers, *szlachcics*[9]	*Polish period*[10]	Polish	arrogant[11]
Russians	soldiers, *liberators*[12]	the privileged class[13], want to be rulers[14], bringers of the Soviet power[15], bosses[16]	*Russian period*[17], also, *Communist period*, *Soviet time*	Russian	arrogant[18]

[5] E 74, 300, 561, 294, 125, 266 etc.
[6] E 74, 295, 242, 264, 555, 310 etc.
[7] E 74, 303, 561, 297, 244, 261 etc.
[8] E 74, 246, 264, 256, 266, 329 etc.
[9] E 74, 295, 246, 251, 122, 271 etc.
[10] E 74, 247, 264, 265, 251, 557 etc.
[11] E 74, 300, 321, 261, 283, 310 etc.
[12] E 74, 319, 294, 247, 255, 116 etc.
[13] E 74, 242, 261, 283, 122, 557 etc.
[14] E 74, 319, 294, 240, 261, 115 etc.
[15] E 74, 320, 561, 294, 265, 124 etc.
[16] E 74, 321, 295, 283, 266, 555 etc.
[17] E 74, 302, 561, 295, 240, 125 etc.
[18] E 74, 304, 324, 293, 261, 555 etc.

In this discourse, the shared negative image of Germans and Russians is more frequently articulated in the perception of the respondents (than those of the Polish people which is more regional) because they have an important role in the recent events of the twentieth-century history of Latvia. Both groups are associated with military power. In the perceptions of interviewees, the Poles are not associated with the military sector which probably could be explained by the fact that Word War II and its consequences have left deeper impressions in the memory of respondents, and also that in public space, including textbooks, the Germans and Russians are positioned as conquerors.

In interviews, the Germans and the Poles[19] are associated with rulers, landlords, while the Russians – with bringers of the Soviet occupation rule and masters. According to the respondents, during the Soviet rule the leading positions (including factory managers and similar officials who made decisions concerning the distribution of economic and social benefits) were in many cases impossible to be acquired by Latvians, especially in the early years.

The main characteristics that the respondents used to describe the members of the political elite of their time were: 1) the choice of the language for communication and their attitude towards Latvian language; 2) efforts to maintain their privileged position even after losing their position; 3) social distance and arrogance, as well as paternalistic attitude towards Latvians as confirmed by characteristics such as vanity, arrogance, better standard of

[19] This topic was particularly emphasised in newspapers published by Latgalians in the early twentieth century who issued numerous articles, aiming at forging a negative stereotype about Poles in order to make them mistrustful, because *they have not lost their arrogance and their keenness to exploit the locals* (see: J. P. Polish (landlord) policy here. – *Auseklis*, 1907, 30.08, p. 1; On purchasing land. – *Gaism*, 1905, 18.12, pp. 1–2; Lidumnieks. On association. – *Drywa*, 1911, 16.03, pp. 1–2, etc.). It continued during the interwar period: the passionate desire of Poles for a more widespread use of Polish language and an opportunity for Polish children to study in their native language, as well as testimonies of their loyalty to their motherland, Poland (the Poles believed that it is possible to be loyal to both their country of residence and their motherland (see: The Polish Union. – Latgolas Wōrds, 1922, 06.12, pp. 2–3; The Poles abroad promise to serve two motherlands. – Rīts, 1934, 16.09, p. 1). In Latvia, especially in Latgale and Augšzeme, the Poles were perceived in an exacerbated manner, which often led to official accusations of disloyalty towards the Latvian state and people. According to archive materials [s 1925 Krāslava]: *People living in Warsaw were arrogant, those who were wealthy, but those* [local Poles] […]. (E 74, 286).

living and demonstration of their superiority which are common in the description of Russians, Poles and Germans. They refer to the sphere of communication experience and they are assessed as a negative, as discouraging and even blocking any mutual communication and cooperation.

Contrary to the characteristics of Germans, Poles and Russians as a privileged class, mentioned above, the political elite, who forged symbolic boundaries, which separated them from Latvians according to the position they once occupied in the social hierarchy, Belarusians (in the borderland of Latgale), Estonians and Lithuanians were recognised in the category *just like us*. The criteria, embedded in the elements of the Latvian self-identification conception, are attitude towards rural life, land cultivation, peasant way of life. In the given context, they define the distance to the assessment *the same as us* and inclusion in this category.

The designation *simple*, used with a positive connotation by the respondents, is one of the keywords, used to nominate people, being part of the circle they belong to. Very often it appears in fieldwork data, gathered in Latgale region. The most important factor in the understanding of this designation is its attribution to the sphere of communication. *Simple* means 'open, kind, easy to communicate with, not vain, not arrogant', and also 'not rich'. When used by the respondents, it couldn't be considered a precise synonym of adjectives like 'vulgar', 'rude', etc. In Latgale, these epithets are applied to Belarusians who lived in the border area not only in the same climate, but also in the same domestic conditions.

The interview data obtained in fieldwork shows many common features in the description of Latvians, Lithuanians and Estonians. Common history, shared location within the borders of same national formations, and similar socio-political and economic conditions were the respondents' arguments to extend the category *the same as us* to Estonians. The similar fate of both nations in the context of the history of the twentieth century (Soviet occupation, the restoration of independence of the state, etc.) has given many common features in the description of the Latvians and Lithuanians provided by the respondents.

Conclusions

In the interviews with ethnic Latvian respondents, their perceptions of specific ethnic groups living in Latvia reflect the characteristics of the social roles once occupied by specific members of that ethnos. Elements

characterising the members of the dominant ethnos in social, political and economic spheres (negative attitude towards Latvian language, arrogance, better standard of living, etc.) can mostly be seen in Latvian stereotypes about Germans, Russians[20], and also about Poles in the historical and ethnographic region of Latgale. In the context of social roles, respondents often used description *the same as us* in the sense of social stratification in relation to some of the nations living in Latvia according to their way of life and the analogy of the historical destiny. It is particularly common in the assessments of Estonians and Lithuanians, in some cases also Belarusians (as ancient residents in the border area of Latgale).

Differences caused by the inequality in social status create negative emotions and the stereotypes based on these emotions are much more persistent and expressive than those that are based on mutual similarities of nations.

Translated by Jānis Vanags

References

Asch, Solomon E. 1952: *Social Psychology*. New York: Prentice-Hall.

Ashmore, Richard D., Frances K. **Del Boca** 1981: Conceptual Approaches to Stereotypes and Stereotyping. – In: **Hamilton**, David L. (ed.). *Cognitive Processes in Stereotyping and Intergroup Behaviour*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1–35.

Bērziņš, Jānis (red.) 2000: *Latvija 19. gadsimtā. Vēstures apceres.* Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds.

Boldāne, Ilze 2007: Latviešu etniskā identitāte un tās loma Latvijas integrācijas procesā. – In: **Dribins**, Leo, Aleksejs **Šņitņikovs** (red). *Pretestība sabiedrības integrācijai: cēloņi un sekas*. Rīga: LU FSI, ĪUMSIL, 65–86.

Boldāne, Ilze 2012: *Latviešu etniskie stereotipi 20. gs. b. – 21. gs. sāk.: vēstures faktoru ietekme*. [Summary of Doctoral Thesis]. Riga: University of Latvia.

Boster, James S. 1991: The Information Economy Model Applied to Biological Similarity Judgement. – In: **Resnick**, Lauren B., John M. **Levine**, Stephanie

[20] In the stories of respondents, the ethnonym *Russians* is used with the meaning of 'Russian speaking' and includes other Latvian minorities that have accepted Russian language as language of their family and communication, including Belarusians, Jews, Ukrainians, etc., therefore in this context extending the range of characteristics attributed to Russians, to them as well.

D. **Teasley** (eds.). *Perspectives on Socially Shared Cognition*. Washington: American Psychological Association, 203–225.

Cota, Albert A., Kenneth L. **Dion** 1986: Salience of Gender and Sex Composition of ad hoc Groups: An Experimental Test of Distinctiveness Theory. – *Journal of Personality and Social Psychology* 50 (4), 770–776.

Dovidio, John F. et al. 2010: *The SAGE Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*. London: SAGE Publications Ltd.

Drīzulis, Aleksandrs (red.) 1967: *Latvijas PSR vēsture. Saīsināts kurss*. Rīga: Zinātne.

Duveen, Gerard, Barbara **Lloyd** 1990: *Social Representations and the Development of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fiedler, Klaus, Eva **Walther** 2004: *Stereotyping as Inductive Hypothesis Testing*. Hove (UK); New York: Psychology Press.

Fiske, Susan T. 1998: Stereotyping, Prejudice, and Discrimination. – In: **Gilbert**, Daniel T., Susan T. **Fiske**, Gardner **Lindzey** (eds.). *Handbook of Social Psychology.* 4th ed. Vol. 2. New York: McGraw-Hill, 357–411.

Fiske, Susan T., Shelley E. **Taylor** 2013: *Social Cognition: From Brains to Culture.* London: SAGE Publications Ltd.

Gardner, Robert C. 1994: Stereotypes as Consensual Beliefs. – In: **Zanna**, Mark P., James M. **Olson** (eds.). *The Psychology of Prejudice: The Ontario Symposium.* Vol. 7. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1–31 (Ontario Symposia on Personality and Social Psychology Series 7).

Hamilton, David L., Jeffrey W. **Sherman** 1994: Stereotypes. – In: **Wyer**, Robert S. Jr., Thomas K. **Srull** (eds.). *Handbook of Social Cognition.* 2nd ed. Vol. 2: *Applications*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1–68.

Haslam, Alexander et al. 1996: Social Identity, Self-Categorization and the Perceived Homogeneity of Ingroups and Outgroups: The Interaction between Social Motivation and Cognition. – In: **Sorrentino**, Richard M., Tory E. **Higgins** (eds.). *Handbook of Motivation and Cognition.* Vol. 3. *Interpersonal Context*. New York: The Guilford Press, 182–222.

Haslam, Alexander et al. 1998: When do Stereotypes Become Really Consensual? Investigating the Group-Based Dynamics of the Consensualization Process. – *European Journal of Social Psychology* 28 (5), 755–776.

Hasalm, Alexander et al. 1999: Social Identity Salience and the Emergence of Stereotype Consensus. – *Personality and Social Psychology Bulletin* 25 (7), 809–818.

Hoffman, Curt, Nancy **Hurst** 1990: Gender Stereotypes: Perception or Rationalization? – *Journal of Personality and Social Psychology* 58 (2), 197–208.

Kanter, Rosabeth Moss 1977: *Men and Women of the Corporation*. New York: Basic Books.

Lee, Yueh-Ting, Lee J. **Jussim**, Clark R. **McCauley** (eds.) 1995: *Stereotype Accuracy: Toward Appreciating Group Differences*. Washington: American Psychological Association.

McGarty, Craig, Vincent Y. **Yzerbyt**, Russel **Spears** (eds.) 2002: *Stereotypes as Explanations. The Formation of Meaningful Beliefs about Social Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oakes, Penelope J., John C. **Turner**, S. Alexander **Haslam** 1991: Perceiving People as Group Members: The Role of Fit in the Salience of Social Categorizations. – *British Journal of Social Psychology* 30 (2), 125–144.

Rusher, Janet B., Elizabeth Y. **Hammer** and Elliott D. **Hammer** 1996: Forming Shared Impressions through Conversation: An Adaptation of the Continuum Model. – *Personality and Social Psychology Bulletin* 22 (7), 705–720.

Stangor, Charles (ed.) 2000: *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*. Philadelphia, Pa: Psychology Press.

Stangor, Charles et al. 1992: Categorization of Individuals on the Basis of Multiple Social Features. – *Journal of Personality and Social Psychology* 62 (2), 207–218.

Stangor, Charles, James E. **Lange** 1994: Mental Representations of Social Groups: Advances in Understanding Stereotypes and Stereotyping. – *Advances in Experimental Social Psychology* 26, 357–416.

Šķiru sociāli 2005: Šķiru sociāli demogrāfiskais portrets – kopsavilkums. – In: *Šķiriskā pašidentifikācija Latvijā. Pētījuma grafiskā atskaite*. Rīga: Marketing House, http://providus.lv/article_files/947/original/Skiras_Latvija_Politika.Lv.pdf?1326401160 (30.05.2015).

Šterns, Indriķis 2002: *Latvijas vēsture. 1180–1290: Krustakari*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds.

Taylor, Shelley E., Susan T. **Fiske** 1978: Salience, Attention, and Attribution: Top of the Head Phenomena. – In: *Advances in Experimental Social Psychology.* Vol. 11. Ed. by Leonard Berkowitz. New York: Academic Press, 249–288.

Abbreviations

E 74 – Fund of the Repository of the Ethnographic Material at the Institute of Latvian History, University of Latvia.

Dr hist. Ilze Boldāne-Zeļenkova
Department of Ethnology
Institute of Latvian History
University of Latvia
4 Kalpaka Blvd.
LV 1050 Rīga, LATVIA
ilze.boldane@gmail.com

Nacionalinio ir religinio tapatumo raiška Lietuvos kryždirbystėje sovietmečiu

Skaidrė Urbonienė

Santrauka: Šiame straipsnyje atskleidžiama nacionalinio ir religinio tapatumo raiška sovietmečio kryždirbystės tradicijoje Lietuvoje. Aptariamos sakralių paminklų (kryžių, stogastulpių, koplytstulpių) statymo sovietmečiu intencijos ir meninės ypatybės, rodančios religinį ir tautinį identitetą, taip pat parodoma, kokie puošybos elementai, simboliai vyravo tuo metu sukurtuose memorialiniuose paminkluose ir kodėl.

Pagrindinės religinių memorialinių paminklų statymo sovietmečiu priežastys buvo pagrįstos žmonių religingumu – paminklai statyti kaip auka Dievui už suteiktas malones ar tikintis jų.

Sakraliuose paminkluose tuo metu naudoti religiniai simboliai ir pagrindiniai Jėzaus Kristaus ir Švč. Mergelės Marijos bei populiariausių šventųjų atvaizdai atliepė religinius tikinčiųjų jausmus. Paminklų ikonografiją praplečiantys pasaulietiniai siužetai neretai perteikė patriotines nuotaikas. Be to, lietuviškumas buvo perteikiamas per įvairius dekoratyvinius, ypač augalinius motyvus (ąžuolo lapai, rūtos šakelės, tulpės), netgi spalvas (geltona, žalia ir raudona – nacionalinės vėliavos spalvos). Dažnai jie liudijo ir patriotines nuotaikas, kurios dar buvo sustiprinamos religiniais bei valstybingumo simboliais. Be to, ir pats puošnus paminklas, atliepęs tarpukariu propaguoto lietuviško paminklo etaloną, išreiškė patriotišką nusiteikimą, kartais gal ir valstybingumo idėją. Kita vertus, sovietmečio sąlygomis sakralaus paminklo dirbimas ir pastatymas jau buvo pasipriešinimo antireliginei politikai aktas, kuris kartais turėjo ir patriotinį atspalvį – Lietuvos nepriklausomybės prisiminimą ar jo siekį.

Raktiniai žodžiai: Sovietmetis, kryždirbystė, religingumas, nacionalinis tapatumas

Kryždirbystės tradicijai sovietmetis buvo ypatingai sunkus laikotarpis. Nuo pirmųjų pokario metų sakraliniai mažosios architektūros paminklai imti naikinti sąmoningai. Sovietų valdžiai dažniausiai užkliūdavo miestelių aikštėse, pakelėse ir ypač nuo seno šventomis laikytose vietose stovintys kryžiai ir kiti sakraliniai paminklai. Vis dėlto, nepaisant draudi-

mų, naikinimo, represijų, paminklai šen bei ten išdygdavo ir sovietmečio laikotarpiu.

Kol kas šis kryždirbystės tradicijos laikotarpis tik pradedamas išsamiau tyrinėti. Iki šiol daugiausia rašyta apie sakralių paminklų naikinimą (Milius 1995; Milius 1996; Martinaitienė 2009; Martinaitienė 2010). Paskutiniaisiais sovietmečio metais, Atgimimo laiku (1988–1990), pastatyti sakralinio turinio paminklai jau yra aptarti keliose publikacijose (Jurkuvienė 1998; Lazdauskas 2000). Paminėtini Gražinos Marijos Martinaitienės straipsniai, aptariantys sovietmečiu sukurtus kryždirbių Antano Sorakos (1886–1951) ir Petro Tamašausko (1893–1983) kūrinius (Martinaitienė 2002; Martinaitienė 2008; Martinaitienė 2010) bei Vitalijos Vasiliauskaitės publikacija apie meistrą Kazimierą Nemanį (1923–2002), kurio didžiąją dalį kūrybos sudaro sovietmečiu sukurti memorialiniai paminklai (Vasiliauskaitė 2011). Šio straipsnio autorė yra nagrinėjusi kryždirbystės tradicijos palaikymo būdus sovietmečiu, jų menines ypatybes (Urbonienė 2014; Urbonienė 2015). Nacionalinio tapatumo raiška kryždirbystės paminkluose nebuvo nagrinėta, tik keliuose straipsniuose užsiminta, kad vienas ar kitas simbolis, šventojo atvaizdas išreiškė patriotines meistrų ir užsakovų nuostatas (Martinaitienė 2010: 48; Vasiliauskaitė 2011: 20; Urbonienė 2015: 85–86).

Šio straipsnio tikslas – atskleisti nacionalinio ir religinio tapatumo raišką sovietmečio kryždirbystės tradicijoje[1]. Siekiama atskleisti paminklų statymo sovietmečiu intencijas ir menines ypatybes, rodančias religinį ir tautinį identitetą, parodyti, kokie puošybos elementai, simboliai vyravo tuo metu sukurtuose memorialiniuose paminkluose ir kodėl.

Tyrimas apima laiko tarpsnį nuo pokario iki Sąjūdžio susikūrimo (1988 m.). Keletas vėlesnių Atgimimo laikotarpio metų iki Lietuvos nepriklausomybės atkūrimo pasižymėjo ypač ryškiu kryždirbystės suklestėjimu, todėl tas laikotarpis reikalauja atskiro aptarimo.

Straipsnyje naudotasi fotografine ir rankraštine medžiaga, saugoma Lietuvos istorijos instituto bibliotekos rankraštyne (toliau – LII BR), Lietuvos nacionaliniame (toliau – LNM), Kupiškio etnografijos, Panevėžio kraštotyros, Žemaičių „Alkos“, Šiaulių „Aušros“, Zanavykų muziejuose, privačių asmenų fotografijų albumais, taip pat publikuota kraštotyrine medžiaga, liaudies memorialinių paminklų albumais.

[1] Straipsnis parengtas vykdant projektą „Lietuvos kryždirbystė sovietmečiu: ideologiniai, sociokultūriniai, meniniai aspektai“, finansuojamą Lietuvos mokslo tarybos pagal Nacionalinę lituanistikos plėtros 2009–2015 metų programą (sutarties Nr. LIT-7-14).

Taip pat straipsnyje remiamasi autorės atliktais lauko tyrimais 2013–2015 m. (Rietavo savivaldybėje, Utenos rajone, Panevėžyje, Kupiškyje, Alytuje, Šiauliuose, Šakiuose) pagal pačios sudarytą etnografinį klausimyną „Lietuvos kryždirbystė sovietmečiu“. Medžiaga rinkta pusiau struktūruoto ir nestruktūruoto interviu metodais, buvo atlikta ir fotofiksacija.

Memorialinių paminklų statybos sovietmečiu priežastys

Memorialinių paminklų statymo priežastys sovietmečiu išliko tokios pačios, kaip ir anksčiau. Jos pirmiausia pagrįstos žmonių religingumu – paminklai statyti kaip auka Dievui už suteiktas malones ar tikintis jų.

Be to, sovietmečiu nebuvo pamirštas paprotys kryžiumi ar kitu paminklu pažymėti žmonių žūties vietas. Jau pirmaisiais pokario dešimtmečiais dalis kryžių buvo pastatyti partizanų žūties vietose ar ištemtiems į Sibirą artimiesiems atminti. Kiti pakelėse statyti paminklai ženklino avarijų vietas, nelaimingus įvykius kelyje ar laukuose. Toks ženklinimas buvo ir tos vietos pašventinimas, tikintis, kad daugiau panašių nelaimių ten nenutiks.

Be to, lietuviai katalikai didelių nelaimių (karo, epidemijų) metu visuomet statydavo sakralinius paminklus Dievo užtarimo ir pagalbos sunkmečiu prašydami ne tik sau, bet ir savo kaimui, miestui, visam kraštui. Tai pastebima ir sovietmečiu, ypač pokario metais. Šiuo sudėtingu laikotarpiu pastatyti kryžiai dažnai turėjo dedikacijas, atskleidžiančias paminklo pastatymo motyvus, kaip antai: „Neapleisk Aukščiausias mūsų ir brangią tėvynę Lietuvą. 1947 m.“, „O Jėzau, Sūnau Dievo gyvojo, pasigailėk mūsų“, „Jėzau gailestingas, gelbėk mus šiame baisiame sukūryje“ (Urbonienė 2014: 37).

Sovietmečiu nenunyko tradicija davus įžadą, dažniausiai dėl sveikatos, pastatyti naują paminklą ar atstatyti (suremontuoti) senąjį. Tai sena intencija, išlikusi ir iki mūsų dienų. Žmonės įžadus vykdydavo pastatydami kryžius stebuklais garsėjusiose vietose (ypač prie šaltinių), į toje vietoje augančius medžius įkeldavo koplytėles, ten nešdavo aukas, votus. Be to, įžadus davę žmonės kryžių statydavo nebūtinai stebuklingoje vietoje, bet, pavyzdžiui, senose apleistose kapinaitėse ar kur pakelėje. Kunigiškių kaimo (Šilalės r.) gyventoja (g. 1927 m.) pasakojo, kad apie 1973 m. jos vyrui kažkas atsitiko su akim. Jei išgysiąs, jis pasižadėjo kapeliuose pastatyti kryžių. Tą ir padarė pasveikęs tais pačiais metais. Kita moteris (g. 1922 m.), gyvenanti Tverų seniūnijos Zorūbų kaime, pasakojo, kad apie 1953 m. besigydydama davė įžadą atstatyti senąją šv. Jono koplytėlę, stovinčią kryžkelėje. Pasveikusi moteriškė įvykdė duotą įžadą.

Šventoriuose ir kapinėse sovietmečiu buvo pastatyta turbūt daugiausia memorialinių paminklų, nes į šias erdves valdžia mažiau kišosi, nors kliudyti bandė. Sovietmečiu šventoriuose tradiciškai buvo statomi kryžiai įvairiems bažnyčios istorijos įvykiams, asmenybėms paminėti. Pavyzdžiui, minint šv. Kazimiero 500-ųjų mirties metinių jubiliejų, Lietuvos bažnyčių šventoriuose 1984 m. buvo pastatyta eilė paminklų šventajam atminti. Išskirtinai daug kryžių, koplytstulpių, stogastulpių bažnyčių šventoriuose Lietuvoje 1987 m. buvo pastatyta minint Lietuvos krikšto 600-ąsias metines.

Kaip ir ankstesniais laikais, sovietmečiu buvo tęsiama tradicija atstatyti naują paminklą vietoj sunykusio senojo. Dažniausiai tai daryta privačioje erdvėje – sodybose. Iš esmės paminklo pastatymas vietoj senojo buvo tapatus naujo paminklo sukūrimui ir pastatymui. Tik tokiais atvejais buvo lengviau pasiteisinti valdžios pareigūnams – senieji religiniai paminklai kaip paveldas buvo labiau toleruojami nei naujų pastatymas tokiose vietose, kuriose anksčiau nebuvo jokio paminklo. Antai vienos apylinkės vykdomojo komiteto atstovas, pamatęs sodyboje naują kryžių, prisakė šeimininkams, kad jei kas klausinės, sakyti, kad tai restauruotas senasis kryžius (Pateikėjas, g. 1951 m.). Todėl žmonės dažnai tuo naudojosi, kartais net ir prisidengdavo – pastatę naują kryžių teigdavo, kad neva toje vietoje kažkada jau yra stovėjęs kryžius ar koplytėlė.

Kitas svarbus kryždirbystės tradicijos palaikymo būdas sovietmečiu, rodantis žmonių religinius jausmus ir prisirišimą prie religinių simbolių – tai senųjų paminklų perkėlimas prie naujų namų ar į kitą saugesnę vietą, dažniausiai į kapines, šventorių. Neretai žmonės, persivežđami senuosius paminklus, jų stiebuose pažymėdavo perstatymo datą. Jeigu žmonėms nepavykdavo išgelbėti viso paminklo, tai stengdavosi išgelbėti bent jų dalis – skulptūras, mažas pridėtines kryžių koplytėles, geležines detales (papuošimus, viršūnes-kryžius). Šiuos dirbinius parsinešdavo į namus arba įkeldavo į sodybos ar kapinių paminklą.

Sovietmečiu žmonės nepabūgdavo atstatyti ir ką tik nugriautų paminklų. Antai Leliūnuose vienas vyras (g. 1922 m.) sakė, kad sovietmečiu su draugais yra atstatę keletą nuverstų kryžių. Savo veiksmus jis motyvavo religiniais jausmais, bet išreiškė ir pasipriešinimo sovietų vykdytai antireliginei politikai nuostatą: „Griovė čia sovietmečiu. Prie Ažugirių kryžių nupjovė, tai mes susitarėm kompanija ir vėl pastatėm atgal. Nesislėpėm – dieną pastatėm. Dalis žmonių pro šalį važiuodami plojo, kiti gal nelabai patenkinti buvo. Dėl tikėjimo darėm ir dėl to, kad pjovė – iš užsispyrimo. Jūs pjaunat, o mes atstatysim, čia dar iš senovės likęs kryžius, ir pyktis susidarė – gi

žmonių čia pastatyta. Ir mums svarbi dar religija buvo“. Kai kurių pateikėjų (ypač medžio meistrų, sovietmečiu dariusių kryžius ir koplytėles) žodžiuose pasipriešinimo sovietų valdžiai motyvas nuskambėdavo stipriau nei religinė motyvacija. Prisimindamas vieno kunigo užsakymą padirbti kryžių, meistras (g. 1948 m) teigė: „Buvo tuo metu užsidegimas, tarsi kova, pasipriešinimas tai santvarkai – padarai koplytėlę, koplytstulpį, nuveži į kaimo kapinaites, pastatai – visas kolūkis šneka, toks sujudimas būdavo“.

Senųjų paminklų restauravimas ir sunykusių atstatymas dažnai priklausė nuo vietinių žmonių iniciatyvos. Pakakdavo vieno ar dviejų veiklių žmonių, kad apylinkės paminklų padėtis pagerėtų. Paprastai tai buvo religingų žmonių iniciatyva, kaip kad Tverų apylinkėje vienos religingos moteriškės dėka maždaug nuo 1984 m. imta intensyviai remontuoti ir atstatinėti nugriuvusius senuosius paminklus. Tai buvo daroma daugiau ar mažiau atvirai, nesislepiant, neretai prisidengiant paminklų apsaugos įstatymu, įpareigojančiu saugoti senąjį paveldą, jį remontuoti, restauruoti. Tokia tendencija, pastebėta XX a. devintame dešimtmetyje, matyt, buvo sąlygota atšilimo laikotarpio, kurį lėmė Sovietų Sąjungoje prasidėjusi pertvarka.

Sovietmečio kryždirbystės paminklų formos ir puošyba

Sovietmečiu žmonės memorialinius paminklus stengėsi statyti slapta, kad neužkliūtų sovietų pareigūnams. Meistrai taip pat dirbo nesigarsindami, dažniausiai uždarose patalpose, kad nepamatytų nepageidaujami asmenys. Lengviausia padaryti paprastos konstrukcijos paminklą, beveik be dekoro. Todėl sovietmečiu buvo pastatyta nemažai paprastų, be papuošimo paminklų, dažniausiai kryžių. Vis dėlto, sovietmečiu buvo statomi ir puošnūs paminklai bei tokie, kurie atliepia etnografinių regionų tradicinių paminklų formas ir menines ypatybes. Antai Žemaitijoje žmonės pasistatydavo ir šiam regionui būdingą tradicinę koplytėlę ant žemės ar kresnų proporcijų koplytstulpį. Aukštaitijoje buvo statomi šiam regionui būdingi grakštūs aukšti stogastulpiai, Dzūkijoje – kryžiai su Kristaus kankinimo įrankių simboliais.

Vyraujantis tipas tarp sovietmečiu statytų paminklų buvo kryžius. Daryti visai paprasti kryžiai arba tokie, kurių vienintelė puošmena, pagyvinanti siluetą, buvo profiliuoti kryžmų galai, kartais dar ir koplytėlė kryžmoje ar stogelis pridengiantis Nukryžiuotojo figūrą. Tačiau daugelis to meto kryžių, kaip minėta anksčiau, visgi buvo daugiau ar mažiau puošiami. Dominavo kryžiai su kiek labiau akcentuota kryžma, kuri yra kryžių centras ir todėl visas dekoras, kaip ir anksčiau, skiriamas šiam centrui išryškinti.

Kryžių puošyboje vyravo spinduliai, komponuojami kryžmų tarpuose po vieną, du-tris. Spinduliai tradiciškai užbaigiami smailu ar dvišaku galu ar apskritimu, kartais kryželiu. Gana dažni augalo šakelės, tulpės ar gėlės ant stiebelio formos spinduliai. Siekdami praplėsti kryžiaus ikonografiją, tradiciškai meistrai ant kryžių stiebo dar pridėdavo papildomą koplytėlę ar išskobdavo nišelę skulptūrėlei.

Apskritai sovietmečiu statyti kryžiai skirtinguose regionuose savo puošyba gana panašūs – vyravo kryžiai su kryžmos centrą supančiais spinduliais. Tačiau buvo pastatoma ir regionams būdingų kryžių. Antai dzūkai pokariu tradiciškai savo kryžius dirbdino su gana stambiomis koplytėlėmis kryžmos centre ar su iečių arba kopėčių motyvais, sudarančiai V raidės formos būdingą Dzūkijai kryžiaus siluetą. Aukštaičiai kryžius papuošdavo altorėlio pavidalo kukliai dekoruota koplytėle arba įkomponuodavo į kryžius kokias nors senuosius kryžius primenančias detales, kaip antai, koplytėlių stogelių stilizuotus baldakimus.

Sovietmečiu buvo pastatyta keletas kryžių, kurių pavidalai buvo perimti iš tarpukario Lietuvoje išplatintų Nepriklausomybės dešimtmečio minėjimui skirtų kryžių projektų. Tuos projektus 1928 m. sukūrė dailininkas Adomas Varnas su Kauno meno mokyklos mokiniais, remdamasis savo gausiu fotografijų rinkiniu. Kaip teigė pats Varnas, pagal tuos projektus visoje Lietuvoje XX a. 3–4 dešimtmečiais buvo pastatyta daugiau kaip tūkstantis paminklų (K-nas 1939: 7). Jubiliejiniai kryžiai buvo statomi viešose erdvėse, aprašomi spaudoje, iškilmingai šventinami, be to, traukė akį savo puošnumu, todėl buvo kartojami, gerai įsimenami. Jų pavidalai ar atskiros puošybos detalės išplito Lietuvoje. Ir vėliau, jau sovietmečiu jubiliejinių paminklų puošybos įtaka atsispindi daugelyje tuo metu statytų puošnių paminklų. Be to, sovietmečiu pastatyta ir keletas paminklų tiksliai pagal tarpukario projektus.

Paminėtini P. Tamašausko kryžiai, sukurti pagal projektą, skirtą Vilkaviškio rajonui, kuriame A. Varnas panaudojo skirtingų Lietuvos regionų kryžiams būdingus elementus ir ornamentiką. Šis kryžius jungia aukštaitiško kryžiaus su altorėliu ir dzūkiško kryžiaus su Kristaus kančios įrankiais tipus, taip pat naudojami ir kai kurie Žemaitijos kryžiams būdingi ornamentai. Pagal šį projektą Tamašauskas buvo padirbęs kryžių Barzduose (Šakių r.) dar tarpukariu, tačiau daugumą sukūrė sovietmečiu. Tai kryžiai Metelių (Lazdijų r., 1978), Šakių (1974 m.), Igliaukos (Marijampolės r., 8 deš.), Garliavos (Kauno r., 1975), Skriaudžių (Prienų r. 1974) bažnyčių šventoriuose. Šio „projektinio“ kryžiaus variantai ir sekiniai 9-ame dešimtmetyje ir ypač jo pabaigoje plito Suvalkijoje, ypač Vilkaviškio rajone (Jurkuvienė 1998: 53).

Pagal kitą Varno sukurtą projektą, skirtą Šiaulių rajonui, 1959 m. buvo pastatytas kryžius Kėdainių Šv. Juozapo bažnyčios šventoriuje, dedikuotas bažnyčios 250-ies metų jubiliejui (1 il.). Dar vienas labai artimas Varno projektui, skirtam Kauno ir Marijampolės rajonui, kryžius dar 2006 metais stovėjo Palangos kapinėse. Kretingos rajonui skirtą kryžių su koplytėle ant stiebo primena Pavandenės šventoriuje 1948 m. pastatytas kryžius (LII BR F 73, ng. 44727). Taip pat ir keletas pokariu Varėnos rajone pastatytų antkapinių kryžių (LII BR F 73, ng. 2322, 2324) primena puošnų Alytaus-Seinų rajonui skirtą kryžiaus projektą.

Daugiau dėmesio sulaukė Varno parengtas Telšių rajonui skirtas stogastulpio projektas. Jo formą, puošybines detales kartoti buvo pamėgę tarpukario meistrai. Tačiau ir sovietmečiu statytuose kai kuriuose stogastulpiuose atpažįstama šio projekto įtaka – stiebo profiliavimas, šešiašlaitė stogelio forma ir ypač pastogėles puošę raityti stiebai su tulpės žiedeliais. Tokių stogastulpių pastatyta ne tik Žemaitijoje, bet ir kitur: Krakėse, Veisiejuose, Žeimiuose (LII BR F 73, ng 86456, 44627; LNM Eneg 26143).

Simboliniai elementai sovietmečio paminklų puošyboje

Tradicinėje kryždirbystėje skulptūra užėmė svarbią vietą paminklo ikonografinėje programoje. Per įvairius Jėzaus Kristaus, Mergelės Marijos, šventųjų globėjų siužetus, jų kompoziciją buvo išreiškiama viena ar kita idėja, atliepianti kuo įvairiausias statytojų intencijas. Skirtingai nuo tradicinės kryždirbystės paminklų, sovietmečiu pastatytuose paminkluose siužetų įvairovė nėra didelė. Tai lėmė ir vyraujantis paminklo tipas – kryžius, kuriame dažniausiai būdavo viena Nukryžiuotojo figūrėlė. Iš medinių drožtų skulptūrėlių daugiausia pasitaiko dar Rūpintojėlio, yra Jėzaus Nazariečio, Švč. Jėzaus Širdies, Marijos Maloningosios, Marijos Skausmingosios, Pietos, Švč. Marijos Širdies statulėlių. Iš šventųjų globėjų pasitaiko nuo seno populiarių šventųjų – Antano, Jono Nepomuko, Juozapo, Jurgio, Kazimiero atvaizdai. Kai kuriuose šventorių paminkluose buvo įkeliamos bažnyčios titulą atliepiančios skulptūros. Siužetų įvairovę kiek papildo ir iš senųjų sunykusių paminklų perkeltų skulptūrų siužetai; ar atstatant sunykusius paminklus buvo pasirūpinama atitinkamų siužetų skulptūrėlėmis. Kaip antai Tauragės r. Pryšmantų kaime 1972 m. atstatydami du prie kaimo kelio stovėjusius koplytstulpius, gyventojai įkėlė naujai išdrožtas šv. Lauryno, šv. Šeimos, šv. Antano, Nekalto Prasidėjimo Švč. Mergelės Marijos skulptūrėles – tokios, kokios buvo senuosiuose koplytstulpiuose. K. Nemanis į savo

dirbtus paminklus beveik visada įkeldavo savo vardo globėjo šv. Kazimiero skulptūrėlę. Be to, 1984 m. minėtas šv. Kazimiero jubiliejus padidino šio šventojo skulptūrinių atvaizdų skaičių. 1987 m. minint Lietuvos krikšto 600-ąsias metines padaugėjo ir Jėzaus krikšto kompozicijų.

Kai kuriuose paminkluose religinius siužetus prasmingai papildė pasaulietiniai siužetai. Paminėtini K. Nemanio kryžiai ir stogastulpiai, kurių kryžmose ar pastogėlėse meistras įtvirtindavo Nukryžiuotąjį ir kitų šventųjų atvaizdus, o statinio apačioje išdroždavo pasaulietinius siužetus – mergaites su gėlėmis, piemenukus su dūdele. Pasak Počiulpaitės, daugelyje panašių Nemanio darbų šios pasaulietinės skulptūros „tarsi atstovauja žemiškajam planui, emociniais ir garbinimo ryšiais susietam su transcendentine sfera, išreikšta Nukryžiuotojo ir šventųjų atvaizdais“ (Počiulpaitė 2001: 654). Be to, kai kuriuose jo paminkluose įkomponuotos Maironio, Vaižganto, knygnešių, kitų nepriklausomos Lietuvos valstybei svarbių asmenybių skulptūros liudija Nemanio patriotišką nusiteikimą (Vasiliauskaitė 2011: 19). 9-o dešimtmečio viduryje prasidėjusi pertvarka ir artėjantis Atgimimas dar labiau stiprino patriotines nuotaikas, kurios pasireikšdavo ir kitų meistrų kūriniuose, pvz., minint Lietuvos krikšto jubiliejų 1987 m. buvo sukurta paminklų su šv. Kazimiero ir Vytauto Didžiojo skulptūromis.

Iš simbolinių elementų pirmiausia paminėtini religiniai simboliai. Tai Marijos ir Jėzaus monogramos, liepsnojančios ar apjuostos erškėčių vainikais širdys, širdys su inkaru ir kryželiu, monstrancijos, taurės (su ostija ar be jos), kryželiai, rožinis (2 il.), kartais Apvaizdos akis trikampyje ar balandžio pavidalo Šv. Dvasios atvaizdai. Kaip jau buvo minėta, dzūkai kryžiuose vaizdavo Kristaus kankinimo įrankius. Jų motyvus panaudodavo ir kitų regionų meistrai: įkomponuodavo į spindulius, reljefu išpjaustydavo ant stiebo plokštumos. Taip pat būta kryžių su kryžmą juosiančiais erškėčių vainiką primenančiais nimbais. Religiniai simboliai atliepė žmonių religines nuostatas, tačiau kai kurie jų galėjo turėti ir kitą prasmę. Kaip apie A. Sorakos kryžius rašo G. M. Martinaitienė, pasitaikantys juose „kankinimo įrankiai, erškėčių vainikais apjuostos širdys žmonių buvo suvokiami jau nebe vien kaip Kristaus, bet ir kaip pačios pavergtos Lietuvos, žuvusių partizanų motinų išgyvenamų kančių ženklai“ (Martinaitienė 2010: 50).

Patriotines nuotaikas ir nepriklausomybės atgavimo viltis išreiškė ir sovietmečiu statytuose paminkluose labai retai, bet vis gi pasitaikantys Lietuvos valstybingumo ženklai (Vytis, Gedimino stulpai, Vyčio kryžius). Šių ženklų padaugėjo 9-ame dešimtmetyje sukurtuose paminkluose, ypatingai skirtuose 1984 m. ir 1987 m. jubiliejams (3 il.).

Keletas pastaraisiais metais naujai atkurtų sovietmečio laiku pastatytų kryžių kreipia dėmesį į dar mažai tyrinėtą paminklų dekoravimo būdą – polichromiją ir ja reiškiamą idėją. Atkreipti dėmesį į polichromiją paskatino Alytaus r. Rumbonių bažnyčios šventoriuje ir kapinėse restauruoti Juozo Rutkausko 6-ame dešimtmetyje padaryti kryžiai. Abu kryžiai puošti tulpių ant stiebelių ornamentais, kurie dažyti žalia (stiebai), raudona ir geltona (žiedai) spalvomis. Rumbonių kryžius aprašiusi T. Jurkuvienė teigia, kad taip dažyta pabrėžiant tulpių pavidalo puošmenų natūralistinį pavidalą (Jurkuvienė 2003: 354, 362). Tačiau galima ir kita interpretacija. Po natūralistinėmis tulpių spalvomis galbūt slėpėsi ir užuomina į nepriklausomos Lietuvos valstybinės vėliavos spalvas (geltona-žalia-raudona). Tokią interpretaciją skatina ir Jurkuvienės teiginys, kad Rumbonių šventoriaus kryžiaus puošyba „greičiausiai atspindi ne vien autoriaus meninį skonį, bet ir jo patriotinę nuotaiką“ (Jurkuvienė 2003: 355). Kryžiai su Lietuvos vėliavos spalvomis Dzūkijoje buvo žinomi iš lenkų okupacijos laikotarpio – XX a. 4 dešimtmečio. Jų, kaip išreiškiančių valstybingumo idėjas, lenkų okupacinė valdžia neleisdavo statyti, naikino. Kryžiai su trispalvės spalvomis buvo pastatyti Puvočiuose ir Kašėtose (Varėnos vls.), Neravuose (Marcinkonių vls.), Marcinkonyse.

Paminėtinas iš augalinių ornamentų labiausiai sovietmečio paminklų puošyboje paplitęs, iš tarpukario puošniųjų kryžių perimtas tulpės motyvas, kuris, Jurkuvienės nuomone, turbūt buvo duoklė „tautiško“ ornamento populiarumui (Jurkuvienė 2004: 61). Tulpės pavidalu drožiami kryžių spinduliai, kartais tulpės žiedu profiliuojami kryžmų galai, jais puošiami ir paminklų stiebai. Taip pat paminklai padekoruojami ir ąžuolo lapų motyvais – jie išdrožiami per visą stiebo (kryžiuose – ir kryžmų) plokštumą arba kaip pridėtiniai elementai pritvirtinami prie plokštumų ar du ąžuolo lapai išraižomi ant stiebo šalia datos ar įrašo. Kartais ąžuolo lapo pavidalą turi kryžių kryžmą juosiantys spinduliai. Ąžuolo lapo motyvas labai mėgiamas simbolinis elementas buvo Atgimimo laiku. Šis motyvas labai tiko ne tik lietuviškumui, bet ir patriotinėms aspiracijoms išreikšti. Ąžuolas nuo seno lietuvių labai gerbiamas, laikomas šventu, medis. Jis simbolizuoja didvyriškumą, ištvermę, tvirtumą ir orumą, ne veltui iš jo lapų nupinti vainikai įteikiami nugalėtojams. Todėl ąžuolo lapų motyvai visada labai tiko įvaizdinti gyventojų tvirtumą ir ryžtą kovose už laisvę ir nepriklausomybę. Dar paminėtinas, nors ir rečiau paminklų dekore pasitaikantis rūtos šakelės motyvas, taip pat tarpukariu propaguotas kaip lietuviškumo ženklas (Jaroševičius 1928: 26).

Be to, sovietmečiu pastatyti itin gausiai dekoruoti kryžiai ir tokie, kurie primena 1928 m. Nepriklausomybės jubiliejui sukurtų kryžių projektus ar pagal juos padirbtieji, liudija, kad buvo tęsiama tarpukariu pamėgto puošnaus kryžiaus tradicija. Tokie kryžiai tarpukariu buvo traktuojami kaip geriausiai nacionalinį tapatumą išreiškiantys simboliai. Tyrinėtojų nuomone, gausiai puošti paminklai ir sovietmečiu buvo laikomi itin „tautiškais“ (Jurkuvienė 2003: 355). O tautiškumo raiškai sustiprinti kai kurie paminklai buvo dekoruojami netgi tradiciniams memorialiniams paminklams nebūdingais ornamentais, kaip antai žirgelių galvomis, primenančiomis gyvenamųjų namų lėkių puošybą (Rumbonių kryžius, 1953) augalo vazoje (Lazdijų r. Šeštokų kryžius, 1948), prieverpstės motyvais (4 il.), stiebo ir kryžmų plokštumos išraižomos tautinių juostų raštus primenančiais ornamentais.

Baigiamosios pastabos

Pagrindinės memorialinių paminklų statymo sovietmečiu priežastys – žmonių žūties vietų ženklinimas, artimųjų atminimo įamžinimas, įvairių bažnyčios ir valstybės istorijos įvykių, asmenybių paminėjimas, prašymai Dievo užtarimo visuotinių nelaimių metu, duotų Dievui įžadų pildymas – liudija žmonių religinius jausmus. Iš kitos pusės, ženkliai sumažėję sakralių paminklų statybos mastai rodo represinės sistemos pastangas diegti ateistinę pasaulėžiūrą, taip pat ir religingumo sumažėjimą. Vis dėlto, per visą sovietmetį slopinta, bet nenuslopinta, vis dar gyvuojanti kryždirbystės tradicija liudijo žmonių išsaugotą religinį tapatumą. Be to, daugelis kryžių statymo ar atstatymo atvejų rodo žmonių pasipriešinimą antireliginei politikai.

Sakraliniuose paminkluose naudoti religiniai simboliai ir pagrindiniai Jėzaus Kristaus ir Švč. Mergelės Marijos bei populiariausių šventųjų atvaizdai atliepė religinius tikinčiųjų jausmus. Paminklų ikonografiją praplečiantys pasaulietiniai siužetai neretai perteikė patriotines nuotaikas. Be to, nacionalinis tapatumas buvo perteikiamas per įvairius dekoratyvinius, ypač augalinius motyvus (ąžuolo lapai, rūtos šakelės, tulpės), netgi spalvas, dažnai liudijančius patriotines nuotaikas, kurios dar buvo sustiprinamos ir religiniais bei valstybingumo simboliais. Be to, ir pats puošnus paminklas, atliepęs tarpukariu propaguoto lietuviškumą reprezentuojančio paminklo etaloną, išreiškė patriotišką nusiteikimą, kartais gal ir valstybingumo idėją. Kita vertus, sovietmečio sąlygomis sakralaus paminklo dirbimas ir pastatymas jau buvo pasipriešinimo antireliginei politikai aktas, kuris kartais turėjo ir patriotinį atspalvį – Lietuvos nepriklausomybės prisiminimą ar jo siekį.

Nuorodos

Jaroševičius, Antanas 1928: Lietuviškasis kryžius. – *Iliustruotoji Lietuva*, Nr. 4, 26.

Jurkuvienė, Teresė 1998: Kelios pastabos apie kryžius – tautinio atgimimo paminklus. – *Menotyra* 2 (23), 51–56.

Jurkuvienė, Teresė 2003: Kryžius. – In: *Lietuvos sakralinė dailė.* T. 1. *Vilkaviškio vyskupija.* Kn. 5. *Alytaus dekanatas*. Sud. Dalia Vasiliūnienė, Skirmantė Smilingytė-Žeimienė. Vilnius: Savastis, 353–355, 362–363.

Jurkuvienė, Teresė 2004: Suvalkijos kryžiai. – *Menotyra* 3 (36), 56–64.

K-nas, P. 1939: Tegul Lietuva pasipuošia milijonu lietuviškų kryžių! – *XX amžius*, Nr. 102, 7.

Lazdauskas, Vaidas 2000: Atgimimo ir atkurtos nepriklausomybės laikotarpio paminklai Raseinių rajone. – *Kultūros paminklai* 6, 160–200.

Martinaitienė, Gražina Marija 2002: Dzievadaris. – *Liaudies kultūra*, Nr. 6, 37–45.

Martinaitienė, Gražina Marija 2008: Sūduvos kryždirbys Petras ir jo meninis palikimas. – *Kultūros paminklai* 13, 61–66.

Martinaitienė, Gražina Marija 2009: Kryžių naikinimo metas. – *Kultūros paminklai* 14, 107–120.

Martinaitienė, Gražina Marija 2010: *Lietuvos kryždirbiai ir kryždirbystė XX a. pervartose*. Vilnius: Savastis.

Milius, Vacys 1995: Kaip Lietuvoje drausti ir naikinti kryžiai. – *Liaudies kultūra*, Nr. 5, 13–15.

Milius, Vacys 1996: Kryžių naikinimas Lietuvoje. – *Lietuvių katalikų mokslo akademijos suvažiavimo darbai* 16, 277–283.

Počiulpaitė, Alė 2001: Raguvos kryžiai. – In: *Raguva*. Vyr. red. Romaldas Samavičius. Vilnius: Versmė, 650–672.

Urbonienė, Skaidrė 2014: Kryždirbystė XX a.: sovietmečio patirtys. – *Liaudies kultūra*, Nr. 3, 35–43.

Urbonienė, Skaidrė 2015: Sovietmečio kryždirbystės meninės raiškos bruožai. – *Menotyra* 22 (1), 73–90.

Vasiliauskaitė, Vitalija 2011: Kryždirbys iš Panevėžio. – *Tautodailės metraštis* 20, 18–21.

Lektorė dr. Skaidrė Urbonienė
Vilniaus kolegija
Menų ir kūrybinių technologijų fakultetas
Kultūros vadybos ir šokio pedagogikos katedra
Didlaukio 82
LT-08303 Vilnius, LIETUVA
skaidreu@gmail.com

Expression of National and Religious Identity in Lithuanian Cross-Crafting Tradition of the Soviet Era

Skaidrė Urbonienė

Abstract: In the present article, the expression of national and religious identity in the cross-crafting tradition of the Soviet period is discussed. The intentions of building sacral monuments as well as artistic features which show religious and national identity are highlighted.

The main intentions of building monuments in the Soviet era were based on human religiosity – they were erected as offerings to God for favours granted or in anticipation of them.

Religious symbols and the main images of Jesus Christ, the Blessed Virgin Mary, and patron saints appealed to the religious feelings of believers. The iconography of monuments was expanded by secular plots, which often convey patriotic moods. National identity was also expressed through various decorative, in particular floral, motifs (oak leaves, rue twigs, tulips), and even colours. Often, they testified patriotic sense, which was strengthened with religious and statehood symbols. In addition, a sumptuous monument itself, appealing to the model of a monument representing the Lithuanian identity, which was promoted in the interwar period, conveyed patriotic moods and sometimes probably even the idea of statehood. On the other hand, under the conditions of the Soviet times, the erection of a sacral monument itself was an act of resistance against the anti-religious policy, which sometimes had a patriotic undertone – the reminiscence or aspirations for Lithuania's independence.

Keywords: Soviet period, cross-crafting, religiosity, national identity

Lecturer Dr Skaidrė Urbonienė
University of Applied Sciences
Faculty of Arts and Creative Technologies
Department of Management of
Cultural Activities and Dance Pedagogy
82 Didlaukio St.
LT-08303 Vilnius, LITHUANIA
skaidreu@gmail.com



Социализъм и постсоциализъм – власт и опозиция

Съревнование имаше, ама они сѐ изкарват кои си искат. Идеологическа реторика и действително поведение в трудовото всекидневие при реалния социализъм

Доротея Добрева

Резюме: Социалистическото съревнование е инициирано, пропагандирано и направлявано от партийно-държавния апарат като средство за повишаване на производителността на труда и възпитание на трудещите се в духа на социалистически колективизъм. Изследването се основава на проучвания в планинското село Радуил, Самоковско, осъществени в рамките на изследователския проект „Всекидневна култура в социалистическото село“ (1993–2000). Като се позовава на разнообразни писмени източници и ретроспективни интервюта, статията представя различни аспекти от несъответствията между идеология и трудова реалност от перспективата както на местните функционери, така и на „обикновените хора“, на техния трудов опит и преживявания.

Ключови думи: социалистическо съревнование, социалистически колективизъм, трудово всекидневие през реалния социализъм

Социалистическата система, която след 1944 г. се налага в България под ръководството на БКП, променя из основи структурите на политическото управление, икономиката и обществения живот съобразно политическите си цели и обосноваващата ги идеология. След одържавяването на частните индустриални предприятия, банките, общинските и частните гори (1947–1948) започва т. нар. „социалистическо преустройство на българското село“, т.е. процес на интензивна и в значителна степен принудителна колективизация на земята, която се осъществява в два основни етапа: през 1948–1951 и 1956–1958 г. (Мигев 1995). Успоредно с това по съветски модел се създават и закони за социалистическото съревнование. Идеологическата обосновка марксистите виждат в принципната промяна на характера на труда при социализма, дефини-

рат социалистическото съревнование като „обективна закономерност“ за всички етапи на изграждане на социалистическото общество и като „ефикасно средство“ за бързо нарастване на обществената производителност на труда. В противоположност на капиталистическата конкуренция социалистическото съревнование е „доброволна и творческа масова инициатива на трудещите се“, израз на техния „морален и политически ентусиазъм“, „сплотява ги в съвместната им трудова дейност“, „формира у тях високи морални качества, укрепва отношенията на сътрудничество и другарска взаимопомощ, социалистически колективизъм“ и пр. За мобилизиране на трудещите се се предвижда „диалектическо съчетание на материалните и моралните стимули за труд“, на възнаграждението и общественото признание[1].

В съревнование помежду си са кооператори и работници, звена и бригади в кооперативните стопанства и индустрията, предприятия в отделните браншове на околийско и окръжно ниво, селища и цели окръзи. Постановления, разпореждания и укази на висши държавни органи (Министерски съвет и Народно събрание) уреждат правилата и регламентират почетни звания и грамоти, значки и ордени за „първенци“, „ударници“ и „герои на труда“, придружени от съответни колективни или индивидуални парични и предметни награди (от книги до леки и товарни автомобили). Формулировки като „водя съревнование“, „обявявам“ или „приемам“, „отчитам“ или „спечелвам съревнование“ и пр. са неразделна част от идеологическата реторика. Работниците и селяните засвидетелстват своя „политически ентусиазъм“, като дават на Партията и нейните ръководители „обещания“ за предсрочно изпълнение и преизпълнение на производствените си планове. Съревнованията се отчитат според заплануваното по тримесечия (шестмесечия) или по сезони на селскостопанската работа, още веднъж според годишните резултати, награди се раздават и по повод социалистически политически и професионални празници. По същество това е социалистически трудов ритуал, неразделна част от драматургията на обществения жи-

[1] Настоящото резюме се основава на статиите за *социалистическо съревнование* във Философски речник 1977: 544–545; Философский словарь 1983: 634–635; Kulturpolitisches Wörterbuch 1983: 746–748. Те са свързани с други статии за понятия от марксистко-ленинската идеология като *труд*, *колективизъм*, *социализъм, комунизъм*, *комунистически морал* и пр.

вот във всички социалистически държави (Петров 2003; Popkov 2004; Nosková, Pospíšilová 2009; Reichel 2011).

Въз основа на примери от трудовото всекидневие в планинското село Радуил, Самоковско, ще покажа как в действителност се провежда социалистическото съревнование като „творческа масова инициатива“ и доколко чрез него се осъществяват намеренията за повишаване на производителността на труда и за укрепване на отношенията на сътрудничество и другарска взаимопомощ през реалния социализъм. Изследването е осъществено в рамките на немско-българския изследователски проект „Всекидневна култура в социалистическото село“ (1993–2000)[2]. Основавайки се на широка изворова база (партийни и държавни разпоредби и указания от висшестоящи институции от Самоков, пропагандни материали от регионалната преса, архивни материали на ТКЗС, на кметството и на местните организации на БКП и БЗНС в Радуил, ретроспективни интервюта), ще осветля различни аспекти от несъответствията между идеология и всекидневна реалност от перспективата както на местните функционери, така и на „обикновените хора“, на техния трудов опит и преживявания.

Още в първия етап на колективизацията на земята се предвижда социалистическото съревнование да играе решаваща роля в „борбата на високи добиви“ и за „по-нататъшен подем“ на социалистическото селско стопанство. Пропагандата се осъществява посредством практически указания и инструкции и чрез пресата. Науката също е впрегната в политическото инструментализиране. Съревнованието е включено в подробен въпросник за етнографско проучване на ТКЗС (Ангелова, Примовски 1951), през 80-те години на XX в. то се изследва в контекста на икономическите реформи в селското стопанство (Шатеров 1981). Непосредствено след създаването на ТКЗС в Радуил (22.10.1950 г.) кооператорите се присъединяват към социалистическия ритуал: дават обещания за високи добиви на ЦК на БКП или лично на тогавашния министър-председател и партиен ръководител Вълко Червенков, перио-

[2] Проектът е финансиран от Немското изследователско дружество в Бон и е осъществен от Института за немска и сравнителна етнология при Университета в Мюнхен и Института за фолклор при БАН, под ръководството на проф. Хелге Гернд и проф. Клаус Рот и с участието на Габриеле Волф, Доротея Добрева и Петър Петров.

дично гласуват договори за съревнования между бригадите, звената и отделни кооператори, с други стопанства от околността, дори договор за съревнование между Бургаски и Софийски окръг. Организацията, провеждането и контролът на социалистическото съревнование, както и повечето политически и стопански „инициативи“ на местно ниво, се осъществяват в рамките на йерархичните структури на партийно-държавния апарат, политическите и масовите организации. Социалистическото съревнование се характеризира със своеобразна кампанийност – активизира се по повод различни макрополитически събития и решения на централата в София: през пролетта на 1953 г. – по повод Третата национална конференция на ТКЗС[3], 1954 г. протича под знака на прилагане на Постановлението на ЦК на БКП за „по-нататъшен подем в селското стопанство“, а през 1955 г. – под знака на постановления на ЦК на БКП и на Министерския съвет за „по-нататъшна борба за високи добиви в селското стопанство“ от началото на същата година[4].

Документ от архива на ТКЗС от есента на 1953 г. е добър конкретен пример за организираните кампании и за императивния език на безбройните разпоредби, които се „спускат“ по йерархическата верига до всички местни органи за управление, предприятия, политически и масови организации. След общо заседание на околийско ниво в Самоков Радуил получава изискванията на висшестоящите институции за провеждане на есенната сеитба и дълбоката есенна оран[5]. В раздела *За политическата агитация и културно-масовата работа* за мобилизиране на населението в „борбата за високи добиви“ наред с останалите мероприятия се предвижда: „Партийните бюра и изпълнителните комитети

[3] АТКЗС № 12 (УС и ПБ), 19.03.1953 г. и № 12 (ОС), 26.03.1953 г.

[4] През февруари 1955 г. представител на Окръжния комитет на БКП разяснява на кооператорите в Радуил партийното постановление, през април те приемат призив на петте ТКЗС-та (не е записано кои) за намаляване на разходите и увеличаване на добивите, договор за съревнование между звената в стопанството, обявяват съревнование на ТКЗС в с. Говедарци (АТКЗС: Протоколи на ОС от 8.02., 4.04. и 21.04.1955 г.).

[5] АТКЗС: Оперативен план на Околийския комитет на БКП, Околийския народен съвет на депутатите на трудещите се, околийските ръководства на Българския земеделски народен съюз, Околийския комитет на Отечествения фронт и Димитровския съюз на народната младеж за провеждане на есенната сеитба и дълбоката есенна оран през 1953 г. в Самоковска околия.

на местните народни съвети да направят преценка на съревнованието в лятната кампания и да приемат показатели за съревнованието през есенната сеитба, като активизират местните комисии по съревнованието, които да проведат събрание по райони за разгаряне на съревнованието между тях и се подготвят частните стопани и кооператорите за поемане на нови обещания“. Всичко това е обобщено повторно в заключително решение, че масово-политическата работа трябва да бъде „под знака на поемане на нови обещания пред другаря В. Червенков за получаване на високи добиви от кооператорите и частните стопани през 1954 г.“.

Предписанията „отгоре“ се мултиплицират по места в съответни задачи и решения за „осигуряване“ или „разгаряне“ на социалистическото съревнование. На председателя на ТКЗС, на агронома и на комисиите по съревнованието се възлага да изработят „мероприятията“ и „договорите“. Комисиите са съставени изключително от членове на ръководството на ТКЗС и на БКП (председателя, член на УС, партийния секретар, бригадир, звеноводка). Протоколите от общите събрания на кооператорите обикновено следват установена схема. Председателят прочита обещанието или договора за съревнование, те по правило се приемат „с болшинство“. В словесните формули просто се сменят сезоните, годините и името на селото, на което се „обявява“ съревнование (Говедарци, Клисура и др.)[6]. Примерите от 50-те години на XX в. илюстрират повсеместно налаганите мерки на партията държава за мобилизиране на селското население и за пропагандиране на новите идеологически образци за трудов морал и колективизъм. През март–април 1956 г., един месец след тържественото награждаване на първенците в съревнованието от 1955 г., е и първата голяма акция за насилствено приобщаване на самостоятелните земеделски стопани към ТКЗС. Подобна е ситуацията и при последната „вълна“ на масовизацията през февруари 1958 г. (Добрева 1997: 80)[7].

---

[6] АТКЗС № 13 (ОС), 14.12.1951 г.; № 8 (ОС), 14.06.1952 г.; № 12 (ОС), 26.03.1953 г.; № 7 (ОС), 21.04.1955 г.

[7] В края на 1958 г. радуилското ТКЗС е присъединено към Обединено ТКЗС с център Долна баня. През 1966 г. се отделя от обединението и заедно с Държавното горско стопанство „Боровец“ образува Държавно горско и земеделско стопанство (ДГЗС) „Боровец“.

Социалистическото съревнование съпътства трудовата дейност във всички местни предприятия до рухването на социалистическата система. Продължава и традицията за лични и колективни обещания в чест на партийни конгреси. В отчетни доклади на кметството и на политическите и масовите организации от 80-те години обичайно се отбелязват отличени в социалистическото съревнование трудови колективи. През 1983 г. първенци са Държавно горско стопанство „Боровец“ и радуилският клон на Районната потребителна кооперация Самоков, през 1985 г. за предсрочно изпълнение на плана са наградени 10 души шофьори и служители от Автобазата. Въз основа на наличните извори трудно може да се прецени дали радуилската партийна организация действително е ръководила и отчитала „в ежемесечни бюлетини“ социалистическото съревнование в трудовите колективи, както е отбелязано в характеристиката ѝ от Общинския комитет на БКП през 1982 г. Подобни мероприятия обаче не са упоменати изрично в програмите, плановете и отчетите за социално-икономическото развитие на селото след 1986 г. Това дава основание да се предположи, че в условията на рухнала икономика и поредица от неуспешни реформи социалистическата държава не е упражнявала толкова масиран политически и административен натиск за мобилизиране на трудовите колективи чрез механизма на съревнованието.

В интервютата радуилци рядко засягат темата за социалистическото съревнование. Ритуалът за публични отличия обикновено се описва с общи формулировки като *тържествено събрание с награждаване на ударниците*. След директни въпроси на интервюиращия интервюираните са лаконични и говорят като за един циклично повтарящ се, банален, разбиращ се от само себе си акт. Един от председателите на ТКЗС обобщава: *По мое време като председател водехме социалистическо съревнование с ТКЗС в село Говедарци. Ние там ходехме да се отчитаме, они идваха тука. Така на известен период от време. На първенците давахме парични награди. Точно какво давахме, не помним, но се даваше*[8].

[8] Интервю с К. М. на 30.07.1995 г. От етични съображения имената на събеседниците са изписани само с инициали и без други данни. Записите на цитираните в текста интервюта са осъществени от участниците в екипа на посочения по-горе проект.

Шофьор в Автобазата потвърждава, че е бил отличаван със значка „Златното кормило“. Веднага обаче добавя: *Имаше, имаше съревнование. Например по един-двама от базата все имаше – награждаваха у годината така*[9]. Публичното признание несъмнено има значение за самочувствието на наградените и за престижа им сред колегите. Наши събеседници назовават поименно двама ударници от Горското стопанство, отличени със златен и бронзов орден на труда. Допълват обаче, че имало и друг *един, който не си е заработил* наградата[10]. Полевъдният бригадир с удоволствие разказва за едно от своите награждавания. За добрите добиви в селското стопанство той е сред отличените бригадири земеделци в окръга: получава грамота, часовник и известна парична сума. Публичната похвала на тържественото събрание в салона на училището също има място в позитивния спомен за събитието. Грамотата дори закача на стената (по време на нашия разговор не знаеше къде е тя). Съществената част от неговия разказ е свързана с пътуването и почивката на Черно море, осигурени *на разноски на БЗНС*:

Веднъж тука идва един от Долна баня, ама как го викаха, Георги некой си, та той ме изкара ударник, оти бех изкарал по два тона и половина от декар картофи. Имах награди, по Самоков, по банкети навсекъде мене викаха. Седех веднъж 25 дена у най-големия хотел у Варна. […] *Всичко на разноски на БЗНС-то. Като слезнах на летището у Варна, ме чекаше „Волга“. Беха ни събрали всички бригадири. От Софийски окръг бехме 4 души.* […] *Общо целата група бехме много. Има снимка некъде, но къде е и що е?* [Коя година?] *Май че 1969 г. Сбор на земеделците бригадири беше. Първенци бригадири! Изкараха ни и грамоти*[11].

Акценти в разказа на бригадира са редица екстри, които един кооператор или обикновен гражданин на социалистическа България не би могъл да си позволи през 60-те години.

---

[9] Интервю с И. С. на 23.07.1994 г.

[10] Интервю с Г. К. и Н. Н. на 23.07.1994 г.

[11] Интервю с И. Б. на 15.12.1995 г. Според отчетните доклади на местната земеделска дружба И. Б. е награден от окръжното ръководство на БЗНС през 1967 г. През 1971 г. той поема лично обещание в чест на X конгрес на БКП и го преизпълнява.

В примерите дотук показах стереотипната процедура за реализиране на социалистическо съревнование. По-нататък ще проследя как в действителност функционира принципът на трудовата надпревара и какъв е приносът ѝ за повишаване на производителността на труда и за взаимоотношенията между хората в трудовото всекидневие.

От самото начало ТКЗС има значителни трудности с изпълнението на плана и със заплащането на труда на кооператорите. През юни 1952 г. се свиква извънредно Общо събрание на членовете на стопанството за „осигуряване на навременно прибиране на реколтата“. От изказванията по доклада на председателя и изготвения от агронома план-график става ясно, че „най-болният въпрос е набирането на работна ръка в стопанството“ (изказване на агронома) и че графикът е неизпълним, тъй като бройката на предвидените за ежедневно участие в полската работа жени не отговаря на действителността (изказвания на звеноводки). Директорът на държавното дървообработващо предприятие в селото (одържавената дъскорезница на Горската производителна кооперация „Самопомощ“, основана през 1920 г.) възразява, че предвидените за селскостопанска работа работници не могат да бъдат ангажирани в работни дни, а „само в празник“. Поставят се и въпроси, свързани с недостатъчна механизация, липса на инвентар, неосигурена складова база за прибраната продукция и пр. Въпреки това планът се приема с болшинство, а след него се прочитат (и съответно се гласуват) два договора: за съревнование с ТКЗС в Говедарци и за съревнования между бригадите, звената и отделни кооператори[12].

Финансовото положение на стопанството не се променя и след масовизацията. Всяка година то получава заеми от държавата. Паричните награди за първенците в съревнованията (за 1 май, 9 септември или за годината) обикновено се осигуряват от фонд „Културен“[13], където Примерният устав на ТКЗС предвижда средства за издръжка на детски ясли и градини, за подготовка на кадри и за подпомагане на различни културни дейности. Индустриалните предприятия (от София и Самоков), поели шефство над стопанството в Радуил, редовно участват във финансирането на социалистическо съревнование между кооператори-

[12] АТКЗС № 8 (ОС), 14.06.1952 г.

[13] АТКЗС № 20 (УС и ПБ), 27.04.1954 г.; № 36 (УС и ПБ), 7.09.1954 г., № 3 (УС), 9.02.1957 г.

те, осигурявайки парични и предметни награди[14]. На общите събрания, на които ритуално „с мнозинство“ се гласуват „обещания“ или „съревнования“, се обсъждат сериозни проблеми за липсата на работна ръка, за организацията на труда и трудовата дисциплина, за незаинтересоваността от страна на кооператорите към колективната работа (повече вж. у Добрева 1997: 93–96).

Подобни противоречия характеризират и дейността в предприятията („цеховете“) от т.нар. „странична дейност“ на ДГС „Боровец“, които са важен отрасъл на местното производство. В отчетните доклади на кметството и протоколите от заседанията на кметските съветници успоредно се говори за обещания и предсрочно изпълнение и преизпълнение на плана, от една страна, а от друга – се излагат „важни и наболели въпроси“ от реалното трудово всекидневие на работниците. В духа на задължителната за програмните и отчетните документи социалистическа реторика във въведението се оповестява, че „трудовите колективи обещават в чест на...“, а след това съответно „рапортуват пред партийното, административното и профсъюзното ръководство“, че са изпълнили и преизпълнили дадените обещания[15]. Началникът на страничната дейност докладва на заседание на кметските съветници, че през първото тримесечие на 1986 г. „цеховете с чест изпълниха дадените обещания и в чест на XIII конгрес на БКП отрапортуваха, че изпълняват своите планове не както беше обещано с 10 дни, а със 17 дни предсрочно“.

След този преамбюл, който предполага стройна организация на трудовия процес и пълно натоварване и ангажираност на работниците, началникът описва проблемите, пред които са изправени предприятията в условията на държавно планово разпределение и икономика на дефицита: недостиг на работно облекло, помощни инструменти и материали („наложи се да вървим от предприятие на предприятие да просим от техните контингенти“), неритмично подаване на суровини, което води „почти до спиране на някои производства“, „влошаване на качеството на продукцията“ и „неизпълнение на договорните отношения с клиентите“, лоша координация на различните дейности в обеди-

[14] АТКЗС № 7 (ОС), 21.04.1955 г., № 2 (ОС), 23.02.1956 г., № 3 (ОС), 22.02.1958 г.
[15] Отчетни доклади на кметството за 1985 и 1986 г.

неното предприятие и пр.[16]. Неосъществени остават планираните за годината модернизация и реконструкция на гатерния цех за подобряване на условията за труд (отопление и аспирационна уредба).

„Да не се получи конкуренция, а социалистическо съревнование, и звеното първенец да помага на най-слабото звено“ – такава препоръка е изказана на едно от общите събрания на кооператорите през април 1955 г., когато се приема договор за съревнование между звената. Спорове възникват обаче най-често когато се обсъжда работата на първенците. Те като че ли са оставили най-трайни спомени у нашите събеседници и именно те бяха предмет на словесни интерпретации в интервютата, когато ставаше дума за социалистическо съревнование. Според протоколите звеноводките постоянно изразяват недоволство, че други звена са облагодетелствани за сметка на техните – при разпределението на обработваемата земя (която е с различно качество), на торовете и семената, амбалажа, транспорта и други дефицитни средства, от които пряко зависят резултатите от производствената им дейност, съответно и заплащането на труда им. В основата на разногласията обаче наред с паричните премии проличават лични, семейни или партийни интереси. Борбата за първенство в труда се оказва борба за властови позиции и за партийно надмощие между членовете на БКП и БЗНС.

При основаването на стопанството от общо 85 частни земеделски стопани 29 са членове на БКП и 6 на БЗНС. Най-важните постове в управлението на стопанството се заемат от членове на БКП. Звеноводки са предимно партийни функционерки или съпруги на партийни функционери. През 1954 г. за председател на ТКЗС за първи път е избран член на БЗНС (1954–1956). От протокол на Управителния съвет (№ 8, 19.02.1954) става ясно, че партийното бюро е издигнало друг кандидат, но предложението е променено под натиска на мнението на кооператорите. По време на управлението на земеделеца се повдигат въпроси за това, че той по всякакъв начин „подпомага (грижи се за)“ звеното на съпругата си.

Ще илюстрирам казаното с един пример от съревнованието между звената при отчитане на пролетната сеитба през юни 1954 г. В оспорвана надпревара помежду си са две от звената: едното (първо звено)

[16] Ръкописен доклад на началника на странична дейност към протокол № 29 от заседание на кметските съветници, 24.03.1986 г.

се ръководи от една от най-изявените функционерки на БКП в селото, а другото (второ звено) – от съпругата на председателя на БЗНС. Възниква спор между посочения председател и група функционери от БКП, като двете страни защитават коренно противоположни мнения. Срещу становището на председателя, който в доклада си дава най-висока оценка на работата на звеното на своята съпруга, се обявява един от бригадирите (член на БКП и УС). Според него критиката на работата на първо звено не отговаря на истината, напротив – работата на второ звено е недоброкачествена. Председателят „защитава“ второ звено, тъй като жена му е негова звеноводка. Такова мнение изказва и „онеправданата“ звеноводка на първо звено (партиен секретар на стопанството). Тя възразява, че са „копали по указанията на агронома“. Оправданието на председателя е, че преценката му се основава на качеството на извършената работа: първо звено са „копали плитко“, за да изкарат „висок трудоден“, а звеноводката поставяла „амбициозно въпроса“, защото им е отнето „преходното знаме“ за 1 май[17]. И двамата цитирани функционери са членове на комисията по съревнованието, която очевидно не заседава в този случай. Становището на агронома би разрешило спора, но той не присъства на събранието. Подпредседателят (член на БКП) изказва препоръка към партийния секретар и отговорника за жените „да укрепят дружбата между звената“. Като най-подходящ образ за единството на трудовия колектив той избира традиционния модел на семейството и домакинството: „звената трябва да са като едно цяло (една къща)“.

В края на годината регионалният вестник пропагандира високите добиви в ленопроизводството, постигнати благодарение на „целенасочената партийно-политическа работа“ в кооперативните стопанства[18]. В изказването на партийната секретарка на радуилското ТКЗС (цитираната по-горе протестираща срещу председателя звеноводка) няма и следа от споровете и напрежението в ръководството на стопанството: *Разпределихме комунистите по звена. Подписахме договори за съревнование между звената. В чест на 1 май и 9 септември излъчихме и първенци. Това повдигна ентусиазма на хората. И ние получихме по-високи добиви*.

[17] Описанието следва дискусията в протокол № 3 (ОС), 6.06.1954 г. Докладът на председателя не е наличен в изворите.

[18] Самоковска трибуна, 13.11.1954 г.

Тук обаче партийната секретарка посочва само добивите от лена на „своето“ звено. Интервюираната по време на теренните проучвания някогашна партийна функционерка не можеше или не искаше да възпроизведе конкретни спорове от трудовото всекидневие в стопанството, не спомена и за разногласия в ръководството. Все пак показателен беше отговорът ѝ на въпроса за взаимоотношенията между звеноводките: *Некой път сме се и карали, като има съревнование. Някои излязат първенци, другите се сърдят*[19]. Подобни конфликти изпъкват и в изказвания на годишните отчетни събрания, когато се отчитат съревнованията. Лично засегнати бригадири и звеноводки поставят под въпрос преценките за първенците. Възраженията не променят резултатите, събранията завършват с награждаване на вече отличените първенци[20].

Несъгласията с официалните оценки един от събеседниците ни обобщава така: *Което звено е първенец, другите почнат опозиция против него*[21]. Той няма предвид опозиционно поведение, а недоволството, което селскостопанските работници изпитват и изразяват, смятайки, че са ощетени при отчитане на съревнованието, съответно и в заплащането на труда им. Става дума за емоционален дискурс, за противоречиви възприятия и оценки, които обаче въздействат върху трудовите взаимоотношения в стопанството и са в пълно противоречие с идеологическата норма за единство и другарска взаимопомощ в социалистическия колектив.

Официалните призиви за дружба и взаимопомощ между звената, характеризиращи публичния дискурс, се оказват чисто реторически формули за ценностните ориентации на хората. Функционерите от управленската сфера също не се съобразяват с тях в действителното си трудово поведение. Репликата, която съм избрала за заглавие на статията, обобщава огорчението на една от нашите събеседнички от несправедливите от нейна гледна точка оценки при премирането на съревноваващите се звена. Работата на една властна звеноводка с партийно потекло винаги е надценявана. *Имахме една кака Д., она беше партийка, партиен член. Нейното и да беше по-малко, нейното винаги беше пò.*

[19] Интервю със З. П. на 1.09.2000 г.

[20] АТКЗС № 2 (ОС), 23.02.1956 г., № 3 (ОС), 22.02.1958 г.

[21] Интервю с И. Ч. на 31.07.1995 г., изказване на С. Ч.

Тачеха я. Че она сѐ беше властна[22]. В конкретния случай независимо от доброто качество на предадения от звеното на интервюираната лен на събранието всички звеноводки получават похвала и по едно кожухче, а облагодетелстваната звеноводка парична премия. *Ней ѝ дале 500 лева пари, а мен една похвала там, че мою лен убав. Първенец я изкараа*. От гледна точка на някогашната звеноводка партийното членство и партийната подкрепа осигуряват участие във властта и най-важното предимство при отчитане и заплащане на труда: *Не беше правилно, ама… Като има други отгоре, па и она партийка и партийци се държат. Мен кой ме гледа, безпартийна там. Работи като улавата.* […] *Съревнование имаше, ама они сѐ изкарват кои си искат*.

Недоволството на работниците понякога се проявява и по по-груб начин. На празничните обеди за Деня на овчаря (6 май) *се получават понякога и сръдни*, скарвания, даже и сбивания между „пийналите“ мъже, често и *от завист, че някой получил нещо повече*, както разказа зоотехничката на стопанството. Ето защо на професионалния празник ръководството „избягва“ да награждава първенците, „осигурява“ подаръци за всички овчари независимо от производствените им резултати[23]. По повод устройваните за политическите празници (1 май и 9 септември) тържествени обеди счетоводителката на стопанството споменава за друга управленска практика. Социалистическо съревнование се отчита само формално и в нарушение на закона, „отличените“ подписват документите, а с „техните“ парични награди ръководството финансира „безплатните“ трапези за всички работници: *За 1 май и за 9 септември винаги е имало обеди. За да намерим пари за обеда, правехме и нарушения. Отчитаме съревнования, първенци, така съберем парите*[24]. Упражняващите административна и политическа власт в предприятията използват такива разминаващи се с идеалните цели на съревнованието нелегални практики, за да поддържат общи идеали за социално благополучие и в крайна сметка „да осигуряват легитимността на политическия и социален ред и лоялността“ на трудещите се към политическата власт (Петров 2003: 147–148).

[22] Интервю с Н. К. на 28.04.1996 г.
[23] Интервю с Е. И. на 15.12.1995 г.
[24] Интервю с П. П. на 15.07.1995 г.

Изложените тук противоречия при реалното приложение на основния социалистически принцип за колективизъм не означават, че хората в селото по онова време не са били солидарни и задружни. Такива примери на емоционална взаимност и рационална подкрепа съм разгледала подробно другаде (Добрева 1994; Добрева 2003).

Идейно-политическото възпитание и практическата реализация на социалистическата идея за колективност не водят до промени в ценностните ориентации и поведението на хората. Социалистическото съревнование се гласува с болшинство, но отчитането му много често се посреща с недоверие и буди недоволство. Широкото мнозинство „социалистически труженици“ не възприемат сериозно обществения патос за нов трудов морал, задружност и другарска взаимопомощ в трудовия колектив. Те поддържат своя система за солидарна подкрепа и взаимопомощ в кръга на семейството, роднините, съседите, приятелите и колегите, а инициативността им е ориентирана предимно към частните интереси.

Литература

Ангелова, Росица, Анастас **Примовски** 1951: *Въпросник за етнографско проучване на трудовите кооперативни земеделски стопанства*. София: Българска академия на науките.

Добрева, Доротея 1994: Житейски разкази и идентичност (По записи от с. Радуил, Самоковско). – *Български фолклор*, № 5, 57–69.

Добрева, Доротея 1997: Трудова дейност в колектива. Официална норма и действително поведение в едно планинско село през 50-те години. – *Български фолклор*, № 3–4, 71–103.

Добрева, Доротея 2003: Да построиш собствен дом. За употребата на социалните мрежи в социалистическото село. – В: *Социализмът – реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура. Сборник доклади от международна научна конференция*. Ред. Радост Иванова, Ана Лулева, Рачко Попов. София: Етнографски институт с музей – БАН, 63–75.

Мигев, Владимир 1995: *Колективизацията на българското село (1948–1958 г.)*. София: Университетско издателство „Стопанство“.

Петров, Петър 2003: Социалистическите трудови празници и ритуали – концепция и потребление. – В: *Социализмът – реалност и илюзии. Етнологични аспекти на всекидневната култура. Сборник доклади от международна научна конференция*. Ред. Радост Иванова, Ана Лулева, Рачко Попов. София: Етнографски институт с музей – БАН, 133–149.

Философски речник 1977: *Философски речник*. Под ред. на Михаил Бъчваров, Минчо Драганов, Стою Стоев. София: Партиздат.

Философский словарь 1983: *Философский энциклопедический словарь*. Гл. ред. Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. В. Ковалев, В. Г. Панов. Москва: Советская энциклопедия.

Шатеров, Миладин 1981: *Социалистическото съревнование в селското стопанство в условията на икономическия подход. Изследване.* София: Земиздат.

Kulturpolitisches Wörterbuch 1983: **Langenbucher**, Wolfgang R., Ralf **Rytlewski**, Bernd **Weyergraf** (Hrsg.). *Kulturpolitisches Wörterbuch. Bundesrepublik Deutschland / Deutsche Demorkartische Republik im Vergleich*. Stuttgart: Metzler.

Nosková, Jana, Jana **Pospíšilová** 2009: Zwischen Arbeit und Feier: eine „Brigade der sozialistischen Arbeit" an der Akademie der Wissenschaften. – In: **Roth**, Klaus (Hg.). *Feste, Feiern, Rituale im östlichen Europa. Studien zur sozialistischen und postsozialistischen Festkultur*. Zürich, Berlin: Lit Verlag, 101–122 (Freiburger Sozialanthropologische Studien 21).

Popkov, Vjačeslav 2004: Die Wahrnehmung der Arbeitsbeziehungen in einem sozialistischen Betrieb in der UdSSR. – In: **Roth**, Klaus (Hg.). *Arbeit im Sozialismus – Arbeit im Postsozialismus. Erkundungen zum Arbeitsleben im östlichen Europa*. Münster: Lit Verlag, 167–177 (Freiburger Sozialanthropologische Studien 1).

Reichel, Thomas 2011: *Sozialistisch arbeiten, lernen und leben. Die Brigadebewegung in der DDR (1959–1989)*. Köln: Böhlau Verlag.

Използвани съкращения

Автобаза	– Автопарк в с. Радуил към Държавно автотранспортно предприятие (ДАП) – Самоков
АТКЗС	– Архив на ТКЗС. Протоколни книги на ТКЗС „Христо Смирненски", Радуил (22.10.1950 – 18.02.1959 г.)
БЗНС	– Български земеделски народен съюз
БКП	– Българска комунистическа партия
ДГС	– Държавно горско стопанство
ОС	– Общо събрание
ПБ	– Партийно бюро
ТКЗС	– Трудово-кооперативно земеделско стопанство
УС	– Управителен съвет
ЦК на БКП	– Централен комитет на Българската комунистическа партия

Доц. д-р Доротея Добрева
София, БЪЛГАРИЯ
ddobreva@hotmail.com

Competition There Was, but They Always Picked Who They Wanted. Ideological Rhetoric and Actual Conduct in Daily Work Life under Real Socialism

Doroteya Dobreva

Abstract: The socialist competition was initiated, propagandised and directed by the party-cum-state machine as a vehicle for increasing labour production and educating the working people in the spirit of socialist collectivism. Studies in the highland village of Raduil, Samokov region, carried out within the framework of the research project "Everyday Culture in the Socialist Village" (1993–2000) form the basis for this article. It draws upon an array of written sources and retrospective interviews in an effort to present different aspects of the incongruities between ideology and the reality of work life, both from the viewpoint of the local functionaries, and that of the "ordinary people", their work related experiences and sentiments.

Keywords: socialist competition, socialist collectivism, daily work life under real socialism

Assoc. Prof. Dr Doroteya Dobreva
Sofia, BULGARIA
ddobreva@hotmail.com

Паспорт в конспирологическом контексте

Альберт К. Байбурин

Резюме: Статья посвящена конспирологическому прочтению документов, в частности, российского паспорта. С начала XVIII в. и до наших дней в некоторых религиозных сообществах (прежде всего у старообрядцев) существовало особое отношение к паспорту. Паспорт рассматривался как печать Антихриста и представители этих сообществ отказывались получать его. Не только название документа, но и отдельные его элементы интерпретировались в контексте идей, связанных с Антихристом. Сторонниками конспирологических взглядов особое внимание уделялось содержавшимся в паспорте цифрам, с помощью которых, по их мнению, была зашифрована информация о владельце паспорта. Все это вело к тому, что в паспорте виделась угроза утраты идентичности.

Ключевые слова: конспирология, документ, паспорт, Антихрист, цифры

Усиление роли государства в Новое время, его возросшее стремление переделать своих подданных (как и более частные проявления модернизационных процессов – распространение идентификационных практик, счета, измерений и под.) подстегнули эсхатологические ожидания и определили общее направление поисков конспирологических объяснений. Объектами конспирологических разысканий становятся самые разные проявления государственной власти, в том числе и те документы, которые ориентированы на идентификацию человека. Такие документы (удостоверение личности, паспорт) вызывали особенно пристальное внимание по той простой причине, что идентификационные категории официального «портрета» человека практически никогда не совпадали с его представлениями о самом себе. Такого рода зазоры нуждались в объяснении. Документу требовалось специальное прочтение с целью обнаружения в нем «истинного» содержания.

Своего рода вчитывание в документ внеположного ему содержания основывается, как правило, на презумпции наличия в нем тех или иных

«скрытых смыслов». Причем предполагается, что эти смыслы сознательно скрыты той инстанцией, которая выдает документ и выступает в качестве «автора». Документу в таком случае приписывается статус текста, предполагающего как минимум двоякое прочтение. Одно из них известно тем, кто призван осуществлять контроль над функционированием документов, т.е. представителям властных органов; другое предлагается тем, кому предназначен документ, и кто заведомо не в состоянии постичь его «истинное содержание». Конспиралогическое истолкование ориентировано на то, чтобы «раскрыть глаза». Однако нередки случаи, когда и адресаты («непосвященные») читают текст по-своему, предлагая свое истолкование содержащихся в нем данных.

Вообще нужно сказать, что отношение к документу в разных сообществах одной и той же культурной традиции может различаться вплоть до противоположного. Например, известно своего рода почитание официальных документов и приписывание им особой силы среди русских крестьян и обывателей. Вместе с тем известны и случаи полного отрицания документов, приписывание им дьявольского статуса, о чем и пойдет речь.

Неприятие паспорта как символа Антихриста прослеживается в русской традиции по сути дела со времени его возникновения в начале XVIII в. и вплоть до наших дней. Опорный фрагмент для подобного рода представлений содержится в *Откровении Иоанна Богослова*: «И он сделает то, что всем, малым и великим, богатым и нищим, свободным и рабам, положено будет начертание на правую руку их, или на чело их, и что никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание, или имя зверя, или число имени его. Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя; ибо это число человеческое. Число его 666» (Откр. 13: 16–17). В этом контексте паспорт воспринимался как своего рода воплощение такого «начертания», клейма, которое получит всякий, кто примет паспорт.

Отказ от получения паспорта был присущ многим течениям старообрядчества, но наиболее последовательно соблюдался беспоповцами и особенно *странниками* или *бегунами*[1] у которых «отрицание анти-

[1] Ср.: *– Э, да он старовер! – засмеялся кто-то.*

– На него деда Терентия наслать, – добавил другой.

– Ну его беспаспортного! – махнула рукой Бердягина. – И так каждый раз, как заглянет, так дрожишь за него.

христова мира» понималось буквально, как уход из мирской жизни, избегания всяких контактов с представителями власти. «Всякий, кто хочет спастись, не должен принимать „печать Антихриста“ (паспорт) и записываться в раскольничьи списки» (Кремлева 2002). В том случае, если кто-то получил паспорт, его настоящее рождение могло заключаться в торжественном уничтожении паспорта и других официальных документов (Расков 2004).

В советское время эсхатологические ожидания только усилились. Новая власть давала к тому гораздо больше поводов, чем прежняя. Позиции беспоповцев в отношении отказа от контактов с властью стали разделять и другие религиозные течения. Достаточно сказать о движении «истинно-православных христиан», которое образовалось в результате «второго раскола» русской православной церкви после того как митрополит Сергий заявил о лояльности РПЦ советской власти. Несогласные с такой позицией верующие объявили себя хранителями истинного православия и разорвали отношения с официальной церковью. Их неприятие советской власти, которую они определяли как власть Антихриста, выражалась в отказе от всех форм сотрудничества и не только в неприятии паспортов, но и в отказе от участия в выборах, службы в армии и т.д. Любовь И. Сосковец, основываясь на архивных материалах Томской области, пишет о том, что среди сибирских поселенцев в 1960-е гг. широкое распространение получили слухи о том, что власти готовят новые паспорта, которые будут объединять трудовую книжку, военный и профсоюзный билеты. Такие паспорта будут насильно вручаться верующим (Сосковец 2004: 30–31). Лишь в исключительных случаях ради дела церкви и по общему решению сообщества кто-то мог взять на себя великий грех получения паспорта[2].

– А что это за дед? – спросил черный.

– Вы его не знаете, – ответила Бердягина, – он редко сюда заглядывает.

– Да из каких он?

– А кто его знает! Странник... не признает ни паспортов, ни денег. Говорит, все это – печати Антихриста. И денег в руки не берет, если ему дают, а подставляет сумку. А из нее бери кто хошь (Ютанов 1913: 16).

[2] «Так, отсидевшая много лет в тюрьме и находившаяся на поселении в г. Ханты-Мансийске Агафья Пригарина после снятия со спецучета по общему решению церкви получила паспорт. Он нужен был для того, чтобы она могла осуществлять поездки в проповедческих и организационных целях» (Сосковец 2004: 31).

Отказ от получения паспортов и других документов на практике означал почти полный разрыв с мирской жизнью. Представители такого рода воззрений не могли получить ни официальной работы, ни пенсий, ни каких-либо других форм социального обеспечения. Они нередко селились в отдаленных, труднодоступных местах, ведя натуральное хозяйство (не случайно истинные православные получили название «катакомбной церкви»). Власть жестко преследовала «отказников»: аресты, высылка, обвинения в тунеядстве и других прегрешениях – далеко не полный арсенал применявшихся наказаний.

Устойчивость представлений о паспорте как «печати Антихриста», их длительная сохранность и экстраполяция на такие реалии мирской культуры как денежные знаки, различного рода списки и другие документы можно попытаться объяснить сохраняющейся актуальностью нескольких комплексов идей, происхождение которых обычно связывается с архаичными и «традиционными» формами культуры. К их числу, как уже сказано, следует отнести прежде всего устойчивые аналогии между деяниями Антихриста и действиями светской власти. Характерным также является заведомо настороженное отношение к образам символической визуализации властных отношений и обусловленные этим отношением попытки обнаружить «истинный» смысл символов светской власти. В русле этой тенденции советская звезда будет истолковываться как масонский знак; серп (по аналогии с косой) – как знак смерти; сочетание серпа и молота – как нарочитое искажение креста и т.д.[3]

Что конкретно наделяется скрытым смыслом и подвергается «деконструкции»? Прежде всего – документ в целом и, в частности, его название. На паспорт проецируются все составные части мифа об Антихристе: «имя зверя, начертание зверя и число зверя». В таком случае само слово «паспорт» может считаться искомым «именем зверя». Вот пример прочтения слова *паспорт* с установкой на прояснение скрытого смысла:

[Как расшифровывается «паспорт»?] […] *Печать. Антихриста. Сам. Получаю. Получаю печать Антихриста». Вот что-то так-то.* […] *Сам. Получаю... Подождите, «паспорт». Сам получаю. «Сам соединяюсь с сатаной». Там написано: «Гражданин Советского Союза»,*

[3] См., напр. http://angulem.ru/isoviet/soviet_a.html (15.06.2015).

гражданин земного царства. А земное царство чье? Антихриста. Дьяволу в личное пользование. Человек умирает, а Антихрист говорит: «Он мой. Он паспорт получил в вечное пользование. Сам соединился с сатаной». […] *Потому что в семнадцатом году пришел к власти Антихрист. А чтобы, а Господь пришел на землю без паспорта. Не от мира сего. Чтобы быть с Богом, надо быть не от мира сего. Ничего не принимать* (Инф. ж. ок. 50 лет)[4].

Документ обычно строится таким образом, чтобы не допустить возможности иного или дополнительного истолкования. В таком случае, казалось бы, отсутствует почва для каких бы то ни было интерпретаций, однако это не так. В документе (и особенно в его реквизитах) всегда присутствуют элементы, которые могут быть истолкованы в другой (внеположной документу) системе смыслов. Это те элементы, которые характеризуются максимально несвязанным содержанием (визуальные образы, печати, цифры и др.) и могут относительно легко вычленяться из текста документа. Особое значение придается присутствующим в документах числам и числовым последовательностям. Исключительная «мифогенность» чисел основывается на их дочисловой семантике. Другими словами, простым числам, как правило, приписаны нечисловые значения (хотя бы как счастливые – несчастливые и т.д.). Следует также иметь в виду, что числа непосредственно связываются со счетом и измерениями, а к этим практикам модерности и до сих пор ощущается особое отношение[5].

Применительно к документам, как правило, актуализируется т.наз. число Антихриста (666). Это число, точнее, его скрытое присутствие «обнаруживалось» уже в самых ранних документах, начиная с эпохи Петра, который, кстати, сам воспринимался старообрядцами как воплощение Антихриста. Такого рода разыскания продолжаются и до сих пор по отношению к паспортам, индивидуальным налоговым номерам (ИНН), банковским картам и другим документам, в которых так или иначе отыскивается число зверя (Ахметова б.д.).

---

[4] Серия интервью, собранных Марией В. Ахметовой в Дивеево в 2002–2003 гг. Благодарю М. В. Ахметову за возможность использования этих материалов.

[5] На это указывают многочисленные запреты на счет и измерения, дожившие до наших дней (напр. запреты считать грибы, рыбу, дичь и др.; особые предосторожности при измерении роста и т.д.).

Тема чисел и скрытой информации в паспорте имеет особое продолжение в связи с советским паспортом. В советское время устойчиво бытовало представление о том, что в паспортных реквизитах (в частности, в серии и номере) зашифрована «вся информация» о человеке. Ср.: «Освободившиеся из лагерей получали паспорта как все прочие граждане, и необходимо было их как-то выделить из общего ряда, чтобы контролировать их расселение. Это было сделано с помощью системы шифров. Паспорт имел двухбуквенную серию и числовой номер. Буквы серии составляли особый шифр, хорошо известный работникам паспортных столов и отделов кадров предприятий (система шифров была секретной). По шифру можно было судить не только о том, был ли владелец паспорта в заключении или нет, но и о причине заключения (политическая, хозяйственная, уголовная статья и т.д.)» (Любарский б.д.).

Подобные представления о советском паспорте живы и по сей день. В качестве примера приведу фрагмент интервью, записанного в 2009 г.:

Инф. 1: *Да! Вот это вот, номер, вот если человек сидел, то там был какой-то код, да.*

Собиратель А. Б.: Да?

Инф. 1: *Да.*

Соб.: Если сидел, был какой-то код?

Инф. 1: *Конечно, открываешь паспорт – и там сразу видно. Я щас точно не могу сказать, по-моему, там же были, по-моему, три буквы, а потом еще шесть.*

Соб.: Цифры?

Инф. 1: *Цифры, да. Правильно, цифры. Вот, вот, по-моему, первые там что-то озна-, означали, что если человек сидел, то сразу видно.*

Инф. 2: *А я вообще в первый раз слышу об этом.*

Инф. 1: *Нет, я слышала.*

Инф. 2: *Я никогда даже не знала, что цифры. Я думала, просто очередность и все идет по порядку.*

Инф. 1: *Нет, было закодировано.*

Инф. 2: *Об этом я не слышала никогда. Не знаю.*

Инф. 1: *Может, еще какие-то другие профессии были закодированы, но то, что если человек сидел, это я точно знаю* (Инф. 1 – м. 1939 г. р.; Инф. 2 – ж. 1940 г. р.).

Устойчивость подобного рода представлений поддерживалась тем, что в паспорта бывших заключенных до 1940 г. делалась запись: «Выдан на основании п. 11 Постановления СНК СССР за № 861 от 28 апр.

1933 г.», а после 1940 года ставилась отметка: «Выдан на основании ст. 38 (39) Положения о паспортах». Действительно, эти записи имели определенный скрытый смысл. Они прочитывались работниками милиции однозначно: паспорт принадлежит человеку «с ограничениями», т.е. отбывшему наказание и не имеющему права проживать на режимных территориях[6].

Линия зашифрованной информации имеет продолжение в связи с современными паспортами, которые как полагают информанты, лишь подтверждают пророчества Апокалипсиса. В рассказах о новых паспортах содержатся представления о скрытом в нем личном коде; вклеенных микрочипах (на уровне глаз и груди); числе зверя и масонских знаках; информации о владельце паспорта, которая может быть считана специальными устройствами; возможности следить за человеком и воздействовать на него. Для нейтрализации нежелательных эффектов предлагается положить паспорт в микроволновую печь, хранить в металлическом контейнере или обложке с молитвой. Ср.:

Собиратель М. А: Нельзя новый паспорт принимать?

– Не благословляют новый паспорт... [нрзб.].

– Ну можно просто, чтоб вот эти микрочипы в паспорте, то есть, надо в микроволновку.

– Выйдет из строя микрочип.

– Там устранится – отделить вот это, фотографии, на паспорте – раз, что там наклеено было, и всё. Пятьдесят градусов температура.

– Там надо знать температуру.

– Пятьдесят градусов.

– Я знаю, как другим образом выйдет из строя, более надежным. Электромагнитом.

– Оно ж это, микроволновка – то же самое. […]

– Другие способы есть. Она опасность в том, что радиосигнал-то дает, и как бы такая слежка, местонахождение. А проще простого – в леденцовое монпансье коробочку, просто он перекрывается, он будет

[6] Режимными назывались местности, в которых действовал особый режим проживания. В частности, в них запрещалось проживать тем, кто был осужден и отбыл наказание. К числу режимных относились все крупные города и территории, важные в военном и промышленном отношении, а также пограничные зоны.

уже экранирован – никакой сигнал не пройдет. Или фольгу обернуть. Ну это проще. Леденцовое монпансье коробочку – и пожалуйста, и у них просто как исчезнешь.

Собиратель: И они не будут тебя видеть?

– Ну исчезнешь. Заэкранировано будет от электромагнитных волн. Всё равно, что приемник. С холодильника он не будет работать. Заэкранирован будет.

– [о манипуляциях с паспортом]: [нрзб.] *И рассказывали, что один сделал так, и убрал их оттуда.*

– Да фигня это всё, всё равно, она будет работать, но очень плохо будет работать. Я же вот сказал, как это проще.

– Всё равно, некоторые просто убирали эту штучку, а заместо нее там бумажку какую-нибудь вклеивали, и некоторое время можно ходить.

– Ну надо пленочкой ламинированной. А как ты будешь ламинированную пленочку подрезать?

– А вот за границу уже не поедут, то есть, они там в компьютер влазят, всё.

– Извини, а как ты ламинированную пленочку будешь подрезать? Там же следы срезов будут видны, ламинированную пленочку.

– Ну же вскрывали уже. […]

– Чтобы разрушить связь духовную, разрушить эти связи, батюшка Самсон говорил, плохое сжигать надо.

Собиратель: Паспорт надо сжигать?

– Да. Паспорт сжигать, [нрзб.]. *Полисы. Пластиковые. Вы что, там внутри этот чип.* […]

– […] *Там следы, этот срез. Милиция посмотрит, скажет, почему вскрывали паспорт?* [нрзб.] *Мент посмотрит, он обнаружит следы вскрытия.*

– Слушай, кто молится… Уже как... [нрзб.] *закрывает и всё. Раньше не было этих бумажек, правда?*

– Вобще, когда, у Богородицы че-то было такое, какое-то удостоверение. У Богоматери было какое-то удостоверение.

– Библию надо читать, чтоб разобраться[7].

[7] Фрагмент беседы М. В. Ахметовой с распространительницей листков об ИНН (ок. 25 лет) и ее напарником (ок. 35 лет).

Наконец, любопытный комплекс идей связан с представлениями о границах человека, его тела и навязываемой властью необходимостью включения в эти границы внешних знаков самого себя, созданных этой властью (паспорт как второе «Я», созданное не Богом, а его антиподом). Неприятие такого «расширения» проявлялось не только в отказах от получения паспортов, которые мотивировались нежеланием «продавать свою душу Антихристу», но и в отказах ставить свою подпись в документе: «Я не хочу за свою подпись отвечать на том свете»[8]. Если паспорт – своего рода расширение «Я», то подпись понимается как распространение своей телесности на документ и, соответственно, отторжение себя, что формулируется как «отдать себя» или «отдать свою подпись «Антихристу»»[9].

Так или иначе, паспорт воспринимался как угроза утраты себя, своей идентичности и конспирологические объяснения призваны уберечь человека от такой губительной перспективы.

Литература

Ахметова, Мария В. [б. д.]: *Образ бедствий в современной русской эсхатологии*. – http://www.ruthenia.ru/folklore/ahmetova1.htm (28.06.2015).

Кремлева, Ирина А. 2002: *Старообрядчество*. – http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=lib&id=88 (15.04.2015).

Любарский, Кронид [б. д.]: *Паспортная система и система прописки в России*. – http://www.hrights.ru/text/b2/Chapter5.htm (15.04.2015).

Расков, Данила Е. 2004: Старообрядческая традиция и постмодерн. – *Проблемы современной экономики* 4 (12), http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=609 (18.04.2015).

Сосковец, Любовь И. 2004: Истинно-православные христиане в Сибири. – *Вестник Томского государственного педагогического университета* 4 (41), 30–35, http://cyberleninka.ru/article/n/istinno-pravoslavnye-hristiane-v-sibiri (20.02.2016).

Ютанов, Владимир П. 1913: *Доходный дом и др. рассказы*. Москва: Сполохи.

[8] Докладные записки Псковского Областного Совета Союза воинствующих безбожников, доклады инструкторов о состоянии антирелигиозной работы в районах области. 1935–1936 гг. ЦГАИПД. Ф. 24. Оп. 8. Д. 293. Л. 120.

[9] Там же, Л. 222.

Сокращения

СНК СССР – Совет народных комиссаров Союза Советских Социалистических Республик
ЦГАИПД – Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга

Проф. д.и.н. Альберт К. Байбурин
Европейский университет в Санкт-Петербурге
Факультет антропологии
ул. Гагаринская 6/1А
191 187 Санкт-Петербург, РОССИЯ
abaiburin@yandex.ru

Russian Passport in a Conspiracy Context

Albert K. Baiburin

Abstract: The article focuses on conspiracy reading of documents, in particular, the Russian passport. From the beginning of the 18th century to the present day, in some religious communities (first of all old believers) there is a special attitude to the passport. The passport was considered by them to be the seal of the Antichrist and they refused to receive it. Not only the name of the document was interpreted in connection with ideas of the Antichrist, but also its separate elements. Conspiracy adherents paid special attention to the figures contained in the passport, with the help of which, in their opinion, the information about the owner of the passport was encrypted. All this led to the passport being considered a threat of loss of identity.

Keywords: conspiracy, document, passport, Antichrist, figures

Prof. Albert K. Baiburin, D.Sc.
European University at St. Petersburg
Department of Anthropology
6/1A Gagarinskaya St.
191 187 Saint Petersburg, RUSSIA
abaiburin@yandex.ru

Politická anekdota na Slovensku v čase socializmu a postsocializmu

Zuzana Profantová

Zhrnutie: Humor je nazývaný jedným z najefektívnejších mechanizmov prispôsobenia sa k vonkajším aj vnútorným obmedzeniam. Úloha humoru spočíva v predchádzaní a oslabení osobných a skupinových konfliktov. V totalitných spoločnostiach je to priestor odventilovania napätia spojeného s hyperkoncentráciou moci. Náhradné prostriedky, ako sú napr. duchaplnosť nemusia so sebou priniesť zmeny vo vzťahoch medzi proti-stojacimi skupinami a názormi, dávajú však možnosť slabším partnerom (v zmysle uchopenia moci), vyjadriť svoje pocity bez zmien v pravidlách vzťahov. Podobný vzdor často nebadane prerastá do jednoduchého substitučného pôžitku, funkcionálne ekvivalentnému uvoľneniu napätia.

Ak sú v politike imanentne prítomné dvojaké normy (ktoré sú v svojej podstate protichodné), tak podstatou humoru je poukázanie na protichodnosti, obnaženie absurdnosti situácie. Humor obnažuje ambivalentnosť ľubovoľnej politickej situácie alebo javu. Ak človek pociťuje nespokojnosť s politickou sférou života, humor mu umožňuje znížiť napätie, odstrániť zábrany a pocítiť nadradenosť nad politikmi, nad „elitou“.

Kľúčové slova: humor, anekdota, komika, smiech, absurdita, paródia, politika, socialismus, komunismus, totalitarismus, politická anekdota, politický vtip, irónia, satira, heslá o každodennosti

Anekdota je žáner každodennej kultúry a každodennosť – to je svet nezvratnej skutočnosti. On diktuje človeku pravidlá hry. Formotvornými faktormi každodennosti sú: svet vecí, hodnôt, tovarov, ale tiež modely správania sa, formy myslenia, ktoré sú charakteristické pre tú alebo inú epochu. Každodennosť ako bazálna realita dáva východisko k pochopeniu, resp. vysvetleniu či interpretácii JA, MY, ktorá sa potom potvrdzuje, transformuje, prípadne vyvracia – dementuje v iných životných svetoch.

Komično každodennosti je abstraktný, rozumom odpozorovaný vzťah myšlienok, intelektuálny kontrast, pocit absurdity. Smiech má funkciu spo-

ločenskú – sociálnu, smiech musí zodpovedať určitým potrebám v živote spoločnosti, musí mať spoločenský význam. Komično vzniká tam, kde skupina ľudí uprie pozornosť na jedného z nich, na rigiditu, stuhnutosť prejavu, či okamžiku, či opakovanej skúsenosti osobnej či celospoločenskej, umlčí cit a nechá pôsobiť iba rozum. Vyjadruje teda nedokonalosť jednotlivca alebo kolektívu, ktorá vyžaduje bezprostrednú nápravu. Touto nápravou je práve smiech. Smiech je určité sociálne gesto, ktoré zdôrazňuje aj potlačuje zvláštny druh roztržitosti ľudí aj udalostí, je to forma kritiky aj revolty.

Komika vzniká nielen zo situácie, výrazu či významu udalosti, zjavu či prejavu človeka, obsahu povedaného v určitej kontextuálnej situácii, ale je tu aj komika slov.

Henri Bergson vidí rozdiel medzi duchaplným a komickým. Možno by sa zistilo, že slovo je komické, ak je vyslovené človekom, ktorý v nás vzbudzuje smiech, a duchaplné, keď sa smejeme niekomu tretiemu alebo sami sebe. Väčšinou sa však nemôžeme rozhodnúť, či je slovo komické, alebo duchaplné. Jednoducho je smiešne....

„Komické slovo získame vtedy, ak vložíme absurdnú myšlienku do formy vžitej frázy“ (Bergson 1993: 55). Komického účinku dosiahneme vtedy keď porozumieme výrazu doslovne, hoci bol použitý v prenesenom slova zmysle. Alebo, vyjadrená myšlienka sa stáva smiešnou, ak sa sústredíme na hmotnú, obsahovú stránku metafory.

Komického efektu dosiahneme aj interpretáciou, tým, že transponujeme prirodzené znenie myšlienky do inej tóniny. Dva krajné póly: slávnostný tón a dôverný tón. Najväčší účinok dosiahneme ich vzájomnou traspozíciou. Keď premeníme slávnostný tón na dôverný – dostaneme paródiu.

Komika paródie bezpochyby vnucuje niektorým filozofom, predovšetkým Alexandrovi Bainovi, myšlienku definovať všeobecne komické ako degradáciu. Smiešne sa rodí, „ak sa nám predstaví nejaká vec, kedysi uctievaná, ako podpriemerná a hanebná“. Pokiaľ je však naša analýza presná, potom degradácia nie je iba formou transpozície a transpozícia sama nie je iba jedným z prostriedkov ako vyvolať smiech. Je ich ešte mnoho, a zdroj smiechu treba hľadať hlbšie. Nie je ovšem nutné ísť tak ďaleko. Ľahko uvidíme, že prechod od slávnostného tónu k triviálnemu, od najlepšieho k najhoršiemu, je komický, pričom obrátený postup je ešte komickejší. A zdá sa, že by sme mohli rozlíšiť dve hlavné formy podľa toho, či ide o veľkosť predmetov, alebo o ich hodnotu.

Hovoriť o malých veciach, ako by išlo o veľké, to v podstate znamená *preháňať, hyperbolizovať*. Preháňanie je komické, keď trvá, a obzvlášť ak

je sústavné: je to jeden zo spôsobov transpozície. Smejeme sa mu tak, že niektorí autori definovali komiku ako preháňanie, hyperbolizáciu, zatiaľ čo iní, ako degradáciu. V skutočnosti sú preháňanie a degradácia iba určitou formou istého výrazu komiky. Je to však veľmi výrazná forma, konštatuje Bergson (Bergson 1993: 59). Najvšeobecnejší je asi kontrast medzi skutočnosťou a ideálom, medzi tým čo je, a tým, čo by malo byť. A to je aj princíp politickej anekdoty a vtipu, napr. vo vtipoch, ktoré definujú socializmus:

Čo je socializmus?

Socializmus je spoločenské zriadenie, v ktorom sa na všetko stojí a za všetko sedí.

Socializmus je zriadenie na odstránenie nedostatkov, ktoré by neboli vznikli, keby nebolo socializmu.

Socializmus je boží trest za VOSR.

Socializmus je zriadenie v ktorom má každý všetkého po krk, a pritom ničoho niet.

Socializmus je najdlhšia a najťažšia cesta od kapitalizmu ku kapitalizmu.

Tri etapy socializmu:
1. výstavba
2. prestavba
3. asanácia

Štyri etapy vyspelej socialistickej spoločnosti:
1. fekalizmus: všetci hovoria, že to stojí za hovno
2. antifekalizmus: všetci hovoria, že to nestojí ani za hovno
3. neofekalizmus:
a) obdobie kultu – jeden serie na všetkých
b) obdobie postkultu – všetci serú na neho
c) obdobie akčnej jednoty – všetci serú na všetko
d) obdobie vrcholu – už niet na čo srať
e) obdobie normalizácie – už nie je čo srať
4. postfekalizmus – hovorí sa: Ach, kde sú tie zlaté časy, keď to stálo všetko za hovno?!

Päť etáp plánovania v socializme:
1. predprojektové nadšenie
2. rehalizačné vytriezvenie

3. hľadanie vinníkov
4. potrestanie nevinných
5. odmenenie nezúčastnených

Päť nepriateľov socializmu:
jar, leto, jeseň, zima a imperializmus (Bergson 1993).

Aj tu je možné transponovať dvoma opačnými smermi. Raz vyslovíte to, čo malo byť, a predstierate že tomu tak presne je: v tom spočíva *irónia.* Inokedy naopak podrobne a úzkostlivo popíšete to čo je, a predstierate pritom, že veríte že to tak má byť': týmto spôsobom často postupuje *humor.* Takto definovaný humor je opakom irónie. Obidva sú formou satiry, irónia je ovšem povahy rečníckej, zatiaľ čo humor má v sebe niečo viac vedeckého. Iróniu zdôrazníme tým, že necháme stále viac vyzdvihnúť myšlienku dobra, ktoré by malo byť, preto je možné iróniu akýmsi vnútorným zápalom premeniť na výrečnosť pod nátlakom. Humor naopak zdôrazníme tým, že zostupujeme stále hlbšie až dovnútra zla, aby sme chladnokrvne zaznamenali jeho zvláštnosti. Bergson hovorí, že: „Humorista je realista, ktorý sa vydáva za vedca..." Humor v úzkom slova zmysle, ako ho chápeme my [teda Bergson – Z. P.], je transpozícia (prenášanie, prevedenie) morálneho na vedecké [do roviny vedeckého – Z. P].

Komika slov nasleduje za komikou situačnou a spolu s ňou sa stráca v komike charakterovej. Smiech podčiarkuje, a rád by opravil všetko ztuhnuté, hotové, mechanické, všetko čo je opakom pružného, stále sa meniaceho, živého. Rád by opravil roztržitosť, ktorá je opakom pozornosti a nakoniec automatizmu, v jeho opaku ku slobodnej aktivite... čo v plnej miere vypovedá o rigidite politického systému z ktorého sa zrodili politické anekdoty v období socializmu.

Anekdoty, vtipy, heslá o každodennosti

Zaujímavou charakteristikou každého životného štýlu je zmysel pre humor. Ukazuje slabiny tam, kde človek slabosť priznáva, ale zároveň prezentuje aj ten najlepší spôsob, ako sa s vecami vysporiadať. Komunistická diktatúra, tak ako aj akákoľvek totalita nezvláda humor. Režim, ktorý kvôli zosmiešňovaniu prenasleduje ľudí, nemá perspektívu, a prehral. Po celý čas komunistickej diktatúry, najmä v Čechách, prevládal v spoločenskom vedomí silný zmysel pre humor, ovšem až čierny, šibeničný humor, sebairónia,

sarkazmus, ktorý bol do silnej miery formou latentnej revolty, obrannou reakciou, vedený pudom sebazáchovy a uvolnenia vnútorného tlaku z permanentného každodenného strachu, ktorý minulý režim v občanoch neustále živil.

Existuje zákaz rečí, ale nie zákaz myšlienok, hovorí nórske príslovie. Atmosféra nedôvery, strachu, podozrievania a prenasledovania, nie je nového dáta. Kult neomylného jedinca sa začína za Stalina, už v tridsiatych rokoch 20. storočia (ale kult osobnosti bol aj v Ríme, Grécku, Nemecku, Taliansku ... atď.) Zvýšená ostražitosť smerom von aj dnu počas obrannej vojny proti fašizmu vedie nielen k zvýšenej izolácii od ostatného sveta, ale aj k zostreniu domáceho kurzu. Tragická likvidácia kádrov KSSZ v roku 1938 ukazuje, že podozrivý je alebo môže byť prakticky každý.

Prvé anekdoty mierili na kult osobnosti Stalina – jeho fetišizáciu a vytvorenie modly:

Ku stému výročiu smrti miláčika národa Alexandra Puškina, vypísali v Sovietskom zväze súťaž na reprezentatívny pomník. Prišlo veľa návrhov, ale do užšieho kola sa dostali tri:

Puškin stojí na kaukazkom končiari a hľadí do diaľky.

Puškin padá zasiahnutý v súboji.

Puškina ovenčujú múzy.

Prvú cenu však dostal návrh s titulom:

Stalin číta Puškina.

Na Červenom námestí stojí nastúpená čestná rota. Počas prehliadky ktosi z vojakov kýchne.

– Kto to kýchol? – pýta sa Stalin.

Nijaká odpoveď.

– Ratatata! – guľometná paľba skosí prvý rad vojakov.

– Kto to kýchol? – pýta sa Stalin druhý raz.

Zase nijaká odpoveď.

– Ratatata! – guľometná paľba skosí aj druhý rad.

– Kto to kýchol? – pýta sa Stalin po tretí raz.

Z tretieho radu sa ozve nesmelý hlas:

– Ja...

– Na zdravie! – zvolá bodro Stalin.

Tragika vtipu vychádzala z bolestných a tragických skúseností. Sprievodným znakom obdobia kultu osobnosti a vôbec päťdesiatych rokov v našej krajine, bolo nekritické vyvyšovanie hospodárskych výsledkov aj vedeckých

výsledkov v ZSSR, a absolútne klamstvá a šovinizmus. V ZSSR bolo najvyššie obilie, najvyšší trpaslíci, najrýchlejšie hodinky, najväčšie výdobytky vedy a techniky, ale keď to niekto videl v reále a skúsil na vlastnej koži, tak to bolo podstatne iné! Oficiálne informácie boli každodennými klamstvami. Heslom dňa bolo: *Sovietsky zväz náš vzor!*; *So Sovietskym zväzom na večné časy, a nikdy inak!,* nekritické, servilné preberanie prvkov sovietskeho realizmu a každodennej kultúry bolo absurdné, pretože sovieti chodili ku nám, ako do vyspelej krajiny pre informácie o priemysle, technológie výroby, poľnohospodárstve, atď. Tzv. „sovietske kultúrne vzory" výrazne retardovali a degenerovali každodennú kultúru v ČSSR, pretože prenikali absolútne do všetkých oblastí, a bolo našou povinnosťou ich kopírovať a umiestniť na piedestál ideálu, čo bolo v rozpore so zdravým rozumom!

V moskovskom múzeu sprievodca vedie zahraničných turistov do sály vynálezcov:

– Na tejto strane vidíte obrazy troch slávnych vynálezcov, – hovorí. – Ten sprava je Telefon Telefonovič, ktorý vymyslel telefón. Ten zľava je Radion Radionovič, ktorý vymyslel rádio.

– A kto je ten uprostred? – pýta sa turista.

– Ivan Ivanovič. Ten je spomedzi nich najdôležitejší. Vymyslel Telefona Telefonoviča a Radiona Radionoviča.

ZSSR je krajina, kde včera zjedli to, čo mali uložené na zajtra!

Reklama na sovietsky spôsob:
Kupujte naše hodinky! Idú najlepšie a sú najrýchlejšie na svete.

V Rusku rastie obilie ako kandelábre. – Také vysoké? – Nie, také husté!

Anekdoty a vtipy o Rusoch, o Sovietskom zväze sú plné absurdity, irónie a sarkazmu, a predovšetkým odhaľujú nedokonalosti a pravdu o sovietskom človeku, o ideológii, aj reálnej životnej situácii občanov v ZSSR.

– Vieš, kde bol vynájdený medený drôt?
– Iste v Rusku, tak ako všetko.
– Áno, ale vieš, kto a ako ho vynašiel?
– Nie, to neviem.
– Strašne jednoduché: Dvaja mužíci sa ťahali o kopejku.

Narážka na bývanie v Rusku v zemljankách, obydliach vytvorených v zemi:

Rozprával sa Američan s Rusom. Američan povedal:
– Ja mám byt 5+1.
– Rus sa čudoval:
– Čo máš?
– No päť izieb a príslušenstvo.
– Aha, – kývol hlavou Rus .– Tak to ja mám 2+3.
– To zasa nechápal Američan.
– No dva metre od cesty a tri metre do zeme.

Pýta sa zahraničný novinár sovietskeho občana, skôr staršieho ako mladšieho:
– Akože sa vám pracuje?
– Dobre. Dnes sa dá v práci oddýchnuť, nie ako za kapitalizmu.
– A zdravie ako? Starajú sa lekári dobre o vás?
– Starajú, starajú, a veď viete, lekár lieči, Pán Boh uzdravuje.
– A čo životná úroveň?
– Oj, prežili sme Veľkú vlasteneckú vojnu, hádam prežijeme aj tú životnú úroveň.

Logika vecí podľahla slepej viere, hodnoty a normy boli nahradené chaosom v ich hierarchii, z prostriedkov sa stávali slepé ciele. Sfetišizovali sa funkcie, úrady, inštitúcie profesijné ale najmä politické, formovala sa nová totalitná byrokracia, na všetko bolo potrebné mať žiadosť, preukaz, legitimáciu, a najmä protekciu! Bez protekcie, predovšetkým politickej nebolo možné čokoľvek zariadiť či vybaviť, či už na oficiálnych úradoch alebo v každodennom saturovaní životných potrieb. Päťdesiate roky sú obdobím „nedýchateľnej atmosféry“ – strachu, propagandy, politických procesov, udavačov, klamstiev, psychologickej manipulácie masami, píše v období tzv. pražskej jari, politického uvoľnenia v 60. rokoch novinár, spisovateľ, Ján Kalina:

V sibírskom pracovnom tábore sa pýta jeden trestanec druhého:
– Prečo si tu?
– Lebo som sa v trisdiastom deviatom zle vyjadril o súdruhovi Popovovi. A ty?
– Lebo som sa v štyridsiatomtreťom dobre vyjadril o súdruhovi Popovovi.
Nato sa obidvaja obrátia na tretieho.
– A ty?
– Ja som súdruh Popov.

Falzifikácia pravdy, vykonštruované politické procesy, dosadzovanie dôkazov ktorým boli svedkovia prispôsobovaní, hľadanie vinníkov, konštruovanie motivácií činov, každodenné dusno a strach panovali v životoch ľudí, nikto si nebol istý ničím, ani vlastným životom, lebo nevedel, kto ho za čo udá.... A takáto situácia panovala aj v spriatelených ľudovodemokratických krajinách, neskôr v krajinách „socialistického tábora!"

Celozávodný aktív. Veľa účastníkov. Predseda vyzýva k diskusii.

– Súdruhovia, hláste sa. Diskutujte. Kritizujte. Smelo. Otvorene. Bez ohľadu na funkcie! Ticho. Konečne sa prihlási súdruh Krušina:

– Tri veci by som chcel vedieť, súdruhovia, – vraví. – Po prvé, prečo som musel predložiť k prihláške na rekreáciu svedectvo o politickej príslušnosti mojej starej matere, ktorá je už štyridsať rokov mŕtva, po druhé, prečo je kádrovníkova manželka, ktorá nemá žiadnu kvalifikáciu, vedúcou osobného oddelenia, a po tretie, kde je vlastne náš bývalý súdruh riaditeľ?

– Poznačím si otázky, – vraví predseda, – a na najbližšom aktíve na ne odpoviem.

Na nasledujúcej schôdzi sa situácia opakovala.

– Súdruhovia, hláste sa. Diskutujte. Kritizujte. Smelo. Otvorene! – vyzýval prítomných. Po dlhom mlčaní sa hlási o slovo súdruh Jablonecký:

– Ja mám, prosím, len jednu otázku: ‚Kde je súdruh Krušina?' (Kalina 1969: 301).

Sila vtipu má propagačnú funkciu. Boli významní politici, ktorí sa chceli dozvedieť o miere svojej popularity tak, že zisťovali, či sa o nich robia vtipy v kabaretoch. Iní zase, dali vtipy o sebe zozbierať a vydali ich knižne, napr. Henry Ford alebo aj Tomáš Baťa. Lebo ako konštatuje klasik – „sláva sa začína pri portréte, ale ozajstná popularita pri karikatúre..."

Werner Fink, známa osobnosť nemeckého kabaretu, ktorý pôsobil na pódiu a aj v hitlerovskom koncentráku, veľmi presne vystihol túto klímu:

Čoho sa musí báť politik?

Slobodných volieb, slobodnej výmeny názorov, fanatikov. A vtipov. V totalitnej krajine voľby môže sfalšovať, výmenu názorov obmedziť, fanatikov zneškodniť. Iba proti vtipu je bezmocný. Môže lapiť za golier hádam toho-ktorého rozprávača. Ale samotný vtip uniká pred akýmkoľvek prenasledovaním. Autoritatívne režimy nemôžu byť také múdre, ako sa tvária, inak by tolerovali politický vtip. Ako ventil uvoľnenia. Smejúci ľudia sú menej nebezpeční ako zachmúrení. Ale diktátori robia pravý opak – prenasledujú politický vtip s najväčšou ostrosťou. Nejeden život vyhasol vo väzení, v koncentračnom tábore kvôli jedinej politickej pointe.

V rokoch kultu osobnosti istý časopis vraj vypísal súťaž o najlepší politický vtip. Prvá cena bola: Šesť rokov na tvrdo....

Ani nie tak prekvapivo, veľmi populárne vtipy boli o V. I. Leninovi, už vyššie som uviedla o J. V. Stalinovi, ďalej o K. Gottwaldovi, A. Novotnom[1], G. Husákovi, Biľakovi, Štrugalovi, aj A. Dubčekovi, presne tak ako dnes sú aktualizované vtipy o V. Mečiarovi, J. Ľuptákovi, M. Dzurindovi, I. Miklošovi, či R. Ficovi, a ďalších slovenských politikoch. Všetky tieto vtipy sú založené na zosmiešnení typických, príznakových vlastností týchto menovaných politikov, tak ako ich „ľud" pozná a vníma:

Po jadrovej katastrofe blúdi svetom osamelý človek. Nikde ani živej duše, zdá sa, že zostal na Zemi sám. Tu ho odrazu niekto postrčí, len-len, že nespadne do rieky, okolo ktorej práve kráča. Keď sa to niekoľkokrát zopakuje a zúfalý človek nikoho nevidí, zakričí:

– Kto si? Ohlás sa!

A tu sa za ním ozve:

– Lenin, večne živý!

– Vieš prečo po Zápotockom zvolili za prezidenta Novotného?

– Veru neviem.

– Aby nemuseli po všetkých záchodoch v celej republike zatierať nápisy TONDA JE VŮL!

Otázka: Čo dostal Novotný na Vianoce 1964?

Odpoveď: Dreváky. Aby mu aspoň niečo klapalo.

– Ako to u nás vyzerá zo zvyšovaním platov? – pýtali sa novinári prezidenta Novotného.

– To je v riti, – priznal.

– A čo je so skrátením pracovného času?

– To je tiež v riti.

[1] Antonín Novotný, prezident Československej republiky (19.09.1957–28.03.1968). Pri tejto poznámke mi nedá nespomenúť zážitok zo žiackych rokov na ZDŠ P. Jilemnického v Bratislave, keď som bola v 9. triede a končila som výuku na ZŠ. Kedy v júni 1968, pred koncom školského roku a pred osudným okupovaním ČSSR 21.08.1968 vojskami Varšavskej zmluvy, niekto napísal kriedou na fotografiu prezidenta A. Novotného v našej triede, že Vôl. Bolo z toho vážne vyšetrovanie, ale dnes si uvedomujem, že niečo to politicky signalizovalo... nech to už napísal žiak, čo to počul od rodičov, hoci nemožno vylúčiť ani učiteľa.

Na druhý deň priniesli všetky noviny nasledujúcu správu: *„Zvyšovanie platov a skracovanie pracovného času sú u nás na dosah ruky“.*

Otázka: Aký je rozdiel medzi husou a Husákom?
Odpoveď: Hus kýve hlavou ga-ga-ga a Husák prikyvuje da, da, da!

Husák dal vraj premenovať Ľudové milície.
– Ako sa budú volať?
– Gustapo.

Veľmi trapné boli prejavy súdruha Gustáva Husáka v češtine. Ako prezident sa asi domnieval, že keď sídli na Hrade v Prahe, že je nutné hovoriť po česky, ale mu to akosi nešlo. Jeho čeština bola veľmi zlá, a nerobilo to dobrý dojem ani na Čechov a ani na Slovákov. Z tejto situácie nepochybne vznikol nasledovný kritický vtip:

Na istom aktíve v Prahe rečnil Husák po česky. Medzitým povedal, že česky sa naučil na Pankráci, kde ho sedem rokov väznili. Keď skončil, spýtal sa poslucháčov, ako mu tá čeština išla. Jeden odvážlivec ho zhodnotil:
– No jo, jde vám to, ale aby jste se lépě zdokonalil, bylo by zapotřebí ještě jednou sedm let na Pankráci...

Nebol to samozrejme iba Gustáv Husák, ale celá plejáda jeho spolupracovníkov a predstaviteľov KSČ, a všetkých straníckych orgánov.

ÚV KSČ rozhodol, že treba upraviť ceny. Dohodli sa, že to urobia podľa abecedy.
– Autá, – začal Husák.
– Bicykle, – pokračoval Štrougal.
– Cukor, – pridal Indra.
– Doprava, – navrhol Kapek.
– Energia, – vymyslel Jakeš.
Biľak chviľu rozmýšľal a potom vyhŕkol:
– Fšetko!

Ku aktuálnym vtipom, až priam politicky morbidným možno priradiť aj vtip o tzv. Nežnej revolúcii, o 17. novembri 1989:

Pražskí študenti vtrhnú 18. novembra na Hrad. Husák s Jakešom pred nimi utekajú. Gusto už nevládze, nuž sa skryje do nádoby na smeti. Miloš beží ďalej, ale študenti ho napokon chytia a vedú naspäť. Keď prechádzajú okolo nádoby, Jakeš do nej kopne:
– Gusto, vylez! Niekto nás udal!

Veľmi podobné anekdoty sú v ústnej tradícii momentálne, tak v internetovej komunikácii, ovšem musím podotknúť, že na úkor priamej vis a vie komunikácii.

Napr. o prezidentovi Gašparovičovi existujú „trsy" anekdot a vtipov, samozrejme podľa osvedčených stereotypových modelov, ale zo zasadením jeho „znakov" a „vlastností", ktoré si „ľud, národ" na ňom všimol.

Na internete koluje nasledovný vtip v niekoľkých variantoch:

Prezident Gašparovič príde navštíviť kráľovnú Alžbetu a pýta sa jej, ako zistí, či jej zamestnanci sú inteligentní. Ona mu odpovedá, že je to jednoduché, zoberie telefón a zavolá Tonymu Blairovi a pýta sa ho: „Je to syn tvojho otca, ale nie je to tvoj brat. Kto je to?" Tony Blair odpovie: „Ja". Gašparovičovi sa to veľmi zapáči a hneď ako sa vráti na Slovensko, tak sa pýta Mikloša: „Je to syn tvojho otca, ale nie je to tvoj brat. Kto je to?" Miklošsa začne vykrúcať, že sa musí poradiť so svojimi ľuďmi, stretne Fica a pýta sa ho: „Je to syn tvojho otca, ale nie je to tvoj brat. Kto je to?" Fico odpovie: „No predsa ja!" Miklošcelý natešený volá Gašparovičovi a vraví mu: „Je to Fico!", a Gašparovič mu povie: „Čo si sa zbláznil, to je Tony Blair!!!" [2]

V celkovom prehľade vtipov z obdobia socializmu, hrot irónie, sarkazmu a humoru je nasmerovaný najmä na presadzovanie ideologických doktrín v praxi a aj celkovú hospodársko- spoločenskú situáciu v krajine. Bola to vedúca úloha KSČ, komunisti, diktatúra proletariátu, bol to ZSSR, funkcionári, pracovná morálka, pokrivené charakterové vlastnosti, verejné kradnutie štátneho majetku, preferované sociálne aj profesijné skupiny, robotníci, roľníci- družstevníci, baníci, policajti, pohraničiari, vojaci najmä kádrovníci a pracovníci straníckeho aparátu z čoho sa ľudia vysmievali. Vyžadoval sa triedny pôvod, zlepšovacie návrhy, kritizovali sa spoločenské neduhy ako bola pracovná morálka, korupcia, nedostatkový tovar, alkoholizmus v práci... atď. Do zahraničia sa mohlo cestovať iba do krajín tzv. „východného bloku", a do západných kapitalistických krajín iba na tzv. vycestovaciu doložku, ktorú občan ČSSR nedostal každý rok, a bola potrebná „veľká protekcia" aby sa mu to podarilo „vybaviť". Cirkev bola potieraná, oficiálnou ideológiou zaznávaná a ľudia, ktorí boli veriaci a chodili do kostola, mali často politické problémy, hoci na druhej strane, nebolo ojedinelé, že do kostola chodili na vidieku aj stranícky funkcionári.

[2] http://vtipy.vsetko.com/Politicke-24.html (24.09.2016).

Komunista musí mať tri morálne vlastnosti: má byť čestný, inteligentný a úprimne oddaný strane. Chyba je len v tom, že ktorékoľvek dve vylučujú tretiu:

Keď je čestný a inteligentný, nemôže byť úprimne oddaný strane.

Keď je čestný a úprimne oddaný strane, nemôže byť inteligentný.

Keď je inteligentný a úprimne oddaný strane, nie je čestný.

Otázka: – Aký je rozdiel medzi trabantom a komunistom?

Odpoveď: – Žiadny. Rodina sa hanbí za oboch, ale potrební sú obidvaja.

– Vraj chodíš na VUML[3]*...*

– Už sa to nevolá VUML.

– A ako?

– ŠPUK.

– A to je čo?

– Škola pre udržanie koryta.

Kádrové zloženie Komunistickej strany Československa:

10% ľavičiarov, 10% pravičiarov, 80% živiteľov rodín.

Súdruh Kukučka, robotnícky káder, potenciálny nomenklatúrny káder, dostal stranícku úlohu, odhaliť vo svojej fabrike triedneho nepriateľa. Prišiel na politický aktív zamestnancov, kde súdruh riaditeľ čítal akýsi nezáživný referát. Kukučka chvíľu sledoval prítomných, potom ukázal prstom na jedného prítomného.

– Tamten v piatom rade je triedny nepriateľ!

– Ako ste na to prišli? – žasol kádrovník.

– Jednoducho. Na politickom školení som sa učil, že triedny nepriateľ nikdy nespí. A ten jediný nespal pri riaditeľovom referáte.

Starý muž s bujnou bradou zaklopal na nebeskú bránu. Peter Petrovič si ho dôkladne prezrel a prísne prekádroval:

– Čím bol tvoj otec?

– Priemyselníkom.

[3] VUML – večerná univerzita marxizmu-leninizmu.

– A matka?
– Dcéra obchodníka.
– A tvoja žena?
– Šľachtičná.
– A čo si robil celý život?
– Veľa som cestoval a napísal niekoľko kníh.
– Meštiacky pôvod, – konštatoval Peter. – Bude to dosť ťažké. No ale nadiktuj meno.
– Karol Marx.

– Keď si vypijem dva štamperlíky, ťažko sa mi pracuje, keď štyri, ešte ťažšie, a keď šesť, tak už vôbec nedokážem pracovať, iba riaditeľovať!

V JRD chystajú voľby. Kandidát na predsedu odchádza z domu a lúči sa s manželkou.
– Dovidenia starká! Alebo sa vrátim ako predseda, alebo triezvy.

Lekár ordinuje dôchodcom. Pýta sa prvého:
– Aký máte dôchodok?
– Tisícdvesto korún mesačne.
– Pomaranče, banány, to je to najzdravšie! A vy? – pýta sa druhého.
– Osemsto korún.
– Jablká, jablká, sú plné vitamínov! – Obráti sa na tretieho.
– A vy?
– Štyridsať korún, prosím...
– Čerstvý vzduch, čerstvý vzduch, niet nad ozón!

– Strašné! Predstav si, toho Makovičku nemožno podplatiť!
– On je taký poctivec?
– Nie, on tak veľa pýta!

– Kamarát, ja ti mám fantastický vynález, zlepšováčik, jedna radosť. Predstav si, môj prístroj nahradí v závode predsedu ČSZM [4], celú stravovaciu komisiu, referenta pre zlepšovacie návrhy a ešte aj bezpečnostného technika.

[4] ČSZM – Československý zväz mládeže.

– Úžasný prístroj. A čo vlastne robí?
– Nič.

– Koľko ľudí pracuje v tomto závode?
– Polovica.

Nerobiť nič bez riadneho pracovného pomeru by bolo veľkou chybou.

Občan Bombajčík prišiel po smrti do pekla. Našiel tam dve brány: pre kapitalistov a pre komunistov. Kam vojsť? Napokon mu ktosi poradil:
– Choď len do komunistického. V obidvoch sa síce musí ťažko pracovať, ale v komunistickom raz niesú klince, raz nie je prúd, raz mešká zásielka uhlia, takže sa predsa možno viac ulievať.

Nové medziľudské vzťahy v našej socialistickej vlasti, si vyžiadali ďalších sedem pádov v slovenskej gramatike:
8. pád: Kto z koho... korytatív
9. pád: Kto koho... likvidatív
10. pád: Kto – kedy... prokuratív
11. pád: Koho – kam... deliminatív
12. pád: Komu – koľko... kriminatív
13. pád: Koho s kým... konkubinatív
14. pád: Koho – ako... buzeratív

Ideologické vymývanie mozgov, politická propaganda, boli dennodenným chlebíkom aj v podobe nápisov a „budovateľských hesiel“, ktoré boli umiestnené na budovách, na povinných nástenkách, na stenách miestností na pracoviskách:

V nedeľu všetci na repu – prvá úloha socializmu!
Boj o zrno, víťazne vybojujeme!
Uznesenie strany a vlády je to, čo nás do mierovej žatvy vábi!
Míľovými krokmi vpred k socializmu!
Motorizmom rýchlejšie k socializmu!
Alkohol – náš najväčší nepriateľ! – v pohostinstve, k čomu tvorivá ruka pripísala husitské heslo „Nepriateľa sa neľakajte, a na množstvo, nehľaďte!“
Ten kto stojí na chodníku, nemiluje republiku – na adresu tých, ktorí nepochodovali v sprievode na 1. mája.

Politická zrada, ktorú utrpela naša krajina 21. augusta 1968, okupáciou vojskami Varšavskej zmluvy a následné dve desaťročia jarma života s vojenskými posádkami ZSSR na Sliači, v okolí Ružomberku ako aj v Čechách sa odrazili aj v tragikomédii všedného dňa v anekdotách a vtipoch.

21. augusta 1968 vraví žena mužovi:
– Vstávaj starý, sme obsadení!
– Ale veď to by Rusi nedovolili...

Traja sa škriepia o tom, koho vyjdú zbrane najlacnejšie.
Američan: – My vieme vyrobiť tank za 2 000 dolárov.
Nemec: – Nás to stojí 200 mariek.
Čechoslovák: – A nám stačí 2000 slov, a máme tankov plnú republiku.

Otázka: Ako dlho trvá cesta okolo sveta?
Odpoveď: Dvadsaťtri rokov. Roku 1945 sme okupantov vyhnali na západ a roku 1968 prišli z východu.

Nastalo obdobie konsolidácie, normalizácie a politických previerok..., obdobie strachu, likvidácie desiatok tisícov ľudí, ktorí boli vyhlásení za nepriateľov režimu, iba preto že nesúhlasili s okupáciou..., veľa ľudí emigrovalo, veľa ľudí bolo vylúčených z KSS, mnohí intelektuálovia museli odísť do výroby, pretože neboli „preverení“.

Pýtali sa Kohna pri previerkach:
– Aký máte názor na situáciu vo svete?
– Taký ako na KSČ!
– A na vnútroštátne pomery?
– Taký ako na KSČ!
– A to nemáte vlastný názor?
– Mám, ale s ním nesúhlasím!

Otázka: Prečo si preverený s nepreverením nemôžu podať ruky?
Odpoveď: Lebo preverený stratil česť a nepreverený prácu!

Pýta sa Mišo Ondra:
– Vieš aký je rozdiel medzi rozhovorom a pohovorom?
– No?
– Asi taký, ako medzi rozpravou a popravou.

Vtipy o každodennej realite v období socializmu reflektujú skutočnosti s ktorými sa občania potýkali každý deň.

Aký je vzťah medzi prácou a mzdou v socializme?
Pracujúci predstierajú, že pracujú, a štát predstiera, že ich za to platí.

Čo by sme mali, keby neexistovalo RVHP?[5]
V podstate všetko.

Moderné štáty predpokladajú existenciu sociálnej spravodlivosti, ktorá sa prejavuje konkrétne v rovnosti príležitostí. V situácii, keď sa spoločnosť nepripúšťa k riadeniu štátu, časť obyvateľov upadá do politickej apatie, časť prechádza ku kritike režimu a ostatní hľadajú politickú a sociálnu kompenzáciu a nachádzajú ju v humore. Humor sa stáva prostriedkom kompromisu medzi elitami a spoločnosťou. Humor môže byť chápaný ako „veľký kompenzátor, ktorý alebo spĺňa túžbu po rovnosti, alebo slúži ako kompenzácia za oddialenie je splnenia", pri uvoľnení sa všetko rozdeľujúce odhadzuje a všetci sa cítia rovnakými.

Anekdoty, vtipy, politický humor po roku 1989, vykazujú tie isté vlastnosti ako v predchádzajúcom politickom zriadení. Môžeme ich rozdeliť do niekoľkých tematických a obsahových skupín, ktoré reflektujú a zrkadlia každodennosť v jej najširšom ponímaní.

Je to:

1) Systém ideológie a inštitúcie rodiacej sa tzv. demokracie, resp. postsocializmu.

2) Kronika politických udalostí, kde sa registrujú a zachytávajú pohyby a zvraty na domácom politickom javisku.

3) Samostatnú vrstvu a časť tejto kroniky tvoria vtipy týkajúce sa každodenného života a problémov a ťažkostí s ním spojených, je to akýsi ironický denník každodennosti.

4) Postavy, najmä politici, pričom tieto figúrky nadobúdajú v anekdote symbolickú platnosť, reprezentujú celý politický systém alebo situáciu.

Pričom v rámci skúmaného materiálu z obidvoch období, môžeme konštatovať dve základné formy, ktoré majú potom ešte podkupiny. Sú to:

1) Dejové, situačné anekdoty, ktoré uvádzajú na scénu postavy a rozohrávajú medzi nimi fingované výjavy. Bývajú stručné a priamočiare alebo len s dvomi, tromi dramatickými krokami či replikami, ktoré smerujú k pointe. Výnimočne sa vyskytujú aj vtipy s rozvinutejším dejom.

[5] RVHP – Rada vzájomnej hospodárskej pomoci.

2) Nedejové, „statické“, vyslovene jazykové vtipy, v ktorých chýba vonkajší dej a postavy, a ktoré stavajú najmä na slovesnej hre. Nie je to skupina jednotná, pretože sa v nej vyskytujú rôzne formy od jednoduchého slovného vtipu až po rozvinutejšie formy. Sú to schémy traja prominenti, tri národnosti, prestárly politický činiteľ, nevzdelaný politický činiteľ, a pod.

Viete, aký je rozdiel medzi súčasným politickým zriadením a tým, čo tu bolo pred rokom 1989?

– Vtedy to brali politici vážne a ľudia si z nich robili srandu. Teraz to berú ľudia vážne a srandu si robia politici.

Humor je nazývaný jedným z najefektívnejších mechanizmov prispôsobenia sa k vonkajším aj vnútorným obmedzeniam. Podľa slov autora knihy *Staliniáda* J. B. Boreva, smiech zachraňoval ľudí a pomáhal im prekonať strach pred nepredvídateľnosťou a neúprosnosťou bytia počas stalinskej epochy (Борев 2003: 410). Úloha humoru spočíva v predchádzaní a oslabení osobných a skupinových konfliktov. V totalitných spoločnostiach je to priestor odventilovania napätia spojeného s hyperkoncentráciou moci. Náhradné prostriedky, ako sú napr. duchaplnosť nemusia so sebou priniesť zmeny vo vzťahoch medzi protistojacimi skupinami a názormi, dávajú však možnosť slabším partnerom (v zmysle uchopenia moci), vyjadriť svoje pocity bez zmien v pravidlách vzťahov. Podobný vzdor často nebadane prerastá do jednoduchého substitučného pôžitku, funkcionálne ekvivalentnému uvoľneniu napätia. Týmto sa vysvetľuje hojnosť politických anekdot v totalitných štátoch, a práve o tom svedčí aj výrok pripisovaný P. J. Goebbelsovi[6], že práve nacistický režim v skutočnosti povzbudzoval politické anekdoty, nakoľko dávali neškodný výstup nebezpečným pocitom. Humor a smiech vedú k sublimácii konfliktu. Samozrejme, riziko eskalácie zostáva, ale napätosť situácie slabne. Ak sú v politike imanentne prítomné dvojaké normy (ktoré sú v svojej podstate protichodné), tak podstatou humoru je poukázanie na protichodnosti, obnaženie absurdnosti situácie. Humor obnažuje ambivalentnosť ľubovoľnej politickej situácie alebo javu. Ak človek pociťuje nespokojnosť s politickou sférou života, humor mu umožňuje znížiť napätie, odstrániť zábrany a pocítiť nadradenosť nad politikmi, nad „elitou“. Ako napísal George Orwell, „každý vtip – to je malinká revolúcia“[7].

---

[6] P. J. Goebbels bol nacistický minister pre ľudovú osvetu a propagandu, vysoký hitlerovský hodnostár, jeden z najbližších spolupracovníkov Adolfa Hitlera.

[7] **Orwell**, George. *Funny, but not Vulgar.* – http://orwell.ru/library/articles/funny/english/e_funny (16.05.2017).

Literatúra

Bergson, Henri 1993: *Smích*. Praha: Naše vojsko [Orig.: Henri Bergson. *Le Rire*. *Essai sur la signification du comique*, 1900].

Borecký, Vladimír 2000: *Teorie komiky*. Praha: Hynek.

Dašková, Kveta, Adriena **Slamová**, Jana **Steinerová** 1991: *O zlatú mrežu alebo s cestovnou kanceláriou Štb do Jáchymova.* Bratislava: Vydavateľstvo Q 111.

Kabát, Jindřich 2011: *Psychologie komunismu: Ojedinělý pohled na čtyřicetileté období komunismu u nás*. Praha: Práh.

Kalina, Ján Ladislav 1969: *Tisíc a jeden vtip. Učebnica vtipológie a žartizmu*. Prednáša Ján L. Kalina, Dr. Humoris Causa. Bratislava: Obzor.

Борев, Юрий Б. 2003: *Сталиниада*. Москва: КРПА «Олимп».

Mgr. Zuzana Profantová, CSc.
Ústav etnológie a sociálnej antropológie
Slovenská akadémia vied
ul. Klemensova 19
813 64 Bratislava 1, SLOVENSKO

Political Anecdote in Slovakia in Socialism and Post-Socialism

Zuzana Profantová

Abstract: Humour is considered one of the most effective mechanisms for adapting to external and internal limitations. The role of humour is to prevent and weaken personal and group conflicts. In totalitarian societies, this is a way of relieving tensions related to the hyperconcentration of power. Alternatives such as, for example, wisdom should not bring about changes in the relations between opposing groups and opinions, but they give the possibility to the weaker partners (in the sense of grasping power) to express their feelings without changes in the rules of relations. A similar defiance often fails to grow into a simple substitution enjoyment, a functionally equivalent relaxation of tension.

As double standards are immanent in politics (which are essentially contradictory), the essence of humour is to point to opposites, to expose the absurdity of the situation. Humour exposes the ambivalence of any political situation or event. As a person feels dissatisfied with political sphere or life, the humour can help him/her to weaken the tension, remove barriers and feel superiority over politicians, over the "elite".

Keywords: humour, anecdote, comic, laugh, absurdity, parody, politics, socialism, communism, totalitarianism, political anecdote, political joke, irony, satire, slogans of everydayness

Mgr. Zuzana Profantová, CSc.
Institute of Ethnology and Social Anthropology
Slovak Academy of Sciences
19 Klemensova St.
813 64 Bratislava 1, SLOVAKIA

«Миру – мир!»: из современного языка российской оппозиции

Ирина А. Седакова

Резюме: Статья посвящена анализу концепта «мир» и его метафорическим коррелятам в вербальном и невербальном языке современных протестов в России. Исследование основано на материалах, собранных на двух оппозиционных «Маршах мира» (Москва, 2014), которые стали реакцией на кризис в Украине. Основная идея мира транслировалась путем использования традиционных советских и интернациональных лозунгов, цитат из Библии, художественной литературы и фильмов. В протестных шествиях акцентировалась идея братства русских и украинцев, что поддерживалось различными артефактами (воздушными шариками, цветами и одеждой в желто-голубых тонах украинского флага, а также народными рубахами «вышиванками»). На плакатах и рисунках присутствовали война, смерть, кровь как противопоставление миру и жизни. Проявленная креативность вписывается в стилистику языка протеста оппозиционных акций начиная с декабря 2011 года, при этом на анализируемых акциях меняется иерархия ценностей, на вершину которой поднимается мир.

Ключевые слова: Россия, политический язык, мир, метафора, визуальная социолингвистика

Вводные замечания

Проблематика данной работы органично входит в интересы Кати Михайловой. Ее публикации, посвященные болгарским митингам протеста конца 1980-х – начала 1990-х годов, документируют и анализируют образы переходного периода в истории Болгарии (Михайлова 1991; Михайлова 1993а; Михайлова 1993б).

Митинги, оппозиционные шествия и марши, забастовки и в 2010-е годы – явление весьма актуальное. Даже в 2014–2015 годах количество оппозиционных выступлений огромно: Украина, Босния и Герцегови-

на, Македония, Армения, Греция и др. Акции протеста вызваны самыми разными причинами и различаются в содержательных требованиях, неодинакова и форма выражения недовольства. Однако язык протеста во многом универсален.

Сразу замечу, что в моей статье нет политики как таковой. Акцент делается не на политическом содержании, а на форме выражения разных идей. Конечно, если не знать конкретного повода для протеста, невозможно и анализировать способы его культурного воплощения. Фиксация и изучение современных языковых, фольклорных, этнологических и социокультурных материалов – одна из первостепенных задач гуманитариев, тем более сейчас, когда есть технические возможности для этого (в отличие, скажем, от 90-х годов прошлого века). Протестные акции, тексты и слоганы заметно влияют на современный словарь и, кроме того, дают колоссальный материал для синхронной характеристики культуры (в том числе народной) и анализа ее потенциала в формировании языка социокультурных посланий.

Именно эти аспекты на примере темы мира в последних акциях российской оппозиции и рассматриваются в данной статье. Однако их невозможно раскрыть без краткого обзора начала оппозиционного движения («Белая лента», 2011–2013 гг.) и анализа некоторых глобальных тенденций в языке протеста.

Из истории «белоленточников»: активность и креативность

Оппозиционная деятельность в России началась стихийно и приобрела оформленный характер после выборов в Государственную Думу 4 декабря 2011 года. Протестное движение получило название «Белая лента», поскольку в качестве символа и опознавательного отличия выбрало ленточку белого цвета (и шире – белый цвет). Гуманитарное сообщество сразу же увидело в этих акциях исключительно интересный и важный материал для разного рода исследований. Созданная на Фейсбуке группа «Фольклор „Снежной революции“» (модератор Андрей Б. Мороз) аккумулирует материалы всех городских протестов и участники уже заявили о себе несколькими серьезными публикациями (АП 2012; Ахметова 2011; Волков 2012; Громов 2011; Седакова 2013; Мы не немы 2014).

Все исследователи отмечают необычный всплеск протестной креативности в эти годы (создание остроумных плакатов, надписей, растяжек, артефактов, кричалок и пр.). Первой, очень быстрой реакцией исследователей на такую креативность стала публикация альбомов-«азбук», в которых объяснялись многие выражения, мемы, отдельные слова и их политический контекст (для «белоленточников» – это *бандерлоги*, *презик*, *печеньки*, *Каа, офисный планктон, хомячки* и многое другое, см.: АП 2012)[1]. Фонд этих слов, образов и мемов быстро меняется, многие становятся непонятными и моментально уходят в историю, другие же прочно входят в российский политический дискурс. Поэтому, повторю, фиксация с объяснением контекста подобных фактов очень важна.

Сейчас, по прошествии несколько лет с начала оппозиционной деятельности, особенно видно, насколько сконцентрировано было время, и как быстро одна тема сменялась другой (от «нечестных выборов», «закона Димы Яковлева», запрещающего усыновление детей в США, до акции «Пусси Райот» и тюремных сроков, начала «Болотного дела» после трагического столкновения участников марша с полицией 6 мая 2011 г., марша «свободы» и др.). Все это порождало новые протестные мемы, языковые и визуальные метафоры.

При этом различии доминирующих тем на акциях, сохранялось общее. Визуальный код – один из самых важных в городских акциях «белоленточников» (сравнивая с болгарскими протестами 2013 года в Болгарии, где шумовой эффект – свистки, крики – был очень важным). Даже словесные плакаты, слоганы изготовлены так, чтобы их видели. Формат митингов заранее обдумывался, так появлялись «Белый круг», «Прогулка с писателями», «Оккупай Абай» и многое другое[2]. Изготавливались тематические майки, значки, флажки, стикеры, воздушные шары – от маленьких, обычных, до огромных; раздавались белые ленты, покупались белые цветы и пр. Оппозиционеры приходили в масках или специальных костюмах, что позволило некоторым исследователям

[1] Подобное явление наблюдается и в болгарской оппозиционной деятельности. Так, в альбоме *Протест – лозунги и отзвуци* (ПЛО 2013) дается хроника акций и объясняются многие мемы, которые появились в протестном языке в диалоге с правительством (*интернет лумпени* и др.).

[2] Ср. формы протеста в Болгарии: «голямото посрещане» (встреча парламентариев после каникул 4 сентября 2013 г.), акции «на плаж», «на чаша кафе» и др.

говорить о митинге протеста как о своего рода карнавале в духе идей Михаила Бахтина (Бахтин 1990).

Многие акции воспринимались как праздники[3], а сама оппозиционная деятельность в календаре – как ритуальное время (Sedakova 2014). Многочисленные научные дефиниции праздника (как ритуала, обрядового комплекса, торжества и пр.) во многом различаются, однако все исследователи сходятся в одном: праздник сообщает его участникам чувство единения и радость узнавания «своих». Напомним, что еще в 1931 г. социальный антрополог Роберт Бриффо отмечал, что праздник – это «безусловно самое конкретное выражение коллективных эмоций и взглядов» (Briffault 1931: 201). Тема радости встречи и праздничного общения весьма актуальна для оппозиционеров в России, Болгарии и в других странах. Это относится и к последним годам, и к 90-м, когда эйфория была сильнее, чем сейчас. Александр Кравецкий, совсем недавно вспоминая свои эмоции на московских митингах 90-х, описывает их через *праздник*: «Единственная революция, в которой я участвовал по полной программе, была в 91-м. До сих пор вспоминаю как праздник»[4].

Приподнятое настроение, праздничная атмосфера, чувство единства – вот что отмечают все «белоленточники»: «Вспомните ту радость узнавания „своих“, то потрясающее чувство нахождения среди единомышленников, которое каждому из вас когда-то удалось впервые испытать – может быть, на одном из первых митингов зимой 2011/12 годов... „Эти удивительные лица вокруг“, – звучало рефреном во многих отчетах с тех митингов, и снова, все чаще, этим летом»[5].

Если говорить собственно о языке, надо отметить творческое привлечение различных лингвокультурных пластов для выражения основных идей. В протестах представлен общий цивилизационный культур-

---

[3] Интересно, что противники оппозиционной деятельности, не принимающие митингов, шествий, тоже выделяют в акциях праздничную составляющую и даже акцентируют развлекательную, карнавальную и игровую сущность митингов («оппозиционеры в игры играют»). То же типично для Болгарии и для Украины, ср. обозначение первых дней «майдана» в Украине как имеющего «карнавально-демократическую окраску» (Пригарин 2014).

[4] https://www.facebook.com/alexandr.kravetsky (30.04.2014).

[5] «Россия будет свободной», 06.09.2013. – https://www.facebook.com/Russia.will.be.free?fref=ts (30.04.2014).

ный фон, состоящий из классических и современных книг, фильмов, музыкальных произведений и пр. Цитация и квазицитация в самом широком смысле слова – одно из основных средств создания (или прямого заимствования) слоганов. Это дает широчайшее поле для выстраивания политических требований в игровой или серьезной форме, для шаржирования и для создания общего настроя. То же характерно и для использования паремий и других фольклорных жанров, для обыгрывания календарных и семейных праздников. При этом используются и сугубо национальные культурные коды – так, в России цитируют Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, А. А. Блока, О. Мандельштама, А. Ахматову и др. В российских акциях протеста, независимо от тематики, особое место занимает «политическая ономастика»: огромное количество словесных и визуальных пародий направлено на обыгрывание имен собственных основных государственных деятелей (Седакова 2014).

Движение «Белая лента» переживало спады и подъемы, а сейчас практически сошло на нет. Его история, которая отображается и в интернет-статьях Википедии *Белая лента (Россия)*; *Хронология акций протестов против фальсификации выборов в России (2011–2012)*; *Протестное движение в России 2011–2013* и др., хорошо это демонстрирует, «замирая» на июле 2013 года.

Через два года после последней многотысячной акции «белоленточников» СМИ многие журналисты и политические деятели отмечали, что эта протестная активность не только не добилась выполнения своих требований, но и не получила должного анализа (Морозов 2015)[6]. Белые ленточки как знак принадлежности к оппозиции, которые носили на одежде, сумках, вывешивали на машинах, на интернете, остались у самых стойких приверженцев этого движения, но их немного, во всяком случае количество белых лент нельзя сравнить с «георгиевскими лентами», размах использования которых, приуроченного к годовщине Победы в Великой отечественной войне (9 мая 2015 года), при поддержке государства поистине масштабный.

Следует ли считать, что 2011–2013 годы ушли в историю? Как единое явление, с общей (несмотря на все разногласия по разным поводам)

[6] Ср. и в Болгарии осмысление оппозиционного движения 2013 года и актуализация вопросов «Кой?», см. http://www.mediapool.bg/vaprosat-koi-osveti-parlamenta-news235364.html (13.06.2015).

символикой «белой ленты», это, безусловно, стало историзмом (тем ценнее собранный материал и публикации об акциях[7]). Однако многие креативные наработки «белоленточников» прочно вошли в оппозиционных дискурс, что мы и проиллюстрируем на примере двух кейсов.

Тема мира и ее языковые и визуальные воплощения

Концепт *мир* всегда входил и входит в основную сферу ценностей россиянина, как в период СССР, так и в нынешнее время. Выражение «Лишь бы не было войны» в стране, пережившей Вторую отечественную, вначале было реальным отражением горькой травматической памяти, затем превратилось в формальное (а иногда даже шутливое) объяснение неудач, неудобств, которые не шли ни в какое сравнение с тяжестью военных невзгод. Новое значение и новый дискурс тема мира обрела зимой 2014 года в начале украинского кризиса. Недоступность достоверной информации, манипуляции российских и украинских СМИ, официальные сообщения об отсутствии российских военных на территории Крыма и Украины (и появление мемов «зеленые человечки», «вежливые люди» как эвфемизмов для обозначения военнослужащих без знаков различия) не скрыли от людей важнейшего факта – мира больше нет, угроза войны усилилась в разы. Присоединение («мирное возвращение») Крыма к России стало еще одной точкой в развитии оппозиционной деятельности, направленной на восстановление мира и прекращение братской войны с Украиной.

Анализ темы мира в этой статье основан на методике включенного наблюдения, на собственных материалах и на материалах СМИ и Интернета, связанных с двумя акциями. 15 марта и 21 сентября 2014 года в Москве состоялись оппозиционные «Марши мира», которые были организованы и согласованы[8] со столичными властями как анти-

---

[7] См. Gabowitch 2013; Strukov 2012 и библиографию по этому периоду на сайте: http://protestrussia.net/2011–2013 (20.06.2015).

[8] В России согласование всех акций – обязательное требование для проведения любой манифестации. В Федеральный закон от 19 июня 2004 года «О собраниях, митингах, шествиях и пикетированиях» было внесено много поправок после первых несогласованных протестов декабря 2011 года, см. http://base.garant.ru/12135831/2/ (23.06.2015).

военные шествия по уже «отработанному» маршруту от Пушкинской площади до проспекта Сахарова[9].

Тема мира была заявлена в названиях маршей, что задавало весь тон протестного дискурса. Надо сразу оговориться, что если в 2011–2013 годах креативность протестующих была очень велика и выражалась в самых разнообразных отражениях «заданной» темы и весьма творческого ее воплощения (Седакова 2013; Мороз 2014), на антивоенных маршах доминировали прямые призывы к миру и выражения антивоенных настроений. Однако в связи с тем, что речь идет о России и Украине, о двух славянских народах-соседях, народах родственных и связанных долгими историческими и географическими отношениями, тема мира все же получала метафорическое воплощение, хотя повторю, креативности и образности было заметно меньше, чем в типичных шествиях «белоленточников». Да и «белоленточной» символики явно было меньше – ленточки уже не раздавались всем желающим, как было в 2011–2013 гг., лишь некоторые обозначали себя этим маркером, привязав ленточки к сумке или к одежде или неся белые цветы[10].

Понятие *мир* при всей его многозначности (а в современном русском языке особенно – лексикографы выделяют два языковых гнезда: *мир*[1] ‘вселенная’ и *мир*[2] ‘покой, отсутствие войны’) входит в идеологический и политический дискурс. Это хорошо отражает даже лексикографическая практика. Так, в словарях периода социализма примерами к статье *Мир* служат «Борьба народов за мир» (Ожегов 1984: 304), эти примеры в постперестроечных словарях уже отсутствуют, они меняются на менее идеологизированные: «Движение за мир» (Толковый

[9] Российское общество разделилось в оценке украинских событий, и это нашло отражение в восприятии и характеристиках «Маршей мира», ср. «В Москве прошел Марш 5-й колонны, который по ошибке назывался „маршем мира“», см. http://news-kapital.ru/marsh-mira-21-sentyabrya/ (23.06.2015). Этот марш именовался также «Маршем предателей», «Маршем иуд», «Маршем врагов» и др. Николая Валуева, бывшего боксера, ныне депутата Государственной Думы, возмутило то, что для своих мероприятий оппозиционеры выбрали день, на который приходится православный праздник Рождества Божией Матери. Он назвал участников марша «орками», см. http://www.amic.ru/news/282517/ (23.06.2015).

[10] Здесь, однако, может быть и иная символика – цветы нередко были парными, что в России четко сигнализирует об их предназначении (для погребения или поминовения).

словарь 2007: 452). Не можем не сравнить подачу примеров для этого слова и в болгарских словарях периода социализма, ср. *Мир*: «Хиляди събрания в цялата страна стават под знака на защита на мира, против световните агресори и подпалвачи на нова война» [Тысячи собраний проходят в стране под знаком защиты мира, против агрессоров мира и разжигателей новой войны] (РСБКЕ 1957: 82). То же видим и в более позднем толковом словаре болгарского языка: «Борба за запазване на мира» (Андрейчин и др. 1973: 460). Считалось, что за мир надо *бороться*, причем чаще всего против войны или агрессии в очень отдаленных, мало знакомых социалистическим народам странах.

На маршах мира 2014 г. неожиданностью для многих стала актуализация советских лозунгов, которые были обязательными на демонстрациях и других праздничных мероприятиях (вспомним, хотя бы, «Мир. Труд. Май», «За мир во всем мире!»). Классические призывы «Миру мир!» и «Нет войне!», «Долой разжигателей войны!» оказались на маршах самыми частотными. Однако отличие от советского дискурса было очень значительным: речь шла о конкретной кризисной ситуации, в соседней, братской славянской стране (ср. исторические аллюзии в плакате «Остановить вторую Крымскую»). Отличие проявлялось и в том, что если на советских демонстрациях эти призывы были написаны на транспарантах, которые несли люди, высоко подняв их над головой, подобными плакатами и растяжками были украшены улицы и площади, здесь способ представления этого лозунга и место его размещения были самые разные. (Отметим в скобках, что такая креативность и мода вообще типична для протестных акций, ср. болгарский призыв «Оставка» на головных уборах, детских колясках, на памятниках и др.). Так, кроме традиционного поднятия плаката над головой, этот лозунг, иногда написанный от руки или напечатанный на принтере, прикреплялся на спину, на головной убор и др. (ил. 1).

Этими традиционными призывами к миру вербальные требования не ограничивались. Так, текст с отрицанием расширялся позитивным утверждением: «Нет – войне! Да – восстановлению законности!», «Миру – да, АТО[11] – нет!». Кроме коротких (отмеченных выше и других, например «Не ссорьтесь!») призывов, протестующие несли плакаты с

[11] АТО – антитеррористская операция, которая иногда служит эвфемистическим обозначением военной операций.

длинными описательными текстами, например: «Наши деды погибли, отражая агрессию! Мы не хотим, чтобы наши внуки, выполняя преступные приказы агрессивной власти убивали людей в Украине, в том числе наших сватов – своих дедов и бабушек!». Очевидно, этот жанр апеллирует к риторике митинга, воспроизводится как часть непроизнесенного выступления, речи. Как и в других плакатах на иных акциях, встречалось много развернутых дефиниций и формул, объясняющих явления, против которых люди вышли на улицу: «Война – смертельная болезнь. Возникает от грязной политики. Эпидемия может хватить весь МИР», «Ненависть + оружие = ВОЙНА».

Частотными стали лозунги, в которых доминирует тема Украины (Киева), украинского народа как братской страны и родственного народа: «Война с Украиной безумие», «Нет братоубийственной войне с Украиной», «Нет войне с братьями!». Нередко эти послания носили личный характер и были написаны от первого лица: «Я (сердце = люблю) Киев», «Я за мир с Украиной», «Нам не нужна ваша война. Женщины за мир!», «Мы вместе», «Мы против участия России в войне».

В приведенных плакатах концепт *мир* постоянно коррелирует со своим антонимом *война*. Однако, представление о мире и о войне ведет дальше, конкретизируя обстоятельства и выстраивая новые синонимические ряды. Война неразрывно связана с пролитием крови, смертью и орудием. Это нашло отражение в вербальных посланиях: «От братской крови рук не отмыть», «Хватит бессмысленных смертей!», «Не стреляйте!». Использовались и описательные конструкции последствий военных действий, основанные на игре слов («активные–радиоактивные»): «Лучше сегодня быть активными, чем завтра радиоактивными!».

Особое место занимала тема *детства* во всем ее многообразии. Прежде всего, мальчики, потенциальные солдаты – это чьи-то дети, и их матери находились в самых первых рядах протестующих с такими плакатами как «Не толкайте наших детей на войну с братьями Украины!», «Не убивайте наших детей!». Кроме того, мир воспринимается через беззаботное детство, об этом свидетельствовали многочисленные незамысловатые детские рисунки, иллюстрирующие призывы к миру. Визуальной параллелью к этому были просто детские рисунки, изображающие мирную жизнь (ил. 2).

Как и на других протестных плакатах очень продуктивной оказалась игра с кириллической и латинской азбукой, с русским и английским

языками: «Make SALO, not war!»[12]. Частотными были и плакаты на английском языке: «Make love, not war», «Peace», «Leave Ukraine alone».

Набор цитат и квазицитат на этих протестных акциях также акцентировал тему мира. Приводились цитаты из классиков марксизма-ленинизма: «Мы за мир без аннексий. В. И. Ленин», наблюдалось обращение к советским идеологемам «Войну остановят только трудящиеся Украины и России едиными действиями» и к другим историческим революционным лозунгам «Мир хижинам». Использовался христианский дискурс – заповедь «Не убий» на плакате сопровождалась изображением иконы или распятием в руках у несущего плакат (ил. 3). Встречались цитаты из самых разных культурных областей – из мультфильмов, советской поэзии и пр.: «Ребята, давайте жить дружно!» (с иллюстрацией из мультфильма «Кот Леопольд»), «Спросите вы у тишины, хотят ли русские войны» (Е. Евтушенко) и др. (ил. 4).

Нередко лозунги дополнялись яркими визуальными эффектами: шрифтами и окраской выделялись ключевые слова (мир, война, смерть, братья), буквы становились идеограммами (с них словно лилась кровь), сами надписи дополнялись иллюстрациями (о подобных явлениях в оппозиционных митингах 2011–2013 гг. см. Мороз 2014). Частой визуальной темой была географическая карта Украины, которая служила фоном для надписи, или органично соединялась с картой России. Цветовая символика флагов голубого и желтого для Украины и белого, синего, красного для России также присутствовала на плакатах. Плакату «Нет войне» соответствовали антивоенные значки пацифистов, на которых изображалась перечеркнутая надпись «WAR».

Тема мира передавалась через изображения голубя – как реплик известных «птиц мира» Пабло Пикассо, так и символических изображений с лозунгом «Мир – дело всех и каждого», или даже вырезанных фигурок этих птиц (ил. 5 и 6).

Солидарность с Украиной выражалась через многочисленные артефакты – уже упомянутые украинские знамена, сочетания голубого и желтого цвета в одежде, венки с лентами (нередко также в желто-голу-

[12] То же явление широко распространено и в Болгарии, ср. хотя бы известное протестное движение #ДАНСWithMe, начавшееся после выдвижения на пост Председателя Государственого агентства «Национальной безопасности» – ДАНС Деляна Пеевского.

бой цветовой гамме), «вышиванки» (украинские народные рубашки с вышивкой у ворота), в руках – букеты, нередко составленные из желтых и синих цветов.

Мир противопоставлялся войне и смерти, а в «вещном» выражении это передавалось через тему похорон и вынесение гроба, изготовленного из картонных коробок. Погребение – очень частая тема протестных акций разной направленности во многих странах. Так, в разное время в разных городах «хоронили» науку, медицину, природные парки и пр., однако там это звучало более метафорически. В антивоенном марше гроб имеет непосредственное, прямое значение и соотносится с так называемом «грузом 200», то есть доставкой домой убитого вдалеке солдата в цинковом гробу.

Тема мира на описанных маршах смыкалась со сквозной темой честности и правды, которые были заданы первыми оппозиционными маршами после выборов в Государственную Думу 4 декабря 2011 года. Во лжи обвинялись прежде всего СМИ (телевидение, радио, Интернет и печатные издания), которые, по мнению оппозиционеров, неверно передают события.

Таким образом, мир – это часть системы ценностей, иерархия которых меняется в зависимости от обстоятельств.

Краткие выводы

Несмотря на трагизм многих ситуаций, которые вызывают протестную активность, в том числе и военный кризис в Украине, встреча и общение людей, разделяющих взгляды по основному пункту, способствуют поднятию гражданского тонуса и порождают множество эмоций. Именно выражение позиции, социализация и эмоции от общения выводят на улицы даже тех, кто не верит в действенность акции. Так, Лев Рубинштейн перед «Маршем мира» 14 марта 2014 года писал: «Я очень хочу оказаться в окружении множеством, множеством людей, думающих и чувствующих так же, как я»[13]. Тема мира, которая была «обязаловкой» собраний при социализме, стала той объединяющей идеей, которая дала импульс для выхода на улицы и объединения «своих».

[13] https://www.facebook.com/profile.php?id=100000022518126 (14.03.2014)

Как видно на примере понятия *мир* в двух маршах, для выражения основных идей используются вербальные и невербальные средства, самостоятельные креативные лозунги, цитаты и квазицитаты. Визуальный ряд как наиболее задействованный в уличных политических акциях лучше всего дает представление о культуре протеста в ее многоплановости. Видимая часть протеста – это тоже язык, это тоже речь, обращенная к властям, это своеобразный визуальный код протеста. При этом в визуальном ряде собственно культурных аллюзий, возможно, больше, чем в звуковом, в любом случае, они намного ярче, красочнее и «очевиднее».

Отметим глобализацию «моды» на артефакты, перетекание и взаимопроникновение культурных кодов и их реализации (David, Toktamis 2015). Так, например, в 2011–2013 гг. в России же протестные акции проходили в основном не под государственным знаменем, а под другими флагами (и их очень много), но после украинских событий среди оппозиционеров началось движение за использование на шествиях национального триколора[14]. И вот на «Марше мира» 15 марта 2014 года появились российские флаги – как маленькие с надписью «Миру–мир», так и – реже – накинутые на плечи, как в Болгарии и Украине, чтобы уже в 2015 году после убийства оппозиционного политика Бориса Немцова на «Марше памяти» заполонить все пространство.

Безусловно, спецификой «Маршей мира» стало обращение к советским мирным лозунгам. Возможно, это подтверждает тот факт, что в языке ничего не исчезает, особенно в политическом дискурсе – идеологизированные на одном историческом этапе ценности восстанавливаются и обретают либо актуальность, либо получают новые смыслы в новом контексте.

[14] В Болгарии национальные флаги также были очень популярны у оппозиции (от крошечных на детских колясках до гигантских, наброшенных на плечи, а также нарисованные на лице и пр.) (ПЛО 2013; фотоальбомы на Фейсбуке Васила Гарнизова, см. https://www.facebook.com/vassil.garnizov (12.06.2013) и др.).

Литература

Андрейчин, Любомир и др. 1973: *Български тълковен речник*. Трето издание. София: Наука и изкуство.

АП 2012: *Азбука протеста: Народный плакат*. Сост. Вадим Лурье. Москва: НЛО.

Ахметова, Мария В. 2011: И бандерлоги пришли… Высказывание В. В. Путина и «народный плакат». – *Антропологический форум*, № 16, 193–207, http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/016online/akhmetova2.pdf (20.05.2015).

Бахтин, Михаил М. 1990: *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература.

Волков, Денис 2012: *Протестное движение в России в конце 2011–2012 гг.: Истоки, динамика, результаты*. – http://www.levada.ru/books/protestnoe-dvizhenie-v-rossii-v-kontse-2011-2012-gg (16.07.2015).

Громов, Дмитрий В. 2011: Массовые митинги в Москве глазами антропологов, фольклористов, социологов. – *Антропологический форум*, № 16, 106–107, http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/016online/gromov2.pdf (20.05.2015).

Михайлова, Катя 1991: Карнавалът „Цветя за демокрацията“ на Цветница. – *Български фолклор*, № 3, 84–94.

Михайлова, Катя 1993а: Фоторазказ за новото лице на Мавзолея. – *Български фолклор*, № 4, 104–109.

Михайлова, Катя 1993б: „Артист държава не храни, тежко ѝ, ако го няма“. – *Български фолклор*, № 4, 130–134.

Мороз, Андрей Б. 2012: Протестный фольклор декабря 2011 г. Старое и новое. – *Антропологический форум*, № 16, 173–192, http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/016online/moroz2.pdf (17.07.2015).

Мороз, Андрей Б. 2014: Слово и образ на протестных плакатах. – В: *«Мы не немы!»: Антропология протеста в России 2011–2012 годов*. Сост. Александра С. Архипова, Михаил Д. Алексеевский. Тарту: Научное издательство ЭЛМ, 149–165.

Морозов, Александр 2015: *Сон о белой ленте*. – http://www.colta.ru/articles/society/7164#disqus_thread (30.06.2015).

Мы не немы 2014: *«Мы не немы!»: Антропология протеста в России 2011–2012 годов.* Сост. Александра С. Архипова, Михаил Д. Алексеевский. Тарту: Научное издательство ЭЛМ.

Ожегов, Сергей И. 1984: *Словарь русского языка*. Москва: Русский язык.

ПЛО 2013: *Протест – лозунги и отзвуци*. София: Фама.

Пригарин, Александр А. 2014: *Эпицентр украинской драмы*. – http://ruvera.ru/articles/epicentr_ukrainskoiy_dramy (10.06.2015).

РСБКЕ 1957: *Речник на съвременния български книжовен език.* Т. 1–3. София: Издателство на Българската академия на науките.

Седакова, Ирина А. 2013: Смена ценностных парадигм в России в 2011–2013 гг.: от честности к свободе – *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury* 25, 53–68.

Седакова, Ирина А. 2014: Ономастика и аксиология в оппозиционном языке Москвы. – В: *«Мы не немы!»: Антропология протеста в России 2011–2012 годов*. Сост. Александра С. Архипова, Михаил Д. Алексеевский. Тарту: Научное издательство ЭЛМ, 221–242.

Толковый словарь 2007: *Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов*. Отв. ред. Наталия Ю. Шведова. Москва: Издательский центр «Азбуковник».

Briffault, Robert 1931: Festivals. – In: *Encyclopedia of Social Sciences.* Vol. 6. New York: The Macmillan Company, 198–201.

David, Isabel, Kumru F. **Toktamis** (eds.) 2015: *Everywhere Taksim Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Gabowitsch, Mischa 2013: *Putin kaputt!? Russlands neue Protestkultur*. Berlin: Suhrkamp.

Sedakova, Irina A. 2014: The Ritual Year of Russian Political "White Ribbon" Opposition (2011–2012). – In: **Barna**, Gábor, István **Povedák** (eds.). *Politics, Feasts, Festivals. Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year.* Vol. 9. Szeged: Innovariant, 234–242.

Strukov, Vlad 2012: Networked Putinism: The Fading Days of the (Broadcast) Era. – *Digital Icons: Studies in Russian, Eurasian and Central European New Media*, No. 7, 111–123.

Д.ф.н. Ирина А. Седакова
Отдел типологии и сравнительного языкознания
Институт славяноведения
Российская академия наук
Ленинский проспект 32А
119 991, Москва, РОССИЯ
irina.a.sedakova @gmail.com

"Peace to the World!": From the Contemporary Language of the Russian Opposition

Irina A. Sedakova

Abstract: The article focuses on the notion of peace and its metaphorical correlates in the verbal and non-verbal language of the modern protests in Russia. The analysis is based on the data collected during the two "Peace marches" (Moscow, 2014) which were a reaction to the crisis in Ukraine. The main idea was transmitted by the traditional Soviet and global mottos, quotations from the Bible, fiction and films with the emphasis on the vision of Ukraine as a brotherland. A number of artefacts supported these ideas (balloons, flowers and clothes in yellow and blue colours of the Ukrainian standard, folk shirts "vyshivanki"). War, death, and blood as opposed to peace were also present in the slogans and pictures. This creativity goes along with the protest Russian language developed after December 2011, but changes the hierarchy of values, putting the notion of peace on the very top of the system.

Keywords: Russia, political language, peace, metaphor, visual sociolinguistics

Prof. Irina A. Sedakova, D.Sc.
Department of Typology and Comparative Linguistics
Institute of Slavic Studies
Russian Academy of Sciences
32A Leninsky Prospect
119 991 Moscow, RUSSIA
irina.a.sedakova@gmail.com



Региони – специфики и идентичности

Balkán a střední Evropa jako etnokulturní areály. Příspěvek k evropské interkulturní komparaci

Helena Bočková

Shrnutí: Cílem autora je identifikovat rozdíly mezi střední Evropou a Balkánem jako etnokultúrne oblasti v kontextu historického a společenského vývoje. V příspěvku se používá etnologický přístup, ale i nálezy sociální historie. Text porovnává sociální a kulturní stratifikaci společnosti, definici lidové kultury a specifikaci nositelů lidové tradice. Zabývá se sociální a osídlující mobilitou a nehybností, vlivem regimentace a zárukou životních a kulturních standardů a týká se účinků modernizace na lidovou kulturu až do jejího konce. Omezená definice lidové kultury ve střední Evropě a vyrovnání lidové kultury kontrastují s širokou definicí lidové kultury na Balkáně, kde existuje široká škála forem (zejména dům, dvůr, šaty, tkanina, strava). Autor považuje historickou sociální mobilitu na Balkáně za důležitou. Mobilita umožnila obyvatelstvu svobodnější přístup k kulturním hodnotám bez privilegovaných omezení než ve střední Evropě. Moment poklesu lidové kultury se lišil v závislosti na různých stadií modernizace. Na Balkáně poklesl později a tato skutečnost znamenala větší kontrast mezi starým a novým.

Klíčová slova: etnické oblasti, Balkán, střední Evropa, lidová kultura, modernizace

Evropu v historické perspektivě charakterizuje velká kulturní rozmanitost, ale její deskripce a objasnění je teprve na počátku. Předmětem našeho zájmu je komparace dvou evropských etnokulturních areálů: střední Evropy a Balkánu. Termín střední Evropa vznikl po první světové válce původně pro vymezení jednoho z evropských geopolitických areálů a postupně se stal i termínem historickým, etnologickým ad. Podobně termín Balkán spojuje hledisko geografické, historické, kulturní, politologické. Ne všechny vědní obory jej vymezují stejně. Z etnologického hlediska lze jeho severní hranici ztotožnit s geografickou hranicí Balkánského poloostrova, vymezenou Jovanem Cvijićem: Rijeka – Kupa – Sáva – Dunaj (Cvijić 1922: 5).

Rozdíl[1] mezi Balkánem a střední Evropou, nebo mezi jižními a ostatními Slovany glosovalo víc autorů. Například antropogeograf Jovan Cvijić kritizoval metodu genetických paralel slavisty Lubora Niederleho, který roku 1913 v díle Slovanské starožitnosti rekonstruoval obydlí jižních Slovanů podle geneze u Slovanů západních a východních: „Taj razvitak južnoslovenskich kuća bio je drukčiji nego razvitak kuće ostalich Slovena […]. Zato nije plodna i machom je nesigurna metoda slavista kad se trude da paralelno prate razvitak južnoslovenske kuće sa kućama ostalich Slovena" (Cvijić 1922: 353). Upozornil na odlišné přírodní a kulturní podmínky, mediteránní stavební tradice a kontakty s římskou a byzantskou civilizací. Etnoložka Iva Heroldová studovala proces akulturace českých přistěhovalců v Banátu novátorsky a přínosně nejen optikou kulturních kontaktů českého etnika se srbským a německým, ale i jako kontakt dvou kultur: středoevropské a balkánské (Heroldová 1996: 84). Tato srovnávání se neomezují jen na etnologii. Byzantoložka Růžena Dostálová napsala o kultuře Byzance: „Už při zběžném setkání s byzantskými kulturními památkami, ať jsou to díla literární, výtvarná, hudební nebo díla architektonická, si divák nebo čtenář odchovaný středoevropskou či západoevropskou kulturou uvědomuje, že se nachází v jiném kulturním okruhu, i když by nedovedl onu odlišnost hned definovat" (Dostálová 2003: 34).

Jak a v čem jiná je tedy tradiční kultura Balkánu a střední Evropy? Vladimir Penčev, když porovnával kulturu západních a jižních Slovanů, tak první hodnotil jako urbánní a druhou jako rurální[2]. Autorka tohoto příspěvku naopak zdůrazňuje urbánnost balkánské tradiční kultury a její starověké kořeny (Langer, Bočková 2010: 698–710). Etnolog Václav Frolec psal o „rolnických zdrojích evropské kultury, na kterých se podílely všechny vrstvy společnosti" a konkretizoval, že v Evropě rolnická kultura se zformovala ve středověku, což nevylučuje, že její duchovní svět má původ v pravěku (Frolec 1992: 12). Podnětné i pro etnokulturní téma může být zevšeobecnění historika Ľubomíra Liptáka: „Špecifiká dejín jednotlivých európskych komunít spočívajú v rôznej štruktúre, v rôznej časovej následnosti alebo časovom posune spoločných základnych prvkov. To je tajomstvo najdôležitejšieho rozlišovacieho znaku Európy – jednoty v rôznosti" (Lipták 1999: 167).

[1] Balkán a střední Evropa mají nepochybně i mnoho společného, ovšem jeho pojmenování by vyžadovalo pohled na Evropu zvenčí.

[2] Přednáška Vladimira Penčeva na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně v dubnu 2008. Cituji s laskavým svolením autora.

Pro naši komparaci tradiční společnosti a tradiční kultury Balkánu a střední Evropy problém zužujeme a formulujeme jako etnokulturní rozdíly v souvislostech historického společenského vývoje a společenských pohybů, přičemž se soustřeďujeme na tři aspekty, ve vědeckém diskurzu dosud nediskutované: 1) typologicky odlišné strukturování společností a kultur; 2) rozdíly v sociální mobilitě; 3) odlišnosti zániku tradiční lidové kultury v procesu modernizace. Využíváme i poznatků historiografie, hlavně sociální, ale výklad koncipujeme z pozic etnologie. Cílem je identifikace etnokulturních odlišností, ne hloubková analýza. Přitom se nelze vyhnout zkratkovitosti a zjednodušení (například redukce středověké situace Balkánu na byzantskou) a citovat všechnu použitou literaturu. Obrysy předkládané autorské interpretace vznikaly v souvislostech zpracování balkánské části grantového úkolu *Dům v Karpatech a na Balkáně* (Langer, Bočková 2010) a pedagogického působení na Masarykově univerzitě.

Sociální stratifikace společnosti

„Kdyby všichni v dané společnosti sdíleli stejnou kulturu, nemuseli bychom užívat termín *lidová kultura*“ (Burke 2005: 48). Na rozdíl od přírodních národů s jednou kulturou má Evropa víc typů kultur. Badatelé, kteří se věnují této problematice, nejčastěji používají dichotomní členění na kulturu elitní (vysokou, vzdělaneckou, učeneckou, oficiální, profesionální, slohovou) a kulturu lidovou[3]. Většina těchto termínů je odvozena od jejich tvůrců a nositelů: *lidová kultura* od lid ve významech nižší společenské vrstvy a kolektivní tvůrce a nositel (Sirovátka 2002: 15–32); *elitní, vysoká, vzdělanecká kultura* od elit či vzdělanců: vyšší společenské vrstvy, jedinci znalí písma, tvorba individuální, autorská, umělecky hodnotná. Termín *slohová kultura* klade důraz na umělecké slohy, ale hlavní charakteristika je stejná[4]. Ovšem

[3] Kulturní antropolog Robert Redfield použil dělení na „velkou tradici“ a „malou tradici“ (víc k tomu Burke 2005: 48–53), které je obdobou historiografického dělení na „velké“ a „malé“ dějiny.

[4] Tyto dva typy kultur v Evropě se vzájemně historicky ovlivňovaly a někdy i prostupovaly. Podle sociálního historika Petera Burkeho prostý lid se nikdy nepodílel na velké tradici, ale elita (šlechta, měšťanstvo, duchovenstvo) historicky sdílela malou tradici, kterou opouštěla v raném novověku, v 16.–18. století v souvislosti s renesancí, reformací, protireformací, vědeckou revolucí a osvícenstvím (Burke 2005: 48–53, 279–287).

dělení společnosti na elitu a neelitu je dělení kulturní, ne sociální. Elita nebyla v Evropě sociální skupinou, třídou, těmi byly šlechta a poddaní a ve střední a západní Evropě i měšťanstvo. Ani vzdělanci, nazývaní intelektuální elitou, nebyli samostatnou sociální skupinou. Sociální a kulturní kategorie se překrývají jen v případě neelity a poddaných (lidu). I když sociální uspořádání společnosti se automaticky nerovná kulturní, je pro kulturu důležité. Právě rozdíly společenských vztahů a pohybů mohou pomoci pochopit a vymezit odlišnost lidové kultury areálů střední Evropy a Balkánu.

Součástí vývoje Evropy od středověku bylo vytvoření bohatě strukturované, silně diferencované, sociálně stratifikované společnosti. To přinesla feudalizace společnosti – uspořádání společnosti podle vztahu k půdě: na jedné straně poddaní, případně nevolníci, na druhé dědičná pozemková šlechta, která vlastnila půdu i s usedlým obyvatelstvem. Důležitý byl vztah osobní závislosti mezi nimi: šlechta měla nárok na feudální rentu (od svých poddaných) a právo své poddané soudit a trestat. V těchto souvislostech vyniká význam svobod a privilegií, která ve střední a západní Evropě získalo městské obyvatelstvo a v důsledku tam vytvořilo samostatnou společenskou skupinu, třídu měšťanů, která neměla obdobu ani na Balkáně, ani ve východní Evropě (Horská, Maur, Musil 2002: 55).

Feudalizace, organizace společnosti podle vztahu k půdě, je důvodem, proč je středověká a raně novověká společnost západní, severní, střední a východní Evropy hodnocena jako společnost agrární (Schulze 2003: 137). Její charakter měnila až industriální revoluce, nejprve na atlantickém Západě rámcově od druhé poloviny 18. století. Feudalizace v Evropě měla různé alternativy. V některých západoevropských zemích se vytvořil vícestupňový lenní systém (Anglie, Francie). Střední Evropa měla feudální vztahy jednoduché: šlechta – poddaní, nevolníci. V českých zemích existence feudální pozemkové šlechty a vztah vrchnost – poddaný byla základem společenského uspořádání od druhé poloviny 13. až do poloviny 19. století. V pozemkové rentě převažovaly zpočátku naturálie, později peníze a nakonec úkony, robota; tu šlechta potřebovala k provozu vlastních zemědělských hospodářství. Šlechta žila na svých pozemcích na venkově: vysoká šlechta v solitérních hradech a pak zámcích, nižší šlechta v hrádcích a tvrzích přímo na vesnici. Drobné panské dvory a jejich domy se od vesnických usedlostí lišily vyvýšenou polohou, opevněním, patrovým čtyřdílným obydlím a dokonalejším topeništěm (krb), ale kulturní rozdíl nebyl zásadní a chudí (zchudlí) šlechtici se od rolníků neodlišovali kulturou, nýbrž osobní svobodou. Po třicetileté válce (1618–1648), která přinesla českým zemím nesmírnou hospodářskou

a populační devastaci a kulturní regres, šlechta začala v 17.–18. století masově podnikat v zemědělství. Poddanství nabylo zostřenou formu nevolnictví, osobní nesvobody (stěhovat se, volit si zaměstnání, uzavírat sňatky, učit se řemeslu, vzdělávat se; tzv. druhé znevolnění ve střední Evropě). Robota, která vždy měla podobu ruční zemědělské práce na půdě šlechtického statku (a dopravy), se s rozvojem šlechtického režijního robotního velkostatku od 17. století zvýšila z původně několika dnů v roce (v době sezonních prací) na několik dnů v týdnu. Válka, robota a pravidelné státní berně způsobily v 17. století zchudnutí venkova. V té době také zanikla nepočetná vrstva neurozených svobodných osob, zakládající obživu na půdě, a zanikla nižší šlechta, rytíři: většina klesla do postavení poddaných, menšina se pozdvihla mezi vysokou šlechtu. Zánik těchto vrstev znamenal v českých zemích ztrátu důležitého spojovacího mezičlánku mezi kulturou šlechty a kulturou venkovského lidu. Několik následujících století odděleného vývoje dotvořilo typologicky odlišné kultury: šlechtickou, měšťanskou a lidovou. To se projevuje i v jazyce: snad žádný evropský jazyk není tak sociálněhistoricky diferencovaný jako čeština (např. obytná místnost: jizba – světnice – komnata – pokoj, součástky oděvu: košile – halenka)[5]. Podle jazykovědce Pavla Krejčího nejnáročnější překlad z jihoslovanských jazyků do češtiny se týká právě lidové kultury[6].

Ohledně Balkánu historikové dodnes nemají jednotný názor na to, nakolik a jestli vůbec lze na byzantském a osmanském Balkánu hovořit o feudalizaci. Ve srovnání se Západem zde měl silnou pozici stát, respektive panovník. Nesporné je, že na Balkáně ve středověku ani novověku se nevytvořila stavovská společnost ve významu uzavřených stavovských skupin, nezformovala se dědičná aristokracie (s výjimkou Bosňáků) ani měšťanský stav. Aristokracie v Byzanci i v osmanské říši byla služební, úřednická a vojenská, závislá na panovníkovi, který přiděloval a odnímal úřady ve státní byrokracii. S tím souvisí, že závislé obyvatelstvo vesnic i měst bylo po většinu středověku a novověku osobně svobodné. Mělo postavení státních poddaných. Pro kulturu se jeví důležité, že mezi „pánem“ a „kmánem“ se nevytvořil vztah přímé osobní závislosti. Šlechta nevlastnila poddané, neměla nad nimi soudní a trestní pravomoc.

[5] Už blízká slovenština tak vyhraněná není, např. termínem *izba* označuje obytnou místnost tradičního i současného obydlí. Na Slovensku zůstal mezi šlechtou a venkovským lidem spojovací článek: zemani a šoltýsi.

[6] Ústní sdělení 2014.

Mimoto na osmanském Balkánu v předrecentní době, hlavně v 16.–17. století existovaly skupiny obyvatel, které někteří historici označují za (polo) privilegovanou ráju. Obyvatelé horského sídla, případně i menšího regionu získali lepší postavení tím, že stát je vyčlenil ke státní službě: pro potřeby armády, k dálkové dopravě, ke speciální výrobě: bezpečnost a provoz cest, koňáci, horníci, solivarníci, dehtaři, uhlíři, výrobci ledku, oleje, dehtu, kameníci, zedníci, tesaři[7]. Privilegia nezískávali jednotlivci, ale celé občiny. Byly osvobozené od daní vyjma daň z hlavy a od robot pro stát, byly svobodnější. Tato horská sídla lákala přistěhovalce, vzkvétala, urbanizovala se a rozvíjela vyspělejší formy tradiční kultury. Ovšem speciální statut závisel na aktuálních potřebách státu a stát jej mohl při nejbližším daňovém soupisu odejmout. Tím obyvatelé klesli do postavení okolní ráje a následoval sociální a kulturní regres a rustikalizace lokality. Vzpomínky na tyto poloprivilegované skupiny a lokality se v kolektivní paměti udržely do 19. století spolu se stopami dřívějšího kulturního rozvoje[8]. V českých zemích kategorie svobodného vesnického obyvatelstva byla nepočetná a v 17. století zanikla. Jen ohlasem na ni zůstalo prestižní postavení mlynáře, který se v lokální vesnické komunitě těšil autoritě jako světaznalý (jeho robotní povinností byla doprava).

Lidová kultura

Ve společenských vědách je každá definice poplatná době svého vzniku a stavu definovaného jevu. Pro objevitele lidové kultury ve většině Evropy byli lidem rolníci. V dobovém pojetí 19. století rolníci reprezentovali vrstvu společnosti, která žila blízko přírodě (podobně jako mimoevropské přírodní národy) a uchovávala autochtonní kulturu, její „původní“ podobu bez cizích vlivů a vyumělkovanosti slohových forem. Namísto antiky se začaly oceňovat „barbarské“ zdroje evropské kultury. Tyto nové hodnoty souvisely s vytvářením moderních národních identit (Thiesová 2007). Národní kulturou se nemohla stát kultura evropských elit (šlechty, měšťanstva), protože byla

[7] Netýkalo se vesnic v rovinách, protože jejich hlavním úkolem bylo zajistit obživu městům a armádě.

[8] Na území Bulharska to v terénu dokumentoval v letech 1879–1884 Konstantin Jireček (Jireček 1888).

kosmopolitní nebo v některých společnostech živá elitní kultura chyběla – záleželo i na koncepci státního, nebo kulturního národa. Pojmy lid a národ se tehdy spojily v jedno (Schulze 2003: 155) a nositelé národní kultury byli nalezeni v evropských rolnících.

Přesto v různých částech Evropy byla lidová kultura vymezena různě a toto počáteční vymezení přetrvalo v národních etnologiích hluboko do 20. století. Ve většině předindustriální Evropy byla za lidovou kulturu označena celá kultura rolníků. Naproti tomu v zemích už zasažených industrializací, k nimž patřily i české země, byla jako lidová kultura popisována a zkoumána jen ta část kultury rolníků, která byla jiná než ve městech nebo která ve městech již vymizela (kritérium původnosti a starobylosti; Uherek 2007: 199). Na Balkáně a zčásti v celé jižní Evropě byla lidová kultura vymezena jinak. Tam nikdy, ani v počátcích zájmu a studia se neomezovala na rolníky nebo na vesnické obyvatelstvo. Na Balkáně lidová kultura byla kulturou vesnic a měst, profesně široké škály zemědělských a nezemědělských výrobců a obchodníků.

Specifikem Balkánu bylo, že protiklad lidu a elity se vnějškově jevil jako protiklad religiozní: křesťané – muslimové. Příslušníkem elity se totiž v osmanské říši mohl stát jen muslim. Muslimská elita byla nepočetná a žila výlučně ve městech. Skutečnou elitu tvořili muslimští duchovní, příslušníci muslimské církevní inteligence (učitelé, profesoři, vykladači muslimského práva, soudci) a vojenskopolitičtí státní úředníci (Sućeska 1977: 180–181). K elitě nepatřili početní muslimové žijící ve městech z pozemkové renty (byť v očích křesťanů i oni byli „páni“). Křesťanské elity po osmanském dobytí zanikly: buď se islamizovaly a turcizovaly, nebo si křesťanskou víru zachovaly, ale klesly do postavení závislého obyvatelstva, *ráje.* Balkánští křesťané tak na 3–5 století ztratili vlastní živou elitní kulturu. Proto na Balkáně v době objevování lidové kultury byli jejími tvůrci a nositeli v podstatě všichni křesťané, Bulhaři, Srbové, Řekové, Makedonci, Černohorci, balkánští Chorvati, naprostá většina Albánců, Bosňáků i většina Turků[9]. Objevitelé lidové kultury ztotožňovali lid a národ v celé Evropě, ale na Balkáně za účelem vymezení národní (lidové) kultury nikoho z populace nevylučovali.

[9] Z lidového prostředí pocházeli i balkánští křesťanští obrozenci, z nichž mnozí získali vzdělání na evropských univerzitách a mnozí se stali prvními domácími sběrateli a vydavateli lidových písní, přísloví, pohádek a obyčejů – sfér lidové kultury, které zpočátku poutaly hlavní pozornost.

Jihoslovanské jazyky dodnes nerozlišují termíny lid a národ, lidová kultura a národní kultura[10].

Nositelé lidové kultury

Jak byla strukturovaná společnost balkánských křesťanů jako nositelů lidové kultury? Když křesťané po osmanském dobytí ztratili své elity, stali se na několik staletí víceméně společnostmi bez státního zřízení, protože osmanský stát z nich sice udělal státní poddané, ale nezasahoval do jejich každodenního života; i šarija platila jen pro muslimy[11]. Křesťanské ženy chodily na veřejnosti nezahalené i mezi muslimskými muži – v čaršiích, na tržištích. Křesťané nebyli omezováni v konzumaci vepřového masa ani alkoholu v krčmách. Zejména se osmanský stát nestaral o vnitřní život nemuslimských komunit, jeho organizaci a správu ponechával v jejich rukou. Křesťané a židé měli vnitřní autonomii. Samospráva se týkala církevního života, vzdělání, soudů, civilní správy. Pravomoci v těchto sférách se dělily mezi občiny a příslušnou církev. Ortodoxní církev (ovšem bez podpory státu) uplatňovala vůči pravoslavným křesťanům pravomoci v oblasti daní (církevní desátek), manželského a rodinného práva (uzavírání manželství ad.) a měla monopol na vzdělání křesťanů. Občiny byly nástrojem lokální samosprávy svobodných obyvatel, kteří si z vlastních řad volili své představitele (obecní stařešina, rada starších). Měly soudní a nižší výkonnou moc (tresty vyjma hrdelního); řešily spory o pozemky, o dědictví, krádeže, ublížení na zdraví, regulovaly přístup cizích pastevců na obecní pastviny, usazování přistěhovalců, organizovaly stavby a opravy cest, mostů, obecních kašen, najímaly obecního popa a až do recentní doby udržely relikty kolektivní odpovědnosti. V osmanské době byly daňovými jednotkami. Význam občin klesal až v

[10] Zpočátku i čeština ztotožňovala termíny lidový a národní, ale následně se vznikem živé elitní kultury v národním českém duchu zavedla pro kulturu lidu termín lidová kultura. Nejprve se sbíraly a vydávaly písně *národní* – Čelakovský, Sušil, Bartoš, pak *prostonárodní* – Erben (1864) a pak *lidové*. Správný výběr mezi termíny lidový a národní patří k častým úskalím překladů z jihoslovanských jazyků do češtiny.

[11] Od nemuslimů osmanský stát vyžadoval loajalitu (nebouřit se), daňovou disciplínu (stále vyšší daně se ztrátou kořisti a přísunu otroků z dobyvačných válek), příležitostné nezemědělské roboty (dopravní, stavební) a šetření náboženského cítění muslimů (nenápadnost jinonáboženských projevů).

nových národních státech, kdy občinná rozhodnutí podle obyčejového práva začaly nahrazovat zákony, kodifikované právo[12]. Celkově ale občiny vstupovaly jen do omezeného okruhu života a jejich pravomoci byly relativně malé. Tím, kdo přebral starost o živobytí, rodinu, ochranu a sociální identitu jedince, byla příbuzenská skupina. Nejvýznamnější sociální institucí se stalo patrilineární příbuzenství: zádruha (komplexní rodina typu *joint family*), rod, rodová skupina a na jihozápadě Balkánu i klan. To nepřímo potvrzuje množství příbuzenských termínů, dlouhá genealogická paměť i živý kult předků, manismus, které mají své oprávnění ve společnostech s významnou úlohou rodu a rozvinutými příbuzenskými vztahy, kde organizují a legitimizují společenské uspořádání (Eriksen 2008: 129, 262). Příbuzenské systémy na Balkáně byly složité a rozsáhlé; zakládaly se na pokrevenství, sešvagření a duchovním příbuzenství (kmotrovství, pobratimství). I sousedské vztahy byly převážně příbuzenské a představitelé občiny byly vybíráni a voleni z řad stařešinů velkých a bohatých zádruh. Z kulturního hlediska je významné, že uspořádání této společnosti podle příbuzenství bylo nehierarchizované, rovnostářské[13] (do vzniku národních států). Ve společnosti převažovaly askriptivní statusy věk, gender a příbuzenství, z nichž nejvyšší hodnotu měly seniorát, patriarchát a patrilinearita. Pro uspořádání společnosti byla určující patrilinearita, kategorie příbuzenství. Křesťanská společnost na osmanském Balkáně tedy nebyla organizována ani na základě osobní závislosti, ani teritoriálně, ale na základě příbuzenství.

Marxistická věda považovala za určující pro společenskou stratifikaci a potažmo pro kulturu vztah k majetku, vlastnictví. Ve středoevropských poměrech i jednotlivé stavovské skupiny byly vnitřně silně diferencované právě podle majetku. Ve městech žili řemeslníci bohatí i relativně chudí; nejrůznější obchodníci, menší část šlechty i početná městská chudina. Městské obyvatele a urbánní kulturu reprezentovali měšťané, ve střední Evropě

[12] V českých zemích svobodné občiny zanikly před 10. stoletím. Za feudalismu obce spravoval vrchnostenský úředník, rychtář. Samosprávu zavedl až zákon roku 1862. Naopak města v celé západní a střední Evropě byla historicky samosprávná; městská samospráva (volený purkmistr, konšelé, městská rada) byla součástí městských privilegií. Na Balkáně se města vymaňovala ze státního poručnictví až s oslabováním osmanské centrální moci a městská samospráva vznikala na přelomu 18. a 19. století. Město ale netvořilo jednu občinu, každá čtvrt byla samosprávnou občinou.

[13] Rovnostářství patří k obecným znakům společností organizovaných podle příbuzenství.

hlavně řemeslníci, kteří měli velkou prestiž, na rozdíl od Balkánu. Vesnické obyvatelstvo se diferencovalo podle vztahu k půdě[14]. Na vrcholu pomyslného žebříčku byli sedláci, jejichž předci ve středověké transformaci (v českých zemích ve druhé polovině 13. století) získali do dědičné držby a užívání půdu, jeden lán. Časem se druhotným dělením půdy diferencovali na celoláníky, půlláníky, čtvrtláníky a v 19. století na velké a malé sedláky. Selskou usedlost dědil nejmladší (později nejstarší) syn, ostatní děti sedláků v dospělosti selský „stav" opouštěly. Vedle sedláků postupně vznikly z populačních přebytků další kategorie vesnického obyvatelstva nižšího postavení: podsedci (a malým polem; časem zanikli), chalupníci neboli domkáři (měli jen chalupu, ne pole), podruzi, zemědělští dělníci, žebráci. Ovšem vesnické obyvatelstvo a vesnickou, rurální kulturu reprezentovali sedláci: měli statky na návsi, bohatý sváteční a obřadní oděv, oni pořádali dožínky, hody, velké svatby, určovali společenské normy a prováděli sociální kontrolu. Zájem etnologů se až hluboko do 20. století soustřeďoval právě na sedláky a jejich kulturu; o kultuře dalších obyvatel vesnice víme velmi málo.

Na Balkáně majetkově byli diferencovaní obchodníci: malí, střední i velkoobchodníci s obchodním zastoupením ve víc evropských, jihozápadoasijských nebo i severoafrických městech[15]. Ovšem tyto kategorie byly pohyblivé, hodně záleželo na schopnostech jednotlivce a lokální skupiny obchodníků a na měnících se vnějších okolnostech. Mezi řemeslníky byly majetkové rozdíly omezené státní reglementací. Hlavní zdroje obživy se častěji než na půdu vázaly na horské pastviny (chov lehkého dobytka ve velkém), které nikdy nebyly v osobní držbě, a některé druhy obživy na půdu obecní (občinnou): dolování, hutnictví, výroba střešních tašek ad.[16] Ani u obyvatel, jejichž zdrojem obživy byla půda, se společenské postavení neodvíjelo od velikosti dědičně držené a obdělávané půdy. Obdělávání půdy, s výjimkou specializací (vinařství, sadařství, pěstování oliv ad.), nepřinášelo ten užitek jako obilnářství ve střední a západní Evropě či ve východoevropských rovinách a mimoto zpravidla nebylo jediným a mnohdy ani hlavním zdrojem obživy. Půdy k obdělávání bylo na Balkáně málo, ale byla dostup-

[14] Řemeslníci žili na vesnici minimálně (kovář, kolář), nezemědělští výrobci a obchodníci vůbec ne.

[15] Obchodní aktivity balkánských obchodníků sahaly od Egypta přes Persii, Rusko, Rakousko a Anglii po Španělsko.

[16] Ve střední Evropě byla tato podnikání vyhrazena šlechtě a panovníkovi.

ná trvale všem zájemcům, protože část se opětovně vracela do nerozdělené krajiny, ještě i v 19. století.

Ve střední a západní Evropě byla v podstatě veškerá půda k obdělávání vyměřena a přidělena do dědičné držby a užívání ve středověké transformaci. Volná půda nezbyla. V tom spočívalo výjimečné postavení sedláků v rámci závislého obyvatelstva. Selský „stav" tvořil uzavřenou skupinu, do které bylo možno se narodit, ne vstoupit „zvenčí"[17]. Sedláci byli nejbohatší a nejprestižnější skupinou vesnického obyvatelstva. Současně právě oni byli skutečnými rolníky, se kterými objevitelé lidové kultury spojili národní kulturu. Samotný termín *rolník* v češtině je odvozen od *role* ve významu pole, orný pozemek.

Na Balkáně bohatství nebo chudoba a také prestiž jednotlivce z nemalé míry závisely na příslušnosti k typu rodiny: velké komplexní rodiny typu joit family, zádruhy byly bohaté a ctěné[18], individuální rodiny chudé. Bohatství velkých zádruh pramenilo z toho, že úspěšně rozvíjely polyprodukční rodinné hospodářství, v balkánských poměrech optimální: jeden syn (bratr, strýc, synovec) byl *orač*, další pastevec (pastevci), další řemeslník, mladé ženy, „nevěsty" obdělávaly zahradnické kultury; další profesně kvalifikovaní mladší muži odcházeli z hor za výdělkem[19] a domů přinášeli velké zisky. Na *gurbet* chodili i mladí ženatí muži, protože zádruha v době jejich nepřítomnosti se starala, živila, šatila a chránila jejich ženy a děti. Antropolog Józef Obrębski analyzoval sociální strukturu západomakedonské vesnice Volče ve 30. letech 20. století: bohaté zde byly mnohočlenné zádruhy, ve kterých společně hospodařili ženatí bratři a které velkým počtem práceschopných členů byly výkonnou výrobní jednotkou schopnou zajistit všechny potřebné práce: každodenní pastvu dobytka, dojení a zpracování mléka, prodej přebytků na trzích, zajištění zimního krmení pro dobytek, pěstování a zpracování plodin,

[17] I v případě přiženění na selský statek bez mužského dědice byl ženich vybírán ze selského prostředí. Problém porušení této normy se stal námětem opery „Prodaná nevěsta" Bedřicha Smetany.

[18] Rajna Peševa zaznamenala v západním Bulharsku při vesnických oslavách prestižní místa zámožných a vlivných rodů uprostřed dlouhých stolů. Stávalo se, že žena, která za svobodna sedávala se svými příbuznými uprostřed, po svatbě seděla s příbuznými svého muže až na kraji (Пешева 1961: 534).

[19] Zatímco čeština má termín „chození za prací", balkánský *gurbet* a jeho bulharské synonymum *pečalba (печалба)* byly cesty za výdělkem. Výstižně to vyjadřuje významový rozdíl tohoto jevu ve střední Evropě a na Balkáně.

domácí výrobu ad. (Обрембски 2002: 9–24). V individuální rodině taková dělba práce nebyla možná[20]. Mimoto na Balkáně bohatství a chudoba závisely na lokalitě; dobově existovaly lokality bohaté, vzkvétající a lokality chudé, zaostalé a rozdíly byly ohromné. V 19. století se namísto jednotlivých lokalit formovaly celé prosperující regiony; např. na území Bulharska prosperovaly hospodářsky a kulturně v prvních třech čtvrtinách 19. století Rodopy, východní a střední Stara planina, Sredna gora a Strandža; zaostalým bylo naopak západní Bulharsko. Na Balkáně se majetková diferenciace rychle rozvíjela a prohlubovala v nově vzniklých národních státech, hlavně od konce 19. a počátku 20. století. Do té doby byla malá a pro lidovou kulturu nebyla určující.

Sociální mobilita

Pohyby společenských vztahů jsou obecně považovány za nejvýznamnější impuls pro kulturu, respektive pro tvůrčí činnost člověka v oblasti kultury (Klápště 1994: 13). Na Balkáně v podstatě v celé jeho historii existovala sociální mobilita, možnost sociálního výtahu, a to oběma směry. Příklady z historie ukazují, že i na trůn mohl usednout člověk nízkého původu (římský císař Dioklecián, byzantský císař Konstantin Porfyrogenétos) a osmanští sultáni se bránili vzniku dědičné osmanské aristokracie vyhrazením vysokých postů ve státní správě konvertitům, tzv. poturčencům. I balkánský křesťan se mohl vzmoci ekonomicky jako obchodník či velkoobchodník s obchodními zastoupeními v předních evropských a západoasijských městech[21]. Přitom i velkoobchodník zůstával často nadále žít v rodné vesnici, kam jako osoba s autoritou vnášel inovace (lepší oděv, větší, lépe vybavený a pohodlnější dům, lepší strava) a jako donátor přispíval k rozvoji obce (dláždění, kašna, most, kostel). Shodné podnikatelské aktivity, např. určité řemeslo nebo obchod s dobytkem a produkty z něj, rozvíjelo na lokální úrovni současně víc místních mužů, čímž se sídlo postupně urbanizovalo (zjm. v jižnějších, centrálních a východních částech Balkánu; i v předrecentní době, např. Syrrako, Arbanasi).

[20] Nemohly chovat ve velkém lehký dobytek (na Balkáně hlavní zdroj peněžních příjmů rodiny) a neměly prostředky (dopravní ad.) ani pro další výnosné zdroje obživy. Zbývalo jim obdělávání malého políčka a chov pár kusů lehkého dobytka.

[21] Například chovatel ovcí mohl začít obchodovat nejprve s vlastní produkcí vlny a časem přejít ke skupování produkce od jiných a k obchodu ve velkém.

Na Balkáně sociální mobilita měla závažný kulturní důsledek: balkánskému obyvatelstvu poskytovala svobodnější přístup ke kulturním hodnotám, v podstatě k celé škále kulturních hodnot bez limitů privilegovanosti, které uplatňovala střední a západní Evropa. To, co na Balkáně způsobovalo kulturní vzestup, rozkvět, zvýšení životní úrovně a nároků od starověku až do přelomu 19. a 20. století, byla sociální mobilita. Jedinci i celé lokální skupiny měly možnost sociálního výtahu oběma směry: nahoru prostřednictvím urbanizace (jednotlivec se odstěhoval do města, nebo lokální rurální skupina a sídlo se postupně změnily v urbánní, respektive se posílila urbánnost: z vesnice městečko, z městečka město), dolů prostřednictvím ruralizace, agrarizace (např. po ztrátě odbytišť zánik specializované výroby pro dálkový obchod, ústup k obilnářství a následné zchudnutí sídla a obyvatel, kulturní regres, ruralizace). Sociální mobilita existovala i mezi typy rodinných domácností, protože ani ty nebyly stálé a skupiny bohatých (komplexních) a chudých (individuálních) rodin nebyly uzavřené (Обрембски 2002: 23). Sociální výtah směrem nahoru otevíral možnosti a někdy přímo vynucoval větší kulturní nároky a sdílení rozvinutějších kulturních forem; sociální výtah směrem dolů snižoval kulturní nároky někdy až k elementárním formám. To se týkalo zejména domu, dvora, oděvu, textilií, stravy. Ukázkovým příkladem kulturních možností je obydlí. „Na zemi“ (v přízemním domě bez podezdívky) bydleli jen chudí, obyvatelé rovin živící se převážně obilnářstvím a kolonisté v první době po usazení. Každý, kdo si polepšil, nakročil k urbanizaci, si postavil patrový dům, aby nebydlel na zemi – v antice stejně jako v recentní době. Stavitel měl k dispozici mediterránní koncepci obytného patra a hospodářského přízemí, starou a tradovanou pět tisíciletí. Škála forem jednoho kulturního projevu od nejelementárnějšího po nejvyspělejší byla na Balkáně nesrovnatelně širší než ve střední Evropě. Často i v jednom regionu existovaly polozemnice a dvoupatrové domy, otevřená ohniště na zemi a krby s dokonalým oddýmením, obytné jednoprostorové kuželovité koliby a domy o 20 místnostech s domácí lázní, dvory hrazené příkopem a navršeným trním a dvory s mozaikovou dlažbou a freskami na vnitřních zdech. Pro nejelementárnější balkánské (i další jihoevropské) projevy nejsou ve střední Evropě v recentní době obdoby, tak elementární projevy tam historicky dávno zanikly (klučení, žďáření, zemnice, kůlová a jednoprostorová obydlí, společné nocování lidí a dobytka, plné samozásobitelství ad.)[22].

[22] Přítomnost těchto elementárních forem v živé kultuře byla jedním z důvodů, proč Západoevropané a Středoevropané hodnotili Balkán jako kulturně zaostalý.

Nejrozvinutější formy balkánské tradiční kultury převyšují středoevropskou měšťanskou kulturu. Tradiční dům v Melniku z roku 1754 měl v patře plochu 340 m^2, 20 obytných a obslužných místností, z nich největší měla plochu 75 m^2 (Кожухаров 1967: 40). Ještě vyšší nároky splňovaly domy ze 17. století v Arbanasi s hostinskou, provozní a rodinnou soukromou zónou.

Na Západě feudalizace vytvořila uzavřené stavovské skupiny se vzájemně nepřekročitelnými společenskými přehradami. Důležité bylo, že na Západě stavovské rozdělení společnosti se týkalo i přístupu ke kulturním hodnotám. Poddaný v Čechách si nemohl obléct měšťanský oděv, postavit měšťanský dům, měšťan nemohl mít šlechtický oděv, hrad, zámek; a ze šlechtice se nemohl stát poddaný. Nižší vrstvy nemohly sdílet ani vzdělaneckou kulturu.

Sídelní mobilita

Sídelní, kolonizační migrace novověká střední a západní Evropa v podstatě neznala: od středověku měla pevný sídelní systém, rozdělenou půdu a závislé obyvatelstvo připoutané k půdě a feudálovi. Výživu populačních přebytků řešila intenzifikací zemědělství. Kdo neměl půdu (dědičně drženou a užívanou), byl trvale a dědičně určen do postavení chudého. Na Balkáně obdoby středoevropských domkářů a bezzemků až hluboko do 19. století nenajdeme.

Na Balkáně sídelní migrace byly po staletí běžné, byly přímo součástí balkánského způsobu života. Rozhodující měrou přispěly k multikulturalitě Balkánu. Neméně důležité bylo, že byly prevencí sociálních populačních přebytků, prevencí chudoby. Za novou půdou a pastvinami neodcházeli chudí lidé; naopak lidé odcházeli hledat nové místo k usídlení, aby se nestali chudými. Když mateřské sídlo dosáhlo určitého počtu obyvatel v poměru k možnostem dostatečné obživy[23], mladí muži a mladé rodiny odcházeli se usídlit jinde. V horách se usídlovali zpravidla na samotě, kde na „zelené louce“ (neosídleném místě) pokládali základ nového sídla; v rovinách v některém už existujícím sídle, kde byl obživy dostatek. Umožňovalo to řídké osídlení, nerozdělená krajina a svoboda pohybu při absenci přímé feudální

[23] Zjednodušeně řečeno tehdy, když půda, případně pastviny, se příliš vzdálily od domu pro každodenní docházení.

závislosti. Z hlediska kultury bylo významné, že sídelní mobilita přinášela ne trvalý, nýbrž jen dočasný pokles životního standardu. Po čase se život rozvinul a nabyl obdobného rytmu a podoby jako v mateřské obci (Frolec 1980: 66). Staletími prověřené a mezigeneračně předávané zkušenosti poskytovaly návod co, kdy a v jakém sledu vykonat. Historická zkušenost byla důležitá: jednotlivec měl perspektivu dosažitelnosti lepšího života a vyšší kulturní úrovně. Při vysoce extenzivním balkánském zemědělství byly sídelní migrace alternativní strategií řešení populačních přebytků.

Legalistický přístup

Balkánské závislé obyvatelstvo v každodenním životě neznalo až do 19., resp. začátku 20. století. Částečně ve středověku a plně v osmanské době nikdo neurčoval, jestli lidé mají žít na vesnici či ve městě, ve kterém kraji, nikoho nezajímalo, jestli se stěhují, jestli se věnují zemědělství, chovu dobytka nebo řemeslu, obchodu, jestli se žení a vdávají, jestli se mladé rodiny osamostatňují. Nikdo nenařizoval, jak mají být zabezpečeni lidé ve stáří atd. Zejména osmanskému státu bylo v zásadě jedno, kde daňoví poplatníci žijí a čím se živí, daňové registry a výběrčí daní je zastihli všude. Jaké to mělo kulturní důsledky? Balkánské společnosti i jednotlivcům to umožňovalo pružněji reagovat na různé situace, nacházet optimální řešení a tradovat je. Například Balkánci za tisíciletí našli a tradovali optimální způsob života v horách založený na extenzivním chovu lehkého dobytka a podle možnosti i na dolování, hutnictví, řemeslech, obchodu ve velkém. Když se balkánské hory v novověku přelidnily, Balkánci opět našli řešení: kvalifikovaní muži sezonně odcházeli za výdělkem do měst a níž položených krajů a domů do hor přinášeli bohaté zisky. Ve střední Evropě tisícileté zkušenosti s životem jen v nížinách a feudalizace nutily vesnické obyvatelstvo zakládat obživu všude na zemědělství (s převahou obilnářství), i když se osídlení posouvalo do vyšších poloh (13., 17.–19. století), tam pochopitelně s malým úspěchem. Hory ve střední Evropě byly vždy chudé.

Na Západě legalistický přístup souvisel se vznikem a rozvojem pozemkové šlechty; nověji se reglementace ujal stát. Legalistický přístup vedl ve střední a západní Evropě ke kulturní variabilitě, jeho absence na Balkáně ke kulturní jednotě. Například organizované, plánovité jednorázové zakládání vesnických sídel ve středověké transformaci a kolonizaci vedlo ve střední a západní Evropě ke vzniku mnoha formálních sídelních typů (sídla řetězová,

řadová, ulicová, silniční, návesní ad.). Naproti tomu na Balkáně existoval jediný typ soustředěných sídel: nepravidelně hromadný, na vesnicích i ve městech.

Garance životních a kulturních standardů

Feudalizovaná společnost střední a západní Evropy poskytovala od středověku určitou garanci životních a kulturních standardů jednotlivým společenským kategoriím, hlavně závislému obyvatelstvu. Šlechta se cítila za své poddané zodpovědná před Bohem a podle toho se i chovala, v českých zemích až do 18. století. Na Balkáně větší osobní svoboda závislého obyvatelstva měla i svůj rub: nikdo se ně nestaral a nechránil je v době nouze, nebezpečí, ohrožení, válek, epidemií – ani jejich majetek, ani životy. Proto ve zlých časech lidé jen přežívali nebo utíkali hledat lepší život jinam a tam začínali od začátku – někdy i obyvatelé měst začínali nový život v horách chovem lehkého dobytka, klučením a žďářením, bydlením v provizorních kůlových přístřešcích a samozásobitelstvím. V českých zemích poddaní ani po válkách a morových epidemiích nebydleli v zemnicích nebo kolibách, vrchnost jim poskytovala osivo, stavební materiál na obnovu obydlí a hospodářských provozů, úlevy na daních ad. Balkánskému obyvatelstvu nikdo, ani stát negarantoval minimální životní a kulturní úroveň, tak jako feudálové svým poddaným ve střední Evropě.

Mimoto balkánské závislé obyvatelstvo strádalo nepředvídatelností: osmanský stát zvyšoval daně, vypisoval mimořádné daně, podle aktuální potřeby nařizoval příležitostné roboty[24] v rozsahu i několika měsíců práce mimo domov a nucené výkupy zemědělské a řemeslné rodinné produkce za stanovené nízké ceny namísto tržních. Rodiny tak neměly jistotu, kolik jim zůstane k obživě. Kolem dálkových cest, kudy procházela vojska, a v rovinách chyběly křesťanům i majetkové a někdy i životní jistoty. Větší svobodě a bezpečí se těšili obyvatelé hor a ostrovů. Ohlasy tohoto protikladu najdeme v řeckých lidových písních, které zpívají o tom, že ve vsích a na polích

[24] Roboty se netýkaly zemědělství a polních prací jako ve střední Evropě, nýbrž speciálních, často kvalifikovaných prací pro potřeby měst (doprava dřeva, výstavba vodovodu, přihnání stád ovcí před svátky).

žijí otroci, v divokých horách lidé odvážní, hrdí a svobodní (Vieweghová-Opluštilová 1946: 39). To vše se odrazilo v kulturních nárocích a úrovni.

Vývojové tendence lidové kultury

Na Balkáně, hlavně ve východní polovině, křesťané od 18. století masově přebírali ekonomickou iniciativu a mezi 18. a pokročilejším 19. stoletím se emancipovali nejprve hospodářsky a pak i kulturně. Tento nový společenský pohyb otevřel a přímo si vynutil nový dynamický rozvoj balkánské tradiční kultury, která tehdy oproti předchozí době v mnohém změnila svou podobu[25]. V historické perspektivě lze zobecnit, že vývoj poměru rurálnosti a urbánnosti balkánské lidové kultury mezi raným novověkem (16.–18. století) a polovinou 20. století směřoval od ojedinělých vrcholně náročných lokálních forem (předrecentní doba, doklady ze 17.–18. století) ke geograficky plošnějšímu regionálnímu sdílení rozvinutých forem (konec 18. a většina 19. století) a v závěrečné fázi k rustikalizaci v souvislosti s rychlejším zánikem urbánních forem tradiční kultury (konec 19. a první polovina 20. století)[26]. Ve střední Evropě obdobně zásadní sociální pohyb neproběhl a změny lidové kultury tam byly méně razantní a měly jiné příčiny.

Modernizace

Mezi badateli panuje shoda, že modernizace přinesla ohromnou a zásadní změnu všech stránek kultury, života, společnosti, hospodářství, politiky. V různých částech Evropy začala modernizace časově odlišně a měla různou posloupnost kroků: začala na atlantickém Západě industrializací. Naproti tomu na Balkáně modernizace začala nejprve ve sféře kulturní, společenské a politické, ale skutečně se prosadila ve všech sférách života a kultury teprve s industrializací, která zde byla až posledním krokem modernizace.

[25] Např. v Řecku tehdy vznikl fenomén tzv. panského domu (archondiko), v Bulharsku tzv. obrozeneckého domu.

[26] Dobře je to vidět na postupné proměně předmětu studia tradiční architektury v Bulharsku během 20. století od zájmu o městský a vesnický dům ke studiu domu rurálního prostředí (T. Zlatev, G. Kožucharov, B. Georgieva).

Balkán za „Evropou“ nijak nezaostával ve vytváření moderních národních identit jako nové a nejvyšší, nejdůležitější kolektivní identity, ani v politické rovině – vznikem národních států dokonce předběhl střední Evropu. V předindustriální době modernizace probíhala i jako „poevropšťování“ Balkánu cíleným otevíráním kulturním a společenským vlivům a vzorům hlavně západní a střední Evropy: současně „zezdola“ (módní vlna v oblékání a zařízení domů majetných obyvatel měst v 19. století) a „shora“, z iniciativy nových národních států (všeobecná branná povinnost pro muže, světské školství, standardizace jazyka, tisk v národním jazyku, šíření gramotnosti, kodifikované právo, urbanistická regulace sídel)[27]. Neúspěšná zůstala naopak snaha o rozvoj zemědělství a průmyslu. Balkánská města si navzdory jisté modernizaci zachovávala v mnoha aspektech tradiční podobu a zaměstnáním pracujícího městského obyvatelstva hluboko do 19., případě do počátku 20. století zůstávala řemesla a obchod. „Poevropšťování“ Balkánu tradiční kulturu měnilo (vnášelo inovace, oslabovalo závaznost), podobně jako nové domácí politické poměry a „otevírání se Evropě“ (úpadek dálkového obchodu, omezený odbyt řemeslné výroby, zánik protoindustrie, od konce 19. století rozpad zádruh, úpadek chovu ovcí, drobení pozemkového majetku, plošná pauperizace venkovského obyvatelstva). Moderní doba, kterou historici datují v Evropě od počátku 19. století, respektive od Francouzské revoluce (1789), byla na Balkáně v 19. století moderní jen podmíněně a zvlášť málo z pohledu lidové kultury. O dlouhé životnosti tradiční kultury na Balkáně nepřímo svědčí i stacionární výzkumy sociokulturních antropologů orálních společností na Balkáně jako „na kraji světa“: ve 30. letech 20. století Józef Obrębski v západní Makedonii a Irwin T. Sanders v západním Bulharsku a v 50. letech John K. Cambell a Ernestine Friedl v Epiru.

Zánik lidové kultury

To, co skutečně likvidovalo tradiční kulturu, zejména hmotnou, byla industrializace. Na Balkáně zpoždění industrializace oproti střední a západní Evropě bylo řádově 100–150–200 let. Industrializace zde probíhala masově až po druhé světové válce (strojová tovární masová a unifikovaná výroba na-

[27] O modernizaci se v 18. a 19. století snažili i někteří osmanští sultáni, v podstatě neúspěšně.

místo rukodělné, přelévání pracovní síly ze zemědělství do průmyslu a služeb, vznik průmyslového dělnictva, masové migrace z venkova do velkých měst, rozvoj komunikací v hmotném i nehmotném významu). V souvislosti s tím konec tradiční společnosti a tradiční kultury na Balkáně se datuje rámcově polovinou 20. století. Například bulharští folkloristé datují ještě živý folklor v Bulharsku „jako kulturní systém a rozmanitost útvarů" do 30.– 40. let 20. století (Otčenášek, Baeva 2013: 23). Srbští etnologové studovali od 50. a 60. let v souvislosti s intenzivní industrializací Srbska po druhé světové válce masové přesídlování do měst a dojíždění za prací do měst a problém příměstských oblasti. Otázky urbanizace byly tehdy v srbské etnologii formulované a studované jako proces deagrarizace a deruralizace[28].

Ve střední Evropě modernizace proběhla mezi lety 1830–1930. České země byly v 19. století průmyslově nejpokročilejší částí habsburské monarchie a industrializace zde začala regionálně již před koncem 18. století (Brněnsko). Zrušení nevolnictví (1781) umožnilo pohyb populačním přebytkům (chudým) z venkova do měst (do průmyslu); ovšem držitelé půdy, sedláci, skuteční rolníci, teprve po zrušení poddanství (1848) postupně rozvolňovali svázanost s půdou a tradičním způsobem života. Etnoložka Drahomíra Stránská vymezila pro plánované etnokartografické práce tři časová období dokumentace lidové kultury: polovina a konec 19. století a 30. léta 20. století (Stránská 1956: 320). Etnolog Jiří Woitsch dokonce napsal, že „tradiční lidová kultura českých zemí se jako živý a fungující komplex artefaktů, kulturních norem, sociálních vztahů, zvyků, chování a jednání aktérů v důsledku rychlé urbanizace a industrializace již na sklonku 19. století nacházela v mnoha ohledech ve fázi postupné nivelizace a zániku a stávala se de facto muzejním artefaktem" (Woitsch 2012: 74). Na Balkáně pozdní industrializace znamenala nejen delší životnost tradiční kultury, ale i větší razanci a dynamiku jejího zániku, větší kontrast starého a nového a jiné možnosti návaznosti na tradici než raná industrializace českých zemí. I rozdílnou životností se lišila lidová kultura v různých částech Evropy v době jejího objevování a následného studia.

[28] Např. sborník *Etnološko proučavanje savremenih promena u narodnoj kulturi*. Beograd: Etnografski institut SANU 1974 (Posebna izdanja 15).

Literatura

Burke, Peter 2005: *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Překlad: Markéta Křížová. Praha: Argo [Orig.: Peter Burke. *Popular Culture in Early Modern Europe*, 1978].

Cvijić, Jovan 1922: *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje: osnove antropogeografie.* Knj. 1. Beograd: Državna štamparija.

Dostálová, Růžena 2003: *Byzantská vzdělanost*. Praha: Vyšehrad.

Eriksen, Thomas Hylland 2008: *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Překlad: Hana Loupová. Praha: Portál [Orig.: Thomas Hylland Eriksen. *Small Places – Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, 1995].

Frolec, Václav 1980: „Kolibarská" sídla ve východní části Balkánského poloostrova. – *Slovenský národopis* 28, 64–68.

Frolec, Václav 1992: Kulturní prostor střední a jihovýchodní Evropy: dimenze lidové kultury. – *Ethnologia Europae Centralis* 1, 11–23.

Heroldová, Iva 1996: Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy. – In: *Češi v cizině 9*. [Uspoř.] Stanislav Brouček. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku Akademie věd České republiky, 67–95.

Horská, Pavla, Eduard **Maur**, Jiří **Musil** 2002: *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa*. Praha–Litomyšl: Paseka.

Jireček, Konstantin 1888: *Cesty po Bulharsku*. Praha: Matice česká.

Klápště, Jan 1994: *Paměť krajiny středověkého Mostecka*. Praha: Archeologický ústav Akademie věd České republiky; Most: Státní galerie výtvarného umění, Ústav archeologické památkové péče severozápadních Čech.

Langer, Jiří, Helena **Bočková** 2010: *Obydlí v Karpatech a přilehlých oblastech balkánských. Syntéza mezinárodního výzkumu*. Ostrava: Šmíra-Print.

Lipták, Ľubomír 1999: *Storočie dlhšie ako sto rokov*. Bratislava: Kalligram.

Otčenášek, Jaroslav, Vihra **Baeva** a kol. 2013: *Slovník termínů slovesného folkloru. Bulharsko / Речник на термините от словесния фолклор. България*. Praha–София: Etnologický ústav Akademie věd České republiky – Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН.

Schulze, Hagen 2003: *Stát a národ v evropských dějinách*. Překlad: Karel Kubiš a Pavla Lutovská. Praha: Lidové noviny [Orig.: Hagen Schulze. *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, 1994].

Sirovátka, Oldřich 2002: *Folkloristické studie*. Brno: Etnologický ústav Akademie věd České republiky.

Stránská, Drahomíra 1956: Historicko-národopisný atlas Československa. – *Národopisný věstník československý* 33, 300–321.

Sućeska, Avdo 1977: Postavení bosenských muslimů v osmanském státě. – In: *Osmanská moc ve střední a jihovýchodní Evropě v 16.–17. století. Sborník prací z vědeckého zasedání Československo-jugoslávské historické komise v Brně*

3.–5.11. 1975. Věd. red. Zdenka Veselá. Praha: Československo-sovětský institut ČSAV, 175–218.

Thiessová, Anne-Marie 2007: *Vytváření národních identit v Evropě 18. až 20. století*. Překlad: Pavla Doležalová. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury – CDK [Orig.: Anne-Marie Thiesse. *La création des identités nationales. Europe XVIIIe–XXe siècle*, 1999].

Uherek, Zdeněk 2007: Národopisci a sociokulturní antropologové v měnícím se českém prostředí. – *Sociologický časopis* 43, 195–203.

Vieweghová-Opluštilová, Miloslava 1946: *Písně řeckého lidu*. Praha: Nová osvěta.

Woitsch, Jiří 2012: Etnografický atlas Čech, Moravy a Slezska: stav a perspektivy výzkumu. – *Český lid* 99, 67–83.

Кожухаров, Георги 1967: *Българската къща през пет столетия. Края на XIV век – края на XIX век*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Обрембски, Йозеф 2002: *Македонски етносоциолошки студии.* Кн. 3. Ред. и превод од полски јазик Танас Вражиновски. Сор. и превод од англиски јазик Лилјана Гушевска. Скопје: Матица македонска; Прилеп: Институт за старословенска култура.

Пешева, Райна 1961: Семейство и семейно-родствени отношения в Средна Западна България. – В: *Комплексни научни експедиции в Западна България*. София: Издателство на Българската академия на науките, 511–557.

PhDr. Helena Bočková
ul. Jugoslávská 84
613 00 Brno, ČESKÁ REPUBLIKA
helboc@seznam.cz
107057@mail.muni.cz

Balkans and Central Europe as Ethnocultural Areas. A Contribution to European Intercultural Comparison

Helena Bočková

Abstract: The author aims to identify differences between Central Europe and the Balkans as ethnocultural areas in the context of historical and social development. The study uses the ethnological approach but also the findings of social history. The text compares social and cultural stratification of society, folk culture definition and specification of folk tradition bearers. It deals with social and settlement mobility and immobility, impacts of regimentation and guarantee of living and cultural

standards and concerns the effects of modernisation on the folk culture until its end. The limited folk culture definition in Central Europe and the equalisation of the folk culture contrast with a broad definition of the folk culture in the Balkans, where a broad variety of forms exists (especially house, courtyard, dress, cloth, diet). The author considers historical social mobility in the Balkans important. The mobility provided the population with freer access to cultural values without privilege limits as in Central Europe. The moment of folk culture decline was different depending on the different stages of modernisation. In the Balkans, the decline came later and the fact signified bigger contrast between old and new.

Keywords: ethnocultural areas, Balkans, Central Europe, folk culture, modernisation

PhDr. Helena Bočková
84 Jugoslávská St.
613 00 Brno, CZECH REPUBLIC
helboc@seznam.cz
107057@mail.muni.cz

Saga rodzinna jako element konstruowania autoidentyfikacji Wiślan w Ostojićevie (Banat, Serbia)

Katarzyna Marcol

Streszczenie: Celem niniejszego opracowania jest ukazanie roli opowieści ustnych w kształtowaniu poczucia tożsamości mniejszości etnicznej Wiślan w Ostojićevie (Banat, Serbia). Pomimo nasilających się idei narodowościowych i coraz częstszego odwoływania się do polskiego narodowego uniwersum symbolicznego to właśnie saga rodzinna stanowi podstawę autoidentyfikacji członków tej społeczności. Narracje o losach przodków wpisują się w kulturowy kontekst przekazu międzypokoleniowego funkcjonującego na Śląsku Cieszyńskim w XIX wieku.

Słowa kluczowe: tożsamość, autoidentyfikacja, narracja, saga rodzinna, mniejszości etniczne

Badania nad zagadnieniem wyodrębniania grup etnicznych w społeczeństwach wielokulturowych i charakterystyka ich tożsamości są niezwykle trudnym i złożonym zadaniem. Przyczyny tego stanu rzeczy nie leżą tylko w konieczności znakomitego przygotowania merytorycznego badacza, ale także w dynamice pewnych procesów społecznych, które zmuszają etnologa i antropologa kultury do nieustannej weryfikacji uzyskanych wyników i ich analizy w coraz to nowym świetle. Jak zauważa Zbigniew Bokszański, najistotniejszymi czynnikami wpływającymi współcześnie na formowanie tożsamości etnicznych są procesy modernizacyjne, które z jednej strony osłabiają kulturową płaszczyznę organizacji społecznej, a z drugiej prowadzą do zwiększania roli ugrupowań etnicznych w działaniach politycznych. Kształtowanie się tożsamości zbiorowych jest procesem dynamicznym i mają na niego wpływ nie tylko czynniki wewnętrzne wynikające z wzajemnych relacji w społeczeństwie wielokulturowym, ale i zewnętrzne: ekonomiczne, polityczne (zwiększająca się rola państwa w umacnianiu lub osłabianiu pozycji danej grupy), społeczne (postępująca liberalizacja, wzrost

swobód jednostkowych i zbiorowych), gospodarcze (powstanie wspólnot międzynarodowych) (Bokszański 2015: 79–88).

Dynamika owa ma zasadniczy wpływ na kształtowanie się poczucia tożsamości członków społeczności wielokulturowych, o których Antonina Kłoskowska mówi jako o „zbiorowościach etnicznych o kulturze cząstkowej" (Kłoskowska 2012: 19–21). Zdaniem badaczki, grupa taka charakteryzuje się niejednolitą kulturą, która jest częściowo przystosowana do kultury dominującego społeczeństwa państwowego, w którym żyje, a jej własna tradycyjna kultura ma cechy ludowej lub pierwotnej. Grupa ta ma wyostrzoną samorefleksję etniczną wynikającą z kontrastu z odmienną, dominującą kulturą. Aby nie zasymilować się całkowicie, muszą oni oprzeć swoje poczucie etnicznej odrębności na „świadomie, refleksyjnie uznawanych elementach więzi ideowej (ideologicznej), do których należy wiedza genealogiczna, uznawany często mit wspólnoty krwi, odniesienie do ojczyzny jako symbolicznie wyrażonego terytorium pochodzenia grupy (krajobrazu, lokalizacji), a zarazem całej szerokiej kategorii kulturowych symboli grupowych (literatury, sztuki, herbów, emblematów, barw i sztandarów, wydarzeń historycznych). Potrzeba wreszcie świadomie kultywowanego języka i religii, o ile te dwie sfery odróżniają „etników" lub/i imigrantów od kultury dominującej" (Kłoskowska 2012: 21).

Potomkowie emigrantów ze Śląska Cieszyńskiego (z okolic Wisły), którzy zamieszkują wieś Ostojićevo w serbskim Banacie, są przez lokalną społeczność określani jako *Tołcio* (*Tołtowi*, *Totowi*), tak też mówią sami o sobie. Genezy tego słowa należy upatrywać w węgierskim określeniu *Tōth*, używanym w stosunku do osiedleńców z terenu słowiańszczyzny. Jest to nazwa, która została im nadana przez Węgrów zamieszkujących Banat i zaadaptowana przez imigrantów jako nazwa własna. Dla członków tej mniejszościowej społeczności określenie własnej tożsamości etnicznej, ani tym bardziej narodowej, nie było jednak przez długi okres ani istotne, ani konieczne. Gdy początkiem XIX wieku przybyli tu pierwsi mężczyźni ze Śląska Cieszyńskiego, ich sytuacja była następująca: jako pracownicy okresowi przy warzeniu saletry przychodzili tu wczesną wiosną, a wracali do rodzinnej Wisły późną jesienią. Taki stan rzeczy trwał mniej więcej do połowy XIX wieku, kiedy to uciążliwości związane z długą podróżą, trwającą nieraz sześć tygodni w jedną stronę, spowodowały, że saletrarze postanowili sprowadzić tu swoje rodziny i osiedlić się na stałe (Szczypka 2010: 45). Od tego czasu zaczęli oni organizować sobie życie w nowym otoczeniu, w społeczności mocno zróżnicowanej językowo, kulturowo i wyznaniowo. W połowie XIX

wieku Banat znajdował się – podobnie jak Śląsk Cieszyński – w granicach Cesarstwa Austriackiego. Gdy przybyli tu wówczas ewangeliccy Wiślanie, zamieszkali wśród prawosławnych Serbów i Rumunów, także Węgrów i Niemców, z których część była katolikami, a część ewangelikami, ponadto żyli tu Żydzi wyznający judaizm oraz Słowacy – luteranie (Czyż 2009: 71). Dlatego też nie można tu mówić o wyostrzonej samorefleksji etnicznej Wiślan w odniesieniu do jednej dominującej kultury, ale raczej w stosunku do wielu odmiennych kultur i wyznań, które współwystępowały na terenie Banatu. W tej społeczności wieloetnicznej wytworzył się z czasem pewien typ „ekologii językowo-kulturowo-wyznaniowej" opartej na konwergencji kulturowej, podczas której dochodziło – i nadal dochodzi – do wymiany pomiędzy członkami społeczności elementów obyczajowości, wątków folklorystycznych, elementów rytuału domowego, wynikającego z nakazów wyznawanej religii (Feleszko 2002: 134). Dzięki temu utworzyło się poczucie przynależności lokalnej, która „bez względu na ilość elementów „obcych" jest uważana za bliską i własną", a także – co ważne – ma charakter bezrefleksyjny i nawykowy, pozbawiony ideologii (Feleszko 2002: 129–136)[1]. Funkcjonowanie w ramach wieloetnicznego „ekosystemu" ułatwiał zapewne fakt, że w społeczności tej przetrwał stan indyferencji narodowej, jaki panował na Śląsku Cieszyńskim przed Wiosną Ludów, a także naturalna dla mieszkańców tego regionu wielojęzyczność (Kajfosz 2010: 53–62).

Od mniej więcej dziesięciu lat obserwujemy coraz bardziej nasilające się procesy narodowościowe. Z jednej strony dominująca kultura serbska powoduje stopniową asymilację młodszych pokoleń (głównie na skutek edukacji szkolnej, dostępności serbskich mediów, zawierania małżeństw mieszanych), z drugiej jednak strony, na skutek zwiększonej dynamiki kontaktów z instytucjami z Polski, rodzą się idee polonizacyjne (Kłosek, Michalska, Hlubek 2010: 86–87; Kajfosz 2012: 25–26). Obserwujemy zatem zmianę identyfikacji na narodową – polską – zwłaszcza w sytuacjach oficjalnych, np. podczas przeglądów zespołów folklorystycznych, podczas imprez szkolnych, na występach w Ambasadzie RP w Belgradzie. Jest to proces, który aktualnie trwa, rodzi wiele konfliktów wewnętrznych, zarówno w

[1] O podobnym fenomenie syntezy kultury i poczuciu przynależności do lokalnej wspólnoty kulturowej pisze Kazimierz Feleszko w pracach dotyczących językowo-kulturowych aspektów społeczności wieloetnicznej na Bukowinie Karpackiej (Feleszko 2002: 129–136).

społeczności ostojićevskiej, jak i wiślańskiej, które zasadniczo wynikają z odmiennych koncepcji afirmowania pochodzenia i wyrażania „polskości”[2].

Pomimo coraz częstszych odwołań *Tołtów* do polskiego narodowego uniwersum symbolicznego, w dalszym ciągu głównymi czynnikami kształtującymi ich tożsamość są: wyznanie, które jest traktowane przez najstarsze pokolenie jako kategoria wymienna w stosunku do narodowości, język domowy (gwara wiślańska) oraz narracje o pochodzeniu. W niniejszym tekście skupię się na omówieniu trzeciego z wymienionych czynników, czyli opowieści ustnych, które niewątpliwie stanowią ważny czynnik autoidentyfikacyjny, a które są przekazywane z pokolenia na pokolenie jako świadectwo pamięci o pochodzeniu. Opowieści te nazywam „sagami rodzinnymi”, gdyż przekaz dotyczy losów rodziny, jest przekazywany i modyfikowany ustnie, a jego treść jest uważana za prawdę (Zatora 2017: 29). Opowieści te stanowią funkcjonalnie odpowiednik tekstów genealogicznych, wskazujących na wspólnotę pochodzenia (rodu i miejsca), ale formalnie zasadniczo odmiennych od opowieści mitycznych, ponieważ są pozbawione symboliki, nie uogólniają losów całej społeczności, nie kreują wzorów działań ani wzorców osobowych. Jak odnotował Jan Kajfosz: „powszechnie podzielany obraz przeszłości, z którym można się w owej społeczności spotkać, ma – w skali niespotykanej w żadnej części współczesnego Śląska Cieszyńskiego – rzeczowy i pragmatyczny charakter pod tym względem, że brak w nim żywych mitologii tłumaczących dzieje całej wspólnoty. Przedmiotem narracji o przeszłości nie są tu uogólnione losy społeczności wiślan w Banacie. Są to raczej losy konkretnych przodków sprowadzające się do pamiętania dat urodzin, ślubów i śmierci oraz początkowo ciężkich, lecz stopniowo poprawiających się materialnych warunków bytu” (Kajfosz 2010: 52–53). O rozbieżności pomiędzy systemami porządkującymi sposób kategoryzowania przeszłości ostojićevskich Wiślan i współczesnych mieszkańców Śląska Cieszyńskiego J. Kajfosz wspomina, opisując swoją rozmowę z informato-

[2] Niniejszy tekst powstał na podstawie badań terenowych prowadzonych w Ostojićevie w latach 2008 (wraz z Janem Kajfoszem i Magdaleną Szyndler), 2011 i 2012 oraz w Wiśle w latach 2014–2015. Na przestrzeni tego czasu zaszły znaczne zmiany w autoidentyfikacji ostojićevskich Wiślan, które postępują w kierunku wyodrębniania się narodowości polskiej i instytucjonalizacji działań afirmujących przynależność etniczną. Problem ten omówiłam szerzej w artykule *Kształtowanie wyznaczników etniczności i redefinicja tożsamości w grupie etnicznej Wiślan z Ostojićeva (Banat, Serbia)*, zob. Marcol 2017.

rami z Ostojićeva: „[…] charakterystyczną reakcją na pytania o losy wiślan w Ostojićevie było prezentowanie mi rodzinnych albumów po to, bym mógł zapoznać się ze zdjęciami nieżyjących już rodziców oraz dziadków (ale także współczesnych, nawet najmłodszych członków pojedynczych rodzin) i dowiedzieć się przy tej okazji o ich życiu. Ostjićevscy wiślanie nie mają potrzeby opowiadania o całej wspólnocie, lecz tylko o „konkretnych" przodkach znanych z imienia, nazwiska i rodowych powiązań. Kategoria, którą można by określić jako „bezimienni przodkowie" – tożsami z grupą etniczną czy narodową jako taką – nie ma w lokalnych narracjach dotyczących przeszłości wyraźniejszego zastosowania" (Kajfosz 2012: 6).

Analiza narracji – a zwłaszcza tych wyjaśniających pochodzenie i odwołujących się do „początków" istnienia grupy oraz ukazujących przyczyny określonej pozycji w systemie społecznym – pozwala na obserwację konstruowania tożsamości. Jak zauważa Charles Taylor, życie i jego interpretacja w formie opowieści są nierozerwalnie ze sobą związane. Narracja bowiem ma nie tylko nadawać „strukturę mojej teraźniejszości", ona ma ustanawiać sens życia. Tworzenie autoidentyfikacji jest procesem („to, kim jestem, musi być rozumiane jako to, kim się stałem"), który ma wymiar twórczej interpretacji zdarzeń i nadawania im sensu (Taylor 2001: 37–95). Narracje o pochodzeniu *Tołtów* to historie przodków sięgające często ponad sto pięćdziesiąt lat wstecz. Obrazy przeszłości i wiedza o niej są przechowywane i przekazywane w rodzinach. Podstawowymi praktykami ustanawiającymi wspólną pamięć są, zdaniem antropologa społecznego Paula Connertona, narracje przekazywane w sytuacji nieformalnej: „podstawową czynnością charakteryzującą ludzkie poczynania i dyspozycją wszelkiej pamięci społecznej jest bowiem niewątpliwie tworzenie nieformalnie opowiadanych historii o charakterze narracyjnym" (Connerton 2012: 92). Badacz twierdzi, że nawet przekaz rodzinny cechuje się pewną rytualnością i dlatego jest tak skuteczny w kształtowaniu pamięci. Owa rytualność, choć różni się w swych treściach od innych społecznych praktyk symbolicznych, jest również w jakiejś mierze sformalizowana. Jak zauważa antropolog, grupy społeczne są kształtowane przez systemy komunikacji, gdyż członkowie poszczególnych wspólnot komunikują się między sobą we właściwy sobie sposób. Badanie zaś społecznego kształtowania pamięci wymaga analizy tych aktów przekazywania, które czynią możliwym wspólne pamiętanie. Odwołując się do przykładu przekazu międzypokoleniowego, Connerton konkluduje: „jeśli bowiem twierdzimy, że grupa społeczna, której trwanie przekracza długość życia poszczególnych jednostek, zdolna jest „pamiętać"

jako wspólnota, nie wystarczy stwierdzić, że poszczególni jej członkowie w każdym konkretnym momencie powinni być zdolni przywołać umysłowe reprezentacje odnoszące się do przeszłości tej grupy. Jest także niezbędne, żeby starsi członkowie grupy nie zaniedbywali przekazywania tych reprezentacji jej młodszym uczestnikom" (Connerton 2012: 90). I dalej, przywołując badania historyczne Marca Blocha[3], ukazuje doniosłą rolę dziadków w akcie komunikacji, którzy – pod nieobecność rodziców pracujących na roli – zajmowali się dziećmi i uczyli je języka grupy. Naukę owego „języka grupy" należy w przypadku Tołtów rozumieć zarówno dosłownie, jako naukę języka domowego – gwary wiślańskiej, jakim posługuje się grupa etniczna i jakim posługiwali się przodkowie z Wisły, ale należy też pojmować go w kategoriach „langue", czyli jako przekazywanie wiedzy o świecie i sobie samym.

Choć w opowiadaniach o przeszłości przywoływane są losy członków różnych rodzin, a prezentowana przez respondentów dokumentacja w postaci zdjęć, książek przyniesionych z Wisły przez ich *tacików*[4] i *pramtacików*[5] ma na celu uwiarygodnienie historii, to jednak każda z zasłyszanych opowieści posiada pewne elementy stałe, powtarzalne, które stanowią wspólne tło dla indywidualnych losów. Powtarzalność schematów narracyjnych wynika z tradycji narratorskiej funkcjonującej w kulturze Śląska Cieszyńskiego, z której to wywodzą się przodkowie *Tołtów.* Jak zauważa Ewa Szczęsna, to właśnie narracja wspomaga zapamiętywanie i pełni funkcję mnemotechniczną: „narracja, zakotwiczona w doświadczeniu ludzkiego bytowania, utrwala w pamięci ludzkiej zdarzenia i postaci łatwiej niż jakakolwiek inna forma wypowiedzi" (Szczęsna 2007: 151). Sposób postrzegania historii przez pryzmat pojedynczych losów nie jest zatem przypadkowy, ma swoje uzasadnienie w popularnych na Śląsku Cieszyńskim „zapiśnikach", czyli notatkach sporządzanych na pierwszych stronach ksiąg religijnych: bibliach i postyllach. Notowano tu informacje o zawarciu ślubu, o śmierci członków rodziny, daty urodzin, czy pójścia do szkoły (Spyra 2015: 259–267). Sporządzanie zapisków było możliwe dzięki dość dużemu stopniu piśmienności mieszkańców tutejszych wsi, którzy nie tylko potrafili czytać, ale i pisać. Według niektórych źródeł, już przed 1848 rokiem co

[3] Zob. bardziej szczegółowo Bloch 1960: 65–66.

[4] *Tacik* – dziadek.

[5] *Pramtacik* – pradziadek.

najmniej połowa mieszkańców cieszyńskich wiosek była piśmienna (Spyra 2001: 178). Ewangelicy cieszyńscy czytali Biblię i postylle nie tylko w celu poznawania prawd wiary, ale na tych księgach uczyli się alfabetu i nabierali zdolności posługiwania się pismem. Książki te przydatne były zarówno w szkołach przykościelnych, jak i w domach, gdyż czytanie pozwalało urozmaicić długie wieczory zimowe (Spyra 2015: 262–267). Jak zauważa Janusz Spyra, „z umiejętności czytania i pisania na wsi korzystano szeroko, m.in. dla rejestracji faktów z życia rodzinnego. Zwyczaj notowania tego rodzaju informacji w książkach był wśród ludności zamieszkujących wsie Śląska Cieszyńskiego częsty, a najchętniej zapiski czyniono w bibliach albo innych dużych drukach, jak postylle" (Spyra 2015: 266–267)[6]. Ów splot czynników społecznych i religijnych spowodował także pojawienie się w XVIII w. chłopskich pamiętnikarzy (tzw. *cieszyńskich piśmiorzy*), którzy interesowali się już nie tylko sprawami życia rodzinnego, ale także wioski i parafii. W swoich pismach przedstawiali najważniejsze sprawy dla nich samych oraz dla całej społeczności lokalnej, opisując zarówno niezwykłe zjawiska przyrodnicze (przelot komety, powódź, silne wiatry), słabe zbiory, drożyznę, pożary, porady gospodarcze, ale także przemarsz wojsk, czy wizytę cesarza austriackiego Franciszka I w Cieszynie (Wantuła 1956: 81–89; Spyra 2015: 267–277). Można zatem powtórzyć za J. Spyrą, że „dla chłopów historia jako taka nie była oddzielona od spraw religii, zawsze ściśle się z nią wiązała, ale też stanowiła element tego, co mogło się przydać w życiu codziennym. Stąd zapisywano wszystkie „ważne" informacje: porady gospodarcze, proroctwa, wydarzenia rodzinne, anomalie pogodowe na równi z wielką polityką" (Spyra 2015: 277).

Kulturowy kontekst przekazu międzypokoleniowego ukształtował zatem sagę rodzinną *Tołtów* zarówno pod względem struktury narracyjnej, jak i określonego obrazu świata. W opowieściach tych mówi się o Wiśle jako miejscu pochodzenia, często ze wskazaniem przysiółka: *My tu wszycy mómy kórzenie z Wisły: Cieślor ze Stożku, haw ci z Głembca* (mężczyzna, 55 lat). Powodem opuszczenia rodzinnej wsi przez przodków były, zdaniem respon-

[6] Emigranci z Wisły przynieśli ze sobą do Banatu książki religijne: biblie, kancjonały i postylle. Były one niezbędne dla praktykowania nabożeństw – początkowo domowych, a później odprawianych w kościele (Szczypka 2010: 46). Znajdują się one do dziś w zbiorach rodzinnych ostojićevian lub w domu zborowym. Na pierwszych stronach tych ksiąg można także znaleźć odręczne zapiski dat urodzin i zgonów członków rodziny.

dentów, trudne warunki życiowe panujące w górach, bieda i głód[7]: *tam był wielki głód i za to haw tu prziszli* (kobieta, 77 lat); *prziszli z głodu, ni mieli co jeść* (kobieta, 72 lata); *a prowie tu przichodzili łóni zarobiać, tam było chudobstwo*[8] (kobieta, 74 lata); *jedli czorny chlyb, a tu mieli bioły chlyb* (mężczyzna 56 lat); *ciężko jim było, bo ni mieli co jeść, i biyda ich prziniysła haw het* (kobieta, 54 lata). Współcześni ostjićevianie wiedzą, że ich *tacikowie* przyszli do Banatu w celach zarobkowych i że byli saletrarzami[9]. Wiedza ta jest bardzo ogólna, większość respondentów nie potrafi powiedzieć, na czym dokładnie ten zawód polegał, choć zdają sobie sprawę, że była to praca opłacalna i związana z produkcją prochu strzelniczego:

Łóni prziszli z Polska i tu było łod Bara, na brzegu Tisy, tu był jakisik wybuszny proch i to zbiyrali, szalitra, pote przedowali i z tego żyli (mężczyzna, 80 lat).

Przichodzili prowie na wiosne, tu zbiyrali te szalitre. I pote łóni to przedowali, że to kupowali za barut[10]*, tó szalitre. I pote w jesiyni, kie zawrszyli, pote szli nazod do Polska. Nosili te pinióndze. A pote, kie przichodzili pore roków, kupili se tu chyże i pote łostali tu* (kobieta, 74 lata).

Łóni wtedy te szalitre tu zbiyrali, ale co to była ta szalitra, jo ani dziso jeszcze nie wie, co była ta szalitra […] *Už żech się jo pytała, ale nie wie, wiem, że szalitre zbiyrali* (kobieta, 54 lata).

---

[7] Na przełomie XVIII i XIX wieku mieszkańcy Śląska Austriackiego borykali się z ograniczeniami wprowadzanymi przez Komorę Cieszyńską w zakresie dostępu do lasów i pastwisk oraz zobowiązaniami, jakie z tytułu prawa feudalnego musieli świadczyć na rzecz Komory. Ich sytuację materialną pogorszyły jeszcze kilkuletnie klęski nieurodzaju spowodowane złą pogodą i zgnilizną ziemniaków oraz epidemią tyfusu. Bieda, głód i choroby spowodowały niespotykaną do tej pory śmiertelność ludzi z powodu osłabienia i niedożywienia (Spyra 2007: 115–120).

[8] *Chudobstwo* – bieda.

[9] Wiślańscy mężczyźni byli saletrarzami, którzy pracowali także objazdowo, poszukując pracy w różnych miejscowościach Śląska Austriackiego, a także dalej, na terenach Górnych i Dolnych Węgier. Saletra służyła do wytwarzania prochu strzelniczego, a największe ośrodki jej produkcji były właśnie w okolicach Ustronia, Wisły, Cieszyna i Bystrzycy (Wantuła 1956: 15; Drliača 2003: 7). Choć była to ciężka praca, cieszyła się popularnością ze względu na wysokie wynagrodzenia oraz możliwość zwolnienia z obowiązkowej służby wojskowej, jako że saletra była wykorzystywana na potrzeby armii. Zajęcie to było bardzo rozpowszechnione w latach 40. XIX wieku, aż do 1865 r., kiedy zaprzestano jej produkcji (Szczypka 2010: 42).

[10] *Barut* (srb.) – proch strzelniczy.

Najczęściej w opowieściach rodzinnych ostojićevian podkreślany jest trud, jakiego musieli się podjąć ich przodkowie, aby poprawić rodzinie warunki bytu. Wskazuje się przy tym na odległość z Wisły do Banatu i konieczność pokonania jej na piechotę. W trakcie tej podróży, która trwała do sześciu tygodni, a w którą wyruszały nieraz całe rodziny, miały miejsce różne perypetie, które znajdują odzwierciedlenie w sagach rodzinnych (np. poszukiwanie lokum na nocleg, zostawienie dziecka przez biednych rodziców pod opieką bogatych gospodarzy).

W nowym środowisku Wiślanie musieli zorganizować swoje życie początkowo na poziomie zwyczajnego, codziennego funkcjonowania. Było to dla nich trudne z kilku względów. Przede wszystkim z powodu stosunkowo niskiej pozycji społecznej wynikającej z bardzo skromnego statusu materialnego oraz nieznajomości języka. Dlatego też początkowo byli zmuszeni przyjmować prace najprostsze, niewymagające narzędzi ani kwalifikacji. Najmowali się zatem jako pomoc w gospodarstwie u Niemców, Żydów, czy Serbów, najczęściej w charakterze pasterzy czy do prac polowych:

I pote, kie prziszli tu ze wszyckim, jeden wielki majóntek był, Żydzio mieli tu. I pote, że tacik musieli kansik robić. I dali go za świniorza. Świniorziczek, wiycie, co to je. Ten był bogaty Żyd, i tu łoto czuwoł świnie, a to, co trzeja było robić, wszycko, to łoto tam robili. I tak że go łowoloł[11] *tyn Żyd stary, że był taki bardzo dobry i porzóndny. Kiejsik nasi we wiarze żili, bardzo religiozni byli. A jako gazdowie kiejsik to podchynyli*[12] *dinar tu, wajco ta niechali*[13]*. A ón z takóm radościóm naszoł*[14]*: „łoto naszoł żech jedno wajco, łoto naszoł żech dinar" – ni dianar, ale wtedy były madziarski pinióndze, forinty były – „łoto naszoł żech forint". I tak że ich tak bardzo łowoloł tyn gazda, że sóm tacy. Ale to było, że na tem sie ćwiczyli, na tem sie uczyli, że je grzych i Pón Bóg widzi, i w tem łodrostali łod malućka, że nie swobodno*[15] *kradnyć, nie swobodno bić żodnego i wydziyrać łod żodnego, bo to wszycko Pón Bóg widzi. I tak że w tem łodrosli* (kobieta, 80 lat).

A tu pote, kie przichodzili – to przipowiadoł też tacik – łodewrzili dwiyrka i że pytajóm samo kapusty i ziymioków, bo że nie wiedzieli inszej, że tu może w tem tu naszem kraju, że może i żyto być, i kukurzica […]. *Pote już*

[11] *Łowoloł* – polubił.
[12] *Podchynyli* – podrzucili.
[13] *Niechali* – zostawili, położyli.
[14] *Naszoł* – znalazł.
[15] *Nie swobodno* – nie wolno.

óni poczeli i wszycko robili, nie samo kapuste i ziymioki, nego co im gazda rozkozoł, co ich przijmił (kobieta, 76 lat).

Z czasem jednak wzrastał ich status materialny i społeczny, nabywali ziemię i uprawiali nie tylko ziemniaki i kapustę, ale też żyto, pszenicę, jęczmień, owies, kukurydzę, buraki cukrowe, tytoń, a później winogrona i morwę. Z dokumentów, które analizowała Danuta Szczypka, wynika, że Wiślanie trudnili się także uprawą konopi i bawełny, a także pszczelarstwem i myślistwem. Byli wśród nich również rzemieślnicy: kołodzieje, rzeźnicy i właściciel młyna (Szczypka 2010: 45–46).

Wiele miejsca w opowieściach rodzinnych zajmuje kwestia życia religijnego. Opowieść o budowie kościoła i domu zborowego należy do najchętniej powtarzanych narracji, przy czym wskazuje się tu zawsze na istotę wspólnej pracy i trud, jaki konkretni przodkowie włożyli w powstanie świątyni. Przy tej okazji wymieniani są także darczyńcy na rzecz budowy oraz osoby prowadzące nabożeństwa.

To mój tacik, moji mamy tata, łón był dozorca […]. *I łón kludził*[16] *majstrów, zbiyroł, łón ich chowoł, lón izby im dowoł, da spió. Myśle, łón sie staroł*[17] *za cirkiew wtedy. Łón był wybrany i łón sie staroł. A pote każdo rodzina miała, wtedy nie były traktory, inego były kónie i wozy. Pote byli ci, co pómogali temu tacikowi mojemu, pote szli, łodewrzili dwiyrka wieczór: „Jendrysie z kóniami i z wozem idemy po cegły, idemy po szoter*[18]*, idemy po piosek...*". *Co trzeja było ku kościołu. Także to wszycko, co sie stawiało, to sie dobrowolnie szło. Nie płaciło sie żodnemu. I ci majstrzi, co przichodzili z daleka, z Nowego Sadu, z Bełgradu, skónd prziszli, ci byli płacóni, ale ci, co im pómogali, ci żoden. Ci samo tak, sami.*

A zwóny[19]*? Nejwiynkszy zwón kupili za jedno cirkiew, wypłaciła cirkiew. A postrzedni zwón kupił mój dziadek, co był, ten, co kludził cirkiew. A ten nejmiejszy, ten Kyndziorowsko rodzina. Tu byli óni sztyrzo bracio, pote óni sie służyli też, darowali ten zwón. A potem ty klupy w kościele, co sie siedzi, to zaś był mojigo menża siostrzin swekier*[20]*. Ón był majster za drzewo. I ón jeny tela chladoł, da dajóm człowieka, da mu idzie robić, łobrobiać ziym, łorać, sioć, a ón som zrobił ty klupy wszycki w kościele* [...] *I pote ón też ani*

[16] *Kludził* – przyprowadzał.
[17] *Staroł się* – opiekował się.
[18] *Szoter* – żwir.
[19] *Zwóny* – dzwony.
[20] *Swekier* – teść.

dinaru nie weznół. Pote jeszcze drudzy majstrzy przyszli, ci zaś farbili, tóż wszycko tak jeny dobrowolnie (kobieta, 72 lata).

W rodzinach wiślańskich zaobserwować można również „wspomaganie społecznej pamięci" (Hajduk-Nijakowska 2011: 14) poprzez tworzenie drzew genealogicznych, których trzon zazwyczaj tworzą *pramtacikowie* urodzeni w Wiśle. Zachowała się także, w jednej z rodzin, *Pamětní knižečka křestanské demácnosti*, czyli publikacja w formie książeczki, która była pamiątką z okazji ślubu. Zanotowano w niej na jednej z pierwszych stron imiona i nazwiska małżonków, na następnej – informacje o dacie i miejscu urodzenia, wyznaniu, a także wzmianki o rodzicach małżonków. Kolejne strony były uzupełniane z czasem o notki dotyczące dzieci: ich imiona, daty urodzin, a także imiona i nazwiska chrzestnych. Broszurka ta jest wydana w języku słowackim, a wzorowana na wydaniu węgierskim, co jest wypisane na pierwszej stronie, tuż pod ryciną obrazującą Marcina Lutra grającego na lutni w otoczeniu rodziny.

Jak można zauważyć, wszystkie trzy płaszczyzny: historia – religia – losy indywidualne przenikały się wzajemnie, tworząc obraz wspólnoty, który zachował się w sagach rodzinnych *Tołtów* i ma do dziś znaczący wpływ na ich poczucie tożsamości. Powtarzające się narracje wraz z kryterium wyznaniowym tworzą trzon wspólnoty etnicznej. Niezwykle istotny jest także fakt, że dzięki transmisji międzypokoleniowej tekstów zachowała się gwara cieszyńska, używana jeszcze przez najstarsze pokolenia w życiu codziennym (choć i to ulega zmianie na skutek zawierania małżeństw mieszanych etnicznie i konieczności komunikowania się w języku znanym wszystkim domownikom). Pytaniem zasadniczym jest zatem: czy wraz z postępującym zanikiem gwary znikną z pamięci społecznej sagi rodzinne stanowiące narracje o charakterze tożsamościowym? Analizy języków i kultur mniejszościowych w Europie, m.in. Bretończyków, Łużyczan i Kaszubów, wskazują na zmianę funkcji elementów kultur mniejszościowych w społeczeństwach i przejście z płaszczyzny „wspólnej" na płaszczyznę „osobistą", wyrażającą się kreowaniem własnego sposobu identyfikacji z grupą na tle kultury większościowej (Dołowy-Rybińska 2011: 542–544). W tym kontekście sagi rodzinne mogą uzyskać wymiar symboliczny dla jednostek opowiadających się za zachowaniem tożsamości mniejszościowej i stać się dobrowolnym elementem autoidentyfikacji. Mogą jednak nie uzyskać wystarczającego uznania jako nośnik przeszłości i nie być wystarczająco atrakcyjne jako element autoidentyfikacji, a wówczas dojdzie do istotnych przemian w procesie konstruowania tożsamości *Tołtów*.

Literatura

Babiński, Grzegorz 1998: Etniczność [hasło]. – W: *Encyklopedia socjologii*. T. 1. *A–J*. Kom. red. Zbigniew Bokszański et al. Red nauk. Andrzej Kojder et al. Warszawa: Oficyna Naukowa, 191–195.

Bloch, Marc 1960: *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*. Tłum. Wanda Jedlicka. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [Orig.: Marc Bloch. *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 1949].

Bokszański, Zbigniew 2015: *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Connerton, Paul 2012: *Jak społeczeństwa pamiętają*. Przekł. i wstęp M. Napiórkowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego [Orig.: Paul Connerton. *How Societies Remember*, 1989].

Czyż, Renata 2009: Sytuacja wyznaniowa wiślan we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Rekonesans. – W: *Rocznik Wiślański*. T. 1. Red. Renata Czyż, Danuta Szczypka, Maria Szlaur-Bujok, 70–76.

Dołowy-Rybińska, Nicole 2011: *Język i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużyczanie, Kaszubi*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Drliača, Dušan 2003: Z dziejów wiślan w Banacie: zeslowakizowani Polacy w Ostojiciewie. – *Słowo YU Polonii* 19, 6–7.

Feleszko, Kazimierz 2002: Regiony wielonarodowe jako problem badawczy. – W: *Bukowina, moja miłość*. T. 1. *Język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku*. Pod red. Andrzeja Żora. Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, 129–136.

Gažo, Jan 1930: Potisský sv. Mikuláš. – V: *Slovenská evanjelická krest'anská cirkev augšburského vyznania v král'ovstve Juhoslovanskom v slove a v obrazoch*. Red. Adam Vereš. Báčsky Petrovec: naklad vlastný, 148–155.

Hajduk-Nijakowska, Janina 2011: Druga młodość folklorystyki – wprowadzenie do dyskusji. – W: *Nowe konteksty badań folklorystycznych*. Red. naukowa Janina Hajduk-Nijakowska, Teresa Smolińska. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 9–28 (Biblioteka „Literatury Ludowej" 9).

Kajfosz, Jan 2010: Wiślanie w Ostojićevie jako klucz do zrozumienia procesów narodowych na Śląsku Cieszyńskim. – W: *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia – język – kultura*. Wisła: Wydawnictwo Luteranin, 50–64.

Kajfosz, Jan 2012: Wiślanie w Ostojićevie a historia autoidentyfikacji na Śląsku Cieszyńskim. – *Literatura Ludowa* 6, 3–30.

Kłosek, Eugeniusz, Małgorzata **Michalska**, Judyta **Hlubek** 2010: Wokół tożsamości etnicznej potomków Wiślan w Ostojićevie. Wstępne ustalenia i empiryczne plany. – W: *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia – język – kultura*. Wisła: Wydawnictwo Luteranin, 79–87.

Kłoskowska, Antonina 2012: *Kultury narodowe u korzeni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Marcol, Katarzyna 2012: Konteksty życia „na pograniczu". Wpływ reakcji interetnicznych na język i kulturę wiślan w Ostojićevie. – *Literatura Ludowa* 6, 31–47.

Marcol, Katarzyna 2014: Dynamika przemian w obrzędowości weselnej (przykład Ślązaków zamieszkujących wieś Ostojićevo w Serbii). – W: *Praktykowanie tradycji w społeczeństwach posttradycyjnych*. Pod red. naukową Janiny Hajduk-Nijakowskiej. Opole: Uniwersytet Opolski; Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, 135–150.

Marcol, Katarzyna 2017: Kształtowanie wyznaczników etniczności i redefinicja tożsamości w grupie etnicznej Wiślan z Ostojićeva (Banat, Serbia). – *Łódzkie Studia Etnograficzne* 56, 147–160.

Spyra, Janusz 2001: Główne kierunki rozwoju szkolnictwa na Śląsku Cieszyńskim w XIX w. i na początku XX w. w świetle ustawodawstwa i statystyk. – W: *Książka – biblioteka – szkoła w kulturze Śląska Cieszyńskiego*. Red. Janusz Spyra. Cieszyn: Książnica Cieszyńska; Zarząd Główny Macierzy Ziemi Cieszyńskiej, 167–216.

Spyra, Janusz 2007: *Wisła: dzieje beskidzkiej wsi do 1918 roku*. Wisła: Galeria „Na Gojach" (Monografia Wisły 2).

Spyra, Janusz 2015: *Historiografia a tożsamość regionalna w czasach nowożytnych na przykładzie Śląska Cieszyńskiego w okresie od XVI do początku XX wieku*. Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza.

Szczęsna, Ewa 2007: *Poetyka mediów. Polisemiczność, digitalizacja, reklama*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.

Szczypka, Danuta 2010: Emigracja wiślan i ich dzieje w Tisza Szent Miklós (Ostojićevo) do 1918 roku. – W: *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia – język – kultura*. Wisła: Wydawnictwo Luteranin, 41–49.

Taylor, Charles 2001: *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. Marcin Gruszczyński i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN [Orig.: Charles Taylor. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, 1989].

Wantuła, Jan 1956: *Książki i ludzie. Szkice o wydawnictwach i piśmiennictwie na Śląsku Cieszyńskim*. Oprac. Ludwik Brożek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Zatora, Anna 2017: Saga rodzinna – próba uporządkowania i konceptualizacji gatunku. – *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 60 (2), 25–41.

Dr hab. Katarzyna Marcol
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Plac Sejmu Śląskiego 1
40-032 Katowice, POLSKA
katarzyna.marcol@us.edu.pl

Family Saga as an Element of Constructing the Self-Identification of the Silesian Minority in Ostojićevo (Banat, Serbia)

Katarzyna Marcol

Abstract: The article discusses the role of oral tales in shaping the sense of ethnic identity of Silesians in Ostojićevo (Banat, Serbia). Despite the growing nationalist ideas and the increasingly frequent reference to the Polish national symbolic universe, it is the family saga that forms the basis for the self-identification of this community. The unusual way of seeing history – as a background of single adventures of the ancestors – is not a chance, but has a justification in the culture of Cieszyn Silesia in the 19th century.

Keywords: identity, self-identification, narrative, family saga, ethnic minorities

Dr hab. Katarzyna Marcol
Institute of Culture Studies
Faculty of Humanities
University of Silesia in Katowice
1 Sejmu Śląskiego Sq.
40 032 Katowice, POLAND
katarzyna.marcol@us.edu.pl

Фольклорні традиції поляків України: локальна специфіка та ідентифікаційні маркери

Лариса Вахніна

Резюме: Традиційна фольклорна культура, що стала для поляків України важливою сферою для реалізації етнічної ідентичності, дозволила зберегти їх національну специфіку, незважаючи на репресії та переслідування в роки тоталітарного режиму. Дослідження Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Т. Рильського Національної академії наук України і наша польова робота, здійснена протягом декількох років в центральних регіонах України, підтверджує, що село й надалі залишається для поляків України їх «малою батьківщиною», де зберігаються народні традиції, передусім фольклор. В Житомирській, Вінницькій та Хмельницькій областях є чимало сіл, де народні пісні є маркерами ідентичності, та часом поляки, що мешкають в сільській місцевості України, залишаються забутими не лише з точки зору їх віддаленості. Кожне з цих сіл можна окреслити як їх «малу вітчизну», де визначальними стають виміри соціальної та локальної ситуації, родинних традицій та місцевої обрядовості. Вплив суспільних трансформацій на зміни стереотипів та відродження польської культури в незалежній Україні дозволяє сподіватися на перспективи її розвитку не тільки в містах, а й у селах.

Ключові слова: поляки, ідентичність, фольклор, народні пісні

Дослідження національних спільнот є сьогодні пріоритетним напрямом майже в усій сфері гуманітарних наук, передусім для істориків, соціологів, політологів, але не менш важливим залишається весь комплекс питань, які пов'язані з культурою кожного етносу як в історичному контексті, так і в її сучасному функціонуванні. Саме культурні традиції, як народні, так і професійні, зазнали чи не найбільшого руйнівного впливу в роки тоталітаризму, коли менталітет нації, її національна свідомість і самоідентифікація не мали права на існування.

В історії польської діаспори в колишньому СРСР поляки України відзначалися в основному етнічним автохтонізмом, оскільки більша ча-

стина польського етносу проживає в Україні вже не одне століття, частину поляків дехто з дослідників відносить до українців, полонізованих у роки, коли правобережна частина України входила до складу Речі Посполитої. Саме релігійний критерій щодо польської етнічної групи був домінуючим у висвітленні мовних, культурних чи правових питань. Він був основним і під час переписів населення, коли визначальним був стереотип «католик – поляк».

Політика, яка проводилася щодо поляків ще в Російській імперії, завжди мала яскраво забарвлений антипольський характер. Не випадково польська діаспора в Сибіру налічує, на думку польського дослідника Антонія Кучинського, чотириста років, складаючи не одне покоління колишніх засланців (Kuczyński 1996).

Період сталінізму для поляків колишнього СРСР, і особливо України, яка входила до його складу, був трагічним за масштабами репресій та геноциду щодо меншин. Масових депортацій зазнало чимало народів, які проживали на її території, деяких з них було виселено майже повністю, наприклад кримських татар чи німців. Поляки стали чи не першим народом у цьому трагічному сталінському експерименті. Внаслідок масових депортацій поляків, які почалися в Україні у 1930-ті рр., в райони Казахстану лише з Житомирської області було виселено 120 тис. осіб (Stroński 1998). Ще досі залишаються не до кінця з'ясованими всі деталі тієї страшної статистики, яка вперше була оприлюднена лише в останні роки. У 1946–1947 рр. з території Західної України до Польщі було переселено 850 тис. поляків (Наулко та ін. 1993: 36).

Подібна доля спіткала і українців у Польщі внаслідок операції «Вісла». Таким чином, польське населення зменшилося в Україні з більш ніж 1 млн до 300 тис. осіб. Не випадково, за визначенням дослідника М. Іванова, польський етнос увійшов в історію колишнього СРСР як «перший покараний народ» (Iwanow 1991).

У зв'язку з цим увесь комплекс функціонування культури поляків в Україні був фактично зруйнований і зазнав непоправних втрат. Навіть сьогодні в умовах, коли всі національні меншини в роки утворення та становлення незалежної Української держави переживають процеси відродження, важко відновити цей комплекс, оскільки вже декілька поколінь зазнало асиміляції, подекуди вони навіть не володіють рідною мовою.

Поляки, як і інші національні меншини, почали активно заявляти про себе тільки наприкінці 1980-х рр. у період перебудови, коли ство-

рювалися перші культурно-освітні організації за національним принципом.

Зміни, які відбулися в економічному та культурному житті народу України, зокрема національних меншин, сприяють відродженню культури та освіти, формуванню національної самосвідомості в умовах розбудови незалежної держави. Успішне вирішення цих проблем неможливе без вивчення сучасного фольклору всіх різноетнічних груп населення України, оскільки кожний етнос, зберігаючи свою традиційну народну творчість, збагачує надбання та культурні цінності всієї держави.

Протягом тривалого часу зусиллями фольклористів зібрано великий пісенний матеріал з різних регіонів України, де проживають болгари, греки, євреї, караїми, румуни, чехи, угорці, словаки, татари та поляки. Усі записи фольклору цих національних груп зберігаються, в основному, у фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського Національної академії наук України. Вони відрізняються за кількістю зразків та часом запису і, звичайно, не дають повного уявлення про весь фольклорний процес. Але значення їх важко переоцінити, оскільки з кожним роком поступово відбувається дифузія фольклорних жанрів та їх деформація під впливом, з одного боку, міграційних процесів, що викликають не тільки зміни в демографічній ситуації, але й призводять до втрати надбань культури тих чи інших народів, з іншого боку, руйнування у фольклорі викликає втручання науково-технічного прогресу у сферу культури вже не тільки міського, а й сільського середовища.

Усе це певною мірою стосується і сучасного фольклорного процесу одного з найчисленніших етносів України – поляків, які проживають компактно і змішано в усіх регіонах України. Оскільки більшість польського населення західних областей України в 1946 р. була репатрійована до Польщі, а ті поляки, які там залишилися, протягом тривалого часу мусили часто замовчувати своє походження і лише останнім часом почали заявляти про нього, польський фольклор цього регіону був менше досліджений українськими фольклористами.

Поляки ж Центральної України здавна, вже протягом кількох століть проживали поряд з українцями. У цьому регіоні демографи спостерігають найбільшу кількість змішаних шлюбів. Незважаючи на репресії у 1930-ті рр. тоталітарного режиму, депортацію, ліквідацію національних районів та округ, ліквідацію національних шкіл, закриття

та руйнацію костьолів, втрату мовних осередків та культурних центрів, фольклор залишився останнім проявом їх національної самосвідомості.

Фольклорні традиції польської етнічної групи, що проживає компактно та змішано в Україні, збереглися і продовжують своє життя в сучасному репертуарі.

Польська традиційна культура, зокрема сільського населення Центральної України, протягом багатьох років залишається об'єктом дослідження науковців Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Численні експедиційні дослідження, проведені в 1970–1980 рр. в польських селах Житомирської, Вінницької та Хмельницької областей, дали матеріали для вивчення в етногенетичному аспекті цілого комплексу питань: явище традиційної народної культури обраного регіону; стан збереження народних традицій та їх взаємодії з національними традиціями інших народів, зокрема українців та росіян; сучасне побутування фольклору та обрядової творчості; взаємини у сфері побуту польського та українського населення та інші (Під одним небом 1996: 116–125*)*.

Постійні спостереження за фольклорними традиціями (кожні 2–3 роки), зокрема у селах Корчак, Катеринівка, Мар'янівна та Покостівка Житомирської області, дали підстави для висновків про консервацію традиційної народної культури поляків. У сучасному пісенному репертуарі поляків України одне з найважливіших місць посідають саме ліро-епічні традиції.

Але дослідження, проведені у 1990-х рр. на Житомирщині, показали, що частка епічних творів у записаному репертуарі поступово зменшується.

Найбільш рідкісні твори були записані на польсько-українсько-білоруському пограниччі, у селах, віддалених від цивілізації, своєрідних острівцях давньої поліської культури.

Характерно, що епічні твори не є типовими для того чи іншого середовища, вони збереглися в пам'яті лише окремих виконавців, як правило, найстарших за віком. При цьому кожний з них, як, наприклад, Катерина Лошак чи Марія Берко з села Пулемець Любомльського району на Волині, вирізняються як своєрідністю виконання, так і музичною обдарованістю.

Саме на пограниччі польська епічна традиція побутує в українському мовному середовиці, оскільки в селі Пулемець серед населення

переважають українці. Але виконуючи той чи інший твір польського фольклору, виконавці підкреслюють, що пам'ятають їх ще з довоєнних часів «за Польщі», коли цей твір був більш поширеним у даному регіоні.

Добре збереглися, наприклад, військові, давні історичні пісні та пісні польських легіонерів. Найбільш популярна військова пісня *Pan Dębowski...*, яку записували в Україні ще Оскар Кольберг та інші фольклористи в минулі часи, до сьогодні побутує, користуючись сталою популярністю в кожному селі, де живуть поляки. Подекуди вона функціонує в різних варіантах, змінюються імена героїнь, зустрічаються контамінації з іншими текстами, найчастіше з ліричними. Старші люди пам'ятають також твори літературного походження, переважно польські патріотичні пісні: *Jeszcze Polska nie zginęłą*; *Z dymem pożarów*; *Za Nieman, za Nieman…*

На Житомирщині, Вінниччині та Волині фольклористи ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України записали більше 20 старовинних балад, зокрема *We wsi Malinówce*; *Stoi Turek ze swoim wojskiem*; *W niedzielę rano*. Слід зазначити, що в польських баладах, що побутують в Україні теж зустрічається мотив «отруєння» подібно до української балади *Ой не ходи, Грицю*, поширеної в східній частині Польщі.

Усвідомлення своєї національної належності залишилося у поляків попри всі минулі тяжкі часи. Відчуття власної ізоляції, відірваності від метрополії позначилося на традиціях і побуті польської спільноти. Наприклад, у селі Немиринці Ружинського району на Житомирщині частину села, так званий куток, де розташовані обійстя поляків, місцеві жителі називають «Варшавою». Для поляків України Варшава ще не так давно була далеким символом їх національної самосвідомості. Тому не випадково великою популярністю користується в Україні балада *W Warszawie na ulicy...* Жителі села Федорівка Новоград-Волинського району на Житомирщині до традиційного змісту пісні додали новий, де, як бачимо вже присутні українізми:

U Warszawie na ulicy.
Hej, hej! U Warszawie na ulicy
Pijut piwo pułkownicy. (2)
Pijut piwo, naliwajut,
Hej, hej! Pijut piwo, naliwajut,
Sóboju Kasiu podmówlajut. (2)

«Siadaj, Kasio, na kolano,
Hej, hej! Siadaj, Kasio, na kolano,
Pojedziemy w Polszczu naszu». (2)

Кінець цієї балади надзвичайно трагічний. Дівчина стає покриткою, брати вбивають у Кракові тих, хто її зганьбив.

Функціонування епічних традицій у кожній конкретній родині безпосередньо залежить від стосунків між її членами, а також і від зовнішніх впливів, культурних традицій, реальних суспільних обставин, змін у політичному житті країни. Однак процес використання різних її форм залежить як від самого складу родини, так і відповідно обумовлений належністю її членів до певної вікової, соціальної чи професійної групи та кількісним співвідношенням різних поколінь в одній сім'ї. Треба сказати, що велику роль у збереженні народних традицій у культурному житті поляків відіграє і специфіка їх родинного життя, де завдяки тісним зв'язкам між представниками декількох поколінь консервуються як фольклорні твори, так і звичаї, обряди, традиції одягу та харчування, зберігаються зразки народно-декоративного та прикладного мистецтва. У більшості родин всі її представники, як старші, так і молодші, дотримуються релігійних звичаїв, свято зберігаються і релігійні атрибути.

Замкнутий характер родинного життя впливає на плекання родинної традиції і стає тим гарантом консервації як епічної творчості, так і всього переказу в родинній спільноті (Smolińska 1992: 142).

Дослідження саме таких спільнот дає науковцям можливість не тільки реєструвати фольклорний текст, оцінювати обставини побутування. Треба зазначити, що серед поляків України характерною є велика кількість змішаних шлюбів, які, наприклад на Житомирщині, стали поширеним явищем. Через це на традиції виконавства не може не впливати привнесення в кожну конкретну родину елементів близької (в основному української), але все ж таки іншої культури. Тому типовими для центральних регіонів України стали явища, що більш характерні для пограниччя: функціонування одного й того самого твору двома мовами, утворення двомовних контамінацій, так званих «макаронічних творів», які фіксувалися ще в XIX ст. О. Кольбергом. Але на епічні традиції це не справило значного впливу, вони продовжують побутувати в незмінній формі незалежно від того, хто виконує той чи інший твір.

І для поляків, і для українців польська епічна поезія, особливо балади, є ніби критерієм естетичної вартісності твору. Тому до або після виконання носій завжди намагається не тільки підкреслити, що це «старовинний твір», який виконували ще його батьки та діди, але й дати йому відповідну оцінку.

Важливе місце в польській епічній традиції в Україні належить усному переказу, який став віддзеркаленням трагічної долі польської національної меншини в Україні. Досі не опубліковано дані про кількість поляків, які померли разом з українцями під час страшного голоду 1933 р. Але усні перекази про ті страшні часи досі ще побутують на Житомирщині. Декілька з них нам вдалося записати в селі Корчак Житомирського району Житомирської області. У пам'яті залишилися перекази про масові виселення, депортації польського етносу в 1936 р.

Не залишились без уваги і події Другої світової війни, яка внесла свою тематику в епічні традиції. Зокрема, поширеними на Житомирщині є перекази про відправлення молодих дівчат на примусові роботи до Німеччини.

Більшість наших інформаторів самі пережили ті часи, як, наприклад, учителька польської мови з Любара на Житомирщині Ярослава Павлюк. Її особа знову ж таки підтверджує тезу про роль конкретного виконавця у певному середовищі. Я. Павлюк – людина надзвичайно талановита. Пам'ятає не тільки твори своєї матері (вона походить з Бродів на Львівщині). В її пам'яті – військові пісні з «антибільшовицькими мотивами», наприклад, *Stoją, stoją żołnierzyki na placu...* з репертуару польських легіонерів, а також твори українською, словацькою, німецькою, угорською мовами. Останні вона, зокрема, засвоїла, вчителюючи на Закарпатті. Я. Павлюк відома сьогодні і як поетеса, що пише вірші польською мовою, автор кількох збірок. Вона активно виступає на фольклорних фестивалях у Житомирі і поетичних конкурсах, є постійним гостем у науковців ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, приїжджає, щоб заспівати пісні, які згадала, привозить і власні записи польського та українського фольклору з Житомирщини. Цікаво, що вона змінює манеру виконання залежно від аудиторії, її кількості та віку слухачів, їх інтересів. Але виконуючи фольклорні твори, завжди намагається привнести вже і свої поетичні експромти. Слухач для неї – потреба душі, зміст життя. На відміну від більшості інформаторів вона намагається знайти слухача, передати наступним поколінням, особливо молоді, традиції свого народу. Її можна віднести до респондентів

«подвійної ідентичності» або людей з виразним ідентифікаційним маркером пограниччя. Таких прикладів можна навести чимало. Проблеми виконавства саме польської епічної традиції вивчені ще недостатньо і потребують нових досліджень.

Традиційна народна культура стала для національних спільнот в Україні важливою сферою реалізації етнічної самосвідомості, дала можливість зберегти етнічну специфіку попри різні впливи часу. Однією з найдієвіших форм вираження національної самосвідомості стало використання різноманітних форм традиційної народної культури, і особливо фольклору, у побуті. Водночас проживання відірвано від метрополії позначилося на специфіці збереження тих чи інших звичаїв та автентичності фольклорних традицій.

Наведені вище уривки фольклорних текстів записано автором статті під час участі у фольклорних експедиціях ІМФЕ ім. М. Т Рильського НАН України та частину з них опубліковано (Вахніна 2002).

Польові дослідження дозволяють простежити динаміку поетичних форм в окремих жанрах, виявити закономірності їх побутування та розвитку, а місцевим самодіяльним ансамблям увести до свого репертуару рідкісні тексти польського фольклору, які ще збереглися в різних регіонах України.

Література

Вахніна, Лариса 2002: *Pieśni ludowe Polaków Ukrainy / Пісенна культура польської діаспори України*. Київ: Головна спеціалізована Редакція літератури мовами національних меншин України.

Наулко, Всеволод та ін. 1993: *Культура і побут населення України*. Київ: Либідь.

Під одним небом 1996: *Під одним небом: Фольклор етносів України*. Упоряд. Лариса Вахніна, Леся Мушкетик, Вікторія Юзвенко. Київ: Головна спеціалізована Редакція літератури мовами національних меншин України.

Iwanow, Mikołaj 1991: *Pierwszy naród ukarany. Polacy w Związku Radzieckim 1921–1939*. Warszawa–Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kuczyński, Antoni 1996: *Czterysta lat polskiej diaspory na Syberii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Smolińska, Teresa 1992: *Rodzina o sobie. Folklorystyczny aspekt rodzinnej tradycji kulturowej*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Powstańców Śląskich w Opolu.

Stroński, Henryk 1998: *Represje stalinizmu wobec ludności polskiej na Ukrainie w latach 1929–1939*. Warszawa: Stowarzyszenie „Wspólnota Polska".

Пр.н.с. к.ф.н. Лариса Вахніна
Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського
Національна академія наук України
вул. Грушевського, 4
01 001 Київ, УКРАЇНА
lvakhnina655@gmail.com

Folklore Traditions of the Poles in Ukraine: Local Specificity and Identification Markers

Larysa Vakhnina

Abstract: For Poles in Ukraine, the traditional folk culture, which became an important sphere of realisation of their ethnic identity, made it possible to maintain their ethnic specificity despite the terror and repression of the totalitarian communist regime. The research of the M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristics and Ethnology at the Ukrainian National Academy of Sciences and our fieldwork, carried out over several years in the central regions of Ukraine, prove that the village is still a "small homeland" for the Poles of Ukraine, where folk traditions are preserved, particularly folklore. There are numerous villages in the Zhytomyr, Vinnytsia, and Khmelnytsky regions, where folk songs are a marker of identity, but unfortunately, Poles living in rural regions in Ukraine are often forgotten, and not only in terms of remoteness. Each of these villages may be referred to as a "small homeland", where the aspects of the social and regional situation, the family traditions and the local rites become decisive. The impact of the social transformations in Ukraine on the change in the stereotypes and the rebirth of the Polish culture in Independent Ukraine allow us to look forward to the prospects of its development not only in the cities but also in the countryside.

Keywords: Poles, identity, folklore, folk songs

Prof. Larysa Vakhnina, PhD
M. Rylsky Institute for Art Studies
Folkloristics and Ethnology,
National Academy of Sciences of Ukraine
4 Hrushevskyi St.
01 001 Kyiv, UKRAINE
lvakhnina655@gmail.com

Regional Folk Song Tradition Shaping Individual Poetic Utterances. The Case Study of Tatra Region Poetry in Poland and the USA

Anna Brzozowska-Krajka

Abstract: For the majority of regional poets the poetics of folk song constitutes the only set of rules and norms organising their poems. This influence may be patterned according to three stages of intensity, ranging from complete and faithful application of folk song models, through application of their select distinctive features (mostly of style, composition and versification), to merely episodic references to folk song ethnopoetics (i.e. ornamentation of poems with single features of the folk song or citations from folklore which identify these poems with the regional tradition). The three degrees of influence, distinguished here, correspond to different attitudes taken by the poets: from entirely subconscious reproduction of traditional patterns to conscious creative stylisation. Abundant use of folk song conventions determines the specific nature of contemporary Tatra region poetry written in Poland and that composed by émigrés from this area to the USA, situating it in many cases on the borderland between folklore and literature.

Keywords: oral tradition, regional literature, ethnopoetics of the folk song, folklorism (folkloric stylisation), ethnic literature

My study concerns the expansion of folk song tradition from a definite region in Poland into authorial regional literature, which is an interesting issue in view of Polish and Polish-American literature and culture. In Ong's terms (Ong 1992: 141–142) this is a case of the strong position of oral tradition vis-à-vis contemporary written literature (the process of individual creation). This expansion concerns the non-professional literature, i.e. the new folk literature which has been present in the Polish literary landscape since the 1870s and which has developed on the basis of ideology of "regionalism" – the movement aiming at preservation of regional cultural identity both

in Poland and in emigration (see Pigoń 1974: 23–212; Brzozowska-Krajka 1989: 6–33; Brzozowska-Krajka 2000: 121–125; Jazowska-Gumulska 1990). The literary output of Tatra highlanders who live in both Poland and the USA (mainly in Chicago Ill., but also in the states of New Jersey, New York, Wisconsin, Michigan, Florida, Pennsylvania, Washington, Arizona) belongs to the most representative regional variations of this type of works. Their poetry manifests the strongest interactions between the ethnopoetics of folk song and individual poetic utterances. For most Tatra highlander poets, the folk song poetics constitutes the principal set of rules organising their poems. Depending upon the degree of reproduction of the folk song genre model, one can distinguish three trends within this creativity: type A (folkloric): complete reproduction of the model of traditional Tatra region folk poetry (folk song); type B (folklorism, folkloric stylisation): reproduction of select distinctive features of this model; type C: merely episodic references to this model (Brzozowska-Krajka 1989: 143–44).

Faithful reproduction of the folk song tradition (type A) appears quite often in the Tatra highlanders' poetic works. Some of these folk song poems are devoid of the imprint of their authors' individual creativity – they are not indeed different from those which were created collectively, transmitted orally, and were accepted in their community which conditioned their existence and functioning in folk culture. They include many authored songs: this genre convention is already manifested in their titles, for example of the cycle of Zofia Graca's poems titled *Śpiewanki* [Songs], or Michał Cieśla's *Śpiewki zbójnickie* [Brigands' songs]. They utilise the themes and elements of traditional love and courtship folk songs (bantering, promises, yearning, waiting, parting, complaints about unfaithful husband or lover, unsuccessful marriage), reflective (thoughtful), brigandage, familial folk songs, as well as those dealing with farm work characteristic of highland areas (e.g. haying).[1] They reproduce the folk song model on all levels of their structure, i.e. in the construction of the lyrical situation, the lyrical ego, on the level of style and versification. Within type A the most interesting exemplification is offered by the traditional Tatra highlanders' folk song poems dealing with courtship and love: they clearly copy the artistic patterns of folk oral creativity, especially the principle of anthropocentrism, i.e. concentration on human feelings: love,

[1] The most comprehensive collections of Tatra region folk songs are: Kolberg 1968; Sadownik 1971.

lovers' longing, marriage, the plight of the married, etc. (see Moszyński 1967: 1360). Such model determined both the choice of the addressed issues and the technique of performance which consisted principally in erasing individual elements and highlighting general ones (folk song universalism) ensuring possibilities of further transmission of such text in folk-literary tradition. This universalism largely determined the structure of such folk song poems – making many of its elements highly typical and schematic (the principle of simplification). The poems authored by contemporary Tatra highlander poets (who wrote both in the Polish Tatra highland area and in America) which are modelled upon folk song poetics also manifest universal imagery of the setting, the lyrical situation and typical dramatis personae which copy their predecessors from pre-writing (oral) folk creation. As a rule, the girl character is nameless or named Marysia, and the boy character – Jaś, Janiczek or *beloved young shepherd*. Lack of individualisation in shaping such characters determined their very simplified characterisation – both psychological and external. For example, the portrait of Janiczek in the poem *Jawor* [Sycamore] by Helena Waligóra[2] is limited to one secondary feature – his shock of hair; and the portrait of Marysia in Franciszek Hodorowicz's poem *Zakochanej* [For a girl in love] consists only in her ripped skirt which may signify either the poverty in her family house (marriage usually guaranteed improvement of the conditions of a girl's life) or rather, her lost virginity. This is a typical symbol of folk love poem which communicated its meanings largely through such implications, since direct expressions of feelings were regarded as embarrassing and alien to folk songs (Czernik 1962: 147–148). Such symbolic, indirect communication of feelings was predominant especially in love, courtship, engagement and wedding folk songs.

This mode of expressing love feelings, characteristic of folk love songs, was manifested in the actions of both lovers, taking place in a definite scenery. For example the phrase *Kiedy zieloną kosił łączkę / podszedł do niej, podał jej rączkę* [When he scythed a meadow / he came to her and gave her his hand] in Zofia Graca's poem *Spałyby se ocka* [My eyes would like to sleep]

[2] The poems quoted and referred to in this article come from the following anthology and individual volumes of poetry: Bafia 2008; Brzozowska-Krajka 1990; Cieśla after 1992; Czubernatowa 1979; Gąsienica-Byrcyn 1974; Gąsienica-Makowski 1987; Gąsienica-Makowski 2008; Graca 1980; Nędza-Kubiniec 1982; Para-Hejka 1982; Pitoń-Kubów 2007; Skupień-Florek 1976; Waligóra 1988; Żółtek 2014.

denotes the boy holding out his hand to the girl to express his good feelings towards her, which is a situation and symbolic gesture typical of folk songs. Another symbol of this kind, widespread in folk love songs and active in individual poetic works, is the motif of the grey horse, the boy's faithful and patient companion and a dynamic symbol of his biological manhood. Such horse frequently reveals the aim of the boy's expedition: a visit paid to the girl – see Graca 1980: *** *Mój kónicku siwy* [My grey horse] from the cycle *Śpiewanki* [Songs]. Frequently, this is connected with their intimate relation, which is suggested by the complex symbolic image of the horse destroying plants in the garden. The Tatra highlanders' poetry makes also ample use of some other typical symbols denoting the opposition between unmarried women and men, for example the motifs of the garland of maidenhood and the feather of manhood. In the lyrical poem by Hodorowicz mentioned above, the symbolic feather implies the boy's sense of honour and indirectly expressed proposal of marriage after the loss of the girl's virginity with him.

The identity of individual poetic creation with the artistic model of folk song is manifested also on the levels of composition, style and versification. They use traditional patterns of composition: both those which regulate internal composition of content (repetitions, enumerations, etc.) and those which put this content into definite external frames (trichotomy, dialogue, etc.). In the Tatra highlanders' contemporary poetry following folk song models they comprise typical initial formulae (Czernik 1962: 270–72; Moszyński 1967: 1363): the exclamation *hej!* – one of the oldest and simplest ways of denoting initial situation; the apostrophe addressed to trees, e.g. *smrecki, moje smrecki* [spruces, my spruces], or mountains, e.g. *Tatry nase Tatry* [Tatras, our Tatras]; *Giewoncie, Giewoncie*; *hej góry nase góry* [Giewont, Giewont; hey, mountains, our mountains] connected with gradual narrowing of the image; direct presentation of the place of action. On the stylistic level of this poetry we may notice primarily repetitions (fundamental for it) and parallelisms – both logical and formal. A contemporary reader does not always succeed in noticing the cause and effect relationship between its two components: the motif of nature and the human element. For example, in the comic folk song poem by Helena Waligóra entitled *Udawanie* [Pretending][3] – *Jeden listek od*

[3] Contrary to folk (oral) tradition, regional poets commonly entitle their songs which follow the requirements of folklore texts. This manifests the poets' consciousness of their folk song poems' literary status and functioning.

jawora / drugi zaś z dębiny / chłop często gro kawalera / choć mo rosłe syny [One leaf comes from sycamore, the other from oak / The father of adult sons frequently behaves as an unmarried man] – the sycamore and the oak are static symbols of manhood.

The consciousness of creating folk song poems according to old folk song conventions is manifested also in using the patterns of versification (Dłuska 1970: 487–520; Furmanik 1956: 93–133) which suit the folk melodies typical of this region (slow melodies – *wierchowe, ozwodne*; melodies with pulsating rhythm – *krzesane*). These are indicated by authorial suggestions concerning their performance, i.e. the commentaries appended to a poem indicating the kind of melody to which it should be performed – e.g. the melody *hej górol ci jo górol* [hey! I am a highlander] for Jan Bachleda-Żarski's poem *Hej, dalekie góry* [Hey! Faraway mountains]. The same tendency may be observed in poems produced by Chicago émigré poets of the Tatra highlander descent: for example, in the poem *Pieśń do Matki Bożej Ludźmierskiej…* [A song to the Ludźmierz Madonna] by Michał Cieśla, comprising the instruction to be performed to the melodies *wierchowa* or *smutny zbójnik* [sad Tatra brigand] (Brzozowska-Krajka 1999: 320); or *Na nutę Marsza Zbójnickiego* [To the melody of brigands' march] *Pieśń do Matki Najświętszej, Królowej Polski na podhalańską nutę – w czasie stanu wojennego* [Song to Our Lady, Queen of Poland, to Tatra highlanders' melody – in the time of Marshall law]; *Pieśń Wielkanocna na góralską nutę* [Easter song to Tatra highlanders' melody] by the same poet, which imply both their themes and the way of performance. Jan Żółtek, a Chicago poet of Tatra highlander origin, defined this type of poetic creations as "pisanie pod nutę" [suiting the poetic text to the melody], i.e. a poem's versification pattern being determined by a type of melody characteristic of this region.[4] Thus, the folk song poems which reproduce fully the artistic model of folk song (type A) may exist in two forms: oral or written, which also implies their double addressee: regional and supra-regional. Tatra highlander poets manifest the consciousness of the ontological status of poems of this type, as illustrated for example by Michał Cieśla's own introduction to a collection of his poems: "W tem tomiku są wiersze o tematyce religijnej, które wierni

[4] This information was obtained by the author of the present article from the interview with Jan Żółtek given in Chicago in November 2014.

w Kościołach i domach głoszą ku Bożej Chwale" [This book is comprised of the religious poems which are sung and recited in Churches and homes to praise God] (Cieśla after 1992: 6).

The type B reproduction (folklorism, folkloric stylisation – Burszta 1974: 308–19; Aleksandrowicz 1977: 49) is definitely much more popular among contemporary folk poets of the Tatra region. It denotes reproduction in a poem of only a few selected primary features of the structure of folk song – mostly of its versification, style and composition. The pattern of versification universally applied in them is the 12-syllable distich verse with paired rhymes aabb – see *Dobranoc* [Good night] by Andrzej Gąsienica-Makowski, or a stanza consisting of four lines of this kind. Such folk song poems inspired by folk songs make also ample use of various kinds of repetitions: lexical, syntactic, refrains, concatenations, e.g. in *O Klimku* [About Klimek] by Stanisław Gąsienica-Byrcyn, which facilitate memorising the text, so important in the act of oral transmission.

Another primary feature of folk songs reproduced in the folk song poems by Tatra highlander poets are parallelisms which highlight analogous or contrastive situations and sometimes perform compositional functions – see *Weselna* [A wedding song] by Stanisław Nędza-Kubiniec. Dialogues and enumerations used here serve mainly compositional functions – see e.g. *Moje rodne strony* [My native land] by Zofia Graca.

An interesting case of interference of folk songs in folk song poems appears in the works of Andrzej Skupień-Florek who uses traditional motifs of folk songs connected mainly with shepherds (shepherds, mountain pastures, sheep, and girls) to compose his own poems. The same mode of creation was applied by Julian Reimschüssel in his "folk love drama" which was the libretto to the first Tatra region opera entitled *Jadwisia spod regli* [Jadwisia from the Tatra mountain forest] (1960), staged most successfully in both Poland and the USA since 1963 by true Tatra highlanders – the regional Klimek Bachleda folk dance group. This path was also followed by Franciszek Łojas-Kośla who wrote librettos for subsequent regional operas: *Naski świat* [Our world], staged in Nowy Targ in 2009 by the regional group "Regle", and *Ojciec Święty Jan Paweł II na Podhalu* [The Holy Father John Paul II in the Tatra region] commemorating the beatification of Pope John Paul II, performed many times in Chicago and Poland, for example in Poronin in 2011. The latter opera reveals a very significant ideological context – the cult of Pope John Paul II among the Tatra highlander communities in both Poland and America, and the Tatra highlander ethnocentrism

expressed through the type of poetic folk song creativity characteristic for this regional community "on both sides of the ocean".

Episodic references to the folk song model (type C) constitute nowadays the most popular way of highlighting ties with the regional cultural tradition in the poems created by Tatra highlander poets (in both Poland and the USA[5]). This is already evident in the titles of such poems: they either use folk song formulae, e.g. *Hole wy moje* [My mountain pastures] by Zofia Graca, or evoke definite folk song genre variants, e.g. *Kolęda holnego wiatru* [A foehn wind's carol] or *Pastorałka na dziś* [A Christmas carol for today] by Wanda Czubernatowa. The poets also frequently evoke variants of well-known folk songs as the mottoes to their poems, e.g. *Nuta regli* [Mountain forests' song] and *Śpiewka* [Song] by Stanisław Gąsienica-Makowski, or weave into them quotations (in their either exact or slightly modified form) from folk songs. In the poems following the patterns of Christmas carol, these are mostly refrains from secular carols – such as the exclamation *Hej kolęda, kolęda* [Hey, Christmas carol, Christmas carol] which evokes the desired Christmas mood and, by being repeated, it performs also compositional function. Sometimes weaving quotations into folk song poems takes the form of putting parts following the distich highlander folk song model into the structure of irregular (asyllabic) verse – cf. *Podholanie* [Tatra highlanders] by Józef Para-Hejka. In other cases, folk song versification pattern (12-syllable verse, 6+6) is applied to communicate individual content of religious, familial, satirical or regional character. Examples include Jan Żółtek's *Jo haw w Hamaryce* [Me in America] and *Ludźmiyrsko Pani* [Our Lady of Ludźmierz]; and also Józef Bafia's *25-lecie koronacji Matki Boskiej Ludźmierskiej* [On the twenty-fifth anniversary of crowning Our Lady of Ludźmierz]. This technique appears also in the works of first and second generation Tatra highlander immigrants in the USA (Żółtek 2014: 62, 64, 72; Bafia 2008: 15).

The following part from *Pastorałka chicagowska* [A Chicago Christmas carol] by Andrzej Pitoń-Kubów from Chicago offers an interesting example, reflecting acculturation processes of these immigrants (commercialised Christmas):

[5] Contemporary American ethnic poets of Tatra highlander descent comprise, among others, Józef Bafia, Grażyna Baran, Zofia Bukowska-Kasyjanowa, Michał Cieśla, Helena Galica, Maria Gromska, Józef Maciasz-Broda, Maria Madetko, Andrzej Pitoń-Kubów, Jan Skupień, Zofia Szalankiewicz, Anna Waluś-Sikoń, Stanisława Żołnierczyk, Jan Żółtek.

A star appeared in the clouds above houses
Shepherds follow up Milwaukee Avenue
One of them drives a Cadillac, another a Mercedes
Another bought new-old furniture on an instalment plan. […]
One can meet there also "kings"
Who follow the golden light not of the star but of the dollar
They would like to see Jesus' birthplace
They make shopping in group
Every shepherd is accompanied by a shepherdess
To advise how to welcome the baby Jesus
A gold watch, a necklace, a chain
God, absolve the Tatra highlander immigrant's soul. [6]

In American context, the folk song ethnopoetics as a model for individual production (types B and C) functions also in reference to pragmatic ends corresponding to the expectations of society, and for the market (Bogatyriew, Jakobson 1973: 34–35). The case in question is *polka* – a representative genre of Polish-American ethnic musical folklore (Silverman 2000: 124–125). For example, in the repertoire of Eddie Blazonczyk, the Chicago polka "king" (a second-generation Polish-American of Tatra highlander descent), one can easily see traditional folk song motifs (love, courtship, marriage), patterns of style and composition, as well as universal ideas. One can also discern the lyrical patterns originating from outside this region, e.g. the model of folk ballad reduced to some functions of acting characters (promise/prohibition – parting – unfaithfulness/breaking the prohibition but without punishment, transformation determined by the optimism of polka) who are of regional descent and placed in a plot dealing with immigrant realities – cf. the polka *Mountaineer's farewell* starting with the words *Żegnał góral swą góralkę* [A Tatra highlander made farewell to his woman] (Brzozowska-Krajka 2012: 16).

Imbuing the creation of Tatra highlander poets with elements of regional folk song tradition in reference to both complete reproduction of the model of traditional Tatra region folk song poetry (Type A: folkloric) and reproduction of select distinctive features of this model (Type B: folklorism, folkloric stylisation) and merely episodic references to this model (Type C) is not a

[6] Translation of Anna Brzozowska-Krajka.

mannerism but a sign of their regional identity in Poland and ethnic identity in the USA. It could be regarded as a more or less conscious defence against the contemporary tendencies to unification and globalisation in both Polish and Polish-American realities. Thus, this poetic production is not autotelic but utilitarian: it is characterised by permanent memory of tradition in its verbal-musical variant encoded in the regional dialect along with combining this tradition with contemporary meanings pertaining to some aspects of daily life in their original and new homelands. A comparison of the uses of Tatra region folk song material in the regional poetry in Poland and the USA reveals their both similar and different "lives", similar and different meanings, functions and paths of evolution which they assume in these two different national cultures.

References

Aleksandrowicz, Alina 1977: Współczesne pisarstwo chłopskie. Główne tendencje rozwojowe. – W: *Literatura ludowa i literatura chłopska. Materiały z sesji folklorystycznej*. Red. Alina Aleksandrowicz, Czesław Hernas, Jerzy Bartmiński. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 47–64.

Bartmiński, Jerzy 1974: Jaś koniki poił (Uwagi o stylu erotyku ludowego). – *Teksty* 2, 11–24.

Bogatyriew, Piotr G., Roman **Jacobson** 1973: Folklor jako specyficzna forma twórczości. Przeł. Aleksander Bereza. – *Literatura Ludowa* 3, 28–41.

Brzozowska-Krajka, Anna 1989: *Stare i nowe nuty na góralskich gęślikach. O ludowej poezji podhalańskiej (1945–1980)*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Brzozowska-Krajka, Anna 1999: Regionalizm swoistą formą religii: paradygmat podhalański i jego mutacja amerykańska. – W: *Studia etnologiczne i antropologiczne.* T. 2. Red. Irena Bukowska-Floreńska. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 313–325.

Brzozowska-Krajka, Anna 2000: Przestrzenie tradycji etnicznej w strukturze amerykańskiej metropolii (na przykładzie regionalizmu podhalańskiego). – W: *Studia etnologiczne i antropologiczne.* T. 4. Red. Irena Bukowska-Floreńska. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 121–131.

Brzozowska-Krajka, Anna 2012: Między folklorem etnicznym a amerykańską popkulturą: polski styl polki („Polish-style polka") Eddie'go Blazonczyka. – W: *Z polskich studiów slawistycznych.* Seria 12. *Prace na XV Międzynarodowy Kongres Slawistów w Mińsku 2013.* T. 2. *Literaturoznawstwo, kulturologia, folklorystyka*.

Red. Małgorzata Korytkowska i in. Warszawa: Polska Akademia Nauk, Wydział i Nauk Humanistycznych i Społecznych, Komitet Słowianoznawstwa, 9–17.

Burszta, Józef 1974: *Kultura ludowa – kultura narodowa*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Czernik, Stanisław 1962: *Stare złoto. O polskiej pieśni ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Dłuska, Maria 1970: Wiersz meliczny – wiersz ludowy. – W: **Dłuska**, Maria. *Studia i rozprawy.* Kraków: Wydawnictwo Literackie, 487–520.

Furmanik, Stanisław 1956: O wierszu polskiej pieśni ludowej. – W: **Furmanik**, Stanisław. *Z zagadnień wersyfikacji polskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 93–133.

Jazowska-Gumulska, Maria 1990: *Gęśle z Jawora: o regionalnych pisarzach Podhala w dwudziestoleciu międzywojennym*. Zakopane: Muzeum Tatrzańskie.

Moszyński, Kazimierz 1967: *Kultura ludowa Słowian.* T. 2. Cz. 1. *Kultura duchowa*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Ong, Walter Jackson 1992: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Tłum. i wstęp Józef Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [Orig.: Walter Jackson Ong. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 1982].

Pigoń, Stanisław 1974: Zarys nowszej literatury ludowej. – W: **Pigoń**, Stanisław. *Na drogach kultury ludowej. Rozprawy i studia*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 23–212.

Silverman, Anders Deborah 2000: *Polish-American Folklore*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Sources

Bafia, Józef 2008: *Nie domy się!* Posłowie Anna Mlekodaj. Kraków: Wydawnictwo Ścieżki Wiary.

Brzozowska-Krajka, Anna (red.) 1990: *Wieś tworząca. Antologia współczesnej poezji chłopskiej.* T. 8. Wybór, słowo wstępne i oprac. Anna Brzozowska-Krajka. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

Cieśla, Michał [after 1992]: *Ku wspomnieniu* [Chicago].

Czubernatowa, Wanda 1979: *Kino*. Wybór, opracowanie, posłowie Tadeusz Staich. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Gąsienica-Byrcyn, Stanisław 1974: *Myśli juhasa.* Wybór, oprac. i posłowie Krystyna Widerman. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Gąsienica-Makowski, Andrzej 1987: *Ślebodny zbyrk*. Zakopane: Oficyna Wydawnicza Związku Podhalan.

Gąsienica-Makowski, Andrzej 2008: *Na pyrci zywobycio*. Wstęp, wybór i oprac. Anna Brzozowska-Krajka. Kraków: Wydawnictwo Kolorowe.

Graca, Zofia 1980: *Wierchowe słowa.* Oprac. i wstęp Tadeusz Staich. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

Kolberg, Oskar 1968: *Dzieła wszystkie.* T. 44–45. *Góry i Podgórze I–II.* Oprac. Zbigniew Jasiewicz, Danuta Pawlak. Red. Elżbieta Miller. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne; Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Nędza-Kubiniec, Stanisław 1982: *Poezje wybrane*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Para-Hejka, Józef 1982: *Stela jo serce wzion*. Wstęp, wybór, opracowanie Anna Brzozowska-Krajka. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

Pitoń-Kubów, Andrzej 2007: *Daleko stąd, daleko wszędzie*. Posłowie Jan Skupień. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.

Sadownik, Jan 1971: *Pieśni Podhala*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Skupień-Florek, Andrzej 1976: *Miłuj Podhale*. Wstęp i wybór Tadeusz Staich. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

Waligóra, Helena 1988: *Nici babiego lata.* Wybór, opracowanie i posłowie Anna Brzozowska-Krajka. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.

Żółtek, Jan 2014: *Wiersze wybrane*. Pod red. Teresy Stańczyk. Posłowie Anna Damian. Tuchów: Mała Poligrafia Redemptorystów.

Prof. dr hab. Anna Brzozowska-Krajka
History of Polish Literature Department
Institute of Polish Studies
Faculty of Humanities
Maria Curie-Skłodowska University
4a Maria Curie-Skłodowska Sq.
20-031 Lublin, POLAND
an_bikay@wp.pl



Граници, миграции, културно наследство

Запреты и предписания, связанные с деятельностью странствующих ремесленников и торговцев (По материалам Европейской России)

Варвара Е. Добровольская

Резюме: Данная статья посвящена запретам и предписаниям, которые бытуют в среде странствующих ремесленников и торговцев. На примере нищих, бродячих певцов, ремесленников и торговцев автор выделяет несколько групп, в зависимости от принадлежности к которым формируется система запретов и предписаний. Нищие и бродячие певцы, осознавались посредниками между человеком и божественными силами, к их помощи можно было прибегнуть в случае болезни или смерти близких. Считалось, что эти люди могут помочь человеку молитвой, верили, что их молитвы за здравие быстрее доходят до Бога, чем молитва простого человека. Верили также, что странствующие певцы несут благополучие в дом. В то же время нищие, как считалось, могли передать свою убогость и ущербность, и поэтому контакты с ними ограничивались рядом правил, призванных защитить человека и деревенский социум.

Странствующие ремесленники, в значительной степени осознавались «знающими» людьми, в процессе своей работы и получения профессиональных навыков, вступающие в контакт с нечистой силой. Именно поэтому многие их действия представляли опасность как для них самих, так и для окружающих, а следовательно и они сами, и результат их работы были строго регламентированы, окружены целым рядом запретов и предписаний. Наконец, третью группу составляли бродячие торговцы, которые в силу закрытости своего сообщества осознавались чужими, опасными людьми, от которых следовало определенным образом дистанцироваться.

Ключевые слова: фольклористика, запреты и предписания, странствующие ремесленники

Система правил, регламентирующих бытовую, обрядовую и хозяйственную деятельность как одного человека, так и всей общины в целом является постоянным объектом внимания исследователей (Чернов 1967; Виноградова, Толстая 1999). Запреты и предписания, связанные

с профессиональной принадлежностью индивида попадали в сферу внимания ученых, но при этом основное внимание исследователей, так или иначе затрагивающих эту проблематику, сосредотачивалось обычно на так называемых «знающих» людях[1]: печниках, мельниках, пастухах, гончарах и, конечно, колдунах (Щепанская 2001; Трофимов 2001; Добровольская 2001; Топорков 1984; Цивьян 2000). Поведенческие нормативы для современных профессий исследуются более системно (Чередникова, Кром 2005; Шумов 2003; Щепанская 2003).

Записи и исследования настоящего времени[2] рассматривают профессиональные нормативы как один из способов характеристики представителя той или иной профессии, а не как часть единой системы установок и стереотипов, обязательное соблюдение которых делает жизнь человека и общины стабильной.

Анализ материалов, связанных с темой магических запретов и предписаний в сфере регулярной трудовой деятельности сельского населения Северной и Центральной России показал, что профессиональные нормы и запреты существуют для всех видов традиционной (крестьянской) деятельности независимо от гендерной принадлежности работника; сакральности или профанности (прежде всего с исследовательской точки зрения) того или иного типа работы (Добровольская 2005; Добровольская 2006а; Добровольская 2006б; Добровольская 2008а; см. также библиографию к данным работам).

В русской традиции к людям, которые по тем или иным причинам, не имеющим постоянного места жительства и в силу своих профессиональных занятий, постоянно перемещающихся в пространстве, относились по-разному. И именно по этой причине на них распространялись разные типы нормативов.

В данной работе мы остановимся на нормативах, распространяющихся на нищих, бродячих певцов, странствующих ремесленников и торговцев.

---

[1] Необходимо отметить, что нормативы, связанные с женской трудовой деятельностью, в большинстве своем и вовсе не рассматривались как сакральные, за исключением повитушества, колдовства/знахарства, а также, отчасти, обмывания и отчитывания покойника (Родины, дети, повитухи 2001; Власкина 1999; Власкина 2002; Логинов 1993).

[2] Речь идет, прежде всего, о материалах 70-х – 90-х годов XX в. и записях 2000–2004 годов.

Нищие, побирающиеся по деревням Христа ради, считались посредниками между этим и «иным» миром. Им приписывалось магическая сила, способная исцелять людей. И хотя в ряде случаев нищенство являлось своеобразным промыслом, формой профессиональной деятельности, отношение к ним было доброжелательным и сочувственным. Считалось, что *нищему подал – Богу подал* (ВИЭМ. Коллекция 2005. Торжок). Принимая милостыню, нищий как бы брал на себя обязательство выполнить определенную работу – помолиться за человека. Таким образом, милостыня была своеобразной платой за молитву о человеке, а нищенство своеобразная форма работы. Причем работа, связанная с духовной сферой жизни, с взаимоотношением человека и Бога.

В тоже время встреч с нищими старались избегать: *У нас все говорили, с побирушками, с нищими не общайся, подал и проходи; в дом не пускай – в сенях пусть спит, в сарае. Накорми – не гони, но к себе не подпускай, а то сам нищим станешь* (ЦТКиЭ. Коллекция 2008. Спирово). Вероятно, именно с боязнью того, что ущербность нищего перейдет на окружающих, связано предписание подавать нищим в окно: *У нас, если нищие днем просили, то им в окошко подавали, в дом не пускали* (ВИЭМ. Коллекция 2001. Теблеши). В данном случае окно выполняет функцию границы между своим и чужим мирами. То, что нищий – представитель «иного» мира наглядно видно в обрядах, связанных с лечением младенца, когда нищему передавали больного ребенка именно в окно, в то время как в этих же традициях родственникам или деревенским знахаркам ребенка передавали через развилку дерева, просто из рук в руки, но никогда не через объекты, семантика которых связана с границей между мирами:

У меня дочка болела, лечили – все никак. А тут надоумили меня. Много тогда Христа ради просило. Вот пришел один старичок. Стал под окном и просит, а я окно раскрыла и девку отдала ему. Он взял ребеночка, перекрестил, да и мне обратно в окно отдал, и больше не болела девка; / *У нас бабушка лечила. Старенькая. Вот у меня сынок расхворался. Она пришла. Встала в избе и сказала, чтоб я ей его передала три раза с рук на руки. И я вот передала, она его взяла, покрестила и мне вернула. И так три раза. И он к вечеру здоровеньким стал* (ВИЭМ. Коллекция 2007. Старица).

Как видим из примеров, одно и тоже действие с ребенком осуществляется по-разному: в случае с нищим ребенка передают через границу, а в случае с деревенской знахаркой лечение происходит внутри дома.

Боязнь передачи нищеты проявлялась и в строгой регламентации способов подаяния и состава самой милостыни. Так почти повсеместно на территории Центральной России милостыню подавали не только через окно, но и обернув руку подолом или фартуком: *Нельзя подавать голой рукой. Свою судьбу с милостынькой отдашь. Фартуком там прихватишь или подолом* (ГРЦРФ. Коллекция 33–9. Меленки). Заметим, что во Владимирской области считалось, что нельзя подавать угощения колядовщикам голой рукой, *чтобы свою долю не отдать* (ГРЦРФ. Коллекция 33–12. Селиваново). Колядовщики в данной традиции так же считались посредниками между мирами, способными повлиять на благополучие семьи и дома, то есть контакт с персонажами, связанными с иномирным пространством, была необходима своеобразная защита. В отличие от тех, кто обходил дома с благопожеланиями нищим подавали не специально приготовленное угощение. Считалось, что лучшая милостыня – это хлеб, лук, яйца. Иногда говорят о том, что милостыней могут быть любые остатки еды. Недопустимым считалось подавать кусок, отрезанный от целой буханки хлеба, какую-либо не начатую хозяевами еду и т.п. Точно также считалось предосудительным ничего не подать – *на том свете это за грех пойдет* (ЦТКиЭ. Коллекция 2013. Берново).

Несколько иное отношение было к той группе нищих, которые были бродячими певцами. И хотя они также жили подаянием, но им подавали не потому что они просили Христа ради, а потому, что «своим пением певец-нищий выполнял важную функцию социального регулятора в сфере утверждения нравственных норм» (Петушкова 2013). Как правильно отметила Катя Михайлова для этой группы исполнение эпических песен это «вид ремесла» (Михайлова 2004: 138). И к этой группе относились иначе, чем к обычным нищим. Прежде всего, в отличие от прочих их пускали в дом: «По фатерам ходят, сидят и поют. Вперед не проходят, на лавку сядут и поют» (Федорова 2007: 563). Более того, после войны, когда деревенские люди в основном отсутствовали дома днем, работая в колхозе, городские дети, приехавшие на лето в деревню, получали от хозяев наказ принять и накормить этих людей. Вот один из таких рассказов:

Меня после войны привезли в Рязанскую область, дом сняли, подкормить. Дом сняли у бабушки Маланьи. В какой-то момент родители уехали. А бабушка Маланья уходила. Она уходила и говорила: «Если придет кто – ты покорми и поседи – послушай». Я не понимала – чего

слушать. И вот в один день пришел человек с такой большой штукой с ручкой, вошел в дом. Наверное, он что-то сказал, потому что я помню, как я его посадила за стол и дала картошки и огурцов, и молока. Ну, что мне оставили на обед, то ему и дала. Он поел и говорит: «Я тебе дочка спою». Он сел на лавку, стал ручку у штуки крутить и петь какие-то божественные песни. Мне велено было слушать, я и слушала. Он попел и дальше пошел. Вечером я бабушке Маланье сказала, что приходили. Она спросила: «Ты покормила?». «Да, а он мне потом песни про Бога пел». «Ты послушала?». Я сказала, что послушала. Она меня похвалила (Карпова. Рязань).

Многие, кто рассказывал о встречах с бродячими певцами, отмечали, что их обязательно звали в дом, и спали они не в сенях или сарае, а в избе. Софья В. Федорова в своей работе пишет о том, что в Карелии бродячий певец «садился у самого входа в избу на скамью» (Федорова 2007: 563), но в большинстве случаев в Центральной России певцов не ограничивали каким-либо отдельным пространством в доме. Их всегда кормили за столом. И обычно не давали денег, за исключением тех случаев, когда они попадали на похороны или поминки: *Их просто кормили, они иногда жили несколько дней у нас. Им денег не давали, только вот если девятый день или там сороковой, чтоб когда они мимо церкви пойдут, чтоб значит они свечку купили и помянули* (Волкова. Иваново).

Надо отметить, что многие, кто вспоминал о бродячих певцах подчеркивали, что требование «послушать» в неписанных правилах было обязательно. Обычного нищего, мог видеть только один из домочадцев, подав милостыню, про него сразу же забывали. Бродячего певца приглашали в дом, кормили, и его ответным действием на это было пение. Считалось, что если по каким-то причинам его не могут послушать, то надо оставить его в доме и отпустить только после того, как он споет:

Очень смешно было, все на дальних покосах были, а мне в конторе велели сидеть. А тут пришли. Ходили раньше, пели о Боге, стихи такие пели, молитвы. Мне бабушка говорила, что, когда пришли – покорми и послушай. Я покормить покормила, а мне в контору. Я их дома оставила, а сама побежала. Да и забыла про них. А потом на танцы пошла. В ночи пришла, а они сидят, ждут. И полночи мне пели. А утром ушли (ВИЭМ. Коллекция 2002. Торопец).

К сожалению, все кто упоминал об этом правиле, не смогли объяснить, что будет, если данное предписание будет нарушено. Однако ряд исполнителей говорили, что певцов ждали, что если они по какой-то

причине не заходили в один из домов, то считалось, что в доме не будет «Божьего благословения». Видимо, появление в доме бродячих музыкантов приравнивается к приходу христославов, колядовщиков и других участников обрядовых обходов, когда их не появление в доме сулит несчастья.

Следующей группой бродячих «специалистов» были ремесленники. Для Центральной России ими были преимущественно портные, валяльщики валенок и в некоторых случаях плотники. Портные и валяльщики ходили в одиночку, а плотники почти всегда артелями.

В отличие от нищих к ремесленникам было совершенно другое отношение. Отчасти это вероятно связано с тем, что у этой группы «странников» дом был. Это был своеобразный отхожий промысел, целью которого было заработать денег, и вернутся домой. Безусловно, многие из ремесленников рассматривались как «знающие» люди, обладающие тайным знанием (Добровольская 2005; Добровольская 2006а; Добровольская 2007; Добровольская 2008б). К ним относились с большим уважением и почтением, всегда селили в домах, кормили за столом вместе с хозяевами, заказывали работу и платили за нее деньги.

В известных нам материалах практически нет сведений о предписаниях, связанных с изготовлением валеной обуви. В основном они практически идентичны нормативам на изготовление любой обуви (Добровольская 2010; Добровольская 2007). Есть несколько регламентирующих действий, связанных, прежде всего, с материалом, из которого делают валенки. Считалась, что лучшая шерсть для валенок состригается с овец на день св. Никиты, причем мастер должен был сам состричь такую первую шерсть, что «валенок был мягким». Обычно первую шерсть стригли с молитвой этому святому, срезали совсем немного, а остальных овец стриг хозяин. Существовал так же запрет использовать на валенки шерсть, состриженную до Николиного дня[3], в противном случае верили, что *катанки быстро проносятся и будут промокать* (ГРЦРФ. Коллекция 33–12. Селиваново).

[3] Параллельно с этим запретом существует запрет стричь овец до Николиного дня, особенно он распространен на Украине: *До Миколи ніколи не стрижи овечки* (Номис 1864: 10). Вероятно профессиональный запрет вытекает из общего календарного запрета стричь овец до определенного дня.

Чтобы шерсть для валенок была тонкой, валяльщики должны были соблюдать ряд правил: разглаживать шерсть только справа налево, чтоб не было узлов; закрестить шерсть, когда ее опускали в кипяток, чтобы мастер не ошпарил руки, а шерсть не развалилась. Особые нормативы существовали и для обращения с основными инструментами валяльщиков: колодкой и колотушкой. Так, считалось, что если колотушку оставить на ночь ручкой вниз, то на следующий день работа будет сорвана, так как инструментом воспользуется нечистый. По окончании работы необходимо было поблагодарить инструмент во избежание последующих неприятностей. Некоторые исполнители говорили о том, что необходимо по вечерам заворачивать колодку в шерсть, потому что черт шерсти боится. Нами зафиксирован запрет на сексуальные контакты мастера во время работы над валенками. Считалось, что если валяльщик во время работы спит с женщиной, то его валенки натирают ноги[4].

Многие исполнители говорили о запрете на громкий разговор и пение во время изготовления валенок, так как при нарушении данного предписания обувь могла выйти жесткой или сильно промокать. Наконец, пение валяльщика представляло опасность и для всей сельской общины, так как оно могло привести к неурожаю. Считалось, что на той территории, где слышно пение шерстобита все хлеба будут побиты градом или посевы попадут под сильный заморозок[5]. Кроме того, пение при изготовлении валенок представляет опасность для девушек, так как услышавшая такую песню должна была родить внебрачного ребенка.

Запреты и предписания, распространяющиеся на портных, в значительной степени связаны с регламентациями на изготовление одежды в

[4] Подобные запреты широко распространены при начале некоторых работ. Так, пахарь перед первой запашкой не должен иметь половых сношений, они запрещены перед первым севом, молотьбой, иногда перед первым покосом, когда роятся пчелы, перед первой охотой и т.п. Среди пролонгированных запретов на сексуальные отношения помимо вышеназванного нам известен только запрет, распространяющийся на пастухов. Во время всего сезона пастьбы им запрещалось иметь половые связи, во избежание ущерба стаду.

[5] Подобные запреты практически идентичны запретам на колокольный звон в неурочное время. Вся территория, где этот звон слышен подвергается угрозе града или засухи.

целом. Так, одежду нельзя было шить на Святки, чтоб овцы не крутились при стрижке; по пятницам – чтоб не обидеть матушку Параскеву, в Страстную неделю – чтобы владельца одежды *страхи не мучали* и т.д. Но портные представляли определенную опасность для окружающих их людей, поэтому их контакты с жителями деревни ограничивались. Так, считалось, что если портной будет жить в доме, где есть незамужние девушки, то они никогда замуж не выйдут, потому что *портной их судьбу зашьет* (ЦТКиЭ. Коллекция 2014. Торжок). Вероятно, по аналогичной причине портных не селили в доме, где были беременные. Считалось, что в этом случае женщина не сможет разродиться – *портной младене дорогу зашьет* (ГРЦРФ. Коллекция 33–3. Гороховец). Напротив, считалось, что если в доме есть больной или умирающий, то портного стоит поселить именно там – чтобы он *зашил дорогу* болезни или смерти. Считалось так же, что если в доме разлад, то приняв на постой портного можно изменить ситуацию, поскольку портной соединит (сошьет) судьбы поссорившихся людей.

Наконец, еще одна группа странствующих людей – это торговцы-офени. Офенями назывались торговцы, странствующие по деревням с галантерейным и мануфактурным товаром, книгами, лубочными картинками. Отдельную группу составляли офени, которые занимались торговлей иконами. Они были преимущественно жителями Владимирской губернии, и до сих пор на данной территории известны села, которые считаются «офеньскими». Продавцы из других губерний обычно назывались коробейниками, ходебщиками или кантюжниками; они селились либо в крупных ярмарочных селах, либо в городских пригородах, откуда и ходили на торговлю. Офени же предпочитали селиться компактно. Отличительной чертой офень было наличие у них своего тайного языка (*фени*) и вероятно, своеобразного цехового кодекса, о наличии которого сохранились лишь отдельные упоминания. Наши исполнители, происходящие из семей мелочных торговцев, говорят, что среди их старших родственников было довольно устойчивое правило – о делах, даже не связанных с торговлей, говорить только на своем особом языке. Это правило действовало даже в тех случаях, когда рядом не было посторонних. К офеням относились с почтением, но при этом редко пускали в дом. Говорят, что чаще всего, они ночевали в трактирах, постоялых дворах, при церкви и только если не было другой возможности, их пускали на постой в дома – зачастую с них брали деньги за ночлег, что с другими странниками обычно не делалось. Большинство людей,

вспоминающих об офенях, говорят, что они редко заходили в дом, а торговля происходила на улице. Обычно, торговцы и ночевали на улице. К сожалению, воспоминания об офенях крайне скупые, и даже те, кто происходят из семей, занимавшихся этим промыслом, могут сказать о своих родственниках крайне мало. Единственным, довольно устойчивым отличием офень от обычных людей является то, что в качестве причастия они использовали лук: *Наш дед, он луком причащался, не просвирой, а луком – так у них было принято* (ГРЦРФ. Коллекция 33–9. Меленки). Вероятно, именно наличие непонятного окружающим языка и особенности поведения делали торговцев «чужими», и поэтому опасными людьми, которых не рекомендовалось пускать в дом и кормить.

Таким образом, среди странствующих людей можно выделить несколько групп. Нищие и бродячие певцы, осознавались посредниками между человеком и божественными силами, к их помощи можно было прибегнуть в случае болезни или смерти близких. В отличие от нищих, бродячих певцов пускали в дом и кормили за столом, вместе с хозяевами, но ничего им не давали; нищие же получали подаяния, но обычно их не пускали в дом. Считалось, что эти люди могут помочь человеку молитвой, верили, что молитвы нищих за здравие быстрее доходят до Бога, чем молитва простого человека. Верили так же, что странствующие певцы несут благополучие в дом. В тоже время нищие могли передать свою убогость и ущербность, и поэтому контакты с ними ограничивались рядом правил, призванных защитить человека и деревенский социум. Странствующие ремесленники, в значительной степени осознавались «знающими» людьми, в процессе своей работы и получения профессиональных навыков, вступающие в контакт с нечистой силой. Именно поэтому многие их действия представляли опасность как для них самих, так и для окружающих, а следовательно и они сами, и результат их работы были строго регламентированы, окружены целым рядом запретов и предписаний. Наконец, третью группу составляли бродячие торговцы, которые в силу закрытости своего сообщества осознавались чужими, опасными людьми, от которых следовало определенным образом дистанцироваться.

Литература

Виноградова, Людмила Н., Светлана М. **Толстая** 1999: Запреты. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В пяти томах*. Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Москва: Международные отношения, 269–273.

Власкина, Татьяна Ю. 1999: Повивальная бабка в фольклоре и обычаях донских казаков. – В: *История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: Проблемы межэтнических отношений. Сборник статей*. Ред. Татьяна С. Рудиченко. Ростов-на-Дону: Издательство Ростовской государственной консерватории им. С. В. Рахманинова, 164–174.

Власкина, Татьяна Ю. 2002: Родильно-крестильный обрядовый комплекс казаков Дона: структурно-содержательная характеристика. – В: *Исторические этюды*. Вып. 5. *Сборник статей. Памяти Юрия В. Кнышенко (1921–1990)*. Ред. Игорь М. Узнародов. Ростов-на-Дону: Ростовский государственный университет, 165–175.

Волкова – Личный архив Марии В. Волковой.

Добровольская, Варвара Е. 2001: Народные представления о колдунах в несказочной прозе. – В: *Мужской сборник*. Вып. 1. *Мужчина в традиционной культуре. Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор*. Сост. Игорь А. Морозов. Отв. ред. Светлана П. Бушкевич. Москва: Лабиринт, 95–105.

Добровольская, Варвара Е. 2005: Магические запреты и предписания в сфере регулярной трудовой деятельности сельского населения Северной и Центральной России. – *Palaeoslavica* 13 (1), 243–259.

Добровольская, Варвара Е. 2006а: Прескрипции, связанные с профессиональной деятельностью, в традиционной культуре Центральной России. – In: *Meninis tekstas: suvokimas, analizė, interpretacija tarpkultūrinės komunikacijos kontekste*. Vol. 5. Ed. Svetlana Valiulis. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 46–53.

Добровольская, Варвара Е. 2006б: Прескрипции, связанные с профессиями изготовителей обуви (сапожник, лапотник, валяльщик/шерстобит) в традиционной культуре Северной и Центральной России. – *Humanitāro zinātņu vēstnesis*, No. 10. Daugavpils: „Madonas poligrāfists“, 7–19.

Добровольская, Варвара Е. 2007: Типы прескрипций, связанные с профессией плотника в традиционной культуре Северной и Центральной России. – В: *Вятский родник. Сборник материалов восьмой научно-практической конференции*. Отв. ред. Вячеслав А. Поздеев. Киров: Кировский областной дом народного творчества, 9–16.

Добровольская, Варвара Е. 2008а: Прескрипции, бытующие в среде кладбищенских работников. – В: *Фольклор малых социальных групп: традиции и современность. Сборник статей*. Сост. Анатолий С. Каргин, Анна

В. Костина. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 126–133.

Добровольская, Варвара Е. 2008б: Типы прескрипций, связанные с профессией гончара в традиционной культуре юго-восточных районов Владимирской области. – В: *Рождественский сборник.* Вып. 15. *Материалы конференции «Российская провинция: история, традиции, современность» [10–11 января 2008 г.]*. Сост. Ирина Н. Зудина, Ольга А. Монякова. Ковров: ООО НПО «Маштекс», 243–248.

Добровольская, Варвара Е. 2010: «Лапоть с лаптем, а сапог с сапогом»: запреты и предписания, связанные с изготовлением обуви в Северной и Центральной России. – *Антропологический форум*, № 13, 75–95, http://anthropologie.kunstkamera.ru/07/13online/.

Карпова – Личный архив Ольги В. Карповой.

Логинов, Константин К. 1993: *Семейные обряды и верования русских Заонежья*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН.

Михайлова, Катя 2004: О семантике странствующего певца-нищего в славянской народной культуре. – В: *Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996)*. Отв. ред. Светлана М. Толстая. Москва: Индрик, 138–156.

Номис, Матвей 1864: *Українські приказки, прислівя и таке инше. Збірники О. В. Марковича и других*. Спорудив М. Номис. Санкт Петербург: В друкарнях Тиблена и комп. И. Куліша.

Петушкова, Алиса 2013: Институт бродячих певцов у русских и украинцев. – В: *XVIII Международная научно-практическая интернет-конференция «Проблемы и перспективы развития науки в начале третьего тысячелетия в странах СНГ», 29–30 декабря 2013 г., Переславль-Хмельницкий*, http://oldconf.neasmo.org.ua/node/613 (01.02.2016).

Родины, дети, повитухи 2001: *Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры*. Сост. Екатерина А. Белоусова. Москва: Российский государственный гуманитарный университет.

Топорков, Андрей Л. 1984: Гончарство: мифология и ремесло. – В: *Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Сборник научных трудов*. Ред. Борис Н. Путилов. Ленинград: Наука, 41–47.

Трофимов, Александр А. 2001: Традиции, связанные с рыболовецким промыслом на Русском Севере. – В: *Мужской сборник.* Вып. 1. *Мужчина в традиционной культуре. Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор*. Сост. Игорь А. Морозов. Отв. ред. Светлана П. Бушкевич. Москва: Лабиринт, 54–57.

Федорова, Софья В. 2007: Севернорусские духовные стихи и их исполнители (по материалам архива Карельского научного центра РАН). – В:

Русская культура нового столетия: Проблемы изучения, сохранения и использования историко-культурного наследия. Гл. ред. Гурий В. Судаков. Сост. Сергей А. Тихомиров. Вологда: Книжное наследие, 561–564.

Цивьян, Татьяна В. 2000: Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы». – В: *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*. Отв. ред. Светлана М. Толстая. Москва: Индрик, 177–192.

Чередникова, Маина П., Игорь Ю. **Кром** 2005: *Не возите больного ногами вперед! Ему-то по барабану, а врач может окочуриться*. – http://sh-kray.narod.ru/arhive/2005/7/pol12.htm (10.02.2016).

Чернов, Игорь А. 1967: О семиотике запретов (Предварительное сообщение). – В: *Труды по знаковым системам.* Вып. 3. Отв. ред. Юрий М. Лотман, 45–59 (Ученые записки Тартуского государственного университета, вып. 198).

Шумов, Константин Э. 2003: Профессиональный миф программистов. – В: *Современный городской фольклор*. Ред. коллегия Александр Ф. Белоусов, Инна С. Веселова, Сергей Ю. Неклюдов. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 128–164.

Щепанская, Татьяна Б. 2001: Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX – XX вв.). – В: *Мужской сборник.* Вып. 1. *Мужчина в традиционной культуре. Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор*. Сост. Игорь А. Морозов. Отв. ред. Светлана П. Бушкевич. Москва: Лабиринт, 9–27.

Щепанская, Татьяна Б. 2003: Антропология профессий. – *Журнал социологии и социальной антропологии* 6 (1), 139–161.

Сокращения

ВИЭМ – Архив Всероссийского историко-этнографического музея.

ГРЦРФ – Архив Государственного республиканского центра русского фольклора.

ЦТКиЭ – Архив Центра тверского краеведения и этнографии при Государственной Академии славянской культуры.

К.ф.н. Варвара Е. Добровольская
Институт славянской культуры
Российский государственный
университет им. А. Н. Косыгина
Садовническая ул., д. 33
115 035 Москва, РОССИЯ
dobrovolska@inbox.ru

Prohibitions and Regulations Related to the Activities of Itinerant Craftsmen and Merchants (Based on the European Part of Russia)

Varvara E. Dobrovolskaya

Abstract: This article deals with prohibitions and regulations that are prevalent among the itinerant craftsmen and merchants. The author distinguishes several groups of them, each one with its own prohibitions and regulations. Beggars and itinerant singers were perceived as intermediaries between man and the divine powers, their aid could be sought in case of illness or death of loved ones. It was believed that these people could help a person through prayers which would reach God more safely than the prayer of a common man. Itinerant singers were thought to provoke well-being in the house while beggars – inferiority and defectiveness, so contact with the latter were limited by a set of rules designed to protect man and rural society.

Itinerant artisans were perceived as "knowing" people who commonly entered into contact with evil spirits to get their professional secrets and success. That is why many of their actions were thought to cause danger to themselves as well as to others, and therefore their work and the results of their work were strictly regulated, surrounded by a number of prohibitions and regulations. Finally, the roving merchants, due to specific traits of their community, were perceived as alien, dangerous people, who had to be kept at a certain distance.

Keywords: folklore, prohibitions and regulations, itinerant craftsmen

Varvara E. Dobrovolskaya, PhD
Institute of Slavic Culture
Russian State University A. N. Kosygin
33 Sadovnicheskaya St.
115 035 Moscow, RUSSIA
dobrovolska@inbox.ru

Живот на границата: модели на оцеляване и развитие в рамките на Европейския съюз (По примера на Свиленград)

Магдалена Елчинова

Резюме: Статията е свързана с направлението антропология на малкия град. В нея се представя етнографско описание на гр. Свиленград – малък български град, разположен на два километра от границата с Гърция и на 14 км от границата с Турция. Вниманието е фокусирано върху специфични практики на оцеляване, развити от жителите на градчето след западането на местната икономика от социалистически тип и в контекста на новите възможности, открили се след приемането на България в Европейския съюз през 2007 г. Какви демографски промени оформят облика на местната общност към днешна дата? Какви видове неформални икономически практики, стимулирани от близостта до границата, се развиват на локално равнище в последните години? По какъв начин миграцията влияе върху местното развитие? Тези и други, свързани с тях, въпроси се дискутират, за да се покаже как различни процеси в малкия град са повлияни и формирани под влияние на политики и практики, случващи се в големите градски центрове, както и на национално и международно равнище. Разглежданият град е представителен за цяла поредица от подобни селища по южната граница на България.

Ключови думи: граница, членство в Европейския съюз, градски трансформации, домашна икономика

Изучаването на малките градове значително изостава спрямо научния интерес към големите градски центрове и световните мегаполиси (Bell, Jayne 2009). В българската фолклористична, етнографска и антропологична литература има много примери на изследвания във и на малки градове, но натрупаните описания и анализи не са довели до обобщаване на спецификите на малкия град. Какви са измеренията на урбанизацията в малките градове, как размерът се обвързва с други компоненти на градското, дали „малък“ се обуславя само от броя и гъстотата на населението, или и от фактори като значимост и обхват на влия-

ние? Макар че настоящият текст си поставя конкретни и ограничени по обхват изследователски задачи, чрез него ще се опитам да насоча вниманието към една по-систематизирана антропология на малкия град[1].

Поради ограничения обем на настоящата дискусия от разнообразните подходи към изучаването на града и градското[2] избирам да се съсредоточа върху това как човешката и икономическата среда влияят върху промените в градската структура и живот (Banton 1973: 43). Целта на тази работа е да се проследи как близостта до границата оформя спецификата на Свиленград и жизнените стратегии на неговите обитатели; какъв отпечатък оставят променящите се политики и интерпретации на границата върху развитието и трансформирането на града. Набляга се върху трансформациите, които се извършват при прехода от социализъм към пазарна икономика и особено след приемането на България в Европейския съюз (ЕС). Водеща е предпоставката, че глобализацията засяга и малките градове, дори в най-дълбоката провинция, в не по-малка степен от големите градски центрове. Въпреки че е трудно да се измери количествено това влияние, е възможно да се анализира в качествен аспект – по какъв начин процесите на глобализация са спомогнали за трансформирането на малкия град като среда (хабитат) и интериоризирана социалност (хабитус) (Bourdieu 1990; вж. и Златкова 2012: 26), как градските жители интернализират тези процеси и ги превръщат в отличителна особеност на своя живот и идентичност.

---

[1] Този фокус при анализа на теренните ми наблюдения в Свиленград е стимулиран от участието ми в сесия „Small city life: Urbanity in cities ‘off the map’“, организирана от Бригита Шмит-Лаубер, Анна Екерт и Георг Волфмейр от Университета на Виена в рамките на XII конгрес на SIEF, провел се на 21–25 юни 2015 г. в гр. Загреб. Изказвам благодарност на организаторите на сесията за интересната и значима изследователска перспектива, която предложиха, както и на участниците, чиито доклади представиха поредица от примери, очертаващи комплексността на проблематиката за малкия град.

Теренните ми наблюдения в Свиленград са осъществени по време на няколко краткосрочни експедиции в рамките на изследователските проекти „Културно наследство и местно развитие по южната граница на България“, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ при Министерството на образованието и науката, и „Бежанци и всекидневие (краткосрочно теренно изследване в Свиленград и Харманли)“, финансиран от Централния фонд за стратегическо развитие при Настоятелството на Нов български университет.

[2] За систематизиран преглед на български език върху подходите в антропологията и социологията на града вж. Златкова 2012.

В първата част на текста представям сбито описание на промените в средата и начина на живот на жителите на Свиленград в последното десетилетие с известни препратки към времето на социализма: демографски промени, икономика, развитие на специфични домашни икономически практики, хетерогенизиране и динамизиране на градската среда, поява на нови градски форми. Въпреки че това описание далеч не е изчерпателно, а и поради ограничения обем не правя сравнения с други градове, то ми позволява във втората част на текста да дискутирам някои аналитични въпроси, свързани с антропологията на малкия град: за взаимодействието между локални и надлокални структури, за локалността (locality) като алтернатива на общността в организацията на взаимодействията в малкия град, за създаването на локалност по нов, глобализиран начин (Ападурай 2006: 23). Възлов аналитичен концепт в работата ми е понятието за граница, което поставя случая на Свиленград в една типологична поредица от други погранични градове и позволява по-нататък развитие на дискусията в сравнителен план.

***

Свиленград се намира в Югоизточна България, на два километра северно от границата с Гърция и на 14 км северозападно от границата с Турция. Близо е до два оживени гранично-пропускателни пункта – Капитан Петко войвода и Капитан Андреево. Разположен е на транспортен коридор № 4 в посока Истанбул. Така, макар да е в периферията на страната, градът има важно стратегическо местоположение, което се проявява най-вече в годините след приемането на България в Европейския съюз през 2007 г. Най-скорошната налична статистика (от 15.03.2012 г.) показва, че населението на Свиленград е 19 627 души, а на община Свиленград – 24 366. Общината включва 23 села, само три от които с население над 500 души. Хората на възраст под 18 години достигат до 20,7% от общото население на общината, тези между 18 и 60 години са 61%, а възрастните са 18,3%. Делът на населението в активна възраст е относително висок, което говори за прогресивна демографска структура[3]. Икономиката на общината е от смесен тип.

[3] Има съществена разлика в демографско отношение между града и селата от общината. Последните са с ясно изразена тенденция към застаряване и намаляване на населението.

Развиват се селското стопанство (производство на ранни плодове и зеленчуци, тютюнопроизводство), транспортът, отделни индустрии като винарството[4] и хранително-вкусовата промишленост[5]. По времето на социализма в града има две големи фабрики – за производство на коприна[6] и на нестандартно оборудване, които към днешна дата са редуцирани до малки цехове. Сега преобладават малките фирми в областта на транспорта, производството на храни, услугите. Заетост осигурява и Общината (учители, медицински персонал, музейни работници, администрация и помощен персонал). Може би най-големите работодатели са казината – в града има три казина и една игрална зала, всички с турски собственици, както и хотелите и заведенията, които никнат около тях. Най-добре платените и престижни длъжности са на митницата. Свиленград е известен в страната като „митничарски град“ – една специфика, която има принос към сравнително просперираща градски пейзаж, доминиран от просторните и стилни къщи на работещи в митниците, както и за сравнително високия жизнен стандарт на част от населението в общината. Тази слава не е съвсем положителна заради слуховете, че този висок стандарт на живот не е осигурен от заплати, а чрез корупция и подкупи.

Свиленград води началото си от древни времена. В близост до града има останки от времето на траките и римляните. Древното селище е било разположено на Виа милитарис – пътя, който е съединявал Рим с Константинопол. До две от селата в общината има руини от средновековни крепости, свързвани със значими събития от историята на българската държава[7]. Настоящото селище възниква през втората половина

[4] В близост до града се намира успешно развиващата се винарна „Катажина Естейтс“, която осигурява сезонна работа за населението от околните села, както и на малка част специалисти технолози от страната, вж. http://www.katarzyna.bg.

[5] Вж. www.svilengrad.bg.

[6] Бубарството и тютюнопроизводството са сред традиционните поминъци на населението от региона – както на територията на България, така и в Гърция. Към днешна дата производството на тютюн е нерентабилно. Макар че производството на коприна е дало името на града, днес е представено главно в местния музей.

[7] Тракийската гробница, близо до с. Мезек, както и крепостите до селата Мезек и Маточина играят важна роля в плановете на Общината за развитие на международен туризъм. Сериозни средства са инвестирани в тяхното възстановяване и в развитието на инфраструктурата, включително и пари от европейски фондове. Крепостта край Мезек е сред получилите напоследък печална слава исторически

на XVI в. около изградения през 1529 г. от османците каменен мост над река Марица. Днес мостът, известен като Стария мост, е основна забележителност на града. Други запазени сгради от периода на Възраждането са църквата „Св. Троица“ от 1834 г. и българското училище от 1847 г. През 1874 г. градът получава днешното си име. След Освобождението неколкократно сменя принадлежността си поради променящите се контури на южната българска граница. След подписването на Санстефанския мирен договор през март 1878 г. Свиленград попада в границите на българската държава. Няколко месеца по-късно решенията на Берлинския конгрес връщат града в пределите на Османската империя. По време на Балканската война градът отново става български. 5 октомври 1912 г. се счита за ден на неговото освобождение и до днес се чества като празник на Свиленград. По време на Междусъюзническата война от 1913 г. градът отново е завладян и опожарен от турците. Окончателно става част от България през септември 1913 г. Същата година той се превръща в дом за стотици български бежанци от Одринска Тракия, насилствено прокудени от турската власт от родните им места и намерили спасение на българска територия. Тракийските бежанци представляват значима част от населението на града и оставят дълбок отпечатък върху местната култура, затова и до днес свиленградчани определят родното си място като град на бежанци. Сто години след пристигането на бежанците от Одринска Тракия градът е залят от нова бежанска вълна, този път идваща от Сирия и други страни в Азия и Африка.

През цялата си съвременна история Свиленград е дълбоко повлиян от близостта до границата, която на свой ред непрекъснато е променяна от сменящите се политики и идеологии. По времето на социализма границата е разглеждана преди всичко като отбранителна линия (Дичев 2009: 48) – тя трябва да бъде защитавана от външни врагове и вътрешни нарушители. Това в още по-голяма степен важи за южната граница на България, която единствена свързва социалистическата държава със страни, принадлежащи на антагонистичния империалистически блок. Тази граница е не само строго охранявана, но е превърната на практика

и природни обекти в България, чието възстановяване включва и изграждането на бутафорни елементи – в случая макети на средновековни шатри, рицари и коне, с цел превръщането им в туристическа атракция.

в мъртва зона, където рядко протича някакво взаимодействие. Сигурността на социалистическата държава по границата се осигурява и чрез други мерки, сред които са въвеждането на 35-километрова гранична зона с ограничен достъп, както и изселването на „неблагонадеждното“ население към вътрешността на страната (последното засяга най-вече българоезичните мюсюлмани). Стимулира се и заселването на образовани млади етнически българи в слаборазвитите гранични градове, като им се предлагат различни материални придобивки. Предприемат се и мерки за икономическото развитие на граничните райони, за тяхното индустриализиране и урбанизиране[8]. Трябва да се спомене също, че граничното население е активно въвлечено в практиките за охраняване на границата (вж. и Дичев 2009: 50), което им дава възможност с времето да развият специфични компетентности, които не са присъщи на населението във вътрешността на страната.

След падането на социализма настъпват значителни промени в идеологизирането и практиките на границата. Тези промени са най-силно повлияни от новата позиция на България на международната сцена – като член на НАТО и на Европейския съюз. Промените засягат не само официалното равнище (гранична политика, режими, технологии), но също и неофициалното – всекидневните интерпретации и опита на хората с границата. Ще се спра само на някои от практиките, които жителите на Свиленград развиват след приемането на България в ЕС. Преди това е необходимо да се подчертае, че самото разбиране за границата се преобръща в новата социална реалност. Границата се превръща в контактна зона, където непрекъснато протичат взаимодействие, обмен и взаимно влияние в сферата на културата, на социалния и икономическия живот. Така тя вече се асоциира с отвореност, динамика, мобилност, контакт и включване (противоположно на интерпретациите ѝ в годините на държавния социализъм). Южната българска граница преминава през най-голямата практическа и идеологическа трансформация – от най-стриктно охраняваната и трудна за преминаване тя се

[8] Израз на тази политика е постановлението *За ускорено социално-икономическо развитие на селищните системи от 4-ти и 5-и функционален тип, от граничните райони в Странджанско-Сакарския край*, 27.04.1980 г. – http://www.nbu.bg/historyproject/dokumenti_63-89/razdel7t7/flbop67ae1009.pdf (12.06.2015).

превръща в може би най-оживената и най-динамичната българска граница[9]. В резултат на тези промени местното население става много мобилно, защото облекчените гранични процедури му позволяват лесен всекидневен излаз към Гърция и Турция и откриват нови възможности за работа, отдих, образование и др. За кратко време всичко това води до развитието на нов тип домашна икономика и в крайна сметка променя изцяло начина на живот на местните жители.

Западането на държавните предприятия в района се компенсира донякъде от развиването на малък бизнес с гръцки и турски капитали. Доста по-голям ефект върху местната икономика оказва възможността за работа отвъд границата, най-вече в Гърция. Там свиленградчани работят в различни сфери (селско стопанство, туризъм, домашни помощници, грижа за възрастни и болни хора) и под различна форма (някои пътуват всекидневно на работа през граничната бразда, други са сезонни работници, трети са на постоянна работа). Немалък брой местни бизнеси, особено в областта на услугите – магазини, фризьорски салони, зъболекари, адвокати, автомонтьори и др., се развиват благодарение на нарастващия брой клиенти от гръцката страна на границата. Някои жители на близки гръцки населени места предпочитат да наемат работници от България, за да им ремонтират битовата техника, защото им излиза по-евтино. Някои международни вериги, като „Билла“ и „Технополис“, отварят хипермаркети в Свиленград, които вечер и през уикендите са пълни с клиенти от Гърция. Българите на свой ред предпочитат да пазаруват на турска територия – купуват от перилни препарати през тоалетна хартия до дрехи и обувки. Те са привлечени както от ниските цени, така и от доброто качество на стоките по техните думи. Куфарната търговия, така характерна за България в периода на прехода, на местно равнище продължава да осигурява препитание на някои хора. Някои местни фермери дори предпочитат да зареждат сергиите си на пазара със зеленчуци, плодове и подправки, внесени от Турция, вместо със собствената си продукция, защото така им е по-изгодно. Близостта на гръцкото крайбрежие е направила по-достъпни морските ваканции

[9] Тук са открити най-много нови контролно-пропускателни пунктове в следприсъединителния период. Ивайло Дичев говори за безпрецедентно в историята преориентиране на българските граници по значимост (Дичев 2005: 31–33; Дичев 2009: 46).

за хората от областта[10]. Общината в Свиленград разчита на развитието на туризма за привличането на посетители от съседните държави. Към момента обаче единствено успешен се оказва хазартният туризъм, който осигурява доста работни места за местните хора. Той е причина за специфичното оживление, което настъпва в града през уикендите, докато в останалата част от седмицата казината и ресторантите са почти празни[11].

Новоразвиващите се практики допринасят за значителното отваряне на граничните общности една към друга, за по-доброто познаване на привичките и начина на живот на съседите от другата страна на границата и помагат за преодоляването на идеологическите наслоения и съществуващите предразсъдъци.

Примерите разкриват, че местното население в Свиленград и неговите околности са развили ориентиран към границата начин на живот. Сега те могат да приложат по нов начин компетенциите и опита си с границата, натрупани в годините на социализма. Това, което се случва на всекидневно равнище, е непрекъснато „одомашняване“[12] на границата – хората употребяват знанието си за нея в неформалните си икономически и жизнени стратегии, както и за постигане на конкретни практически резултати.

Един кратък преглед на темите, които най-често се дискутират в местните вестници[13], потвърждава централната роля, която границата играе във всекидневието на свиленградчани. Изредени според честотата на появата им, те включват: контрабанда, митници, бежанци, интензивен трафик, пътни инциденти, протести, изразяващи се в блокиране на пътя към границата[14].

---

[10] Това е валидно за населението по цялото протежение на българо-гръцката граница.

[11] Процъфтяването на хазарта е съпътствано и от развитието на проституцията и продажбата на наркотици, които също променят местния начин на живот.

[12] Предпочитам това определение вместо използваното от Ивайло Дичев „приватизиране“ на границата (Дичев 2009: 50), защото смятам, че по-точно изразява същността на процеса.

[13] Тук обобщавам най-често дискутираните теми през 2013–2014 г. в един от двата вестника, публикувани в Свиленград – „Старият мост“, вж. http://stmost.info.

[14] Бунтовете и протестните движения са сред проявите, които се смятат за типични за големия град (Southall 1973a: 7), но съвременната практика в България и Гърция показва, че държавните граници също често са използвани за изразяване на

Градската среда също е засегната от близостта на границата. Местната власт се е специализирала в разработването на проекти за трансгранично сътрудничество с гръцки и турски градове, които са насочени към оформяне и подобряване на градския пейзаж (това се подчертава и на сайта на Общината). Повечето са в областта на културата и са насочени към запазване на културно-историческото наследство и към развитието на еко- и културен туризъм. Други са фокусирани върху подобряване на инфраструктурата и са довели до постигането на видими резултати в Свиленград – новоасфалтирани пътища, кръгово движение, нови паркови зони. Има и проекти в социалната сфера и образованието.

Миграцията също трябва да се дискутира, макар и накратко. Свиленград не прави изключение от широко разпространената в България практика на емиграция от малките към големите градове в страната или в чужбина. По-горе стана дума за някои форми на миграция от града (временна, сезонна, всекидневна), които възникват в опит да се използва близостта на границата за удовлетворяване на икономическите потребности на местните хора. Дългосрочната, дори постоянната миграция е по-характерна за младите хора, които напускат родния град, за да учат в София или в чужбина, и не се връщат, защото Свиленград не може да им предложи търсената професионална реализация или желания стандарт на живот. От друга страна, сравнително високите възможности, които градът предлага за нискоквалифицирани работници, постоянно привличат хора от околните и по-далечните малки населени места. Без да разполагам със статистически данни по въпроса, от наблюденията си съдя, че това са доста често роми, които постепенно формират все по-голям дял от активното население в градчето. Към Свиленград мигрират временно или за по-дълъг период от време и малко на брой специалисти – работещи в митниците, гранични полицаи, технолози във винопроизводството (в повечето случаи става дума за професии, които са директно свързани с границата).

публичен протест. В случая със Свиленград става дума за протестите на тютюнопроизводители, които блокират международния път към Турция и горят продукцията си в знак на протест срещу ниските изкупни цени на тютюна. По-нов случай са протести на шофьори (транспортни фирми) срещу усложнения и бавен режим на преминаване на товарни автомобили през границата с Турция.

Със сигурност най-обсъжданата към момента форма на миграция са бежанците, които идват от Азия и Африка, най-вече от Сирия. Това са в голямата си част имигранти с нередовни документи, които кандидатстват в България за статут на бежанци и затова сред местните са известни като „бежанците“ (дори и още да не са го получили). На десетина километра от Свиленград, в с. Пъстрогор, е първият транзитен бежански център в България, където при масовия наплив на имигранти през 2013 г. се концентрират преминалите през българо-турската граница. Много скоро такива центрове се отварят в различни части на страната, но свиленградчани са сред първите български граждани, които се срещат лице в лице с бежанците и на които се налага да се справят с обществените тревоги около бежанската вълна. Напливът на бежанци предизвиква смесени чувства сред българските граждани в цялата страна, като поне в началото страхът като че ли доминира. В Свиленград в частност негативните нагласи не са толкова остри. Причините за това са различни. От една страна, няма сериозни инциденти, свързани с новодошлите. От друга страна, след първоначалния шок властите успяват да подсигурят необходимите експерти и да ускорят процедурата за получаване на статут, което стимулира последващото придвижване на бежанците към други части на страната и в чужбина, така че броят на чужденците в Свиленград никога не е бил толкова висок, че да поражда напрежение и страх[15]. Може би най-важната причина за мирните отношения между свиленградчани и бежанците е фактът, че последните стимулират в някаква степен поминъка на местните: отварят се нови работни места в транзитния център, търговци, собственици на заведения, на интернет и телефонни клубове извличат някаква печалба от новодошлите, някои им отдават под наем жилища и др.

[15] Малко по-различно е положението в съседния град Харманли, където от 2014 г. функционира най-големият в страната бежански център. Там към момента се съобщава, че пребивават над 2000 чужденци с още неустановен статут. Този брой е доста сериозен на фона на малобройното местно население. Напреженията между местни и новодошли са по-остри и се материализират в публични протести на местни граждани срещу концентрирането на бежанци в градчето. Теренните наблюдения показват, че има и форми на контакт и симбиоза между местни жители и новодошли.

***

Направеното описание на Свиленград, макар и доста кратко и непълно, позволява да се изведат някои въпроси за анализ, свързани с изучаването на малките градове. Вглеждането в локалните практики, процеси, идентичности и автономии ще допринесе за по-добро познаване на разновидностите на градското (Bell, Jayne 2009: 684). Вижда се, че макар и малък град, отдалечен от големите урбанистични центрове в страната, Свиленград се характеризира с хетерогенност, хибридност и динамика на градската структура в различни аспекти – демографски, икономически, социално-ролеви. Хетерогенността, множествеността на социалните роли, а също и на конкретните ролеви взаимоотношения, засилващата се поради това анонимност на социалното взаимодействие, мобилността са сред основните отличителни черти на градското (срв. напр. Златкова 2012: 19; Southall 1973b; Дичев 2009: 13). Разнообразяват се и непрекъснато се променят градският пейзаж и форми (появяват се нови градски топоси, хипермаркети и малки частни магазини, частни и обществени постройки, казина, хотели, заведения, нови паркови пространства, проституция, хазарт и пр.). Местната демографска структура става все по-динамична (непрекъснат отлив, но и прилив на хора, появяват се непознати или малко познати преди групи – пришълци от други части на страната, туристи, български и чуждестранни високоспециализирани професионалисти, нискоквалифицирани роми). Може да се каже, че след краха на социализма Свиленград все повече се урбанизира, въпреки че губи население и производства (за основните измерения на тази урбанизация вж. по-подробно Szelenyi 1996).

Хетерогенността, хибридността и динамичността на градската структура правят невъзможно да се говори за града като за единна общност. По-подходящ е терминът „локалност“, който също се отличава с висока степен на организираност, съсредоточаване на власт и взаимодействия, като обаче набляга на аморфността, множествеността и калейдоскопичния характер на социалната тъкан (вж. по-подробно Leeds 1973).

Тъй като избраната тук перспектива на анализ е разглеждане на трансформациите в малкия град, настъпващи в контекста на променящата се социална и икономическа среда, на преден план излиза въпросът за взаимодействието между локалността и надлокалните организации (Leeds 1973), в това число национални и международни. Тези

взаимодействия са още по-важни, когато става дума за погранични градове.

Границата се дефинира като неоднозначно понятие (вж. за това по-подробно у Topaloglou 2009). Едно от вътрешните противоречия на геополитическите граници се съдържа във факта, че те очертават пределите на държавата, т.е. намират се на самата периферия спрямо центъра на властта, като в същото време контролът на центъра над тази периферна зона е много по-голям, отколкото в останалите части на националната територия (Anderson, O'Dowd 1999: 596). По времето на социализма държавата разработва специални политики към граничните региони, които са в съответствие с идеологическите и политическите императиви на периода. След краха на социализма и особено след приемането на България в ЕС граничните режими се либерализират. Това дава възможност за по-голяма инициативност от страна на местната власт, както и за по-голям индивидуален избор. Въпреки това присъствието на държавата в граничните региони е все още силно и осезаемо, като често влиза в противоречие с интересите на местните хора. Една от намесите на държавата са опитите за ограничаване на контрабандата. Формите и обхватът на контрабандата са разнообразни, но някои от тях са се превърнали в „семеен бизнес" за част от местните хора, които се прехранват или поддържат определен стандарт на живот чрез контрабанда (вж. и Дичев 2009: 49). В тези практики те използват за собствена изгода наличните роднински и приятелски мрежи, както и познанието си за границата, натрупано във всекидневния опит.

Друг пример е стриктният държавен контрол върху митниците. Държавата прави назначенията в свиленградската митница, като нерядко замества местни хора със специалисти, „внесени" от другаде, за да се спрат порочни практики. Гледната точка на местните обаче е, че те са най-подходящи за тези длъжности, защото имат по-богат опит с границата. Работата там е най-бързият начин да се постигне просперитет на местно равнище. Вероятно именно тази възможност е причина за сравнително ниското равнище на миграция от града. Работата на митницата също така силно е повлияла градския пейзаж, който е доминиран от просторните и хубави къщи на митничари, които по този начин показват високия си жизнен стандарт, присъщ повече за големи градски центрове. Контролиращата функция на държавата над митниците в последно време доведе до прекъсване на тази доходоносна работа за редица местни митничари. Това отново е видимо в градския пейзаж, където

се открояват недовършени нови строежи на големи жилища. Взаимоотношението на местните хора и националните институции в този смисъл може да бъде описано като конфликт на интереси.

Държавните институции играят решаваща роля в работата с бежанците – от решението къде да бъдат настанени[16] до осигуряването на необходимите грижи и статут. Различните видове професионалисти, които работят с бежанците, са също така назначени от държавата. Само малък брой работни места остават за местните хора, основно в обслужващата сфера (хигиенисти, охранители, доставчици на храна). Въпреки че тези длъжности не са добре платени, те са желани на ограничения местен пазар на работната сила и според слуховете човек трябва да даде сериозен подкуп на съответните длъжностни лица, за да получи назначение. Всъщност, ако има отрицателни нагласи сред свиленградчани към чужденците, те се проявяват най-често в контекста на съревнование за наличните ресурси. В малкия град заплатите са ниски, възрастните хора живеят с малките си пенсии, като често издържат и безработните си по-млади родственици, мнозина са без постоянна работа. Хората сравняват положението си с това на бежанците и недоволстват от по-високите според тях субсидии, които последните получават от държавата, въпреки че са без документи и статут, не работят и не плащат данъци.

Макар че Свиленград е малък град, който едва ли е познат извън пределите на България, животът на обитателите му е повлиян в значителна степен и от наднационални институции. Самото трансформиране на граничния режим и промененото разбиране за границата са резултат от споразумения и решения, взети на наднационално равнище (ЕС, двустранни договорености). Новите начини да си изкарваш прехраната, описани по-горе, са следствие от наднационални споразумения. Макар че не засегнах този въпрос в описанието, политиката, водена на европейско равнище, е причина за промяна и предефиниране на идентичности, създаване на нови нагласи към хората, които живеят от другата страна на границата, преосмисляне на символи, поява на нови символ-

[16] Последното не се обсъжда с местната власт и общественост, което води до несъгласие и дори протести на жителите на избраните за настаняване на бежанци селища. В Свиленград това несъгласие остава публично неексплицирано за разлика от редица други селища в страната.

ни дейности и т.н. Приликите в начина на живот от двете страни на границата нарастват, нищо, че хората принадлежат към различни нации и са лоялни към различни центрове на власт. Може да се каже, че по южната българска граница се развива своеобразна „култура на границата“, която е споделена и моделирана от хората, живеещи от двете страни.

Транснационалните организации активно се намесват и в решаването на бежанския въпрос. Всъщност европейските структури са тези, които осигуряват повечето пари и експертизата за справяне с проблемите на бежанците. Бих добавила само, че това непряко взаимодействие между европейските институции и жителите на Свиленград е накарало последните по-ясно да осъзнаят значението на това да си европейски гражданин.

Европейското финансиране също така подпомага трансформирането на градската среда в Свиленград. Това не е едностранен процес. В действителност наличието на финансиране стимулира местната инициатива, мобилизира индивидите и институциите за развиването на нови компетенции и разгръщането на тяхната креативност. Тази проектна дейност не е еднакво успешна в различните локалности. Свиленград е сред положителните примери в това отношение, но много от малките населени места наблизо, а дори и някои по-големи градове, не са така успешни в усвояването на европейски фондове за градското развитие.

Трансформациите, за които говоря, не протичат единствено на повърхността. Те не само засягат градската среда, а реорганизират в дълбочина градската тъкан в демографско, икономическо и културно отношение. Миграцията и новопоявилите се възможности за работа са засегнали демографската и социалната структура на свиленградското население и са довели до неговото диверсифициране по различни показатели, станали са причина за появата на нови роли и ролеви взаимоотношения (Southall 1973b) – накратко, произвели са динамиката в човешкия фактор.

Друга тема за дискусия, свързана с тази, е по какъв начин процесите на глобализация засягат живота в малкия град в близост до границата. Както посочва А. Ападурай, антропологическото изследване може да представи локалността като преживян специфичен опит в един глобализиран свят (Ападурай 2006: 86). Примерът на Свиленград разкрива как близката граница е усилила влиянието на глобализационните процеси и е довела до нови модели на заетост, свободно време и общуване. Начинът на живот, който свиленградчани са развили в последното

десетилетие, може да се определи като транснационален. Наличието на бежанци сред тях е в пряка връзка с конфликти и процеси от глобална значимост. Тихият, уединен, малък Свиленград внезапно се оказва пряко засегнат от това, което се случва на отдалечени места с конфликти и остри икономически проблеми. По-общо казано, миграцията от и към града интензифицира влиянието на глобални процеси върху живота на местните хора.

Като става дума за глобализацията и влиянието на наднационални организации, трябва да се спомене и ролята на чуждестранните инвестиции в малкия град. В Свиленград, където почти липсва индустрия, тези инвестиции са доста ограничени и само от регионално значение в сравнение с големите градски центрове в България. С изключение на споменатите по-горе търговски вериги чуждите инвестиции тук са сведени до местната и индивидуалната инициатива. Оттук възникват някои парадокси, например фактът, че хазартният бизнес е най-успешният и най-бързо развиващият се в града и околностите му. Той води до бърза печалба и разчита на улеснените гранични режими, малките разстояния и добрата инфраструктура. Този парадоксален успех на хазартния бизнес не е в унисон с плановете за развитие на общинската власт, които предвиждат развитието на еко- и културния туризъм. Общината вече е инвестирала немалко средства за постигането на тази цел, но с несигурен успех към момента.

В преплитането между глобално, национално и локално Свиленград се е превърнал в своеобразен „център в периферията“, който управлява ресурсите в общината, както и в околни селища. Градът дори има амбицията да се докаже като локален център от транснационален мащаб[17]. Подобен статут не е достъпен за всеки малък град. Свиленград е добър пример за развитие на малък пограничен град в България.

***

В този текст се опитах да анализирам някои аспекти на трансформациите, протичащи в един малък пограничен български град след

[17] Последното беше пряко заявено на церемонията по откриването на модерна клиника по физиотерапия и рехабилитация в града през октомври 2013 г., която беше сравнена с подобни клиники в София и Александруполис и обявена за много по-напреднала по отношение на техническото оборудване.

асоциирането на България в Европейския съюз и либерализирането на граничните режими в перспективата на антропология на малкия град. Свиленград притежава отличителните характеристики на малкия град (съпоставен с големите метрополии): силно чувство за място и принадлежност, чист въздух, „човешки“ мащаби, спокоен темп на живота... (Bell, Jayne 2009: 693). Наред с това в града протичат редица урбанизационни процеси, които са присъщи и на големите градове и които водят до засилване на хетерогенността, хибридността на градските форми, мобилността на населението. Тук обърнах по-специално внимание на развитието на специфични форми на домашна икономика, на взаимодействието между локални и надлокални институции, на влиянието на глобализационни процеси на локално равнище. Анализът предполага различни възможности за задълбочаване и разширяване, включително и по посока на систематични сравнения между различни по обхват градове в България и региона. Други възможни въпроси на анализ обхващат отношението градско/селско, промените в социалноролевите отношения, критериите за определяне на понятието „малък град“ – брой и гъстота на населението, влияние, популярност и пр. Въпреки че настоящата дискусия е ограничена по обхват и дълбочина, тя задава някои отправни точки, доколкото Свиленград е представителен за трансформациите, протичащи в поредица от градове по южната граница на България.

Литература

Ападурай, Арджун 2006: *Свободната модерност. Културни измерения на глобализацията*. Прев. Мария Димитрова, Георги Христов. София: ЛИК [Orig.: Arjun Appadurai. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, 1996].

Дичев, Ивайло 2005: *Пространства на желанието, желания за пространство. Етюди по градска антропология*. София: Изток–Запад.

Дичев, Ивайло 2009: *Граждани отвъд местата? Нови мобилности, нови граници, нови форми на обитаване*. София: Просвета.

Златкова, Меглена 2012: *Етносоциология на града (По примера на град Пловдив)*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство „Паисий Хилендарски“.

Anderson, James, Liam **O'Dowd** 1999: Borders, Border Regions and Territoriality: Contradictory Meanings, Changing Significance. – *Regional Studies* 33 (7), 593–604.

Banton, Michael 1973: Urbanization and Role Analysis. – In: **Southall**, Aidan (ed.). *Urban Anthropology: Cross-Cultural Studies of Urbanization*. New York: Oxford University Press, 43–70.

Bell, David, Mark **Jayne** 2009: Small Cities? Towards a Research Agenda. – *International Journal of Urban and Regional Research* 33 (3), 683–699.

Bourdieu, Pierre 1990: *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Polity Press.

Leeds, Anthony 1973: Locality Power in Relation to Supralocal Power Institutions. – In: **Southall**, Aidan (ed.). *Urban Anthropology: Cross-Cultural Studies of Urbanization*. New York: Oxford University Press, 15–41.

Southall, Aidan 1973a: Introduction. – In: **Southall**, Aidan (ed.). *Urban Anthropology: Cross-Cultural Studies of Urbanization*. New York: Oxford University Press, 3–14.

Southall, Aidan 1973b: The Density of Role-Relationships as a Universal Index of Urbanization. – In: **Southall**, Aidan (ed.). *Urban Anthropology: Cross-Cultural Studies of Urbanization*. New York: Oxford University Press, 71–106.

Szelenyi, Ivan 1996: Cities under Socialism – and After. – In: **Andrusz**, Gregory, Michael **Harloe**, Ivan **Szelenyi** (eds.). *Cities after Socialism: Urban and Regional Change and Conflict in Post-Socialist Societies*. Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 286–317.

Topaloglou, L. 2009: *The Role and Nature of Borders. EastBordNet, COST Action IS0803 Working Paper*. – http://www.eastbordnet.org/working_papers/open/documents/Topaloglou_The_role_and_nature_of_borders_090414.pdf (15.03.2013).

Интернет източници

www.svilengrad.bg
http://stmost.info
http://www.katarzyna.bg
http://www.nbu.bg/historyproject/dokumenti_63-89/razdel7t7/flbop67ae1009.pdf

Проф. д-р Магдалена Елчинова
Департамент „Антропология“
Нов български университет
ул. „Монтевидео“ 21
1618 София, БЪЛГАРИЯ
melchinova@hotmail.com

Living at the Border: Patterns of Survival and Development within the European Union (The Case of Svilengrad)

Magdalena Elchinova

Abstract: The following discussion aims to contribute to anthropology of small cities. It presents an ethnographic account of Svilengrad – a small Bulgarian town, located 2 km from the border with Greece and 14 km from the border with Turkey. The focus of interest falls on specific survival practices developed by its inhabitants after the demise of local socialist-time economy and in the context of new opportunities opened by the EU accession of the country in 2007. What demographic changes are shaping the local community at present? What kind of informal economic practices stimulated by the proximity of the border have been developing at the local level in recent years? How does migration influence local development? These and relevant questions will be tackled in order to show how processes in the small town are influenced and shaped by politics and developments taking place in the big urban centres as well as at the national and international level. The town in question is representative of a whole range of similar settlements located at the southern Bulgarian border.

Keywords: border, EU membership, urban transformations, home economy

Prof. Dr. Magdalena Elchinova
Department of Anthropology
New Bulgarian University
21 Montevideo St.
1618 Sofia, BULGARIA
melchinova@hotmail.com

Трансмисия на културно наследство в миграция: моделът на училището (По материали от Ню Йорк, САЩ)

Лина Гергова, Мариянка Борисова

Резюме: Текстът е опит чрез примера на две български училища в Ню Йорк, САЩ, да се представи начинът, по който тези институции времево, пространствено и функционално съчетават конструирането, трансмисията и популяризирането на културното наследство в рамките на образователния процес и особено на извънкласните дейности. Важно е да се очертаят консолидационните модели, основаващи се на наследството, мислено като българско национално и свързано с писмения и говоримия език, литературата, фолклорната и популярната музика, фолклорните танци и традиционните ритуали, особено в тяхната сценична форма. В този план е интересно да се наблюдава институционалната представа за минало и памет и характеристиките на сравнително самостоятелната институционална политика, възможна единствено извън националната държава, където се разгръща консолидационният потенциал на мигрантските институции и най-вече на училищата.

Ключови думи: културно наследство, миграция, неделно училище, българи в САЩ

В българските мигрантски институции обучителните процеси са тясно свързани с формирането на представата за културно наследство, с неговото осмисляне, валоризиране, употреби. В процеса на обучение в култура и изграждане на места и институции за това обучение общността преминава през различни форми и нива на консолидация, взаимодействайки с и въздействайки върху културното си наследство. Мигрантската консолидация може да бъде резултат от носталгичен жест, интеграционна стратегия, социална дейност. Трансмисията на българското (с цялата си условност) културно наследство зад граница се основава на политиката на изпращащата страна по отношение на нейните емигранти, политиката на приемното общество, личните творчески

представи и компетенции (самодейци, творци, учени, обществени в миграция), икономическите възможности на приемащата и изпращащата страна. Едновременно с това държавните и мигрантските форми на консолидация (институционални, неформални или пространствени) са специализирани точно във връзка с конкретни елементи на наследството: език, религия, история, фолклор, изкуство, персоналия и пр.

От определящо значение за отношението към културното наследство, за употребата му (индивидуална или институционална) като социален капитал и за различните начини на консолидиране на общността въз основа на споделено наследство са редица фактори, характерни за приемното общество: религия, език, политика по отношение на местните малцинства и мигрантските общности, политики по отношение на пазара на труда (привличане на определени типове мигранти), разнообразие на мигрантските и малцинствените общности и др. Значение имат и някои характеристики на мигрантската общност: размер, традиционност (има ли стара миграция), организираност в социална мрежа (физическа или виртуална), социално-икономически и политически характеристики (образование, професия, семейно положение и пр.), наличие на второ поколение мигранти и т.н.

Въз основа на тези критерии и стратегиите на мигрантските общности по отношение на валоризирането и капитализирането на културно-историческото наследство (от родината и в приемното общество) може да бъде теоретизиран моделът на трансмисия на културно наследство в миграция чрез училището. В настоящата статия се обръщаме към две български училища в Ню Йорк, които имахме възможност да наблюдаваме през май 2015 г. – Българския детски хор и училище (БДХУ) „Гергана“ и Българското училище „Христо Ботев“[1]. Темата за образованието и културното наследство в миграция е сродна на работата на Катя Михайлова, която от години се занимава с полската общност в България и с българските общности в Полша, Чехия и Словакия. Сравнителната

[1] Настоящият текст и теренното проучване, на което се основава, са част от работата на авторите по проекта „Културно наследство в миграция. Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина“ (2014–2017), финансиран от Фонд „Научни изследвания“ към Министерство на образованието и науката на Република България. Доц. д-р Катя Михайлова също е член на екипа на проекта.

перспектива винаги е била близка на научните ѝ търсения и макар че темата за училището като институция не е в центъра на вниманието ѝ, тя изглежда много свързана с цялостния ѝ научен принос.

Вниманието ни към тези две училища е продиктувано от интереса ни към **механизмите и практиките на конструиране, трансмисия и капитализиране на културно наследство зад граница и функциите му за консолидацията на мигрантските общности**. Мигрантското детско образование само по себе си рядко е обект на изследване и обикновено е разглеждано през призмата на интеграцията и асимилацията на мигрантските деца от т.нар. 1,5 (междинно) и второ поколение в местните образователни структури (Rumbaut 1994; Capps et al. 2005; Olneck 2009; Schneeweis 2015). Понякога учени се интересуват от езиковите особености и речевото поведение на децата от мигрантски произход (напр. Extra, Yağmur 2004; Shin 2010) или от педагогическите предизвикателства пред преподавателите на деца от такива семейства (вж. напр. Cummins 2001; Goodwin 2002). В случая е интересно да се отбележи, че сякаш вече е преодоляна американската традиция мигрантските училища да се изследват в перспективата на малцинственото образование, включително това на расово различни или на ЛГБТ личности (по-подробно тази постановка е застъпена у Fass 1989 и Jacob, Jordan 1993). Разбира се, най-очакваната посока на проблематизиране на мигрантското образование е през майчиния език и функцията му за изграждането на общностната идентичност и общностните граници (вж. Fishman et al. 1966; Extra, Yağmur 2004).

Ние избрахме различна перспектива на анализ – ще разгледаме училището като институция на културното наследство, натоварена с мисията на опазване, трансмисия и популяризиране; институция, все пак конструираща наследство, но и функционираща като консолидационен център именно във връзка с културното наследство. В един свой текст Пиер Бурдийо интерпретира противоречията в процеса на наследяване през институциите на училището и семейството (бащата). Той ясно откроява успешното наследяване и отказа от наследяване, като разполага между тези две опозиции възможните варианти на отношения между наследявани и наследници, формите на институционална и социална принуда, динамиките в наследството. В нашия случай констелацията се усложнява в условията на миграция поради удвояването на училищната институция: от една страна – българското училище, което бележи символен континуитет с родителя (и с българското), от друга – амери-

канското училище, в което се осъществява необходимото за успешното наследяване разграничаване от бащата и надминаването му (срв. Бурдийо 2008).

Избраната изследователска посока ни поставя пред две важни предизвикателства. На първо място, неделното училище по презумпция е пример за неинституционализирано образование – в случая обаче българските съботно-неделни училища функционират като институции – с официална регистрация в страната на произход и в приемната страна, с ясно дефинирани административни рамки и йерархии, с цялата палитра на механизми на властово взаимодействие, но изключвайки принудата, на която се основава задължителното светско образование в съвременността. В този смисъл българските съботно-неделни училища в чужбина се разполагат **между институционалността и неформалността** и тази им амбивалентност вероятно заслужава специално внимание.

Друг фактор, провокиращ аналитична предпазливост, е **динамичната природа на наследството** – реалия, непрекъснато дискутирана, оспорвана, отвоювана и завоювана, (де)конструирана, пренасяна и изгубвана[2]. И все пак институционализираното в училищното образование наследство е относително стабилизирана категория в учебници, учебни планове и учителска подготовка. В нашето изследване ще се опитаме да отграничим динамичните от устойчивите елементи и тенденции именно в дискурса на училището, доколкото **наследството е дискурсивно явление** (Smith 2006).

В текста си ще проследим три от стратегиите за конструиране и най-вече трансмисия и популяризиране на наследство[3], характерни за двете изследвани училища – **стратегията на календара**, включваща училищни и традиционни празници и организираща общностната консолидираност във времето, **стратегията на предметността**, основаваща се на артефакти като учебници, книги, носии, етнографски предмети и др. и създаваща специфичния свят на наследството, и **стратегията**

[2] Общ преглед на теоретичните дискусии в областта на културното наследство вж. у Вуков, Гергова 2014.

[3] В много близка перспектива Валентина Ганева-Райчева разглежда стратегиите на Съюза на тракийските дружества в България за конструиране на културно наследство (Ганева-Райчева 2012).

на публичността, която е значима за комуникацията на изследваните общности с приемното общество, а и помежду им. В този смисъл ще видим културното наследство като основа едновременно за вътрешното обединяване и за външните репрезентации на общността, съставяна не само от ученици и учители.

* * *

Ню Йорк е сред градовете в САЩ с изключително богато имигрантско минало, но и с изявена нова българска миграция, характеризираща се с отчетлива мрежа от институции. В града работят две от важните ни държавни представителства в САЩ – Постоянното представителство на България към Организацията на обединените нации и Генералното консулство на Република България в Ню Йорк. Докато първата институция не е тясно свързана с живота на сънародниците ни в мегаполиса, то консулството поддържа непрекъснат жив контакт с формалните и неформалните лидери на общността, осигурява пространство и подкрепа за различни инициативи, отмерва ритъма на националните чествания и артистичните изяви. В Ню Йорк е и седалището на Българската източноправославна епархия в САЩ, Канада и Австралия, ръководена от митрополит Йосиф, с храм „Св. св. Кирил и Методий“, намиращ се в Манхатън. Освен двете училища, за които вече стана въпрос, функционира и трето – Young Bulgarian Voices New York – залагащо повече на извънкласните занимания, включително и за възрастни – с хор и гайдарска група. Към тях се числи и най-старият български фолклорен ансамбъл в града, а вероятно и в САЩ – „Босилек“, ръководен от Катрин Спрингър вече над 30 години. Множество и дългогодишни музикални инициативи, събиращи най-добрите български музиканти и почитатели на българската класическа музика, са обединени под названието „Български концертни вечери“[4]. Напоследък в тази област работи и младият диригент Герган Ценов, който поставя началото на едноименен камерен ансамбъл. В града по различно време и в различни пространства работят магазини и заведения за обществено хранене, предлагащи бъл-

[4] Bulgarian Concert Evenings in New York е дългогодишна инициатива на малка общност български музиканти, живеещи в американския град, основни сред които са Павлина Доковска, Анна Стойчева, Лора Чекоратова и Стефка Евстатиева – вж. повече на bceny.org.

гарското чрез храна, напитки, музика и специфични предмети. Българин е открил цех за производство на кисело мляко в предградията на Ню Йорк.

Отчитайки функционирането на сложна мрежа от формални и неформални взаимодействия и зависимости, изследователският ни фокус е концентриран върху Българския детски хор с училище „Гергана“ и училището „Христо Ботев“, към което функционира детски фолклорен танцов ансамбъл „Горана Джуниър“. Третото българско училище – Young Bulgarian Voices New York – работи по специфичен образователен модел, независим от Министерството на образованието и науката (МОН) по отношение на насоки, финансиране, лиценз, и би могло да е обект на отделно проучване.

БДХУ „Гергана“ е хронологически първият образователен център в Ню Йорк, основан през 2004 г. като вокална инициатива, а постепенно развил и училище. В първите му години то е настанено в сградата на Генералното консулство на Република България в града, където по-късно е поставено началото и на училище „Христо Ботев“ – няколко години двете институции работят заедно. „Гергана“ обикновено представя на преден план своя хор и неговите изяви – концерти по случай различни празници (Коледа, 24 май, откриване и закриване на учебната година). Тази тенденция се откроява особено силно в тържествения концерт, който отбелязва десетгодишния юбилей на училището – чрез средствата на медиите едновременно пеят завършили ученици както сега, така и преди 10 години. Ръководителката на училището Нели Хаджийска разказва за много ученици, които са избрали музикантското поприще благодарение на опита си в „Гергана“. Вокален педагог на хора е известната оперна певица Стефка Евстатиева, която е и сред организаторите на основната културна инициатива на мигрантите ни в мегаполиса – „Българските концертни вечери в Ню Йорк“.

След вътрешен конфликт в „Гергана“ през 2012 г.[5] и двете училища са помолени да напуснат сградата на Генералното консулство и тогава хорът с училище се премества в Robert F. Wagner Middle School в Манхатън. Американското училище предоставя срещу наем сградата си – учебни стаи, актова зала и сервизни помещения, както и охра-

[5] Тогава част от преподавателите в „Гергана“ се отделят и създават Young Bulgarian Voices New York.

на, а занятията се провеждат в неделя. Към днешна дата БДХУ „Гергана“ е лицензирано от Министерство на образованието и науката на Република България (по Постановление на Министерски съвет – ПМС № 334) и е финансирано по Национална програма „Роден език и култура зад граница“. Според ръководството му в него се обучават почти 100 деца, най-вече в предучилищна група, I и II клас[6]. Освен преподаватели в задължителното обучение по български език и литература с децата работят вокални педагози, преподаватели по балет и художествена гимнастика, театрален педагог и учител по изобразително изкуство.

На 16 май 2015 г. училище „Христо Ботев“ в Ню Йорк отбеляза с тържествен концерт своя десетгодишен юбилей (ил. 1). Стартирало през 2005 г. в сградата на Българското генерално консулство, то предлага обучение по български език и литература, история на България, предметите „Човекът и обществото“, „Роден край“. Училище „Христо Ботев“ бързо се разраства, премества се в сградата на Park West High School, където срещу наем ползва класни стаи, репетиционна зала за танци, актова зала. Намира се в непосредствена близост до Българската църква „Св. св. Кирил и Методий“. Разполага с мобилна библиотека[7]. Локални спонсори на училището са Американска фондация за България и Фондация „Тианадера“. Участието на училище „Христо Ботев“ в Националната програма „Роден език и култура зад граница“ към МОН от 2010 г. осигурява финансиране за учебници, обучение по фолклор, клубове по театрално и изобразително изкуство като извънкласни дейности. Така през 2010 г. към училището е създаден фолклорен танцов ансамбъл „Горана Джуниър“, ръководен от Елисавета Йорданова. От 2012 г. училище „Христо Ботев“ официално присъства в списъка на българските неделни училища в чужбина към МОН и бива финансирано по ПМС № 334. През учебната 2014/2015 г. в училище „Христо Ботев“ в Ню Йорк и предучилищните му групи се обучават 140 деца (на

[6] Респондентите ни от всички изследвани училища отбелязват много силен интерес към началното образование и постепенно намаляващо посещение с напредването на обучението. Много често те обясняват този феномен с необходимостта децата просто да научат езика, което постигат в задоволителна степен през първите няколко години.

[7] Библиотеката включва български заглавия и е на разположение в училищния коридор във всяка учебна неделя.

възраст между 3 и 18 години), пристигащи от пет щата – Ню Йорк, Ню Джърси, Пенсилвания, Делауеър, Кънектикът, което го прави най-голямото българско неделно училище в Ню Йорк Сити. Обучението се осъществява в неделя, когато се провеждат и репетициите на ансамбъл „Горана Джуниър", емблематичен за училището. Обучението на предучилищни групи е важно за ранното овладяване на български език.

* * *

Разгледани в сравнителна перспектива, двете училища поставят въпроса за избора на наследство и за процесите на неговата валоризация. Ако в Български детски хор с училище „Гергана" замисълът е за създаване на хор и училището бива инициирано впоследствие, то в училище „Христо Ботев" организирането на детски фолклорен танцов ансамбъл „Горана Джуниър" е на по-късен етап. Тази диференциация е отчетлива и в номинациите на двете институции – Български детски хор с училище „Гергана" е наречен на първата ръководителка на хора Гергана Велинова, докато училище „Христо Ботев" следва утъпканите пътеки за именуване на българско училище зад граница на национален герой. Макар и представителен за училище „Христо Ботев", фолклорният танцов ансамбъл „Горана Джуниър" е относително автономна институция със свое име – наречен е на бабата на ръководителката му, възпитала у своята внучка афинитет към фолклора. А „Джуниър" указва възрастовата специфика на танцуващите. Употребите на културното наследство в училище „Христо Ботев" и БДХУ „Гергана" в Ню Йорк се различават и в други аспекти: например много родители карат с автомобил децата си на българско училище от далечни райони и ги чакат в училището до приключване на учебния ден. Училищата „Гергана" и „Христо Ботев" предлагат на тези родители занимания, докато трае учебният процес – йога и съответно фолклорни танци – т.е. училище „Гергана" в това отношение разчита на далекоизточни духовни и физически практики, докато „Христо Ботев" се насочва към българското фолклорно наследство. Нели Хаджийска неведнъж изтъква в разговорите ни, че заради мултинационалността на децата и техните семейства училище „Гергана" е ориентирано повече към американските или дори глобалните ценности, отколкото към мислените като български и православни. От друга страна, разказите на Елисавета Йорданова са индикатор, че в училище „Христо Ботев" акцентът е върху националното – обредност, танци, народни песни, предметност,

дори когато децата са от смесени бракове или са второ поколение мигранти.

Историята и практиките в двете училища не дават сериозни основания за търсене на процеси по конструиране и валоризиране на културно наследство, а тук по-скоро става въпрос за нюанси в отношението към утвърдения в българска среда образователен процес като част от механизмите за поддържане на национално конструирано наследство. Наблюденията ни от САЩ, Великобритания и Италия показват, че зад граница по-успешни и предпочитани (с повече ученици) са училища, които максимално близко се придържат към т.нар. български образователен модел, а извънкласните им занимания са традиционни за българската самодейност и са свързани с фолклорното изкуство – народни танци, пеене и свирене, възпроизвеждане на обичаи, празнуване на празници, изработване на мартеници, сурвачки, кукерски маски и пр. Всъщност тази парадигма е заложена и в резюмето на Националната програма „Роден език и култура зад граница“[8], така че става въпрос за официалната политика на българската държава и съответно на Министерството на образованието и науката. В този смисъл в основната работа на училищата не би трябвало да се търсят жестове на конструиране или практики по валоризиране на културно наследство зад граница, а по-скоро става въпрос за изпълняване на държавната политика срещу получено финансиране и административна възможност за издаване на свидетелства. Подобни механизми се откриват в извънкласните дейности – тези, които не са финансирани от МОН и не се нуждаят от неговата санкция. Учебната програма, адаптирана за учениците в чужбина,

[8] В описанието на Национална програма „Роден език и култура зад граница“ за 2015 г. пише:

Държавната политика по отношение на българите в чужбина е свързана със съхраняване на българското етнокултурно пространство зад граница и на националната, културна и духовна идентичност на всички български граждани по света, с опазване на етнокултурната самобитност на българите и българските общности в чужбина.

За реализацията на тази цел е необходимо да се стимулира изучаването на български език и литература, история и география на България от българите зад граница, както и провеждането на дейности, които да съдействат за съхраняване на националното самосъзнание, бит и култура (https://www.mon.bg/?go=page&pageId=15&subpageId=175 – последно посетен на 4.08.2015 г.).

безспорно заслужава самостоятелно изследване[9], но в настоящия текст нашето внимание е насочено повече към функциите на училищата да бъдат не само образователни, но и културни и социални центрове. Що се отнася до езика като културно-историческо наследство, обучението на децата на български език – в семейството или чрез посещение на българско съботно-неделно училище, е мярка за стойността на връзките с България (Карамихова 2004: 118). Колкото повече семейството държи на българския произход, история, традиции, родственици, толкова по-валоризиран е българският език – предпочитан е за комуникация у дома и вероятността детето/децата да посещава/т българско училище, където да поддържат високо ниво на езиково усвояване, нараства.

Ядрото, около което се организира работата на БДХУ „Гергана“, е съставено от двама учени (Нели и Валентин Хаджийски), известна оперна певица (Стефка Евстатиева) и утвърждаващи се в САЩ артисти (Красимира Иванчева – диригент, Магдалена Душкина – пианист, Джина Ди Донато – актьор и режисьор, Надежда Станева – хореограф и др.). Основател на хора е Гергана Велинова – и хорът, и училището носят нейното име, макар и това, че е типично българско, също да е имало значение в избора. Исторически училището се насочва първо към **езика като културно наследство**[10] – след като на основата на националната принадлежност се формира български детски хор, неговите ръководители установяват необходимостта от обучение по български език (най-вече говорене и четене)[11] (ил. 3). Впоследствие към хора и училището се организират различни ателиета, които залагат на артис-

[9] Учебната програма и учебниците за българските деца в миграция са много важен въпрос както за самите деца и техните родители, така и за учителите зад граница – този въпрос се обсъжда нееднократно в интервютата и неговата сложност трасира разговорите за учебния процес в българските съботно-неделни училища в чужбина.

[10] Отчитаме утилитарността на езика и практическите мотивации за неговото изучаване, но събраните материали и наблюдения и проведените разговори ни насочват по-скоро към мнението, че той е обект на трансмисия и наследяване, особено що се отнася до българските мигранти в САЩ, които са значително по-уседнали от тези в Европа.

[11] В интервю с нас Стефка Евстатиева казва: *Много малко са тези* [деца], *които знаят добре български. Има такива, които изобщо не разбират – разбират някоя друга дума, но… А ако знаете как произнасят!?* (Стефка Евстатиева, 15.05.2015 г., Ню Йорк, зап. Л. Гергова, М. Борисова, Я. Гергова).

тичното развитие на децата, а не на културното наследство, мислено като българско. Подобни извънкласни занимания са често срещани в масовите училища както в България, така и в Европа и САЩ – адаптирането и прилагането им в съботно-неделната образователна форма цели въвеждане на допълнителни педагогически методи, свързани най-вече с усвояването на езика и със сработването на детския колектив. Друга форма на обучение в език, практикувана в „Гергана“, е заучаването на преводни текстове на популярни американски песни[12], т.е. превеждането на американското културно наследство за образователните нужди на децата от български произход.

Българският език като културно наследство е сред приоритетите и на училище „Христо Ботев“: част от постъпващите ученици не разбират добре и не говорят български език – ситуация, която се променя през първата година на обучение. Елисавета Йорданова споделя, че в групата на възрастово най-малките в ансамбъла танците се заучават, като се обяснява и на български, и на английски език, което гарантира пълно разбиране от страна на децата. Впоследствие необходимостта от ползването на английски език при репетициите отпада. Обединени от българския език, от разказите за посещенията в България през лятото, децата създават нова приятелска среда, нова общност на езиков принцип. Българското културно наследство, съхранявано и предавано отвъд океана чрез обучението по роден език, българска литература, история, в училище „Христо Ботев“ бива утвърждавано и в друг важен аспект – **фолклорните танци, традиции, празничност**. Освен че децата придобиват знания на български език относно българското традиционно общество и умения да играят фолклорни танци, те се забавляват, привикват към екипност, креативност, а също да ценят и популяризират в приемната среда българските фолклорни танци, да градят самочувствие, позовавайки се и на българското фолклорно наследство. В училището като извънкласни форми биват организирани работилници за сурвачки, мартеници и др. Елисавета Йорданова подема инициативата за ансамбъл „Горана Джуниър“ през 2010 г. Дотогава ръководи фолк-

[12] Сред най-обичаните и най-често изпълняваните от БДХУ „Гергана“ са няколко песни от мюзикъла *The Sound of Music*, преведени и адаптирани от Валентин Хаджийски. Вж. напр. https://www.youtube.com/watch?v=QsBKlunFx5U (последно посетен на 25.08.2015 г.).

лорен ансамбъл „Горана Денс“, необвързан с училището, а в началото на 2015 г. организира и трети ансамбъл – групата на родители на деца от училището, желаещи да се занимават с фолклорни танци. Асистент-хореограф е Галина Сахарова. Първото участие на „Горана Джуниър“ е в коледния концерт, организиран в Българската църква „Св. св. Кирил и Методий“ през 2010 г., три месеца след създаването на ансамбъла. Тогава играят 22 деца. До края на учебната година (след два концерта) броят им нараства до 40 танцьори. Всеки концерт води след себе си вълна от деца, желаещи да играят български фолклорни танци, споделя Елисавета Йорданова. Чрез съвместни прояви като концерти, честванията, празници българските институции в Ню Йорк си съдействат, развиват и популяризират взаимно, а също и емиграцията като цяло – старата българска миграция в града (обединена най-вече около църквата) и новата миграция (свързана с училищата).

Съвместните участия на ансамбъл „Горана Джуниър“ и групата на танцуващите родители укрепва емоционалните връзки родители – деца[13]. Усвояването, употребите, валоризацията на фолклорното наследство в училище „Христо Ботев“ се осъществяват по модел, съчетаващ похвати на масовото образование (учебна програма, работилници) и собствени специфики (поднасяне на традициите чрез игра, визуализации, възстановки на ритуали, стимулиране на креативност чрез изграждане на хореография около вещ – кърпа, китка и др.). През 2015 г. фолклорният танцов ансамбъл „Горана Джуниър“ отбелязва петгодишен юбилей, увеличава състава и участията си (ил. 1, 2). Той е най-големият български детски фолклорен танцов ансамбъл в САЩ. Наброява 70 деца между 6 и 18 години в четири възрастови групи. В него се включват танцьори и от училище „Гергана“, както и български деца, които не посещават български неделни училища. Осъществява съвместни изяви и с училище Young Bulgarian Voices New York[14].

---

[13] По време на разговора ни Елисавета Йорданова цитира есето за кандидатстване в американски университет на дете от ансамбъла, споделящо съкровения момент на търсене на визуален контакт с баща си зад кулисите преди първото им съвместно концертно участие.

[14] Например най-голямото българско хоро в училище „Христо Ботев“ на 31 май 2015 г., изпълнено в съпровод на гайди. Гайдарите са от Young Bulgarian Voices New York (youtube.com/watch?v=f8l0YYlPngQ&spfreload=10 – последно посетен на 25.08.2015 г.).

Практиките на популяризиране обхващат включване на ансамбъла във всички тържества на училище „Христо Ботев“ – за национални и училищни празници – участия в български фолклорни фестивали в САЩ, в местни паради, в сценични представяния на традиционни ритуали. При проявите на International Day в американските училища децата, танцуващи в „Горана Джуниър“, играят български хора пред американските деца, организират разучаване и изпълнения с български носии на български фолклорни танци (ръченица) от американските им съученици. Елисавета Йорданова, работеща и към организация „Лотос“ (Център за народни форми от цял свят), обучава през 2015 г. на български фолклорни танци 120 деца от избрано американско училище в рамките на осем седмици. Резултатът е концерт на 22 май, посветен на фолклорното танцово наследство на България, в който американските деца участват с русалийски танц с пръчки, танц с цветя, буенек и ръченица. Така местната образователна система, толерирайки културното многообразие и споделянето на наследството, способства за „видимостта“ на българския танцов фолклор отвъд океана.

Park West High School, където се помещава училище „Христо Ботев“ в неделя, разполага с оборудвана огледална зала за репетиции, което допълнително мотивира малките танцьори. Децата биват насърчавани от ръководителката си – големите да обучават малките и да им вдъхват кураж, за да могат да се справят и с най-сложните хорà, малките – успешно да разучават репертоара на големите, за да могат достойно да ги заместят в обозримо бъдеще.

Проследявайки **училищния празничен календар**, откриваме множество опорни точки, в които може да се разчете ролята на културното наследство за изграждане на времевата рамка на образователните институции и ангажираните чрез тях общности. И в двете училища се празнуват 3 март, 24 май и Коледа. В „Гергана“ има празничен концерт и за откриване на учебната година, който съвпада с провеждащите се годишни сесии на ООН. Тогава в Ню Йорк пристигат делегации от България начело с президента и те са почетни гости в училището. В училище „Христо Ботев“ също се организират празненства по тези поводи и ансамбъл „Горана Джуниър“ е в основата на концертите. До 2014 г. двете училища празнуват заедно 24 май и го възприемат като празник на българската общност в града, в който консулството също се включва, но от 2015 г. този празник се трансформира в училищен. През 2015 г. училище „Христо Ботев“ пропусна организирането на кон-

церт за 24 май поради голямата натовареност на „Горана Джуниър“ – в края на април (24–25.04) ансамбълът участва във фолклорния фестивал „Верея“ в Чикаго, на 16 май се проведе юбилейният концерт, посветен на десетгодишнината на училище „Христо Ботев“ и петгодишнината на ансамбъл „Горана Джуниър“, в края на май се реализира участие в българския фолклорен фестивал във Филаделфия. Разговорите ни в училище „Христо Ботев“ на 16 и 17 май още носеха еуфорията от участието на „Горана Джуниър“ във фестивала „Верея“ в Чикаго – радушният прием на организаторите и публиката, вниманието на българските медии в Чикаго допълнително амбицират малките танцьори да съхраняват и популяризират възприеманото като българско фолклорно танцово наследство.

В училище „Христо Ботев“ се отбелязват и традиционни календарни празници като Баба Марта, Гергьовден, Великден, в рамките на учебния ден се разиграват лазаруване, коледуване, кукерски игри, като в посетените класни стаи се възпроизвеждат различните къщи на селището.

По-детайлно изследване на училищните тържества ще даде по-плътна представа за механизмите на конструиране и трансмисия на културно наследство и за визията на лидерите на двете училища към наследството изобщо. Имахме възможност да наблюдаваме тържеството по случай десетата годишнина на „Христо Ботев“ (ил. 1) и репетицията за концерта по случай 24 май в „Гергана“ (ил. 4), но в интернет могат да се видят записи и на други подобни събития[15].

---

[15] Например Празник на буквите в „Гергана“ (youtube.com/watch?v=xLZosAMeGLk&feature=youtu.be – последно посетен на 5.08.2015 г.); самото празненство на 24 май 2015 г. (youtube.com/watch?v=GfkH9I-_fLM&feature=youtu.be – последно посетен на 5.08.2015 г.); изпълнение на „Горана Джуниър“ на тържествения концерт в училище „Христо Ботев“, посветен на Националния празник на България през 2014 г. (youtube.com/watch?v=_Jl1HIBQlfw&spfreload=10 – последно посетен на 25.08.2015 г.); изпълнението на песните *Аз съм българче* и *Вятър ечи* от начален курс на училище „Христо Ботев“ на тържествения концерт по случай Националния празник на България през 2014 г. (youtube.com/watch?v=O0iUloyfu3o; youtube.com/watch?v=mgkYw5OVTNU&spfreload=10 – последно посетени на 25.08.2015 г.); участието на „Горана Джуниър“ и „Горана Денс“ във фолклорния фестивал „Верея 2015“ в Чикаго (youtube.com/watch?v=7dqQx69i_uk&spfreload=10 – последно посетен на 25.08.2015 г.); изпълнения от празничния концерт по случай 10 години Българско училище „Христо Ботев“, Ню Йорк – 16 май 2015 г. (youtube.com/watch?v=-

Десетгодишният юбилей на училище „Христо Ботев“ и петгодишният юбилей на фолклорен ансамбъл „Горана Джуниър“, отбелязани с тържествен концерт на 16 май 2015 г. в Актовата зала на училището (ил. 1, 2), събраха ученици, родители, настоящи и бивши преподаватели, дипломати, представители на висшия клир на Българската източноправославна епархия в САЩ, Канада и Австралия. Поздравителен адрес поднесе генералният консул на Република България в Ню Йорк Милен Люцканов. Учениците от началния курс участваха с песни и танци, ансамбъл „Горана Джуниър“ представи част от репертоара си, както и съвместни изпълнения с танцуващите родители. Артистичната изява на деветокласници включваше адаптация на *Беседа против богомилите* на Презвитер Козма, екип десетокласници излъчиха видеофилм за историята на училището с мнения на ученици, родители и с поздравителен адрес от посланичката на Република България в САЩ Елена Поптодорова. Неофициалната част на юбилейната проява продължи с парти и български хорà, т.е. юбилеят визуализира емблематични за българското знаци, заложени в образователната програма – фолклорни танци и песни, български литературни образци, различни репрезентации на бележити българи, българския език.

Празникът, посветен на св. Кирил и Методий, в БДХУ „Гергана“ включва изпълнения на химна на българската просвета *Върви, народе възродени!*, на стихотворения като *Аз съм българче* (Иван Вазов), *Родна реч* (Ран Босилек), *Кирил и Методий* (Цани Гинчев, Веса Паспалеева), *Всички букви зная* (Георги Веселинов), *Книжко мила* (Мая Дългъчева), но и стихотворения, несвързани тематично с деня, като *Мама* (Валери Петров), *Баба* (Дора Габе), песни като *Какъв да стана*, *Робинзон Крузо*, *Децата на кълвача* и такива като *Българийо, обичам те!*, *Полегнала е Тодора*. В програмата е включена и песента *До-ре-ми*, превод на едноименната песен от мюзикъла *The Sound of Music*. Със свои изпълнения се включват и ателиетата по танци, театър и художествена гимнастика, като разиграват съвременни произведения на български език без тема-

---

1fQVmCOzXc&spfreload=10; youtube.com/watch?v=_-VaccQlIhA&spfreload=10 – последно посетени на 25.08.2015 г.); най-голямото българско хоро в училище „Христо Ботев“ на 31 май 2015 г. (youtube.com/watch?v=f8l0YYlPngQ&spfreload=10 – последно посетен на 25.08.2015 г.), както и откъси от много други училищни и извънучилищни изяви.

тична връзка с празника. Във втората половина на спектакъла, когато се включват гостите, Стефка Евстатиева изпълнява *Моя страна, моя България!* в акомпанимент на пиано на Хасан и Ибрахим Игнатови, а след това Татяна Сърбинска със своята група „Орфея“ изнася малък фолклорен концерт.

И в двата сценария се вижда търсената **амалгама между фолклорно и възрожденско, литературно, танцово и музикално, национално и глобално наследство**. Тези търсения се открояват и в цялостния празничен календар, и в организацията на отделните празници. Както вече споменахме, извънкласните дейности са тези, които формират и илюстрират концепцията на училищните ръководства за тяхната мисия за съхраняване и трансмисия на културно наследство. Те са и основата за популяризирането на работата на училищата и на българското наследство в рамките на диаспората и сред местната общност. Популяризаторската дейност на училищата се отчита като много важна както от гледна точка на развитието и утвърждаването на институцията, така и във връзка с поставеността и самочувствието на българската общност в Ню Йорк и САЩ.

Освен изявите на собствен терен (чрез различни празнични спектакли) двете училища участват в артистични и общностни мрежи, като често (особено ансамбъл „Горана Джуниър“) се изявяват и извън пределите на училищата. „Гергана“ е изнасяла концерти в Карнеги Хол, в българската църква (Коледен концерт), в сградата на Генералното консулство. Гостували са им Хайгашот Агасян, Сергей Станишев, вече споменатите братя пианисти, а на откриването на учебната 2015–2016 г. хорът „Пим-пам“ изнася два концерта (на 13 и 15 септември в училището и в консулството).

Танцьорите от ансамбъл „Горана Джуниър“ имат редица участия в български фолклорни фестивали в САЩ – „Верея“ в Чикаго през 2014 и 2015 г. [16], третото издание на фестивала в Пенсилвания през 2015 г., както и изяви в американски събития като ежегодния нюйоркски танцов парад през 2011 и 2012 г. През 2012 г. ансамбълът се включва в организирания в Ню Йорк Български фолклорен танцов фестивал в чест

[16] Например участието на „Горана Джуниър“ и „Горана Денс“ във фолклорния фестивал „Верея 2015“ в Чикаго (youtube.com/watch?v=7dqQx69i_uk&spfreload=10 – последно посетен на 25.08.2015 г.).

на Деня на българската просвета и култура, обединил фолклорни танцови ансамбли от различни щати.

Фолклорното наследство действително печели бързо и лесно публика както сред диаспората, така и сред местното общество. Неговото популяризиране бива финансирано и от местните власти. През 2012 г. Елисавета Йорданова и тогавашната директорка на училище „Христо Ботев“ Поли Брандоф печелят проект „Корени и наследства“ (Roots and Origins), чиято цел е да представи българския фолклор в предмети, ритуали, танци, устна традиция и връзка с литературата. Проектът е подкрепен финансово от Manhatan Community Arts Fund и е администриран от Lower Manhatan Cultural Council. Включва етнографска изложба с предмети от традиционния български дом, експонирана в Генералното консулство и съпътствана с изпълнения на ансамбъл „Горана Джуниър“. Утвърждаването на социалните и естетическите функции на българския фолклор продължава с постановката *Ветрената мелница* по едноименния разказ на Елин Пелин, с изпълнение на ритуалите *Герман* („Горана Денс“) и *Пеперуда* („Горана Джуниър“), с фолклорни песни и танци, с работилница за обредни хлябове. Рекламните материали на английски език, популяризиращи изявите, привличат и американска публика, стимулират крос-културните контакти. Същевременно чрез проекта българското фолклорно наследство става достояние на децата от второ и трето поколение български мигранти – на родените в САЩ или напусналите България в ранна възраст. Проектът е реализиран от фолклорен ансамбъл „Горана Денс“ и фолклорен ансамбъл „Горана Джуниър“ към училище „Христо Ботев“. Впоследствие бива представен спектакълът *Розова долина* – възстановка на ритуалите по време на розобер. Сред идеите на Елисавета Йорданова е сценично представяне на гергьовденски обреди, традиционна българска сватба и др.

Всъщност, тъй като културният живот на българската общност в Ню Йорк извън училищните пространства и инициативи не е много разнообразен, образователните институции се утвърждават като центрове, около които се събират много по-сериозни мрежи от хора и групи. **Консолидационният потенциал на училищата** като хранители и популяризатори на културно наследство е несравним, тъй като те са в основата на продължаването на общността, на формирането на следващите поколения, на изграждането на познатите механизми за връзка с родината, предците, миналото, но също притежават организационните средства за въвличане на общността в собствено всекидневие и празни-

чен календар. Освен учениците и техните родители училищата успяват да привлекат по-широки кръгове от българската общност, които търсят възможности да наблюдават сценични реализации на културното наследство като вокални и танцови изпълнения. Благодарение на относителната си задължителност (с други думи – на принудата, макар и реализирана в изключително малка степен и идваща от страна на родителите, а не на държавата) мигрантското училище успява да ангажира сравнително постоянен състав изпълнители, чиято цел по презумпция не е само артистична – те са поколението, което трябва да приеме и предаде наследството от предците си. Този феномен дава възможност на училищните лидери – и тук се връщаме към началото на анализа – да избират наследство, т.е. да боравят свободно с достиженията на българското фолклорно и авторско изкуство и да ги въведат в наследство (по Серкле 2004) или буквално да копират българския масов образователен модел, основаващ се на училището като функция на националната държава. Изглежда, че двете разглеждани училища са представителни точно за двата възможни пътя.

Не на последно място е проблемът за **опредметяването на наследството**, за осмислянето на дадени артефакти като носители или символи на наследяваното. Очаквано това са най-вече етнографски предмети – предимно носии и музикални инструменти, както и кулинарни произведения и специфични напитки. Едновременно като маркер на общността, като инструмент на легитимацията (защото все пак говорим за институции) и като съдържател на национално наследство функционират българският трибагреник (задължителен атрибут в оформянето на сценичното пространство, на уебсайтовете и печатните материали на училищата, а дори присъства в логото на „Гергана“) и кирилицата – като лесно разпознаваема емблема на българската общност навсякъде по света.

* * *

В настоящия текст се опитахме да покажем чрез примерите на две български училища в Ню Йорк как тези институции съчетават времево, пространствено и функционално конструирането, трансмисията и популяризирането на културно наследство през учебния процес, но най-вече през извънкласните дейности. За нас беше важно да открoим консолидационните модели, базирани на мисленото като българско национално наследство, основаващо се на говорим и писмен език, литература,

фолклорна и популярна музика, народни танци и традиционна обредност в тяхната сценична хипостаза. Трябва да подчертаем, че нашите респонденти – Нели Хаджийска и Елисавета Йорданова – не обсъждат работата на училищата от гледна точка на наследството като конструкт, като динамичен феномен. И това е нормално – в работата на различните актьори по-скоро се използват термини като българщина, традиции, национализъм, фолклор, достижения и пр. – с положителна или отрицателна конотация. На тази база е интересно да се наблюдава институционалното отношение към миналото и паметта (ако изхождаме от триединството на минало–памет–наследство, вж. Серкле 2004) и особеностите на една относително самостоятелна институционална политика, възможна единствено извън националната държава. Всъщност извън националната държава сякаш се разгръща и консолидационният потенциал на мигрантските институции и това особено важи за училището.

Литература

Бурдийо, Пиер 2008: Противоречията на наследството. – *Социологически проблеми*, № 1–2, 111–118.

Вуков, Николай, Лина **Гергова** 2014: Фестивалът на мазните борби Къркпънар в Одрин: проблеми на културното наследство. – *Антропология* 1, http://anthropology-journal.org/wp/journal/фестивалът-на-мазните-борби-къркпъна.

Ганева-Райчева, Валентина 2012: Политики и практики при конструиране на памет и наследство: Съюзът на тракийските дружества в България. – *Социологически проблеми*, № 1–2, 113–130.

Карамихова, Маргарита 2004: *Американски мечти: пътеводител сред първа генерация имигранти*. София: Кротал.

Серкле, Дени 2004: Наследство, история, памет: ролята на асоциациите в еволюцията на понятието *наследство*. – *Български фолклор*, № 1–2, 126–137.

Capps, Randy, Michael **Fix**, Julie **Murray**, Jason **Ost**, Jeffrey S. **Passel**, Shinta **Herwantoro** 2005: *The New Demography of America's Schools: Immigration and the No Child Left Behind Act*. Washington: The Urban Institute.

Cummins, Jim 2001: Bilingual Children's Mother Tongue: Why Is It Important for Education? – *Sprogforum* 7 (19), 15–20.

Extra, Guus, Kutlay **Yağmur** (eds.) 2004: *Urban Multilingualism in Europe: Immigrant Minority Languages at Home and School*. Clevedon, Buffalo: Multilingual Matters.

Fass, Paula S. 1989: *Outside In: Minorities and the Transformation of American Education*. New York: Oxford University Press.

Fishman, Joshua A., Vladimir C. **Nahirny**, John E. **Hofman**, Robert G. **Hayden** 1966: *Language Loyalty in the United States: The Maintenance and Perpetuation of Non-English Mother Tongues by American Ethnic and Religious Groups*. The Hague: Mouton & Co.

Goodwin, A. Lin 2002: Teacher Preparation and the Education of Immigrant Children. – *Education and Urban Society* 34 (2), 156–172.

Jacob, Evelyn, Cathie **Jordan** (eds.) 1993: *Minority Education: Anthropological Perspectives*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation.

Olneck, Michael R. 2009: What Have Immigrants Wanted from American Schools? What Do They Want Now? Historical and Contemporary Perspectives on Immigrants, Language, and American Schooling. – *American Journal of Education* 115 (3), 379–406.

Rumbaut, Ruben G. 1994: The Crucible Within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation among Children of Immigrants. – *International Migration Review* 28 (4), 748–794.

Schneeweis, Nicole 2015: Immigrant Concentration in Schools: Consequences for Native and Migrant Students. – *Labour Economics* 35, 63–76.

Shin, Sun-Young 2010: The Functions of Code-Switching in a Korean Sunday School. – *Heritage Language Journal* 7 (1), 91–116.

Smith, Laurajane 2006: *Uses of Heritage*. London, New York: Routledge.

Интернет източници

http://bnr.bg/radiobulgaria/post/100562848 (16.07.2015).

http://www.desant.net/show-news/28111/ (19.07.2015).

http://www.bulgaria21.net/2015/02/bulgarian-folklore-group-new-york (19.07.2015).

http://gergananyc.com/ (05.08.2015).

https://www.facebook.com/bulgarianchilderns.chorusgergana?ref=ts&fref=ts (05.08.2015).

http://hristobotevschool.org/ (05.08.2015).

https://www.facebook.com/hristobotevschool (05.08.2015).

Гл. ас. д-р Лина Гергова
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
lina.gergova@gmail.com

Гл. ас. д-р Мариянка Борисова
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
bmari@abv.bg

Cultural Heritage Transmission in Migration: The School Model (A Case Study from New York, USA)

Lina Gergova, Mariyanka Borisova

Abstract: In our article, we are trying to present, through the patterns of two Bulgarian schools in New York, USA, how these institutions combine temporally, spatially and functionally the construction, transmission and popularisation of cultural heritage within the educational processes and mostly within extracurricular activities. It is important for us to outline consolidation models based on the heritage perceived as Bulgarian national one and connected with written and oral language, literature, folk and popular music, folk dances and traditional rituals mainly in their scenic hypostasis. On this basis, it is interesting to observe the institutional notion of the past and memory and the features of a comparatively independent institutional policy, which is possible only outside the national state where it deploys its consolidation potential of migrant institutions, especially schools.

Keywords: cultural heritage, migration, Sunday school, Bulgarians in the USA

Assist. Prof. Dr. Lina Gergova
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Bl. 6 Acad. Georgi Bonchev St.
1113 Sofia, BULGARIA
lina.gergova@gmail.com

Assist. Prof. Dr. Mariyanka Borisova
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Bl. 6 Acad. Georgi Bonchev St.
1113 Sofia, BULGARIA
bmari@abv.bg



Глобализация, дигитална култура и фолклор

Globalizacja a współczesne oblicze kultury ludowej

Irena Bukowska-Floreńska

Streszczenie: Globalizacja jest procesem, który w czasach powszechnego postępu technicznego czyniącego nasze życie coraz łatwiejszym, odciska na nim swoje pozytywne piętno. Z drugiej jednak strony negatywne aspekty globalizacji dostrzegamy w społecznościach, które są silnie przywiązane do tradycji kulturowych i przekazywanego z pokolenia na pokolenie systemu wartości. Nadają one szczególne znaczenie swojej etnicznej, lokalnej i regionalnej tożsamości. Masowa kultura, która jest jednym z czynników globalizacji, przynosi zmiany w stylu i sposobie życia, w modelach konsumpcji. Z tego powodu modele kulturowe, które – w kontekście intensywnej migracji – są przenoszone, rozpowszechniane i przekazywane przez różne regiony w świecie, stanowią kluczowy czynnik zmian w obrębie kulturowej różnorodności. Jednocześnie społeczeństwa o silnym poczuciu tożsamości odczuwają potrzebę potwierdzenia swoich korzeni i odmienności. W takich społeczeństwach globalizacja jawi się czymś w rodzaju stroju świątecznego, a to, co lokalne i regionalne niesie z sobą poczucie swojskości, pewności co do obranej drogi – poczucie identyfikacji, stanowi obronę przed uniformizacją, globalnym wpływem. W tym procesie główną rolę odgrywają tradycje będące częścią kultury ludowej. Opisuję tę problematykę w artykule poświęconym współczesnym obliczom kultury ludowej, która wciąż istnieje we współczesnym społeczeństwie i przytaczam przykłady z różnych rejonów Polski, a zwłaszcza ze Śląska.

Słowa kluczowe: globalizacja, kultura ludowa, tradycja, współczesność, tożsamość

Globalizacja to proces społeczno-kulturowy prowadzący do uniformizacji świata w sferze społecznej i kulturowej. Jest to proces wieloaspektowy światowych powiązań strukturalnych, kulturowych, ekonomicznych, ekologicznych i społecznych, mających wpływ na uniformizację więzi społecznych, solidarność i tożsamość w skali ponadlokalnej i ponadnarodowej. Proces, wynikający z rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego, którego konsekwencje „odbijają się" niejednakowo w różnych społecznościach związanych z własną tożsamością narodową bądź regionalną. Ma on swe

pozytywne i negatywne skutki. Pozytywne, to udział w ułatwieniach w życiu codziennym, jakie wniosła cywilizacja techniczna i kultura nowoczesna. Negatywne skutki odczuwają społeczności i jednostki silnie przywiązane do własnych tradycji kulturowych (Cynarski 2003: 20–32).

Wypieranie przez kulturę masową tradycji lokalnych, niesie zmiany w stylu i sposobie życia, w modelach konsumpcji. Przykładem mogą być upowszechniające się w ostatnich latach w Polsce wzorce tak zwanej kultury Zachodu. Można tu między innymi wskazać niektóre zwyczaje okolicznościowe, pochodzenia amerykańskiego, jak „walentynki", „halowin", czy z angielska brzmiące nazwy sklepów, kawiarń – „szopy", „puby", itp. Wpływy te wydają się nieuchronne w sytuacji nasilającego się zjawiska migracji, kontaktów społecznych, zmiany potrzeb i upodobań indywidualnych i grupowych, oddziaływania uniformistycznego na świadomość ludzi przez integrację różnorodności.

Jednocześnie obserwuje się występowanie jakby obok siebie, a nawet przenikanie, tego, co lokalne, regionalne, i tego, co globalne. W społecznościach o silnym poczuciu własnej tożsamości, globalizacja staje się czymś zewnętrznym, coś jakby „strojem niedzielnym", a lokalizm, regionalność, bliską ludziom codziennością, dającą poczucie swojskości, tożsamości, poczucie bezpiecznego życia „po swojemu".

Lokalna i regionalna kultura ludowa w swej tradycyjnej formie uległa regresowi. Nie trudno jednak zauważyć, że bardzo często pozostała ona w tradycyjnym myśleniu, w mentalności ludzi, w przywiązaniu do akceptowanego od pokoleń systemu wartości, w obyczaju, obrzędowości i zewnętrznych formach religijności. W Polsce, doskonałe tego przykłady występują w regionach znanych z silnego poczucia tożsamości regionalnej, do których należą: Śląsk, Podhale, Beskid Śląski i Żywiecki, Warmia, Kaszuby i niektóre subregiony. Nowoczesność i prądy globalizacyjne wkroczyły na Śląsk poprzez proces industrializacji i urbanizacji kultury. Na Podhale – przez turystykę i zdrowotną rekreację licznych miłośników regionu. Na Warmię z osadnictwem niemieckim, na Kaszuby przez rozwój żeglarstwa dalekomorskiego. „Zadomowiły" się, jako skutek globalnie rozprzestrzeniającej się cywilizacji technicznej. Ludowość tutejsza jednak przetrwała i ukształtowała się jakby na nowo, dzięki potrzebie środowisk lokalnych, ich silnemu poczuciu tożsamości regionalnej.

Kultura ludowa w swych tradycyjnych kategoriach, jak już wspomniałam, uległa regresowi pod wpływem urbanizacji kultury wywołanej społeczną akceptacją osiągnięć cywilizacji technicznej (Burszta 1974: 339–356;

Damrosz 1992: 68–71, 91). Uwidoczniło się to przede wszystkim w kulturze materialnej. Sprawą oczywistą stało się zastępowanie, niegdyś samodzielnie wykonywanych, narzędzi do uprawy roli, przedmiotów gospodarstwa domowego i codziennego użytku, tkanin i odzieży, seryjnymi wyrobami pochodzenia fabrycznego, przemysłowego, ogólnie dostępnymi w handlu, w specjalistycznych sklepach – magazynach. Produkcja masowa tych wyrobów postawiła techniczne wymagania ujednolicenia ich dla łatwiejszego wykonywania dużych ilości. Drobne różnice wynikające ze specyfiki konkretnego producenta mają tu niewielkie znaczenie.

Jak zatem prezentuje się współczesne oblicze kultury ludowej? Spróbuję to przedstawić w postaci refleksji etnologa/antropologa kultury w oparciu o własne obserwacje i wieloletnie badania dotyczące funkcjonowania tradycji w społecznościach nowoczesnych. Zacznijmy od współczesnej wsi i wybranych przykładów kultury znanych nam z badań etnologicznych, a dotyczących źródeł utrzymania, wybranych przykładów kultury materialnej, zwyczajów, kultury symbolicznej, systemu wartości.

Tradycyjna kultura ludowa utożsamiana była zwykle z kulturą wsi, gdzie podstawowym źródłem utrzymania było i jest nadal rolnictwo. Dziś rolnicy wszystkich krajów na świecie, jeśli warunki glebowe, klimatyczne są podobne, używają takich samych bądź zbliżonych technicznie narzędzi upraw, urządzeń w gospodarstwie rolnym i domowym, korzystają ze sprawdzonych, lepszych gatunków hodowlanych czy nasion do siewu. Taka sama jest wiedza o nawożeniu i jego skutkach, o sposobach produkcji żywności na wielką, dochodową skalę, a nie tylko w obrębie własnego, małego gospodarstwa i pracy na wyłączny własny użytek. Coraz rzadziej występuje rolnictwo, jako codzienne zajęcie umożliwiające przeżycie jednostkowe i rodzinne, a coraz częściej mamy do czynienia z produkcją rolną nie tyle dla siebie, lecz na zbyt, na zaopatrzenie miast, a nawet na eksport do innych krajów Europy. Mówi się dziś rzadziej o gospodarowaniu, częściej o produkcji rolnej. Praca na roli jest, co prawda, nadal rodzinnym warsztatem pracy, ale wspomaganym szeroko rozwiniętą mechanizacją działań na dużej przestrzeni, ze świadomością specjalizacji w tej kategorii i świadomością udziału w ogólnospołecznym przedsięwzięciu produkcji żywności. Dawne myślenie tradycyjne, lokalne, zastąpiło w tym zakresie myślenie globalne. Ziemia nadal jest wartością, która jest tym większa im lepiej nawożona i mądrzej wykorzystana, jako miejsce upraw społecznie użytecznych, mieszczących się w profilu potrzeb krajowych, przez to intratnych gospodarczo (dochodowo) dla uprawiających ją. Liczy się jej użyteczność globalna, a

tej nie zabezpieczy już, stosowane w tradycyjnej ludowej kulturze w Polsce, zatykanie krzyżyków z bazi – palm wielkanocnych w narożach pola. Nie przychodzi do nawet głowy rolnikowi, który stał się przedsiębiorcą z określonym zasobem wiedzy (najczęściej ma za sobą ukończone technikum rolnicze i różne kursy), która pozwala na odpowiednią dbałość o plony, choć nie na przewidywanie niespodzianek, jakie niesie z sobą pogoda. Jednocześnie ta sama ziemia w wiejskich społecznościach podmiejskich stała się wartością urbanistyczną – posiadacze mogą ją przeznaczyć na działkę budowlaną dla siebie, swoich dzieci, na sprzedaż (Bukowska-Floreńska 2003: 135–154). Ich użytkownicy nie wchodzą już w wiejską społeczność rolniczą, utrzymują się z pracy w innych zawodach, a posiadana ziemia stała się nowym czynnikiem kulturotwórczym. Jej użytkownicy – właściciele willi podmiejskich otoczonych stylistycznie wypracowanymi ogrodami, stają się nową warstwą społeczną, która uważa siebie, dzięki wartości działki ziemi, własnego domu, za ludzi lepszych od tych, którzy mieszkają w mieście, w wielorodzinnych „blokach" i osiedlach, także od tych, którzy mieszkają we wsiach rolniczych. Oni tu mogą tworzyć i tworzą inny sposób i styl życia codziennego i świątecznego niż w mieście i niż na wsi. Ich dzień codzienny dzielący się na czas pracy i czas po pracy, ma inną formę niż „tamta", dawna. Wytworzyła się już nowa specyfika czasu po pracy polegająca na pielęgnacji otoczenia domu i konkurowania w jego upiększaniu, budowaniu elementów dekoracyjnych (barwny, plastikowy kicz ogrodowy w postaci figurek zwierząt, krasnali, oczek wodnych i ich otoczenia) i rekreacyjnych (altany, kąciki wypoczynkowe), na towarzyskim spędzaniu go przy grillu – nowy obyczaj przejęty z kultury amerykańskiej i zachodnio-europejskiej.

Nowe potrzeby wszystkich grup wiekowych społeczności podmiejskich, to potrzeby reprezentacyjne, ludyczne, silnie oddzielające czas pracy od czasu niepracy. Podobne formy i tendencje przemian od wielu lat występują nie tylko na obszarze Europy, ale na świecie. Można zaryzykować stwierdzenie, że jesteśmy świadkami tworzenia się nowych sytuacji kulturotwórczych, a w ślad za tym, **nowej kategorii współczesnej kultury ludowej – obok kultury społeczności wiejskich, kultury społeczności podmiejskich i miejskich.**

* * *

Ludowa kultura materialna robotniczych, czy rzemieślniczych społeczności miejskich, znacznie szybciej niż chłopska, wiejska, uległa regresowi. Proces globalizacji przyspieszyła tu bezpośrednia dostępność masowej,

przemysłowej produkcji, wiele alternatyw rodzaju i miejsc pracy oraz dochody z niej uzyskiwane, podział usług, rozwój sieci handlowej. Podstawową wartością, w miejsce ziemi, stała się praca i płaca, wymieniane na środki do życia i stan posiadania: mieszkanie, jego urządzenie, odzież, a wraz z rozwojem motoryzacji, samochód. Ten ostatni, ułatwiając bezpośrednio poruszanie się w dowolnej przestrzeni społecznej i kulturowej, przyczynił się, we wszystkich typach społeczności (miejskich i wiejskich) do poszerzenia komunikacji społecznej w sensie dosłownym, „otwarcia się" na inne społeczności i przestrzeń ponadregionalną i międzynarodową. Stał się jednym z ważnych czynników globalizacji kultury.

Przejawów kultury ludowej we współczesnej kulturze materialnej można się doszukiwać przede wszystkim w sposobie jej użytkowania, co wynika z mentalności ludzi, z przetrwałych tu i ówdzie form adaptacji tradycyjnych jej cech dla współczesnej potrzeby wyróżnienia się czy nieświadomej więzi z ową tradycją. Jednym z przykładów kształtowania się współczesnego oblicza kultury ludowej w kontekście globalizacji kultury, jest budownictwo.

Na Śląsku już na początku XX wieku, gdy w wyniku rozwoju przemysłu i nakazów rządowych zaczęło się rozwijać budownictwo murowane (w miastach i osiedlach przemysłowych słynne robotnicze kamienice – „familoki"), parterowe domy stawiano jeszcze na podobnym planie wewnętrznego podziału, co dawne drewniane. Ściany powyżej okien, nad którymi cegły bywały układane wachlarzowo tworząc ozdobne nadokienniki, zdobiono rustyką (układ rzędu cegieł o wystających kantach). Układy zdobnicze nieznacznie różnicowano, dodawano niewielkie okienka strychowe, w ścianie frontowej bądź szczytowej tworzono wnęki na figurkę Matki Boskiej, św. Floriana i in. jako domowe kapliczki. Frontowe wejście do sieni poprzedziły drewniane ganki z ławeczkami, zwane z niemiecka *laubą*.

W drugiej połowie XX wieku, zwłaszcza w latach 60. i 70., gdy zaczęto już w całej Polsce stawiać jednopiętrowe domy willowe – przeważnie podpiwniczone, z wejściem po schodkach na podwyższony parter, czasem wnękowym narożnym gankiem – pojawiły się nowe formy zdobnicze w tynku. Były to, w zależności od miejscowych możliwości i naśladowanych przez innych upodobań, szlaki z kamyczków rzecznych, tłuczonego szkła, lusterek, fajansu czy porcelany. Z czasem coraz częściej spotkać można było modelowane w tynku geometryczne wzory na powierzchni cementowych cegieł stosowanych w obudowie cokołów domów, w słupach w ogrodzeniach. W niektórych domach całe ściany wykładano (mocując w mokrym tynku) tłuczonymi talerzami fajansowymi, najchętniej w kolorze brązowym.

Malarze amatorzy zdobili ściany ganku wielobarwnym malowidłem pejzażu, wzorowanym na niemieckich landszaftach czy pocztówkowych widoczkach. Dzięki takim formom zdobniczym, w których trudno dopatrzyć się cech regionalnych, osiągano pewne zróżnicowanie sąsiedzkie. Później nastała moda, zwłaszcza w obszarach podmiejskich, pod wpływem nowinek przywożonych z pobytów za pracą zagranicą, na stosowanie kolorowych tynków, a zamiast doniczek z kwiatami wewnątrz domu, skrzynek z pelargoniami zwisającymi na zewnętrznych parapetach okiennych, dodawanych w nowych domach balkonach i tarasach. Także po wsiach w domach wzbogacanych ostatnio architektonicznie o frontowe ganki z filarami na wzór dawnych dworów, dodawać zaczęto figuralne, stylizowane ozdoby. Ostatnio tu i ówdzie po wsiach pojawiła się moda na wieszanie na ścianach domów, wolnostojących garażów, czy ściennego fragmentu, tynkowanego i bielonego ogrodzenia, drewnianych kół od wozu, starych narzędzi, nieużywanych dziś słomianek do pieczenia chleba. Pomalowane na ciemno, lub powleczone lakierem bezbarwnym, pełnią dziś funkcję zdobniczo-pamiątkową. W ten sposób starano się wyróżnić własny dom i obejście od innych, zaznaczano (często nieświadomie) swą więź z regionalną i lokalną tradycją, dla odróżnienia od ujednoliconego stylu architektury budownictwa willowego.

Dziś formą przeciwstawienia się globalizacji w przestrzeni budownictwa i architektury, są powstające w wielu miejscowościach, najczęściej przy głównych drogach krajowych, restauracje przydrożne zwane karczmami. Ich architektura nawiązuje do dawnych karczm wiejskich. Są to budynki drewniane lub murowane, zewnętrznie i wewnętrznie „obite" drewnianymi belkami, kryte gontem lub słomą, bądź blaszanym pokryciem imitującym gont czy ciemną dachówkę. Budynki te w swym zewnętrznym wyglądzie wzorowane są na dawnym wiejskim budownictwie, wewnątrz często wyposażone stylizowanym, prostym umeblowaniem naśladującym sprzęty z chłopskiej izby. Dla wzmocnienia wrażenia „ludowości" we wnętrzu takich karczm wiszą lub stoją wyszukane po wsiach „zabytki" – różne przedmioty wiejskiego gospodarstwa domowego, rolniczego, suszone zioła. Do wystroju dostosowuje się jadłospisy przez zmianę nazwy dań popularnych w innych restauracjach, na oryginalnie brzmiące regionalne.

Pewne przejawy tradycyjnego myślenia charakterystycznego dla kultury ludowej, można dostrzec także w sposobie urządzenia własnych wnętrz mieszkalnych. Jest to zachowanie centralności w ustawieniu stołu pośrodku pokoju gdzie gromadzi się rodzina, zaproszeni goście; zsuniętych z sobą łóżek małżonków (lub szerokiego wspólnego) usytuowanego „głową" na

środku ściany, gdzie było niegdyś miejsce zawieszenia obrazów „świętych", krzyża itp., dziś różnych form dekoracyjnych.

Mówiąc o obliczu materialnej kultury ludowej, nie sposób pominąć ubiór, w tym strój. Tradycyjny regionalny strój ludowy dziś znany jest przede wszystkim dzięki celowo utrzymywanym zespołom folklorystycznym, przeniesionym na scenę tańcom ludowym. W Polsce występował jeszcze w niektórych regionach jako ubiór świąteczny, a nawet codzienny w latach 50. i 60. XX wieku także na przemysłowym Górnym Śląsku (tu przetrwał wojnę jako protest przeciw zniemczeniu, bo mówiło się, że „nosić się po chłopsku – to nosić się po polsku"). Do dziś zachował się na Podhalu, jako świadome demonstrowanie przynależności regionalnej (stroje góralskie jako ubiór do ślubu). Traktowane są też jako swoista reklama tejże regionalnej swojskości dla przyjezdnych turystów i wczasowiczów (woźnice bryczek zakopiańskich, ubiór ministrantów w czasie świątecznej mszy itp.). W większości regionów ludowy strój odświętny (nie tylko z wykorzystaniem aktualnie dostępnych, fabrycznie produkowanych materiałów i elementów zdobniczych, ale najczęściej „po swojemu" przetworzonych) noszą dziś przedstawicielki Kół Gospodyń Wiejskich i towarzyszący im mężczyźni, na szczególne okazje okolicznościowe, kościelne czy państwowe, głównie na uroczystości żniwne, na uroczyste pielgrzymki oraz w niektórych regionach czy miejscowościach z okazji procesji na Boże Ciało (przykładowo: Łowicz, Żywiec – strój mieszczański, Zakopane, Piekary Śląskie). W niektórych regionach Europy, czy świata, zachowuje się jego okolicznościowe używanie (przykładowo na uroczyste towarzyskie spotkania w krajach skandynawskich), jeszcze rzadziej na co dzień (przykładowo: Indie, Nepal, Chiny, Eskimosi, w Polsce górale zakopiańscy).

* * *

Rozwój przemysłu lekkiego (w Polsce zwłaszcza na Dolnym Śląsku, potem w Łodzi i in.) i handlu rozpropagowały, już w XIX wieku, obok wełnianych, lnianych, tkaniny bawełniane, także detale zdobnicze w postaci różnego rodzaju pasmanterii, naszywek, guziczków, koralików, cekinów. Fabryki włókiennicze w wieku XX, dzięki rozwojowi przemysłu chemicznego, upowszechniły szeroki wachlarz tkanin „sztucznego" pochodzenia, różnorodnej kolorystyki. Środki masowego przekazu od dawna propagujące modę miejską, poszerzone kontakty międzyregionalne i międzynarodowe migracje, zmieniły gusta estetyczne. Wszystko to miało wpływ na zmiany w tradycyjnym stroju i na jego regres. Dostęp do różnych wzorców i tren-

dów mody światowej, nowe tkaniny, kroje i zdobienia, wywołały postępujące ujednolicenie ubiorów. Ich zróżnicowanie podyktowane jest dziś bardziej potrzebą dostosowania do warunków klimatycznych, praktycznych i panującej aktualnie mody, niż do tradycji. Choć proces globalizacji i tu stał się nieuchronny w jednoczącej się Europie, i wśród emigracyjnych mniejszości narodowych, regionalne stroje ludowe ciągle są wizytówką odrębności narodowej. Klasycznym już przykładem są strój krakowski i górali podhalańskich wśród polonii amerykańskiej. Ich elementy zdobnicze już w okresie międzywojennym, wykorzystywano w modzie damskiej – w Polsce w lnianych sukienkach i kostiumach, w Rosji w futrach, w futrzanych nakryciach głowy. Dziś znów się je propaguje, traktując, jako symbol kultury narodowej. Przykładowo, w jednym z polskich pism kobiecych, pojawiło się w maju tego roku zalecenie: „Tej wiosny postaw na ludowe akcenty. Łowickie pasy, kurpiowskie wycinanki oraz wzory rodem z Cepelii są w tym sezonie super modne…”[1]. Na stronie wypełnionej barwnymi przykładami w postaci inspirowanych kurpiowskim zielonym pasiakiem sukienek, motywami hafciarskimi przyozdobionej torebki, broszek, bransoletek, a nawet podkładek pod naczynia i kwiecistym kaszubskim elementem ozdobionych kapsli do butelek, pisze się o atrakcyjności tak rozumianego dizajneru etnicznego.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że także pewne przetworzenia uprawiane są przez lokalnych projektantów mody w strojach ludowych aktualnie noszonych. Za przykład może posłużyć działalność krawca Andrzeja Siekierki, zwanego przez górali *podhalańskim Versace.* Zajmuje się on projektowaniem stroju góralskiego, do którego wprowadza pewne krawieckie i zdobnicze innowacje. Świadomie jednak obok stylizacji zachowuje tradycyjne wzornictwo. Podkreśla, że młodzi zainteresowani są stylizacją umiarkowaną, bo miejscowi uważają, że to się przyczyni do wzmocnienia pozycji stroju góralskiego. Niewielu już przestaje dziwić podhalańska parzenica wyhaftowana na spodniach dżinsowych, dostosowana niebieskoróżowo do ich błękitnej materii, sprzedawanych w okolicach Zakopanego, czy oparte na koronce koniakowskiej stringi dostępne na straganach targowych w Wiśle. Wiadomo przecież, że wymienione tu rodzaje i formy zdobnictwa znaleźć można tylko w polskich regionalnych haftach, koronkach, strojach, malunkach, stąd ich wykorzystanie można uznać za wyróżnik polskiej mody, a tym samym narodowy. Zjawisko folkloryzmu staje się w ten

[1] „Kobieta i Życie. Poradnik dla każdej z nas”, nr 4 (18), maj 2010, s. 12.

sposób nie tylko kulturotwórcze, ale wartością symboliczną podkreślającą tożsamość narodową, regionalnym i lokalnym przeciwstawieniem się globalizacji (Burszta 1970: 20–24).

Najwięcej elementów regionalnej i lokalnej tradycji, zachowało się w zwyczajach dorocznych i rodzinnych, choć ich zewnętrzny wymiar, ów globalizujący „strój niedzielny", jak to nazwałam, coraz bardziej umacnia swą egzystencję rzucając się w oczy badaczowi. Choć zatem w wielu rodzinach z pietyzmem kultywuje się, w warunkach domowych, obyczaj głównych świąt dorocznych, jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, Boże Ciało, dzień Wszystkich Świętych, zachowania związane ze sposobem ich świętowań ulegają zmianie, ujednoliceniu, „równaniu do" tego jak spędza się je w innych krajach.

Okres je poprzedzający, niegdyś przez ważne liturgicznie uczestnictwo w nabożeństwach, poście, przygotowujący do właściwego świętowania, nie tylko coraz bardziej traci cechy sacrum, ale uświęcone obyczajem formy zachowań, takich jak wyciszenie się przez udział w adwentowych czy postnych nabożeństwach, porządkowaniu własnego życia (spowiedź, pokuta, rekolekcje) i otoczenia schodzą na drugi plan.

Nowy obyczaj wprowadziły wielkie sklepy handlowe, „rozplenione" w ostatnich latach na wzór amerykański w przestrzeni europejskiej, w tym także w Polsce. Stały się reklamą różnych firm konkurujących z sobą, zmuszonych zabiegać o masowego klienta dla opłacalności tej formy handlu. Dlatego dużo wcześniej muszą pokazać to, czym dysponują i jak najwcześniej dotrzeć do klienta, nie mogą czekać, jak niegdyś małe sklepiki, do ostatniego momentu tuż przed świętami. To wówczas, po zakończeniu zwyczajowo-obrzędowego i religijnego przygotowania (adwentu, postu), gospodynie przystępowały do szykowania części kulinarnej świętowania, to dopiero wówczas kupowano prezenty. Elementy ludyczne (chodzenie kolędników, dziadów zapustnych itp.) dotyczyły nie tak dawno jeszcze samych dni świątecznych i dekady poświątecznej. Kolędy śpiewane w domach i w kościele, także do niedawna związane wyłącznie ze świętami i krótkim okresem poświątecznym, dziś stały się publiczną, pospolitą muzyką odtwarzaną mechanicznie, prawie dwa miesiące przed świętami. Odtwarzane z rozlokowanych w wielu punktach głośników, mają stwarzać odpowiednią atmosferę w wielkich centrach handlowych, działać na psychikę kupujących, którzy dzięki temu uświadamiają sobie potrzebę nabywania nie zawsze niezbędnych ozdób do dekoracji mieszkania, większej ilości żywności, przedmiotów na prezenty. W ten sposób ludowa muzyka religijno-obrzędowa otrzymała nową, global-

ną funkcję – jest traktowana jako czynnik reklamowy. Ludziom udziela się ta festynowa atmosfera centrów handlowych, stąd tłumnie je odwiedzają, a zakupy nie zawsze konieczne, przekraczające budżet rodzinny, pogoń za błyskotkami (w sensie dosłownym) do dekoracji mieszkań, domów ich otoczenia, staje się apogeum tego festynu handlowego.

Wielkie sieci handlowe przejęły inicjatywę w kształtowaniu nowych form obyczajowych, uświadamiając ludziom inne, nowe potrzeby – w zamian potrzeb zwyczajowo-obrzędowych, religijnych, rozbudowane zostały potrzeby konsumpcyjne i ludyczne. W ten sposób także duchowe oblicze współczesnej kultury ludowej, sterowane „technicznie" nabiera cech o globalnym zabarwieniu.

* * *

Globalizują się też niektóre inne zwyczajowe wartości symboliczne. Przykładowo, każdy chce mieć, zamiast wieńca adwentowego z zapalanymi przez cztery niedziele świeczkami, dekoracyjny wieniec ze sztucznego świerka zawieszony na drzwiach wejściowych do domu. Im bogaciej przystrojony, tym piękniejszy. Modne stały się takież dekoracje balkonów, girlandy świateł na domu, czy rosnącej w ogródku przed domem choince. Latem, popularny stał się kicz ogrodowy – barwne plastikowe krasnale, miniatury saren, zajęcy i innych zwierząt w ogródku przed domem. Żywe kwiaty, wieńce, w kapliczkach, na cmentarzach, zastąpiły praktyczne, plastikowe. Utalentowani wytwórcy ich, nie mogą być już zaliczeni do twórców ludowych – to nowe rzemiosło artystyczne, w którego wytworach brak już cech regionalnych, choć może z czasem będzie można się ich doszukać. Aktualnie wykonuje się to, co „sprawdza się" nabywczo. W tych nowych wytworach można dostrzec jednak ich wartości symboliczne. Użytkowe cele mają nadal związek z tradycją. Zmienia się forma – nie zmienia się funkcja.

Tradycyjne formy symboliczne i ich rozwój obserwować można w niektórych zwyczajach agrarnych, jak żniwne. Przykładem wieńce dożynkowe, wśród których, w miejsce dawnych kopulastych koron z kłosów i kwiatów, pojawiają się kształtem nowe, kwadratowe, trójkątne, gwiaździste, wzbogacone zdjęciem, rzeźbą, ilustrujące ważne, aktualne wydarzenia religijne czy polityczne. W słomie, jako tradycyjnym tworzywie, wykonuje się też nowe formy plastyczne: ze zwiniętych przez kombajn beli słomy formuje się całe grupy figuralne, różne formy geometryczne, wozy pełne jarzyn (Opolskie).

Różnego rodzaju aktualności wkraczają także do ubiorów i akcesoriów oraz do folkloru grup *kolędników*, *dziadów, jukaców,* organizujących swe

występy po wioskach beskidzkich w czasie zimowych pobytów wczasowiczów i turystów, dla udokumentowania odrębnej, regionalnej, atrakcyjności lokalnych miejscowości. Jest to oczywisty turystyczno-wczasowy „chwyt" reklamowy z jednej strony, z drugiej sięganie do tradycji – utożsamianie się z nią nie tyle przez autentyzm, co przez ogólny charakter zwyczaju, melodii piosenek, aktualizowanych w treści tekstów. Obok tradycyjnych akcesoriów będących symbolicznym wyróżnikiem konkretnego zwyczaju (śmierć z kosą, diabeł z widłami, król Herod w koronie z berłem itp.) wprowadza się stosownie nowe postaci, formy ubioru, aktualizuje teksty wzbogacając o wydarzenia lokalne, a nawet polityczne. Są one świadectwem utrwalenia i rozwoju zwyczaju współczesnego jednocześnie cechą współczesnego oblicza kultury ludowej, która pełni nieco inną funkcję niż dawniej. Jest zarówno „sztuką ludu – dla ludu", w rozumieniu kultury wsi (Reinfuss 1960: 5–6). Wykonawcy – mieszkańcy wywodzący się z konkretnej miejscowości czy regionu, żyją tym, co odtwarzają i tworzą. Animują równocześnie sztukę dla „ludu" różnego pochodzenia, tu przybyłego, akceptującego tradycje i życie społeczności, w której przebywają z własnego, celowego wyboru, ale też dla siebie, przecież sami świetnie się bawią tym, co robią. Mają nawet świadomość, że kontynuują miejscową tradycję, której gdzie indziej nie ma, a fakt, że ją nieco modyfikują uważają za rzecz naturalną i oczywistą. Tak być musi, bo każdy coś nowego, własnego chce dodać, aby podkreślić swoje możliwości twórcze.

Więcej zmian globalizacyjnych zaobserwować można w systemach wartości (Tischner 2000: 487–491) we współczesnym obliczu kultury ludowej. Dotyczy to zwłaszcza norm społeczno-obyczajowych. Za przykład weźmiemy system wartości w rodzinach śląskich (Bukowska-Floreńska 2007a: 88–96), gdzie do kluczowych wartości w tradycji należały „od zawsze": **rodzina i człowiek** – przedstawiciel konkretnej rodziny, oceniany przez walory osobiste jej członków, jak pracowitość, umiejętność oszczędzania, religijność i moralność; **praca** i **organizacja pracy i życia** – jako dobre, odpowiedzialne działanie, wypełnienie czasu życia, co czyni człowieka przydatnym rodzinie i innym ludziom, stanowi o pozycji społecznej; **religijność i normy społeczno-obyczajowe**, budujące godność człowieka, stojące na straży przestrzegania zgodnych z tradycją wzorów zachowań nabytych w rodzinie przez wychowanie, przykład starszych, moralność, autorytety, związane z obrzędowością i kultem traktowane jako wartości ponadczasowe; **stan posiadania** – umiejętność stworzenia własnej rodziny i zgromadzenia dóbr zdobytych dzięki uczciwej pracy, poszanowaniu pracy i

tego co się zebrało, poszanowanie zdrowia i życia każdego. Choć generalia tego systemu wartości nadal tkwią w mentalności ludzi tutejszych, można stwierdzić wyraźne tendencje osłabienia ich zasad, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, pod wpływem upowszechniających się zachowań będących odbiciem globalnego rozluźnienia wymogów etycznych. Niemałe znaczenie ma tu coraz bardziej upowszechniająca się emigracja na czas określony za pracą, przenoszenie wzorów kulturowych, zmiana stylu i sposobu życia po powrocie.

Stwierdzić jednak także trzeba, iż silniejsze więzy do dziś obserwuje się w rodzinach, gdzie tradycyjnie mężczyzna pracuje w kopalni, a żona zajmuje się domem i wychowaniem dzieci. Tu utrzymuje się szacunek dla ojca, jego pracy, troska o życie, więzi ze starszym pokoleniem i cała organizacja życia rodzinnego i społecznego. W tego rodzaju społecznościach nadal silne są wszystkie elementy systemu wartości. Nadal ceni się pracę, nie tylko ze względu na sam zarobek, środek utrzymania, co stało się szczególnie ważne w sytuacji reorganizacji górnictwa i przemysłu śląskiego, masową jej utratę, ale dla samego faktu, że „każdy tu jest stworzony do pracy" zwłaszcza każdy tutejszy mężczyzna. Poradzenie sobie z jej brakiem, pomysł na nową, inną, stał się postawą nieraz trudną w realizacji, choć zawsze możliwą z uwagi na cechy osobiste ludzi tego regionu.

Praca, jej trud, poczucie zagrożenia bezpieczeństwa, silne więzi rodzinne i przywiązanie do norm obyczajowych, to czynniki utrzymującej się religijności, która zagrożona globalnym rozluźnieniem tychże norm w wielu społecznościach europejskich słabnie. Wyniki badań socjologicznych (Świątkiewicz 1997), zwłaszcza w dużych miastach aglomeracji górnośląskiej, wykazują spadek aktywności religijnej, zaś obserwacje etnologiczne pozwalają stwierdzić, co innego: postawy ludzi opierają się ciągle na odwoływaniu się do tego, iż należy postępować tak, „jak zawsze było, bo to jest tradycja", bo fakt, który ma miejsce tylko wtedy nabiera ważności, jest rzeczywistym dokonaniem się czegoś. Przykładowo – ślub ważny tylko przez kościelną ceremonię, nadanie imienia tylko przez chrzest, pierwsze, pięćdziesiąte (Abrahama) i dalsze urodziny, tylko z mszą św. Podobnie 25, 50 rocznice ślubu i inne ważne rodzinne wydarzenia. Stąd waga wydarzeń środowiskowych, instytucjonalnych, państwowych, w całej Polsce, musi być podkreślona mszą św. i to jest dowód tradycyjnego systemu myślenia cechującego kulturę ludową. Cechy religijności ludowej tkwią także w polskim pielgrzymowaniu dorocznym. Przykładowo, na Górnym Śląsku szczególny znaczenie ma majowa męska pielgrzymka do Piekar Śląskich,

doroczna ogólnopolska sierpniowa do Częstochowy, i inne. Turystycznego charakteru nabrały pielgrzymki do sanktuariów europejskich. Choć warto byłoby się im osobno przyjrzeć.

Osłabieniu uległy dawne ludowe normy społeczno-obyczajowe przede wszystkim w sferze autorytetów starszych, księży, urzędników, nauczycieli. Zastąpiły je media i samodzielnie zdobywana wiedza, wyzwalające krytyczną analizę zaleceń, nakazów i zakazów oraz dążenie, także w tej sferze, do ułatwiania sobie codziennego życia. Wszelkie ograniczenia, jako niewygodne w tempie codziennego życia, walki o sukcesy i wzmożoną rywalizację na wielu polach, są eliminowane bądź dowolnie tłumaczone z korzyścią dla własnej wygody. I znów można się dopatrzyć lokalnych zróżnicowań, bowiem w małych, lokalnych społecznościach, gdzie kontrola społeczna nadal funkcjonuje, większą wagę przywiązuje się nadal do tradycją uświęconych norm obyczajowych (zwraca się na przykład uwagę na „to, co ludzie powiedzą").

Oblicze kultury ludowej w sferze wartości stanu posiadania zachowuje nadal swoje normy. Nadal rodzaj pracy, posiadanie dóbr stanowi o pozycji społecznej, choć nowością jest tu docenianie wykształcenia i posiadanego zawodu, który gwarantuje możliwość pracy, wysokość dochodów i środowisko, do jakiego przez to można czuć się przynależnym. Choć po wsiach nadal istnieje stereotyp w poglądach konieczności ożenku, czy wyjścia za mąż i panny samotne nie są dobrze widziane, to w społecznościach miejskich i podmiejskich upowszechnia się model życia niezależnego, bądź małżeństw „na próbę", bez formalnego układu. Za to śluby i wesela, a także dzień Pierwszej Komunii, stały się wystawną uroczystością, tak pod względem ubioru, jak przebiegu spotkania rodzinno-towarzyskiego. Współczesne formy świętowania tych momentów przejścia to kolejny przykład nowego oblicza kultury ludowej, z wykorzystaniem dostępnych atrybutów procesów globalizacji, takich jak: gotowe stroje, organizacja przyjęcia w restauracji (dawniej w domu, remizie strażackiej), wprowadzenie nowej symboliki (obok powitania chlebem i solą nowożeńców, tłuczenie kieliszków; nowa forma oczepin bez czepca – zdjęcie welonu, wianka, rzucanie bukietu, krawata itp.), wykorzystanie środków audiowizualnych do utrwalenia przebiegu uroczystości. W ten sposób następuje jakby poszerzenie przestrzeni dawnej twórczości „ludu – dla ludu" o nową formę: utrwalenie wydarzenia nie w pamięci, lecz na taśmie. Zachowanie jego strony aktorsko-plastycznej, muzycznej i symbolicznej, wielowymiarowo dla późniejszego wielokrotnego jej przeżywania przez głównych bohaterów i innych uczestników spotkania oraz różnych odbior-

ców, którym można pochwalić się wydarzeniem. Dzięki temu wydarzenie staje się faktem odtwarzanym w dowolnym czasie, w dowolnej okoliczności. Nabiera nowej wartości kulturowej. Może być utrwaloną formą pamięci społecznej, jej „powtórką" wizualną, przedmiotem nowej oceny.

* * *

Na podstawie przytoczonych powyżej przykładów można powiedzieć, że w sytuacji upowszechniającej się globalizacji, społeczności regionalne i lokalne odczuwają nadal potrzebę zachowania własnej swojskości, a przez to pewnej odrębności kulturowej. Mimo innowacji, jakie od lat wnosi ciągle postępujący rozwój cywilizacji technicznej, globalna dyfuzja wzorców kulturowych przenoszonych ruchliwością migracyjną, swoistej mody na nowoczesność we wszystkich sferach życia, przywiązanie do korzeni stanowi nienaruszalną niszę ekologiczną dla ludzi. Stąd czy tego chcemy, czy nie, podłoże historyczne kultury ludowej będzie mieć zawsze znaczenie, mimo innowacji, w tworzeniu lokalnej i regionalnej kultury, która zawsze będzie, mimo zmian, jakąś kulturą ludową. Potrzebna jest świadomość jej swojskości jako swoisty constans dla poczucia własnej tożsamości (Bukowska-Floreńska 2012: 258–268). Dlatego także w dobie globalizacji możemy mówić o istnieniu kultury ludowej, ma ona dziś tylko inny obraz i charakter.

Literatura

Bukowska-Floreńska, Irena 2003: Tradycje lokalne i rodzinne a tożsamość kulturowa współczesnych środowisk podmiejskich i miejskich. Przykład Górnego Śląska. – W: *Ich małe ojczyzny. Lokalność, korzenie i tożsamość w warunkach przemian*. Pod red. naukową Mieczysława Trojana. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 135–154.

Bukowska-Floreńska, Irena 2007a: *Rodzina na Górnym Śląsku.* Katowice: Uniwersytet Śląski.

Bukowska-Floreńska, Irena 2007b: Wyznacznik tożsamości europejskiej w polskiej tradycji kulturowej. – W: *Miejsce kultur etnicznych i regionalnych w jednoczącej się Europie*. Pod red. Zenona Jasińskiego i Tadeusza Lewickiego. Opole: Uniwersytet Opolski, 67–86.

Bukowska-Floreńska, Irena 2009: Tradycja podstawą tożsamości kulturowej i społecznej. – W: *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach. Tożsamość osób, zbiorowości, instytucji*. Pod red. Leona Dyczewskiego, Dariusza Wadowskiego. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 411– 422.

Bukowska-Floreńska, Irena 2012: Chcieć być – tożsamość narodowa w lokalności. – W: *Kim jestem, kim jesteśmy? Antropologiczne i socjologiczne konteksty współczesnej tożsamości*. Pod red. Doroty Czakon i Mirosława Boruty przy współpracy Renaty Hołda i Ryszarda Kantora. Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny, 258–268.

Burszta, Józef 1970: Folkloryzm w Polsce. – W: *Folklor w życiu współczesnym*. Pod red. Stanisława Błaszczyka, Józefa Burszty. Poznań: Wielkopolskie Towarzystwo Kulturalne, 9–29.

Burszta, Józef 1974: *Kultura ludowa – kultura narodowa.* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Cynarski, Wojciech 2003: *Globalizacja a spotkanie kultur.* Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski.

Damrosz, Jerzy 1992: *Kultura ludowa w społeczeństwie industrialnym. Główne problemy i spory teoretyczne oraz związki z praktyką społeczną w Polsce po 1945 roku.* Warszawa: Instytut Kultury.

Reinfuss, Roman 1960: *Sztuka ludowa w Polsce.* Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Świątkiewicz, Wojciech 1997: *Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku.* Katowice–Wrocław: Polska Akademia Nauk, Uniwersytet Wrocławski, Instytut Górnośląski.

Tischner, Józef 2000: *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.

Prof. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska
Uniwersytet Śląski w Katowicach, POLSKA
iflorenska@gmail.com

Dla korespondencji:
Irena Bukowska-Floreńska
ul. Grunwaldzka 24
48-303 Nysa, POLSKA

Globalisation versus Contemporary Image of Folk Culture

Irena Bukowska-Floreńska

Abstract: Globalisation is a process which makes our lives easier by having positive effects on them thanks to widespread technical development. On the other hand, its negative aspects may be found in societies strongly devoted to their cultural traditions and value system passed down from generation to generation. These societies pay great attention to their ethnical, local or regional identity.

Mass culture, one of the factors of globalisation, brings changes in the style and way of life, as well as in the models of consumerism. Thanks to it, cultural models, which are transferred, spread and carried from different regions of the world in the context of intensified migration, are the key factors in the changes of needs, likes and integration of cultural diversity. At the same time, societies having a strong sense of identity, feel the need to prove their roots and distinctiveness. To these societies, globalisation appears to be a kind of a festive attire, whereas locality and regionalism give them a sense of homeliness, a safe life in their own way so as it goes – a sense of identity. It becomes a kind of protection against unification, against influence of globalisation. The main role is played here by tradition included in folk culture. I have described this problem in the article on contemporary image of folk culture still functioning in modern society, giving examples from different regions of Poland, especially Silesia.

Keywords: globalisation, folk culture, tradition, contemporary, identity

Prof. dr hab. Irena Bukowska-Floreńska
University of Silesia in Katowice, POLAND
iflorenska@gmail.com

For correspondence:
Irena Bukowska-Floreńska
24 Grunwaldzka St.
48-303 Nysa, POLAND

Folklor w przestrzeni wirtualnej

Janina Hajduk-Nijakowska

Streszczenie: Gwałtowny rozwój nowych mediów, a zwłaszcza Internetu, który zainicjował poważne przemiany w kulturze, musiał objąć swym zasięgiem także folklor. Nowe elektroniczne środki przekazu, inspirujące aktywność odbiorców, doprowadziły nie tylko do gruntownego przemodelowania relacji międzyludzkich, ale przede wszystkim zmieniły jakościowy wymiar samego przedmiotu badań folklorystycznych. Technologiczna inspiracja twórczej aktywności użytkowników sieci doprowadziła do używania w e-konwersacji elementów ikonograficznych i audiowizualnych, nadając nowe oblicze tradycyjnym gatunkom oraz kreując nowe zjawiska folklorystyczne. Analiza tzw. e-folkloru musi uwzględniać zatem wpisaną w jego specyfikę aktywność użytkowników, która przyspiesza proces wytwarzania sąsiedztw wirtualnych, decydujący o społecznym wymiarze nowych mediów. E-folklor, zdaniem autorki należy postrzegać jako subkulturę sieci.

Słowa kluczowe: e-folklor, użytkownik sieci, wtórna oralność, sąsiedztwo wirtualne.

Folklor jest częścią kultury, zatem musi podlegać tym samym przemianom jak cała kultura. Dlatego też gwałtowny rozwój nowych mediów, a zwłaszcza Internetu, który zainicjował poważne przemiany w kulturze, musiał, co oczywiste, objąć swym zasięgiem także folklor. Pojawienie się nowych, elektronicznych środków przekazu, inspirujących aktywność odbiorców, niepostrzeżenie doprowadziło nie tylko do gruntownego przemodelowanie relacji międzyludzkich, ale przede wszystkim zmieniło jakościowy wymiar samego przedmiotu badań folklorystycznych, początkowo niedostrzeżony nawet przez badaczy. To symptomatyczne, iż podobny stan mogliśmy obserwować przed laty, gdy słowo pisane coraz śmielej „wdzierało" się do folkloru, tworząc nowe zjawiska (napisy na belce w domu, nad drzwiami, na kaflach, grobach, figurach, makatkach, a nadto listy, testamenty, księgi z prośbami do Pana Boga, zapisy oracji weselnych, życzeń prze-

różnych), a badaczowi zainteresowanemu ową „kulturą ludowych napisów" odradzono zajmowanie się takimi tematami[1].

Medialny kontekst współczesnego folkloru

Współczesny kontekst folkloru wyznaczają mass media, które nie tylko stały się jedną z dróg przekazywania folkloru: „uwalniają" go, umożliwiając jego rozkwit (Degh 1994), ale mają też zdecydowany wpływ na przeobrażenia w nim zachodzące. Ponadto przejawiają one z wyjątkową mocą funkcję folklorotwórczą, której ekspansja dowodzi, że są one współcześnie głównym elementem sytuacji produktywnych (folklorotwórczych); inspirują powstawanie spontanicznych sytuacji skłaniających do opowiadania oraz wpływają na przeobrażenia tradycyjnych form narracji ustnej (Hajduk-Nijakowska 2007). Wpływają ponadto na proces folkloryzacji i fabularyzacji opowieści funkcjonujących współcześnie w obiegu bezpośrednim (ustnym). Uczestnicy potocznej komunikacji, opowiadający i słuchający (a ich role, jak wiadomo, są wymienne) obok tradycyjnych formuł, schematów kompozycyjnych i segmentów fabularnych, wykorzystują również lansowane, głównie przez telewizję, wzory przekładania przeżyć i emocji na narrację, podpowiadane formuły uwierzytelniające, nie mówiąc już o popularyzowaniu określonego wariantu opowieści.

Interakcje pojawiające się w zderzeniu kultury oralnej z przekazem radiowym i przekazem telewizyjnym, dokonały ważnego przełomu antropologicznego. Media te, zakładające grupowy odbiór emitowanych treści, w sposób niemal naturalny wchodziły w przestrzeń dotychczasowej kultury, w której współistniała już komunikacja ustna z elementami komunikacji pisemnej. W tej sytuacji niezwykle ważnym dla przeanalizowania kontekstu funkcjonowania współczesnego folkloru jest wyeksponowanie procesu odbioru treści przekazywanych przez media, związanego z przenoszeniem sensów w sferę praktyki. „Odbierając i przyswajając przekazy medialne, ludzie angażują się w proces samotworzenia i samorozumienia – chociaż często tego wcale nie zauważają" (Thompson 1998: 48). Ów proces nie jest niczym innym, jak ujawnianiem się przekazów folklorystycznych, które z

[1] Przywołuję oczywiście doświadczenia Jana St. Bystronia, zob. Bystroń 1980.

medialnej inspiracji dominują we współczesnym potocznym obiegu. Przed laty zwrócił już na to uwagę Czesław Hernas, analizując współczesne opowieści ustne w kontekście radiowych i telewizyjnych wiadomości:

W ich dobieraniu działają, jak w tradycyjnym folklorze, różne intencje, które odczytuje słuchacz z reakcji o zdarzeniach, skandalach, pogłosek biograficznych. Poza dominującą w tych wiadomościach tematyką polityczną, obyczajową, kryminalną, co jakiś czas odnotowywane są, także w prasie – nie tylko brukowej – motywy o starym rodowodzie, wciąż żywe w folklorze wsi i miasta wieści o jakimś cudownym wydarzeniu odwołujące się do podświadomych oczekiwań, do myślenia magicznego (możliwość nagłej zmiany w życiu) jak w bajkach i programach tzw. populistów adresowanych też do ludu (Hernas 1994: 79).

Pisząc o medialnym kontekście współczesnego folkloru trzeba jednak przede wszystkim zwrócić uwagę na ważną kulturotwórczą rolę internetu, który ma znaczący wpływ na kształtowanie się nowego paradygmatu folkloru (Hajduk-Nijakowska 2010). Wszak, gdyby internet nie służył przede wszystkim konwersacji, to proces jego „wchodzenia" w kulturę trwałby zapewne znacznie dłużej, a tak cała codzienna paplanina, gawędzenie, plotkowanie, niezliczona ilość zwierzeń czy porad wdarły się szturmem do wirtualnego świata, by wspomagać proces współtworzenia wirtualnego sąsiedztwa. Oczywiście, mowę trzeba było „upiśmiennić", ale i tak na tyle skutecznie symuluje ona konwersację typu *face-to-face,* że teoretycy określają ją mianem **wtórnej oralności**. Walter J. Ong pisał przed laty:

Oralność wtórna jest zarówno uderzająco podobna, jak i uderzająco niepodobna do oralności pierwotnej. Oralność wtórna generuje tak jak oralność pierwotna silne poczucie wspólnoty, bowiem słuchanie słowa mówionego czyni ze słuchaczy wspólnotę, prawdziwe audytorium […]. *Oralność wtórna generuje wszakże poczucie wspólnot nieskończenie większych od grup pierwotnej kultury oralnej – ową globalną wioskę McLuhana* (Ong 1992: 183).

Ale co dla folklorysty ważniejsze, sami użytkownicy odbierają kontakt *interface-to-interface* jako „prawdziwą" rozmowę w sieci. Wojciech Burszta jednoznacznie skomentował sytuację uczestnika rzeczywistości wirtualnej:

[…] *nie mogę widzieć rozmówcy jako osoby z krwi i kości, ale widzę ją poprzez to, co zapisała i przesłała do mnie, do innych, w cyberprzestrzeń. Język wirtualny jest zatem także zastępnikiem nie tylko języka naturalnego, ale i wyrazem nadziei, że spotkanie z drugim człowiekiem zawsze jest możliwe* (Burszta 2004: 145).

Internet wymaga zatem nie tylko swoistego „upiśmiennienia mowy", ale i „równoczesnej oralizacji pisma" (Górska-Olesińska 2005: 458), inspiruje zatem również do aktywnego używania w e-konwersacji elementów ikonograficznych oraz audiowizualnych.

Wykorzystanie – niemal w naturalny sposób – Internetu do przekazywania treści typowych dla tradycyjnego folkloru, dowodzi, iż jego nosiciele zdobyli dostęp do technicznych środków umożliwiających elektroniczną komunikację oraz osiągnęli umiejętności sprawnego posługiwania się nimi. Arjun Appadurai w rozwoju elektronicznej komunikacji dostrzegał „zaczątek procesu wytwarzania ***sąsiedztw wirtualnych*****,** zdefiniowanych już nie przez terytorialne granice, paszporty, podatki, wybory i inne konwencjonalne polityczne kryteria, lecz przez dostęp do oprogramowania i sprzętu, które są niezbędne, by włączyć się do rozległych międzynarodowych sieci komputerowych" (Appadurai 2005: 288). Sąsiedztwa wirtualne w praktyce spełniają funkcję typową dla realnej lokalnej społeczności. I co najważniejsze, treści funkcjonujące dotąd poza siecią, przenikają do Internetu jako coś zupełnie oczywistego, „poddają się" jednocześnie z powodzeniem internetowej inspiracji, a to decyduje o wzbogaceniu jakościowym ich formuły i niemal nieświadomym dla samych internautów – współtworzeniem społecznościowego wymiaru nowych mediów. Jest to najbardziej pasjonujące wyzwanie dla współczesnych badań folklorystycznych.

Nowe technologie umożliwiły ludziom znacznie bogatsze aktywne uczestnictwo w procesie odbioru treści, pobudziły ich do samotworzenia, zainspirowały pomysłami: „ludzie kształtują technologię, by dopasować ją do swoich potrzeb" (Castells 2007: 368). W nowych realiach tradycyjne formy tworzenia z powodzeniem odnajdują się w zaoferowanych człowiekowi nowych możliwościach, stare i nowe media coraz śmielej wchodzą w interakcje. „Tworzenie stało się dużo bardziej zabawne i znaczące" – twierdzi Henry Jenkins – bo to same media decydują o tym, „w jaki sposób je konsumujemy" (Jenkins 2007: 131). W jednej z ostatnich swoich prac Piotr Kowalski uznał, że przedmiotem zainteresowania współczesnej folklorystyki powinien być obszar antropologii mediów, ponieważ „nowe media przepracowują logikę i standardy kultur lokalnych, a więc takich, które były przedmiotem zainteresowania tradycyjnej etnologii", zatem „postrzeganie mediów jako praktyki społecznej prowadzi do rozważań nad tym, jak media wyzwalają potencjalne aktywności, jakie uruchomiają stratyfikacje, jakie i jak eksplorują źródła wyobraźni" (Kowalski 2011: 45).

Nowe oblicze starych treści

Do Internetu przede wszystkim trafiły teksty o najdłuższej folklorystycznej tradycji, których analiza wyraźnie ujawnia technologiczną internetową inspirację postępujących modyfikacji i zmian. Doskonale można to prześledzić na przykładzie „łańcuchów szczęścia", które gwarantując ludziom szczęście, łączą ich we wspólnotę, zintegrowaną jedną wiarą lub wiedzą tajemną, oczywiście pod warunkiem przekazania mailem tekstu do kolejnych odbiorców. Nic zatem dziwnego, że formułę łańcuszka szczęścia wykorzystują współcześnie firmy w reklamie (tworzenie tak zwanej dobrowolnej sieci marketingowej); w zamian za przesłanie dalej listownej promocji firmy oferują wycieczki lub gadżety.

Współczesne łańcuszki przeżywają swoją drugą młodość nie tylko z racji twórczego „wplatania" do nich ikonograficznych i audiowizualnych elementów, czy wykorzystywania ich we współczesnych strategiach marketingowych, ale także z racji rozprzestrzeniania się w zastraszającym tempie fałszywych ostrzeżeń przed wirusami. Popularność łańcuszków szczęścia w Internecie wynika bowiem z syndromu fałszywego autorytetu. W obawie przed konsekwencjami grożącymi odbiorcy w przypadku zignorowania wiadomości, podejmuje on „na wszelki wypadek" oczekiwane przez nadawcę czynności. „Wraz z rozwojem Internetu komputer stał się obiektem liminalnym, mistycznym pośrednikiem, dzięki któremu można przekroczyć granice własnego postrzegania i udać się do *ponadnaturalnego wirtualnego wszechświata*, w którym wszystko wydaje się być możliwe" (Meder 2001) i to uzasadnia wiarę ludzi w najbardziej niesamowite opowieści krążące w Internecie, w tym także fałszywe alarmy przed komputerowymi wirusami. „Całe gromady ludzi dawały się nabrać – dowodzi Theo Meder po przeanalizowaniu setek ostrzeżeń docierających do holenderskich komputerów – ponieważ według nich komputer nie składa się ze zbioru procesorów, które spokojnie czekają na szeregi zer i jedynek, lecz jest magiczną puszką z nierozpoznanymi i niezrozumiałymi możliwościami, sterowaną przez znachorów i czarodziejów zwanych programistami i hakerami" (Meder 2001). Z obawy przed zepsuciem komputera, utratą zdrowia lub szansy na wygraną, albo po prostu z powodu pojawiających się wyrzutów sumienia – odbiorca przesyła dalej informację. Bogaty materiał zgromadzony przez holenderskiego badacza z jednej strony bezsprzecznie dowodzi, iż fałszywe ostrzeżenia przed wirusami, czyhającymi na użytkowników Internetu, są często wzbogacane dopiskami kolejnych nadawców, z drugiej – konkurują w

Internecie z łańcuszkami elektronicznymi o śmiertelnie chorym dziecku i jako takie mogą być już rozpatrywane jako legendy miejskie, bowiem najistotniejszym, powtarzającym się motywem jest wszechogarniający strach przed nowoczesnymi technologiami.

Internet, jak wiadomo, odgrywa też wyjątkową rolę we wspomaganiu obiegu przeróżnych sensacyjnych opowieści (niesamowitych, groźnych, tajemniczych), które do niedawna dominowały głównie w bezpośrednim obiegu (Hajduk-Nijakowska 2011). Dzięki Internetowi legendy miejskie (*urban legends*) uzyskały natychmiastowy globalny krąg odbiorców. Bez wątpienia przeróżne specjalistyczne witryny poświęcone legendom miejskim przyczyniają się do ich spopularyzowania i pełnią tym samym ważną funkcję folklorotwórczą. Co więcej, w Internecie toczą się pełne emocji dyskusje o konkretnych zdarzeniach eksponowanych w takich legendach, internauci nadsyłają kolejne warianty i zastanawiają się nad ich wiarygodnością. Legendy miejskie stały się po prostu modnym ekwiwalentem dawnych mitów i legend.

Wśród sensacji, groźnych i niesamowitych historii, znajduje się pokaźna liczba informacji propagujących przeróżne teorie spiskowe, wyrastające z przekonania o siłach tajemnych rządzących światem (mafie, tajne organizacje, „Żydokomuna", Mosad, CIA). Pojawiają się one przede wszystkim w momentach kryzysów politycznych, ataków terrorystycznych, katastrof, by przekonywująco wyjaśnić przyczyny – celowo ukrywane przez władze – zaistniałych wydarzeń. Ludzie nie dowierzając oficjalnym komunikatom, szukają „prawdziwych" przyczyn, chcą wiedzieć co się naprawdę wydarzyło, a Internet „ten informacyjny bazar" pozwala znaleźć to, czego ludzie oczekują, w co wierzą, co jest, w ich mniemaniu, zgodne z prawdą, a więc „kierują się tymi samymi motywacjami co w komunikacji bezpośredniej" (Panczová 2005a: 157).

Świetnego przykładu na uzasadnienie tej tezy dostarczył Stuart Allan, analizując zachowania mediów i tzw. zwykłych odbiorców po ataku na World Trade Center 11 września 2001 roku. Wzrosło wówczas gwałtownie, jak wiadomo, zapotrzebowanie na informację. Na osobistych stronach w Internecie pojawiły się „relacje naocznych świadków, amatorskie fotografie, a nawet filmy wideo z przebiegu kryzysu"; „Internet rozbrzmiewał głosami mieszkańców Nowego Jorku i Waszyngtonu opowiadających, co naprawdę się zdarzyło"; „blogi stawały się wielogłosową wieżą Babel, reakcją na wołanie o media, które robiłyby coś naprawdę wartościowego" (Allan 2008: 68, 70, 71). Pogoń za informacją, chęć zrozumienia wydarzeń spowodowała

też pojawienie się w Internecie niezliczonej ilości plotek, teorii spiskowych i legend miejskich. St. Allan relacjonuje:

[…] *w miarę upływu czasu w sieci pojawiła się niespotykana ilość fałszywych informacji, często połączonych z apokaliptycznymi wizjami. Niektóre z plotek miały nieść nadzieję, na przykład ta o znacznej liczbie osób uratowanych z ruin albo o mężczyźnie, który przeżył upadek z 82 piętra. Dla niektórych pewną pociechą mogła być pogłoska mówiąca, że w ruinach Pentagonu znaleziono nienaruszony egzemplarz Biblii. Do bardziej szkodliwych plotek można zaliczyć stwierdzenie, że Wielka Brytania też została zaatakowana lub że porwanych zostało więcej samolotów.* […] *Analiza niektórych zdjęć z ruin WTC miała ujawnić, że w dymie widoczna jest twarz szatana* […] *Jedna z najbardziej żywotnych plotek dotyczyła rzekomej przepowiedni XVI-wiecznego astrologa Nostradamusa, która miała dotyczyć ataku na Nowy Jork: «trzecia wielka wojna zacznie się gdy wielkie miasto stanie w ogniu, po tym jak dwóch braci rozdzieli Chaos»* (Allan 2008: 75–76).

W każdą rocznicę tragedii narasta w Internecie i w mediach ilość relacji i niesamowitych historii o przyczynach ataku terrorystycznego na Amerykę.

Poza zaprezentowanymi przykładami, jeszcze wiele innych zjawisk wyrastających z tradycyjnego folkloru z powodzeniem „zadomowiło się" w Internecie, o czym świadczą powstające w szybkim tempie portale, obrastające grupami wirtualnych pasjonatów: jak np. o trudnych do wyjaśnienia zdarzeniach, o spotkaniach z istotami pozaziemskimi, o tajnych spiskach przeciwko ludzkości, nie wspominając już o witrynach plotkarskich (czasami bardzo agresywnych), a nawet oferujących magiczne czynności (rzucanie uroków lub klątw na wskazane osoby, odczynianie uroków, wyjaśnianie znaczenie snów. Realizowaną na tych portalach komunikację internetową można współcześnie uznać, „za skuteczny substytut, czyli alternatywę spontanicznego, nieformalnego ustnego opowiadania" (Panczová 2005b: 28).

Warto w tym miejscu przywołać folklorystyczne badania, które przeprowadziły Larisa Fialkova i Maria N. Yelenovskaya (2001). Zainteresowały się one opowieściami o duchach, śledziły dyskusję uczestników forum internetowego i udowodniły, że pomimo anonimowości grupę charakteryzuje silna wzajemna solidarność i przyjacielskie powiązania. Do kontaktu drogą internetową skłania uczestników forum możliwość wypowiedzenia się na interesujące ich tematy, jakiej w codziennym życiu nie mają, szansa opowiedzenia o zdarzeniach, których bali się w dzieciństwie lub o zjawiskach, z którymi zetknęli się współcześnie. Przyciąga ich też potrzeba rozrywki. Badaczki stwierdziły, że internetowe opowieści o duchach podejmują zarówno

tradycyjne wątki folklorystyczne, jak i rozwijają zaprezentowane na forum tematy, uczestnicy relacjonują też indywidualne kontakty z niewytłumaczalnymi zjawami, a także dążą do racjonalnego wyjaśnienia paranormalnych zdarzeń.

E-folklor jako subkultura sieci

Przedmiotem zainteresowania folklorystyki stały się zjawiska określane jako e-folklor, rozpowszechniane przede wszystkim (a czasami wyłącznie) w sieci, funkcjonujące w kulturze zdominowanej przez komunikację za pośrednictwem Internetu. Analiza realizacji przypominających tradycyjne teksty folkloru wyraźnie ujawnia technologiczną inspirację postępujących modyfikacji i zmian, ponieważ w przestrzeni wirtualnej zostały one poddane istotnym jakościowym zmianom, pełnią zupełnie nowe funkcje, co wymaga od badaczy już innych metod analizy. Michaił Aleksejewski dowiódł na przykład, że „w Internecie funkcjonują przede wszystkim humorystyczne «przeróbki» klasycznych wątków bajkowych" (Алексеевский 2010: 155)[2] lub czastuszek, które mają zaledwie pośrednie powiązania z tradycją folklorystyczną, a klasyczna forma gatunkowa służy głównie parodii, jest jednym z instrumentów konstruowania nowego tekstu, którego efekt komiczny wywołany jest przez zderzenie „folklorystycznej formy z nowymi treściami" (Алексеевский 2010: 156). Agnieszka Gołębiowska-Suchorska udowodniła jednak, że czastuszki internetowe, obecne przede wszystkim na forach dyskusyjnych czy w komentarzach do publikowanych materiałów, z założenia wszak humorystyczne, są nowym spontanicznie powstającym gatunkiem e-folkloru, „są przykładem potencjału twórczego, jaki daje klasyczna forma czastuszki zaadaptowana do wyrażania aktualnych potrzeb nosicieli folkloru" (Gołębiowska-Suchorska 2013:175).

Treści trafiające do obiegu internetowego „automatycznie" uzyskują nowe parametry, a interaktywność tego medium wyznacza ponadto szczególną rolę użytkownikom Internetu. Nie można zatem analizować e-folkloru bez uwzględnienia wpisanej w jego specyfikę wyjątkowej aktywności użytkowników sieci. W przypadku anegdot na przykład, słabnie rola nadaw-

[2] Zjawisko parodiowania tradycyjnych bajek w Internecie dokładnie przeanalizowała Anna Czykałowa, zob. Чикалова 2009.

cy, ponieważ odbiorca przekazu jest szczególnie aktywny: „sam tworzy własny korpus tekstów, odpowiadających jego oczekiwaniom (aspiracjom, potrzebom), odzwierciedlającym sferę interesów i ideologicznej pozycji" (Фролова 2009: 121), co zresztą Internet mu umożliwia rozbudowanym systemem wyszukiwarek i katalogów na portalach z anegdotami. Dowcip internetowy znacząco różni się także od tradycyjnej anegdoty również tym, że często przyjmuje formę wizualną. We współczesnym folklorze internetowym dominują tzw. memy, czyli tekstowo-obrazkowe dowcipy, parodie, żarty sytuacyjne, oraz demotywatory (Kamińska 2011: 57–70) replikowane, kopiowane, modyfikowane i przesyłane dalej, najczęściej na You Tube czy Facebooku. Internet bez wątpienia wyzwala wśród użytkowników sieci potrzebę współuczestniczenia w procesie obiegu interesujących ich treści, z miejsca uzyskujących globalny (nieoficjalny) obieg; a także poszukiwania nowych własnych wersji czy interpretacji zdarzeń, zaspokajania emocji niezbędnych do zintegrowania konkretnej wirtualnej wspólnoty. Internet po prostu inspiruje użytkowników do tworzenia zupełnie nowych zjawisk, wyzwala, jak to nazwał Henry Jenkins – oddolną konwergencję: „wiele spośród tego, co tworzy publiczność, jest modelowane na wzór materiałów zaczerpniętych z kultury popularnej, wchodzi z nimi w dialog, reaguje na nie lub sprzeciwia się im i/lub jeszcze zmienia ich przeznaczenie" (Jenkins 2007: 135).

Mocno podkreśla też aktywność użytkowników sieci Robert G. Howard:

[…] *nowe media mogą mieć bardziej folklorystyczny charakter niż stare media, ponieważ większość komunikacji online stanowi proces, a nie statyczny element. Gdy procesy te zachodzą w dynamicznym dyskursie w sieci, powodują one powstanie, zgodnie z terminologią Appaduraia i Breckenridge'a,* ***stref kontestacji*** *(zones of contestation), w których «ścierają się kultury narodowe, masowe i ludowe»* (Howard 2008: 200).

W wyniku tego procesu – stałej komunikacji *online* – powstaje w wielu miejscach „dialekt sieci", alternatywny wobec ośrodków władzy, produkt „ruchu oddolnego napędzanego aktywnością zwykłych użytkowników" (Howard 2008: 194).

Elektroniczne kontakty, wykorzystujące internetowe łącza, mogą być realizowane w postaci poczty elektronicznej, forum dyskusyjnego, czatów, coraz częściej blogów, wyzwalają potrzebę przyłączenia się do grup zainteresowanych konkretną tematyką. Sprzyja to oczywiście powstawaniu silnie zintegrowanych emocjonalnie wirtualnych grup społecznych, których człon-

kowie za pośrednictwem komputera podejmują konwersację umożliwiającą nie tylko zachowanie anonimowości, ale pozwalającą również na sterowanie ujawnieniem własnego ja. Internet inspiruje uczestników konkretnych witryn do udziału w „rozmowach", poszukiwania podobnie myślących lub „czujących", np. internetowe serwisy randkowe i ogłoszenia matrymonialne (Orszulak-Dudkowska 2008: 140–154) oraz czaty poświęcone seksowi (Castells 2007: 351, 367), umożliwia szybki, globalny obieg przekazywanych treści, wspomaga aktywność twórczą i sprzyja rozwojowi wyobraźni. „Tworzenie sensu" w przestrzeni internetowej wzbogacone jest ponadto interfejsem komputerowym, nowymi możliwościami poszerzenia tekstu: łączenia słowa z ruchomym obrazem i muzyką.

Znaczący wpływ Internetu na powstawanie nowych zjawisk folklorystycznych wynika przede wszystkim z usytuowania tego medium w życiu codziennym, w którym ciągle ważna jest fizyczna współobecność: „Internet sprzyja raczej *glokalizacji* niż McLuhanowskiej *globalnej wiosce*. We wspólnocie i w pracy Internet ułatwia zacieśnianie, zarówno opartych na bliskości więzi lokalnych, jak i więzi na odległość" (Wellman, Hogan 2005: 42). Tym samym folklor i zjawiska folkloropodobne docierają do znacznie bardziej zróżnicowanych grup niż kiedykolwiek w przeszłości i pomagają zaspokajać współczesne potrzeby między innymi poprzez wytwarzanie sąsiedztw wirtualnych. Piotr Grochowski stwierdza wprost, że „w przestrzeni wirtualnej można – podobnie jak w świecie realnym – wyróżnić sferę folkloru interspołecznego, dostępną dla zdecydowanej większości użytkowników sieci […] oraz sferę folklorów środowiskowych, które stanowią «własność» poszczególnych grup internmautów" (Grochowski 2013: 51)

Nie pozostaje mi na zakończenie nic innego, jak przywołać postulat słynnej badaczki Lindy Dégh: „pozostawmy na boku wszystkie kryteria, według których określamy, co folklorem jest, a co nim nie jest", albowiem jej zdaniem obecność nowych form folkloru w internecie dowodzi, że jest on „społecznie istotny, związany z tradycją i przystosowany do współczesnych potrzeb. Jak stare wino w nowej butelce zwraca uwagę znacznie większej populacji grup społecznych niż kiedykolwiek przedtem, dociera do znacznie bardziej zróżnicowanych grup niż kiedykolwiek było to możliwe" (cyt za: Panczová 2005a: 157). Jest po prostu ciągłe żywotny i dynamiczny.

Literatura

Allan, Stuart 2008: *Newsy w sieci. Internet i dziennikarstwo*. Tłum. Agata Sadza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego [Orig.: Allan Stuart. *Online News: Journalism and the Internet*, 2006].

Appadurai, Arjun 2005: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Tłum. Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas [Orig.: Arjun Appadurai. *Modernity at Large*: *Cultural Dimensions of Globalization*, 1996].

Burszta, Wojciech J. 2004: *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Bystroń, Jan St. 1980: *Tematy, które mi odradzano. Pisma etnograficzne rozproszone*. Wybrał i oprac. Ludwik Stomma. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Castells, Manuel 2007: *Społeczeństwo sieci*. Tłum. Kamila Pawluś, Mirosława Marody, Janusz Stawiński, Sebastian Szymański. Red. naukowa Mirosława Marody. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN [Orig.: Manuel Castells. *Rise of the Network Society*, 1996].

Degh, Linda 1994: *American Folklore and the Mass Media.* Bloomington: Indiana University Press.

Fialkova, Larysa, Maria **Yelenevskaya** 2001: Ghosts in the Cyber Word. An Analysis of Folklore on the Internet. – *Fabula* 42 (2), 64–89.

Gołębiowska-Suchorska, Agnieszka 2013: Czastuszka w cyberprzestrzeni – kontynuacja tradycji czy nowy gatunek? – W: *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*. Pod red. Piotra Grochowskiego. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 165–181.

Górska-Olesińska, Monika 2005: Trwałe konwersacje. Wirtualna realis Sieci jako rzeczywistość w konwersacji. – W: *Estetyka wirtualności*. Pod red. Michała Ostrowickiego. Kraków: Universitas, 455–473.

Grochowski, Piotr 2013: Folklorysta w sieci. Prolegomena do badań folkloru internetowego. – W: *Netlor. Wiedza cyfrowych tubylców*. Pod red. Piotra Grochowskiego. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 41–64.

Hajduk-Nijakowska, Janina 2007: Podania kultury masowej. – W: *Podanie – legenda w tradycji ludowej i literackiej*. Pod red. Marii Jakitowicz i Violetty Wróblewskiej. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 99–115.

Hajduk-Nijakowska, Janina 2010: E-folklor. Rola Internetu w powstawaniu zjawisk folklorystycznych. – W: *Nowe media i komunikowanie wizualne*. Pod red. Piotra Francuza i Stanisława Jędrzejowskiego. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 201–213.

Hajduk-Nijakowska, Janina 2011: Od folkloru do e-folkloru. – W: *Od literatury do e-literatury*. Pod red. Eugeniusza Wilka i Moniki Górskiej-Olesińskiej. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

Hernas, Czesław 1994: W kręgu opowieści ustnych. – *Literatura Ludowa* 3, 73–84.

Howard, Rober Glenn 2008: Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web. – *Journal of American Folklore* 121 (480), 192–218.

Jenkins, Henry 2007: *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*. Tłum. Małgorzata Bernatowicz, Mirosław Filiciak. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne [Orig.: Henry Jenkins. *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, 2006].

Kamińska, Magdalena 2011: *Niecne memy. Dwanaście wykładów o kulturze internetu*. Poznań: Galeria Miejska „Arsenał".

Kowalski, Piotr 2011: Folklorystyka na nowych obszarach: antropologia mediów. – W: *Nowe konteksty badań folklorystycznych*. Red. naukowa Janina Hajduk-Nijakowska, Teresa Smolińska. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 39–52 (Biblioteka „Literatury Ludowej" 9).

Meder, Theo 2001: *Viruspaniek. E-mail-lore van Good Times tot Polleke den Hacker*. – http://www.meertens.nl/medewerkers/theo.meder/viruspaniek.html (27.10.2017).

Ong, Walter Jackson 1992: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Tłum. i wstęp Józef Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [Orig.: Walter Jackson Ong. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 1982].

Orszulak-Dudkowska, Katarzyna 2008: *Ogłoszenia matrymonialne. Studium z pogranicza folklorystyki i antropologii kultury*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Panczová, Zuzana 2005a: Konšpiračné teórie na stránkach internetu. – *Slovenský národopis* 2, 152–170.

Panczová, Zuzana 2005b: Súčasné povesti a famy vo svetle folkloristických výskumov. – V: *Folklór a komunikácia v procesoch globalizácie*. Red. Eva Krekovičová a kol. Bratislava: Slovak Academic Press, 7–66.

Thompson, John B. 1998: *Media i nowoczesność. Społeczna teoria mediów*. Tłum. Izabela Mielnik. Wrocław: Astrum [Orig.: John B. Thompson. *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, 1995].

Wellman, Barry, Bernie **Hogan** 2005: Internet w życiu codziennym. Tłum. Mirosław Filipiak. – *Kultura Popularna* 2 (12), 38–46.

Алеқсеевский, Михаил Д. 2010: Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность). – В: *От конгресса к конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник материалов*. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 151–166.

Фролова, Ольга Е. 2009: Анекдот как отражение интересов пользователя. – В: *Интернет и фольклор. Сборник статей*. Ред. Анатолий С. Каргин.

Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 117–130.

Чикалова, Анна А. 2009: Пародии на сказку в сети Интернет. – В: *Интернет и фольклор. Сборник статей*. Ред. Анатолий С. Каргин. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 146–157.

Prof. dr hab. Janina Hajduk-Nijakowska
Uniwersytet Opolski
Plac Kopernika 11
45-040 Opole, POLSKA
jdhn@uni.opole.pl

Folklore in Virtual Reality

Janina Hajduk-Nijakowska

Abstract: The rapid development of new media, especially the Internet, which triggered major changes in culture, was bound to include folklore in its scope as well. The new electronic media, inspiring audience activity, not only resulted in the fundamental reshaping of interpersonal relations, but above all changed the qualitative dimension of the subject of folklore studies itself. The technological inspiration for creative activity of network users has led to the employment of iconographic and audio-visual elements in e-conversations, giving a new face to traditional genres and creating new folklore phenomena. Therefore, the analysis of e-folklore needs to take into account its inherent users' activity that accelerates the process of creating virtual neighbourhoods, which determines the social dimension of new media. According to the author, e-folklore should be perceived as an Internet subculture.

Keywords: e-folklore, network user, secondary orality, virtual neighbourhood

Prof. dr hab. Janina Hajduk-Nijakowska
Opole University
11 Kopernika Sq.
45-040 Opole, POLAND
jdhn@uni.opole.pl

Gossip. A Few Remarks on the Tradition of Folklore

Katarzyna Orszulak-Dudkowska

Abstract: The article presents arguments on the subject of gossip, understood as a tradition of folkloric nature. The author refers to the history of culture in order to show the contexts in which gossip used to function as a transmission of oral word, referring mainly to family-neighbourly and social circles of private life. She presents gossip as a tradition of folklore with characteristics of collective work, expressing the group's outlook and having important social functions in the group. She also draws attention to the way gossip lives in modern popular culture, showing the specificity of today's tradition of gossip on the example of gossip websites. The author points out that gossip, no matter how it is transmitted, still has its basic social-cultural function, and it perfectly utilises the possibilities of modern media and their vast cultural influence.

Keywords: anthropology of culture, folklore, gossip, popular culture, Internet

Gossip in the History of Culture

Gossip is a way of passing information about other people's private lives, which has been known for centuries and is strongly involved in everyday conversations and how we relate to those close to us. Gossip is popularly understood as "spreading unconfirmed information about certain people, unnecessary wasting one's breath, unneeded, and often harmful giving away details from private lives of people who are absent" (Thiele-Dohrmann 1980: 13). In the history of culture gossiping was seen as something pejorative, which is, for instance, presented in the biblical sentence: *you shall not bear false witness against your neighbour*. The cultural attitude towards gossiping over the years was presented in the work of Klaus Thiele-Dohrmann, who quoted the contexts of ancient cultures and provided information taken from mythology, the Bible or European, Chinese and Japanese philosophy and literature (Thiele-Dohrmann 1980: 30–45). He wrote that in ancient Rome, a fantastical character called Pheme (Roman: Fama) was in-

volved in gossiping, so as not to burden people with the weakness of passing unconfirmed information. The elusiveness of gossip, its unknown origin and harmfulness were confirmed in old mythical stories. In European and Asian fables, passing gossip was always punished and gossipmongers were always presented in the form of devious animals such as the fox, the snake or the crow. Even today, gossip raises public aversion. Nobody likes to admit the fact that they gossip. It is found 'inelegant' and almost everybody claims that they do not want to have anything to do with gossiping. At the same time, gossip is described as the oldest game in the world; it is said that it is as old as language itself and is well-known on every continent. Based on the tradition of gossip, the so-called 'grapevine' is not connected with a particular time or place, with a certain age, profession or gender groups. It can appear in every environment, regardless of education, views, age or gender (it is not true that only women gossip). It can be stated that gossip owes its 'lifespan' to the fact that it satisfies important human needs.

The extensive literature on the subject of gossip dates back to the 1940s. It came into being in the USA due to wide social interest in the subject and the realisation of the potential of gossip in military and political fights (Czubala 1993: 10). In Poland, the research on gossip was carried out from folkloristic (Simonides 1969; Simonides 1972; Czubala 1993), and sociological perspectives, but also from the angle of social psychology (Rosnow 1976; Thiele-Dohrmann 1980) or linguistics (Błachowicz 2010). Gossip in various discourses is often found in close proximity to rumour (hearsay). According to folklorists though, the two are fundamentally different. Gossip is an announcement referring to the private affairs of certain people whom we know; therefore, traditionally it has a small social range. Rumour (hearsay) related to issues, social events, disasters or catastrophes concerning wide social circles and even before the Internet, it had an international scope. Therefore, gossip is closer to traditional social bonds. In the history of culture, gossiping, as one of the special acts of conversation, was based on direct exchange of a spoken word, but in modern form, dominated by media, gossip is also passed on with the help of writing and print. Drawing stringent boundaries between the oral and the written form is not important for the functioning of gossip. Treating orality and writing as two different worlds is not entirely possible, so a new approach to both historical and modern contexts is required (Rodak 2009: 128).

The role of cafés is a good illustration to that situation. Cafés helped to spread new intellectual ideas in seventeenth-century England or

eighteenth-century France, but they were also convenient places for conversations and gossiping. Local cafés were not a place of consumption, but rather of conversation, initially frequented mainly by men (Rodak 2009: 126). Men used to go there in the evenings, after work, to have conversations with other regular customers, who often became friends. In the café, you could always find some newspapers, and while reading them, you could discuss the articles which drew your attention with their headlines and illustrations in the form of drawings, about events provoking the public opinion and about those whose behaviour was noticed by everybody.

Another form of social life which created favourable conditions for gossiping in European culture was neighbours' and family communities. Their members usually met in front of their houses to discuss recent news and gossip, both circulating in oral and in written form. A trivial chit-chat in front of the house (today also in the staircase, on the way to the shop or in the park) showed that in that situation a person tried to express friendliness and avoid isolation. It was also a way of maintaining bonds within local communities, and of spending enjoyable time with others. Gossip was also spread (usually by women) in launderettes, markets or shops, where routine activities such as shopping were accompanied (and possibly still are) by trivial talks about private affairs (Prost 2006: 135–136). The familial-neighbourly character of gossip is also proved by the etymology of the word: in English, the word *gossip*, which could be defined as 'idle chatter', derives from the Old English *godsibb*, which in the past meant 'carer' and described friends of the family. The French word *commerage*, meaning 'chatter and gossip', is related to the term *commere* (godmother), and what is more, the Spanish *comadrería* (gossip) derives from *comadre* ('a neighbour, midwife'). Gossiping is therefore mainly related to the sphere of informal social contacts, which are important for the life of a society, undertaken in the area of familial, neighbourly, but also professional life (Prost 2006: 146–147).

As time goes on the direct exchange of gossip was supplemented by the mail form, and the letters were used for spreading gossip, too. What is more, the exchange of letters, despite being based on writing, still reflected the processes in face-to-face conversation. The mail was often an extension or continuation of oral discussions, involving the lives of the closest acquaintances or of important people in a given social environment. The form of transmission did not fundamentally change the character of the gossip which was passed on. In today's culture, dominated by modern technologies, the ways of making and maintaining contacts with others have been subjected

to general transformations. Gossip is still transferred orally and in writing in familial and neighbourly circles, but it is additionally spread by mass media and modern technologies.

Gossip as a Folklore Text

The traditional classifications of peasant or professional folklore do not include gossip. The researchers of folk cultures did not notice the folkloristic potential of gossip, nor the social-cultural functions connected to it. Meanwhile, as a repeatable oral phenomenon, gossip has a lot of features characteristic for the works of folklore. It appears spontaneously as a tradition of anonymous character which is supposed to satisfy human curiosity. It explains new, unknown issues, and implied meanings that are difficult to grasp at the social level. It makes up an incomplete, fragmentary view of the world. For ages, up to this day, gossip has been functioning in certain social groups, according to the same, commonly known formula: it is spread to others and every recipient adds (twists) something and then puts it into further circulation. Therefore, its lifespan depends on its actual social circulation. The gossipy tradition begins with phrases such as: *It is said that…; People say that…*; *Apparently it is said that...* These formulas confirm the fact that the source of gossip is unknown, and underline its anonymous character and its presence in the wide, collective social circulation.

Furthermore, gossip involves the common sphere of human existence and is in fact unavoidable in everyday interpersonal communication. It is strongly involved in the whole sphere of social behaviour, where it passes interesting and exciting content. At the same time, it satisfies the basic needs of explaining the world. It performs several important social functions: beginning with the function of boosting one's self-confidence in the eyes of the group (the gossiping person holds the central position in the group), through the function of maintaining interpersonal bonds and group integration, finishing with the function of defending the group's rights, in which the gossip could be used as a weapon to maintain the current social order. Gossip, in its basic understanding, can be defined as speaking about people, but its real sense is in the expressing and confirming of community norms and punishing those who do not have sufficient knowledge about what is important in a given group (Hannerz 2006: 216–217). The relationship of gossip, as well as other kinds of folklore, with the current view of a

given group and with the group identity of people gossiping is therefore a fundamental issue.

Pieces of gossip, as traditions of folkloric nature, reflect the systems of norms, principles and outlooks of the people who pass them on, and thus represent the culture of a given environment which produces them. Although gossip involves mainly people we know, it also gives some information about changes in the nearest social neighbourhood. As Ulf Hannerz noted, "It may take a long time for two acquaintances or even 'friends' to bump into each other. However, thanks to gossip, they may have regular access to information about each other, getting to know about such events as changing the workplace, address, marital status, or lifestyle in general" (Hannerz 2006: 218). Gossip about the life of well-known people, most often artists, people of the media or politicians, is not really different from similar stories about the private lives of our neighbours or acquaintances. However, the element that distinguishes the former from the latter is the range of its occurrence and distribution (Czachowski 1992: 197). Moreover, gossip spread on a large scale is often constructed consciously, as precise pieces of information, whose aim is stated in advance. In such a case, we can hardly talk about the tradition of folklore. However, gossip of that kind may become folklore as well, if it is passed naturally into common circulation regardless of the preliminary objective.

Gossip in Contemporary Popular Culture

The phenomenon of contemporary gossip is strongly connected to the specificity of today's popular culture, which, according to Michele de Certeau, is not passively consumed by its recipients. On the contrary, it becomes a set of procedures thanks to which people adapt culture, adjusting it to their own lives (Certeau 2008: XXXVI–XXXIX). In de Certeau's opinion, contemporary consumption should be seen as production, during which consumers adjust goods, information and services, and thus perform an act of creation. Therefore, consumers contribute to popular culture and become its co-producers. Gossips appear in the tabloid newspapers, they become elements of TV programs, and constitute the basis of gossip websites. These are internet sites which are filled with information about the life of well-known people, mainly celebrities: singers, actors, journalists, etc.

The names of the Polish websites which I am interested in do not directly point out to their specific profiles. The most popular among them are: "Pudelek"[1] [a poodle], "Kozaczek"[2] [a knee-high boot], "Lansik"[3] or "Plotek"[4]. Most of the analysed websites have meaningful subtitles which describe the subject matter presented by them, for example: "A poodle. Sensation. Gossip. Comment"; "A knee-high boot – gossip, scandals, photos of stars"; "Lansik.pl – All the important gossip". On the homepages of these websites, the newest and most intriguing news appear in the first place. It is systematically published and comes from the present day or the past few hours. The verbal content is additionally enriched with visual materials which create a situational context for recounted events. Therefore, we can see the images of the main characters, their behaviours and the accompanying circumstances. The presented information is authenticated by quoting direct witnesses of the described events such as the stars' acquaintances, by publishing photos taken surreptitiously, or by adding exact dates and detailed information about the places where the events took place.

The gossip websites make the access to various news about the life of well-known people easier, but also, which is more important, they enable their users to comment, evaluate and process the content. It is possible to refer to each piece of gossip by taking part in the exchange of opinions about the described situation from the life of particular people. The impression of authenticity is also multiplied by numerous references to press articles available on the web, whose subject corresponds to the content of the given gossip.

The scope of the gossip published on the Internet includes issues, such as other people's weddings, divorces, pregnancies, birthdays, successes or scandals, quarrels and dramas, which often take place with the participation of the police or the court. The reading of such content is supposed to make the monotony of the readers' everyday life more attractive. The need of fascination with somebody else's life is one of the most basic reasons for creating gossip. Owing to their intriguing content, they are supposed to add colour to the dullness and banality of ordinary existence. Other people's stormy ex-

[1] www.pudelek.pl (16.06.2015).
[2] www.kozaczek.pl (16.06.2015).
[3] www.lansik.pl (16.06.2015).
[4] www.plotek.pl (16.06.2015).

periences fascinate us, as they deliver to us emotions while remaining distant from our life. At the same time, getting to know the problems and weaknesses of well-known people makes them more similar to us and reduces the distance between 'us' and 'them' (Krajewski 2005: 183). On gossip websites, the subjects that draw public attention seem rather trivial, such as the colour of trousers of a particular film star, the eating disorders, or the new haircuts of well-known people. The interest in such subjects manifests the specificity of present popular culture, in which being fashionable, thin and original is valued in a special way, and information perceived as significant may be deprived of any socially serious content. More importantly, this is the news craved in particular receiving groups whose members want to read it and put it in further circulation. Seemingly, trivial information soothes away the lack of information with meaningful content, allowing a person to satisfy the constant need of finding out the freshest gossip.

In current gossip, one can also notice the yearning for a life full of luxury, glamour and fame. By gossiping we can make contact with the world to which we aspire, and which of course rarely looks exactly as it is presented in the gossip. We can clearly see the reference to the perception of the world as based on the dichotomy of *ours vs others*, in which the concept of others reflects the specificity of the group of *ours,* rather than the way of life of the imagined groups (Stomma 1986: 14). Spreading rumours is therefore often related to using stereotypes which constitutes an inevitable element of everyday communication in the scope of participation in the group of *ours*. The gossip which fills the gaps in the overall view of the world and enriches everyday existence, is therefore depicted in the area of popular knowledge, often necessary for proper social life and contacts with the closest environment.

In modern culture, gossip may also have entertaining functions. It is an easily accessible, simple and enjoyable piece of information, so it may constitute an alternative to problematic news transmitted every day, including wars, accidents or political scandals (Kopczyńska, Kopczyński 2008: 269). Such a role of gossip perfectly corresponds to the specificity of modern popular culture which, as Marek Krajewski noted, is deprived of self-consciousness and has become a culture focused on experienced, rather than on rational analysis (Krajewski 2005: 9). In this way, in the culture of limited direct interpersonal contacts and unlimited virtual contacts, we gossip about those who are known by everyone, and whose life details should be known to us. They become our 'neighbours' and 'acquaintances' whom we meet

every day. Such are the consequences of living in mediatised popular culture with a decidedly supralocal range. Gossip spread on the websites (but also in tabloid newspapers and on TV) start to live their own lives: initially commented on the website which published them, they are discussed in various situations of social life. During a family dinner we not only talk about the twists and turns of the life of an extravagant aunt or of our favourite colleague, but also about a commonly known Hollywood actress, popular weather forecaster, or a musician who leads a stormy sexual life. Gossip taken from the media starts to function in new performing/executive situations, in different variations and versions, becoming part of our everyday life and taking part in the production of a sense of being an active, well-aware user of modern popular culture. Gossip constitutes a part of the knowledge about the specificity of life in the socio-cultural reality of the day. The media (including the Internet) play an important role in creating folklore, initiating the further life of gossip in the surrounding world.

References

Błachowicz, Ewa 2010: *Plotka w świetle teorii aktów mowy i zasad etyki komunikacji międzyludzkiej*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Certeau de, Michel 2008: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego [Orig.: Michel de Certeau. *L'Invention du Quotidien*. Vol. 1. *Arts de Faire*, 1980].

Czachowski, Hubert 1992: Pomyłka, plotka, mit. Przyczynek do badań nad mitami współczesnymi. – *Lud* 75, 191–204.

Czubala, Dionizjusz 1993: *Współczesne legendy miejskie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Hannerz, Ulf 2006: *Odkrywanie miasta. Antropologia obszarów miejskich*. Tłum. Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego [Orig.: Ulf Hannerz. *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology*, 1980].

Kopczyńska, Żaneta, Jakub **Kopczyński** 2008: „Świat karmi się plotką". O poszukiwaniu folkloru w Internecie. – W: *Do Torunia kupić kunia: w 60. rocznicę założenia oddziału toruńskiego Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego*. Pod red. Huberta Czachowskiego i Adriana Mianeckiego. Toruń: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 265–275.

Krajewski, Marek 2005: *Kultury kultury popularnej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Prost, Antonie 2006: Granice i obszar prywatności. – W: *Historia życia prywatnego.* T. 5. *Od I wojny światowej do naszych czasów*. Oprac. Sophie Body-

Gendrot. Red. Antoine Prost, Gérard Vincent [i in]. Tłum. Katarzyna Skawina [i in]. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 15–175.

Rodak, Paweł 2009: *Pismo, książka, lektura. Rozmowy: Le Goff, Chartier, Hébrard, Fabre, Lejeune*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Rosnow, Ralph L. 1976: O pogłosce. – *Literatura Ludowa* 2, 33–43.

Simonides, Dorota 1969: *Współczesna śląska proza ludowa*. Opole: Wyższa Szkoła Pedagogiczna (Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu. Seria B. Studia i Monografie 24).

Simonides, Dorota 1972: Współczesność a tradycja w nowszych opowiadaniach. – W: *Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne*. Pod red. Ryszarda Górskiego i Juliana Krzyżanowskiego. Wrocław: Ossolineum, 137–153.

Stomma, Ludwik 1986: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Thiele-Dohrmann, Klaus 1980: *Psychologia plotki*. Tłum. i wstęp Adam Krzemiński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy [Orig.: Klaus Thiele-Dohrmann. *„Unter dem Siegel der Verschwiegenheit…" Die Psychologie des Klatsches*, 1975].

Dr Katarzyna Orszulak-Dudkowska
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Lodz
149/153 Pomorska St.
90 236 Łódź, POLAND
k.dudkowska@uni.lodz.pl

Towards Food in the Digital Age*

Violetta Krawczyk-Wasilewska

Abstract: Discourses about food, especially on the social media and the Internet, affect the dietary choices of many people on a daily basis all over the world. In recognition of this phenomenon the article explores the effects of the digital age on postmodern food culture. The author underlines the influence of the Internet as a provider of information and discourse about food sources, cooking history, food marketing, distribution, and consumption lifestyles.

Keywords: culinary culture, digital culture, food, Internet

Since the dawn of times human civilisation has been involved in food collection (Maslow 1943: 370–396). Approximately 10,000 years ago, humans made a revolutionary transition from food collection to food production by means of the domestication of plants and animals. Then they began to cultivate crops and keep herds as sources of food. During centuries methods of food production, preservation, distribution, and consumption have been developed owing to modernisation of technology and material culture.

From the cultural point of view, food is also a universal notion, even though many cultures have their own particular food preferences, as well as taboos. According to French structuralist Claude Lévi-Strauss' culinary triangle (*raw–cooked–rotten*) there were three main cultural types of cooking: boiling, roasting, and smoking (Leach 1994: 30–34; Lévi-Strauss 1964). This type of thinking was based on two opposite polarities: *nature* vs. *culture* and *elaborated* vs. *unelaborated.* In that way the methods of cooking in a society form a "language" that can reveal universal truth about societies. In regard to many post-modern societies Lévi-Strauss' scheme seems a little outdated, because traditional cooking has been replaced by the industrial

* A related paper was originally presented at the 20 SIEF International Ethnological Food Conference *Food and the Internet*, Lodz, September 2014.

preparation of factory-farmed food, often cooked in microwave ovens or by using other technical equipment. Nowadays, the approaches towards food and nutrition have changed under the influence of globalisation, highly developed technologies and the digital and informational revolution.

During the second half of the twentieth century, the world rapidly became a "global village" due to new media such as radio and television via satellite and cable, followed by progress in microelectronics, computing and networking, wireless technology, and smartphones. The digital revolution achieved global reach by the turn of the century with the emergence of the World Wide Web and the spread of personal computers and Internet connectivity to large parts of the world. The benefits of this new digital world are still unavailable to most of the world's population, but the coverage is increasing rapidly. These revolutionary changes have opened up a new cultural sphere based on ultrafast information and communication exchange on a global level in an almost infinite cyberspace of digital virtual reality. Postmodern humans use the Internet to overcome the boundaries of their physiological and social environment as well as the constraints of their "tribal" and inherited traditions. The new digital culture can be seen as an emergent phenomenon arising from globalisation, in which global value chains spread new technologies, new ideas and priorities, market economies, and consumerism.

In the light of the Internet sources, the global food culture phenomenon reveals a postmodern culinary outlook. During the last two decades transcultural food and nutritional knowledge, transnational behavioural patterns, and global marketing have influenced culinary culture. It has also been affected by global eating habits and by a cuisine influenced by *fast food* and *slow food* trends, particularly by organic and non-genetically modified healthy foods, as well as by the so-called local and traditional farm market products.

This research is based on an overview study of Internet websites linked to food. Uncountable food-related sites show that the Internet is a global cookbook, a tourism food guide, a realm of food bloggers and networkers, as well as a domain for stories about well-known chefs. All of these factors serve to create the background for global and transcultural postmodern food narratives. I could outline three different types of reflexivity that might be of interest in this context. The first type of discourse is created by people who produce and sell food and meals. The second type concerns tales about food and celebrities, as well as about food events and shows. The third type

is produced by scholars who study food as a cultural, social, and economic phenomenon and try to understand the role of food narratives in the contemporary world.

As it was mentioned above, food was the great civiliser, and the kitchen – the studio of the "first art". Recent innovations cannot change the fact that tales and stories of food exist in all narrating societies. They socialise their audiences as food consumers, distributors, and producers. The ways in which a society has always talked about food are reflected in the language of old proverbs, beliefs, and tales, as well as in literary and art reminiscences. From the historical point of view, many literary, scientific, and popular studies present dietary choices that are related to a given local culture's cuisine. Let us recall that the first European written culinary reports date from classical antiquity. Over three centuries BCE, Archestratus of Gela, whom some call the father of gastronomy, wrote a humorous didactic poem or rather an early cookbook in Greek, entitled *Hedypatheia* [Life of Luxury]. A few centuries later, in the second century CE, Galen of Pergamon published a recipe for barley soup in his *Powers of Foods*, which is accessible to modern cooks through the related websites.

In the fine arts, as well as in literature, culinary references during the Middle Ages and the European Renaissance are not hard to find, also owing to Internet sources. For example, the first written Polish sentence was concerned with food preparation and went as follows: *…day, ut ia pobrusa, a ti poziwai …* [I will grind [the corn] in the quern and you will rest]. This sentence was said by a Czech settler called Boguchwal to his Polish wife and appeared in the so-called *Book of Henryków* written in Latin in 1270 CE[1]. Also on the Internet, one can find a Polish didactic poem on table manners which was written by Przecław Słota in the early fifteenth century. Let us recall *The Last Supper*, a fifteenth century mural painting by Leonardo da Vinci, as well as paintings by Dutch and Italian masters – all of which can be viewed on the Internet. Between the sixteenth and the eighteenth centu-

[1] *Bogwali uxor stabat, ad molam molendo. Cui vir suus idem Bogwalus, compassus dixit: Sine, ut ego etiam molam. Hoc est in polonico: Day, ut ia pobrusa, a ti poziwai* (p. 24). See digitised text: *Liber fundationis claustri Sancte Marie Virginis in Henrichow* = Księga henrykowska: http://digital.fides.org.pl/dlibra/docmetadata?id=744&from=-publication (04.06.2016). The *Book of Henryków* entered the 2015 UNESCO list *Memory of the World*.

ries, thanks to the spread of Gutenberg's printing discovery, the first cookbooks appeared, mainly in France. Since 1825, when the epicure Anthelme Brillat-Savarin published his famous *Physiology of Taste* (Brillat-Savarin 1825), culinary culture has become the subject of many serious ethnographic studies.

In the second half of the twentieth century, many historians (e.g. Ferniot, Le Goff 1986; Caplan 1997; Chang 1977) associated the relationship between food, culture and nutrition with the socio-economic history of various societies. They also compared the role of food in constructing identities of ethnic or national character. Since then, public awareness of nutritional issues, gastronomic activities such as displaying an interest in ethnic cuisine, custom-made kitchens and specialised cookery equipment, as well as in the cultural saliency of food in general, have increased alongside the development of a more scientifically-grounded form of nutritional knowledge (Myrhvold, Young, Bilet 2011).

In the last two decades, culinary guide books have become more and more popular among readers. In parallel, culinary culture studies have become ever more frequent in European and world scholarship (e.g. Lysaght, Burckhardt-Seebass 2004). The resulting research has revealed that food plays a symbolic part in the modernisation process. Thanks to the digital revolution, and the increased pace of information exchange and communication at a global level, food culture has been influenced by transcultural food knowledge, global marketing, new lifestyles and eating habits, and by new ways of preparing, decorating and consuming food. A wide range of food companies now promote world cuisine online, as well as *fast* and *slow food*, organic and genetically unaltered food, and much more. On the one hand, an increase in the production of ready-made food based on standardised global defaults regarding consumption and taste, can be observed, while on the other hand, tradition has become an important factor in the production and consumption of food today, especially referring to the revitalisation of forgotten regional products and culinary heritage. Internet sites represent both trends.

In the virtual global village, an avid *homo culinarius* (Falk 1991: 757–790) meets and communicates with two main culinary tribes – cooks and gourmands – also known as *connoisseurs* or just *foodies*. Innumerable food-related sites show that the Internet hosts a global cookbook for modern civilisation. Online authors reveal a lot about popular – and unpopular – food preferences in daily and ritual (ceremonial or religious) menus. There is also an enormous number of sites regarding table manners (illustrated by

film presentations on YouTube), the aesthetics of food display, the art of decoration and the serving of meals[2], drink and wine guides, viticulture programmes and oenology tours, food tourism, catering, restaurant reviews and rankings, food festivals, fairs and competitions, healthy and anti-obesity diets, raw foodism, the issues of sustainable consumption and self-sufficiency, the new techniques of food production and preservation, as well as the newest scientific approaches to home cuisine[3].

In addition, Internet and television cookery shows give rise to the media promotion of chefs who are treated by their audiences as global pop culture celebrities. Here, the popularity of Gordon Ramsay, Nigella Lawson or Jamie Oliver, and the newest discovery – Brasilian Helena Rizzo, the World's Best Female Chef for 2014, can be mentioned, as well as the numerous chefs who are popular at a national level (e.g. Magda Gessler or Wojciech Modest Amaro in Poland). All of these chefs follow the example of Julia Child, an American chef, author, and television personality from the 1960s to the late 1990s, who was the subject of a recent well-known film, *Julie and Julia*, directed by Nora Ephron, starring Meryl Streep (2009). Celebrity-chef carreers reproduce the same general scheme (plot type) as Julia Child's. Apart from being regarded as cuisine and pop culture celebrities, philosophers of food, interesting personalities, and show business professionals, these people behave also as modern cooking "shamans" who believe that they are spreading the magical art of cooking to a global audience assisted by their own personal narratives.

The combination of tabloid or magazine coverage, television cookery shows and celebrity chef websites, as well as the contribution of food critics and leading culinary writers serve to illustrate the cultural convergence of the postmodern mass media narration. This convergence creates multiplatform storytelling, and franchise-type formats using digital technologies. Intertextuality of transmedia places food consumers in a powerful position while disavowing any commercial manipulation by food producers and sellers. The result is a story that unfolds across media platforms and the end users take active role in the process of reinforcing and distributing the ongoing narration (Jenkins 2008).

[2] cf. www.Instagram.com (21.11.2015).

[3] www.modernistcuisine.com (10.06.2014).

Cooking is a fashionable modern hobby that tends to contrast with fast food outlets for hurried consumers and with the restaurant or catering gastronomy for richer clients. Some enthusiasts even shoot photos while cooking anything that looks appetising and immediately post their pictures online to share their latest creations. This is a visual affirmation of pride in their cookery skills that they may or may not augment with informative texts. Participatory culture is also represented by food bloggers. These are creative authors of food stories and pictures, and their individual websites collect fans or audience, sometimes counted in thousands, which makes them attractive as marketing and advertising platforms. Blogging is an electronic form of self-presentation and more or less regular narrative reporting. Food bloggers tend to be original, but they often follow each other intentionally or incidentally, repeating types and motifs of others' cooking stories. The most influential is the story told by the American food blogger Julie Powell. In 2002, Powell began to write a blog chronicling her attempt to cook all the hundreds of recipes in Julia Child's huge book titled *Mastering the Art of French Cooking* (Child, Bertholle, Beck 1961; Child, Beck 1970). Powell's book *Julie and Julia* was published in 2005 (Powell 2005).

The popularity of food blogging in the frame of food networking communities and Food Network's franchised sites reveals a new behaviour pattern. Food forum participants and network users exchange and publicise their knowledge and critical opinions. They often talk about what type of food or ingredient is healthy or unhealthy, and toxic eventually. This sort of knowledge can be rooted not only in books and in science, but also in personal experience and local tradition. Many bloggers' sites give rise to modern food superstitions, quoted as "friend of a friend" folklore personal narratives.

The Internet also has become the home of food philosophies and dietary movements such as worldwide vegetarian and vegan communities in contrast to anti-dietary movements, as well as growing alternative agro-food networks connecting farms, producers, shops, and consumers. Local food is a strong focus of meaning for many people, which have the potential to detach themselves from conventional food networks and become a part of alternative food networks. These people struggle to defend their ethical and aesthetic values against the standardising pressures of corporate mainstream with its "placeless and nameless" global supply networks. As the era of "cheap food" draws to a close, the future of alternative food economies and

the knowledge and cultural politics of the Fair Trade movement are bound up with the move from transparent to virtual livelihoods (Goodman, D., DuPuis, Goodman, M. 2011).

To summarise, food has been narrated on the Internet through multiple media, through text, images, and sound recordings, as well as for different purposes such as production, marketing and advertising, the art of table decoration, social history, academic research, and cultural promotion. At the same time, food has served as the central part of a wider culinary culture in modern societies, where artefacts related to food embody workmanship, tastes, lifestyles, and so on.

We should add a semiotic aspect as well, because food has always been both a system of production and a system of signs (*You are what you eat*). The arts and crafts of cookery have always involved different people whose purposes have often been divergent, and which have ranged from everyday cooking to highly refined gastronomy. At the same time, we have witnessed a surge in the promotion of food events and fairs, cookbooks, TV shows, scientific essays and interviews, magazines, blogs and written and oral stories, all of which have been concerned with the narrative representation of food by modern food tribes (*Homo gourmand* and *Homo cooking*). Journalists, IT, media and marketing specialists, anthropologists and medical circles, professional cooks and household kitchen hobbyists, have developed discourses, used similar language, and have tried to work together by comparing and sharing products and methods in order to contribute to postmodern culinary culture.

In the age of the digital culture, a field of food anthropology, which has also developed as the anthropology of gastronomy and the anthropology of the senses, a need is felt to consolidate an interdisciplinary reflection on themes, methodologies, and different or mixed forms of narration that constitute today's "corpus" of food cuisine (cooking) knowledge, culture, and imagery. All the above-mentioned issues and those not mentioned here were reflected in the *Food and the Internet* project which resulted in the Twentieth Conference of the International Ethnological Food Research Group affiliated to the International Society for Ethnology and Folklore and ran from 3 to 6 September 2014 at the University of Lodz. The aim of the conference was to discuss one of the most exciting and fast-changing global topics – the phenomenon of food culture in the age of the spread of information technology. The development of communication technologies is but

one aspect. One result of this is that contemporary food culture in many countries is influenced by the benefits of the "brave new" digital world and global exchange of information.

The Lodz meeting provided an opportunity for discussion of the global character and influence of the Internet on the state of regional, national, and local culinary cultures. Last but not least, thanks to the ongoing digitalisation process of libraries and archives, the Internet is a source and a scientific tool that enables us to study food culture not only synchronically but also diachronically. The conference debates were organised in five sections, as follows: 1) The Internet as local, national and global cookbook and culinary research tool; 2) Food, marketing, and the Internet; 3) The Internet and food values: ethics, aesthetics, environment, health and lifestyle; 4) Food, identity, gender and the Internet; 5) Food: ancient and medieval in the light of Internet sources. The best results of these insights were selected in the publication volume (Krawczyk-Wasilewska, Lysaght 2015). We hope it will contribute to a fuller and deeper understanding of the new role of the Internet in the life of postmodern *Homo irretitus* (web-entangled man) as well as to the substantial meaning of the Internet in the development of world food cultures.

References

Brillat-Savarin, Jean Anselme 1825: *Physiologie du goût, ou Méditations de gastronomie transcendante; ouvrage théorique, historique et à l'ordre du jour, dédié aux Gastronomes parisiens, par un Professeur, membre de plusieurs sociétés littéraires et savantes*. T. 1–2. Ed. A. Sautelet. [eBooks@Adelaide].

Caplan, Pat (ed.) 1997: *Food, Health and Identity*. London: Routledge.

Chang, Kwang C. (ed.) 1977: *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. New York: Yale University Press.

Child, Julia, Louisette **Bertholle**, Simone **Beck** 1961: *Mastering the Art of French Cooking.* Vol. 1. New York: Alfred A. Knopf.

Child, Julia, Simone **Beck** 1970: *Mastering the Art of French Cooking.* Vol. 2. New York: Alfred A. Knopf.

Falk, Pasi 1991: Homo Culinarius: Towards an Historical Anthropology of Taste. – *Social Science Information* 30 (4), 757–790.

Ferniot, Jean, Jacques **Le Goff** (eds.) 1986: *La cuisine et la table: 5000 ans de gastronomie*. Paris: Seuil.

Goodman, David, E. Melanie **DuPuis**, Michael K. **Goodman** 2011: *Alternative Food Networks: Knowledge, Practice, and Politics*. London: Routledge (Routledge Studies of Gastronomy, Food and Drink).

Jenkins, Henry 2008: *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. Revised edition. New York: New York University Press.

Katz, Solomon H., William W. **Weaver** (eds.) 2003: *Encyclopedia of Food and Culture.* Vol. 1–3. New York: Charles Scribner & Sons (Scribner Library of Daily Life).

Krawczyk-Wasilewska, Violetta, Patricia **Lysaght** (eds.) 2015: *Food and the Internet. Proceedings of the 20th International Ethnological Food Research Conference, Department of Folklore and Ethnology, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Łódź, Poland, 3–6 September 2014*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Leach, Edmund 1994: *Lévi-Strauss*. London: Fontana (Fontana Modern Masters).

Lévi-Strauss, Claude 1964: *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Paris: Plon.

Lysaght, Patricia, Christine **Burckhardt-Seebass** (eds.) 2004: *Changing Tastes. Food Culture and the Processes of Industrialization*. *Proceedings of the 14th Conference of the International Commission for Ethnological Food Research, Basel and Vevey, Switzerland, 30 September – 6 October 2002*. Basel: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde; Dublin: University College Dublin, Department of Irish Folklore.

Maslow, Abraham 1943: A Theory of Human Motivation. – *Psychological Review* 50 (4), 370–396.

Myrhvold, Nathan, Chris **Young**, Maxime **Bilet** 2011: *Modernist Cuisine. The Art and Science of Cooking.* Vol. 1–5. Cologne: Taschen.

Powell, Julie 2005: *Julie and Julia: 365 Days, 524 Recipes, 1 Tiny Apartment Kitchen*. New York: Little, Brown & Co.

Prof. dr hab. Violetta Krawczyk-Wasilewska
Institute of Ethnology and Cultural Anthropology
University of Lodz
149/153 Pomorska St.
90-236 Łódź, POLAND
wasil@uni.lodz.pl

Dziedzictwo kulturowe wsi polskiej na platformie cyfrowej Polskiego atlasu etnograficznego – od projektu do realizacji

Agnieszka Pieńczak

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie specyfiki Polskiego atlasu etnograficznego (PAE) w kontekście dokumentowania, zachowania i popularyzacji niematerialnego dziedzictwa kulturowego wsi polskiej. Materiały źródłowe PAE stanowią unikalne źródło historii wsi – w odróżnieniu od innych badań etnograficznych obejmują całą Polskę. Mozolnie zbierane przez dziesięciolecia stanowią cenną część materialnego dziedzictwa kulturowego, przydatną do projektowania i realizacji różnorodnych działań niematerialnych. Ich prezentacja i upowszechnienie jest potrzebne np. społecznościom lokalnym odwołującym się do korzeni kulturowych w celu budowania tożsamości lokalnej/regionalnej/narodowej. Unikatowa wartość poznawcza zbiorów PAE polega na ich przydatności w realizacji różnych projektów promocyjnych czy edukacyjnych. Obecnie PAE rozpoczyna długofalowe prace dokumentacyjne dotyczące opracowania naukowego i popularyzacji materiałów źródłowych, istotnych do prowadzenia i rozwijania prac badawczych (w tym z zakresu niematerialnego dziedzictwa kulturowego), na platformie cyfrowej www.archiwumpae.us.edu.pl

Słowa kluczowe: Polski atlas etnograficzny, dziedzictwo kulturowe, digitalizacja, Polska, Cieszyn

Tematyka niniejszego artykułu, stanowiącego część tomu jubileuszowego dedykowanego Profesor Katii Michajłowej, nawiązuje do niezwykle szerokich zainteresowań badawczych Jubilatki Słowiańszczyzną, uwzględniających także Polski atlas etnograficzny.

Współcześnie priorytetem w wielu krajach europejskich jest dbałość o zachowanie i popularyzację wiedzy o kulturze wiejskiej w jej wymiarze lokalnym, regionalnym czy narodowym. Związane jest to z ratyfikowaniem w 2011 roku przez Polskę Konwencji UNESCO o ochronie niematerialne-

go dziedzictwa kulturowego[1]. Założenia Konwencji odnoszą się również do unikatowych zasobów źródłowych Polskiego atlasu etnograficznego. Zbiory atlasowe stanowią materialną bazę systematycznie i celowo zbieranych danych etnograficznych o wsi polskiej z II połowy XX wieku, mogących stanowić dla depozytariuszy tradycji ludowej istotną podstawę do kształtowania i rozwijania tożsamości lokalnej czy regionalnej. Dane atlasowe obejmują wielotysięczne kwestionariusze i ankiety badawcze, fotografie terenowe, mapy oraz inne archiwalia.

Specyfika badań Polskiego atlasu etnograficznego

Jednym z największych przedsięwzięć polskiej etnologii po II wojnie światowej były badania dziedzictwa kulturowego wsi polskiej, prowadzone w ramach Polskiego atlasu etnograficznego (PAE) w około 350 punktach badawczych. Jego powstanie było jednak poprzedzone opracowaniem przez Kazimierza Moszyńskiego *Atlasu kultury ludowej w Polsce* (Moszyński 1934; Moszyński, Bytnarówna, Klimaszewska 1935; Moszyński, Klimaszewska 1936). Po raz pierwszy w Europie ukazano zróżnicowanie kulturowe w formie przestrzennej na niemal całym ówczesnym terytorium Polski. Również w innych krajach europejskich (np. Francja, Holandia, Niemcy, Rumunia, Szwajcaria, Włochy) rozpoczęto opracowywanie zwartych i jednolitych zespołów map inwentaryzujących w układzie przestrzennym składniki kultury ludowej (Bohdanowicz, Sokołówna 1990: 139).

Polski atlas etnograficzny powstaje nieformalnie w 1945 roku. Realizacja projektu od początku wymagała zaangażowania polskiego środowiska etnologicznego. Pomimo, że w pracach badawczych uczestniczyły różne ośrodki uniwersyteckie (Kraków, Łódź, Poznań, Toruń, Warszawa i Wrocław), w 1953 roku powołano specjalną placówkę koordynującą prace atlasowe – Zakład Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN we Wrocławiu (z czasem – Zakład PAE, w 1974 roku – Pracownia PAE) (Bohdanowicz 1993: 11). Badania atlasowe prowadzone od lat 50. XX wieku dotyczyły kultury materialnej (hodowla i rolnictwo, budownictwo, transport i komunikacja lądowa), następnie innych działów kultury (demonologia ludowa, wiedza i wierzenia, obrzędowość rodzinna, pomoc sąsiedzka).

[1] Źródło: http://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO/ (31.05.2015).

Po przeniesieniu pracowni w 1998 roku do ówczesnej Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie (obecnie Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji), pod kierunkiem Zygmunta Kłodnickiego podjęto się kontynuacji prac atlasowych: finalizacji prac terenowych w północno-wschodniej Polsce oraz wznowienia serii wydawniczej „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego" (ostatni tom wydano w 2013 roku). Od 2014 roku rozpoczęto działania związane z digitalizacją i popularyzacją zbiorów atlasowych, koordynowane przez Agnieszkę Pieńczak, o czym poniżej.

Początki kształtowania się koncepcji digitalizacji i popularyzacji zbiorów atlasowych

Polski atlas etnograficzny dysponuje unikatowymi materiałami źródłowymi, pozyskiwanymi w II połowie XX wieku przez wielu polskich etnografów i etnologów. Kompleksowe badania terenowe prowadzone nad kulturą wiejską od lat 50. XX wieku zaowocowały opracowaniem i opublikowaniem 770 map atlasowych[2], wiele przygotowano też w formie pierworysów. Materiały atlasowe stanowią dziś cenną bazę; ich zbieranie zostało już zakończone, wiele jednak czeka na opracowanie. Należą do nich czarnobiałe fotografie terenowe, liczne kwestionariusze ankiet oraz pozostałe archiwalia liczone w kilkudziesięciu metrach bieżących. Materiały te nie są bliżej znane w kręgach naukowych i pozanaukowych.

Początki kształtowania się koncepcji digitalizacji oraz stopniowego udostępnienia zasobów PAE sięgają 2011 roku. W gronie pracowników atlasowych rozpoczęto dyskusję nad dalszym rozwojem Atlasu. Dotyczyła ona głównie konieczności opracowania w syntetycznej formie, a następnie udostępniania materiałów źródłowych w Internecie. Wskazywano na zasadność opracowania elektronicznej bazy danych uwzględniającej charakterystykę wsi atlasowych oraz spisy wszystkich materiałów terenowych (w tym

[2] Mapy te wydano do tej pory w 7 zeszytach „Polskiego Atlasu Etnograficznego" (zob. PAE 1958; PAE 1964; PAE 1965; PAE 1967; PAE 1971; PAE 1974; PAE 1981) oraz 8 woluminach „Komentarzy do Polskiego Atlasu Etnograficznego" (zob. Rolnictwo 1993; Rolnictwo 1994; Budownictwo 1995; Pożywienie 1996; Transport 1997; Lebeda [Pieńczak] 2002; Drożdż 2002; Drożdż 2009; Drożdż, Pieńczak 2004; Pieńczak 2007; Zwyczaje 1999; Zwyczaje 2010; Zwyczaje 2013).

kwestionariuszy, ankiet fotografii), a także wersje cyfrowe opublikowanych do tej pory map atlasowych. W zamierzeniu twórców miało to ułatwić badaczom oraz innym osobom zainteresowanym łatwe wyszukiwanie danych źródłowych z zakresu polskiej kultury wiejskiej. Z uwagi na wysokie koszty realizacji przedsięwzięcia rozpoczęto działania aplikacyjne w celu pozyskania środków finansowych. Chodziło jednocześnie o rozpoczęcie działań ratunkowych w celu ochrony i zachowania coraz bardziej niszczejących zbiorów atlasowych. Problem ten był sygnalizowany środowisku etnologicznemu, szczególnie w kontekście znaczenia naukowego i dokumentacyjnego unikatowej kolekcji fotograficznej[3].

W 2011 roku przygotowano i złożono w Narodowym Centrum Nauki dwa wnioski grantowe: *Prace badawcze w zakresie digitalizacji, konserwa-*

[3] „Na kilkunastu tysiącach czarno-białych fotografii wykonywanych w II połowie ubiegłego stulecia zarejestrowano stan kultury tradycyjnej w około 350 wsiach, ukazując jej różne przejawy w krajobrazie kulturowym badanych miejscowości (np. budownictwo, architektura sakralna, narzędzia rolnicze oraz narzędzia stosowane do transportu nasobnego i kołowego itd.). Najstarsze zdjęcia datowane są na lata 50. ubiegłego wieku, najwięcej dotyczy jednak lat 60. XX wieku. Większość z elementów eksponowanych na powyższych fotografiach bezpowrotnie odeszła już do przeszłości. Jest to w zasadzie jedyna forma kompleksowej dokumentacji etnograficznej, obejmującej tak rozległy obszar badawczy. Niestety, wskutek różnych czynników wiele ze zdjęć podlega postępującemu niszczeniu. Jednym z nich jest dawność fotografii. [...] Sposobem na naprawienie powstałych uszkodzeń są stosowne zabiegi konserwacyjne (np. podklejenie wybranych fotografii, usunięcie zagięć, usunięcie kurzu, naprawa krawędzi, rekonstrukcja ubytków czy usunięcie zadrapań). Do czynników zewnętrznych wpływających na stopniowe niszczenie zdjęć należy sposób przechowywania zdjęć. W 1998 roku zostały one przekazane do Cieszyna w kartonowych pudłach, w których z czasem wyginają się wskutek zmian temperatury […]. Nie bez znaczenia pozostaje również zalanie niektórych z nich wodą w trakcie powodzi, jaka miała miejsce w 1997 roku we Wrocławiu. Piwnice budynku należącego do PAN przy ul. Więziennej uległy wtedy zalaniu, a wraz z nimi – kilkanaście archiwalnych pudeł ze zdjęciami. Aby zabezpieczyć zbiór fotografii przed dalszym niszczeniem należy umieścić je w specjalistycznych kartonowych pudłach bezkwasowych, ograniczyć do nich znacząco dostęp światła (np. zamykane regały) oraz utrzymywać stałą temperaturę i wilgotność w pomieszczeniu, w którym się znajdują. Idealnym rozwiązaniem jest w tym przypadku digitalizacja wszystkich zbiorów ikonograficznych, co ograniczy do minimum konieczność korzystania z ich papierowych odpowiedników. Dzięki temu te unikatowe fotografie staną się bardziej dostępne dla osób zainteresowanych kulturą wiejską, szczególnie w jej historycznym aspekcie – jest to przecież niezmiernie ważne dla zachowania dziedzictwa kulturowego dla dalszych pokoleń" (Pieńczak, Diakowska-Kohut 2013: 65–66).

cji i inwentaryzacji zbiorów archiwalnych Pracowni Polskiego Atlasu Etnograficznego w Cieszynie, etap I oraz *Kulturowe zróżnicowanie tradycyjnej wsi polskiej. Polski Atlas Etnograficzny – nowe perspektywy badawcze*. Pomimo życzliwych opinii niektórych recenzentów wskazujących na zasadność digitalizacji PAE oraz ważność projektu dla humanistyki krajowej i dziedzictwa kulturowego Polski nie otrzymano dofinansowania. Być może wpłynęło na to przekonanie, przyjęte *apriori* przez innych oceniających, że projekt Polskiego atlasu etnograficznego w jego dotychczasowej formule się wyczerpał, a samo zagadnienie ma głównie charakter historyczny, niewiele wnosząc dla samej dyscypliny. Zygmunt Kłodnicki, obecny redaktor PAE, ujął to szczególnie dobitnie: „Dwukrotne aplikowanie o granty nie przyniosło pozytywnego rezultatu. Jednocześnie jesteśmy świadkami przyznawania grantów także na tematy mniej ważne. Być może instytucje przyznające pieniądze na badania nie zawsze zwracają się do osób zorientowanych w problematyce tradycyjnej kultury" (Kłodnicki 2013: 85).

Kolejny wniosek grantowy pt. *Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I* opracowano wspólnie z Polskim Instytutem Antropologii [PIA], partnerem przedsięwzięcia. Projekt po wielu konsultacjach z PIA złożono w 2013 roku, tym razem do Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach konkursu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. W kwietniu 2014 roku znalazł się on wśród 93 projektów przewidzianych do finansowania[4]. Na jego realizację przyznano z puli ministerialnej 547 878 zł. Warto podkreślić, iż założenia projektu doskonale wpisały się w cele ministerialne, dotyczące wspierania długofalowych prac dokumentacyjnych, edytorskich i badawczych o fundamentalnym znaczeniu dla dziedzictwa i kultury naukowej; nieoficjalnie również – w obchody Roku Kolberga, ustanowionego z okazji 200 rocznicy urodzin wybitnego folklorysty i badacza polskiej kultury ludowej (2014)[5].

[4] Wniosek uzyskał 98 punktów na 100 możliwych, uzyskując 49 lokatę w wykazie projektów zakwalifikowanych do finansowania w konkursie NPRH 2013/2014 – moduł badawczy 1.1. Źródło: http://www.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2014_04/1b34e0c45b2630a2891792112e99c45c.pdf (19.04.2015).

[5] Więcej o obchodach Roku Kolberga, zob. http://www.kolberg2014.org.pl/pl/2014/aktualnosci (31.05.2015).

Osoby i instytucje uczestniczące

W zakończonym w styczniu 2018 roku projekcie *Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I* uczestniczył dziesięcioosobowy zespół badawczy. Jego trzon tworzyli naukowcy z cieszyńskiego Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Śląskiego, w tym współpracownicy PAE (Zygmunt Kłodnicki, Agnieszka Pieńczak, Edyta Diakowska-Kohut, Michał Rauszer, Jacek Szczyrbowski) oraz Polskiego Instytutu Antropologii (Joanna Koźmińska). W zespole znalazły się również osoby dysponujące wiedzą techniczną z zakresu informatyzacji i cyfryzacji danych źródłowych (Bartłomiej Chromik, Krystian Firla, Krzysztof Kasprzyński, Sławomir Szewieczek)[6].

W ramach projektu podjęto również działania mające na celu rozwinięcie współpracy Uniwersytetu Śląskiego z Polskim Instytutem Antropologii (partnerem projektu), Instytutem Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk (właściciel depozytu PAE) oraz Polskim Towarzystwem Ludoznawczym (współwydawca serii „Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego")[7]. Instytucje te posiadają na swoim koncie spore osiągnięcia w upowszechnianiu polskiej dokumentacji etnograficznej. Przykładowo Instytut Archeologii i Etnologii PAN jest jednym z uczestników konsorcjum Repozytorium Cyfrowego Instytutów Naukowych (RCIN)[8], Polski Instytut Antropologii z powodzeniem rozwija cenny projekt pod nazwą „Cyfrowa Etnografia"[9].

[6] Więcej o wykonawcach projektu, zob. http://www.archiwumpae.us.edu.pl/exhibits/show/uczestnicy-projektu-polski-at (31.05.2015).

[7] Wspomniane instytucje w 2014 roku podpisały list intencyjny, a rok później zawarły trójstronną umowę określającą zasady merytorycznego prowadzenia prac nad digitalizacją oraz upowszechnianiem danych atlasowych (z zachowaniem praw autorskich).

[8] RCIN stawia sobie za cel: „utworzenie ponadregionalnego i multidyscypinarnego Repozytorium Cyfrowego złożonego ze zdigitalizowanych materiałów archiwalnych, publikacji naukowych, dokumentacji badań oraz piśmienniczego dziedzictwa kulturowego wyselekcjonowanych ze zbiorów 16 polskich instytutów naukowych oraz ich bibliotek […]". Zob. więcej: http://rcin.org.pl/dlibra (03.05.2015).

[9] Projekt ma na celu popularyzację polskiego dorobku etnologicznego w kraju i za granicą, poprzez udostępnienie w wersji cyfrowej zawartości wiodących polskich czasopism etnologicznych: „Lud", „Etnografia Polska" oraz „Konteksty. Polska Sztu-

Pracownia digitalizacyjna Polskiego Atlasu Etnograficznego

Dzięki wsparciu finansowemu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz władz Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji Uniwersytetu Śląskiego w cieszyńskim kampusie powstała Pracownia Digitalizacyjna Polskiego Atlasu Etnograficznego (zob. il. 1), ulokowana w pobliżu dotychczasowej siedziby PAE. Przygotowano ją zgodnie z zachowaniem podstawowych zasad określonych w *Katalogu Dobrych Praktyk Digitalizacji materiałów archiwalnych*[10]. Pomieszczenie o kubaturze 137 m^3 pomalowano w kolorze szarym achromatycznym (nieodbijającym światła), wyposażono w ciemne rolety, zbliżone do koloru ścian. Zapewniono również możliwość monitorowania warunków klimatycznych (minitermohigrometr oraz profesjonalny system nawilżania i/lub odsuszania pomieszczenia). Pracownię doposażono również w zamknięte szafy, w których umieszczono zbiory atlasowe przeznaczone do stopniowej digitalizacji.

Pracownia digitalizacyjna została wyposażona również w specjalistyczną aparaturę: wydajne komputery stacjonarne i laptopy, kilka skanerów A3 i A4, sprzęt sieciowy, macierze dyskowe, serwer plików oraz zasilanie awaryjne zapewniające właściwe działanie zakupionych urządzeń oraz bezpieczne przechowywanie zgromadzonych danych w przestrzeni dyskowej. Istotnym elementem pracowni stało się odpowiednie oprogramowanie, służące do opracowania naukowego i popularyzacji zasobów atlasowych w wersji cyfrowej.

Zgodnie z zakładaną koncepcją utworzono specjalną platformę cyfrową służącą do wprowadzania, przechowywania i udostępniania zasobów

---

ka Ludowa", zob. szerzej: http://www.pia.org.pl/22-cyfrowa-etnografia (03.05.2015). Wyjątkowość Biblioteki Cyfrowej PIA i jej znaczenie w procesie dokumentacji dziedzictwa kulturowego (w tym niematerialnego) polega na tym, że podstawą jej zasobu są wybrane czasopisma stanowiące bazę polskiej etnologii oraz teksty uznanych badaczy z krajów sąsiednich. Jak podkreśla koordynatorka projektu Joanna Koźmińska: „Może to okazać się istotne przy próbie zgłoszenia zjawiska tradycji kultury występującego w kilku krajach, jak to ma miejsce w przypadku na przykład diety śródziemnomorskiej, zgłoszonej przez Grecję, Francję, Maroko i Hiszpanię, czy <Sztuki rzeźbienia krzyży i ich symboliki>, zaproponowanej przez Litwę i Łotwę" (Koźmińska 2013: 293).

[10] Źródło: http://nimoz.pl/upload/Programy_ministra/OCDK/Katalogi_zalecenia_2015/Katalog_praktyk_i_standardow_digitalizacji_materialow_archiwalnych.pdf (31.05.2015).

cyfrowych PAE. Z uwagi na specyfikę Atlasu zrezygnowano z użycia powszechnie stosowanych przez polskie instytucje kultury programów komputerowych Musnet (umożliwia zarządzanie kolekcjami) oraz Navigart (pozwala udostępniać zasoby cyfrowe w sieci)[11]. Decyzja ta uwarunkowana była głównie względami merytorycznymi – karty ewidencyjne w Musnecie dostosowane są do katalogowania obiektów muzealnych, a nie archiwaliów tworzących zasoby PAE.

W celu ewidencjonowania zbiorów atlasowych i ich publikacji w Internecie przydatna stała się specjalistyczna aplikacja webowa o nazwie Galeneo[12]. W odróżnieniu od wspomnianego programu Musnet korzystanie z Galeneo stało się bardziej intuicyjne. Aplikacja ta posiada wiele możliwości, z których najważniejsze to: katalogowanie i archiwizowanie zbiorów, prezentacja wybranych obiektów i powiązanych z nimi informacji na publicznych stronach internetowych, opisywanie obiektów za pomocą zestawu standardowych pól lub indywidualnych opisów, możliwość tworzenia i edytowania własnych typów obiektów, przechowywanie różnorodnych plików, możliwość zbiorowej edycji obiektów, organizowanie obiektów w kolekcje, tworzenie i konfigurowanie wystaw, prezentujących obiekty wraz z dowolnymi opisami, etykietowanie obiektów i wystaw przy użyciu słów kluczowych itd. Funkcje te w pełni zapewniły właściwe archiwizowanie i prezentowanie zdigitalizowanych materiałów źródłowych PAE, czego dowiodło testowanie programu jeszcze przed złożeniem projektu do Ministerstwa.

Dzięki zastosowaniu aplikacji Galeneo we wrześniu 2014 roku uruchomiono specjalną platformę cyfrową www.archiwumpae.us.edu.pl (il. 2). Umieszczono na niej podstawowe dane na temat projektu, specyfiki zbiorów Polskiego atlasu etnograficznego oraz dorobku naukowego jego pracowników[13]. Platforma jest stopniowo wzbogacana o wybrane zasoby źródłowe PAE. Serwis tworzony jest przez Uniwersytet Śląski przy współpracy trzech

[11] Oprogramowanie firmy Ontia stosuje wiele polskich muzeów, w tym Zamek Królewski na Wawelu czy Muzeum Historii Fotografii w Krakówie.

[12] W założeniu twórców (firma Zafado) oprogramowanie jest skierowane nie tylko do muzeów, ale do szerszego grona odbiorców (instytuty, archiwa, centra kultury, galerie sztuki, teatry, biblioteki, prywatni kolekcjonerzy itd.). Źródło: http://zafado.pl/co-to-jest-galeneo/prosta-obsluga/ (03.05.2015).

[13] Zob. http://www.archiwumpae.us.edu.pl/exhibits (19.04.2015).

instytucji: Instytutu Archeologii i Etnologii PAN, Polskiego Instytutu Antropologii oraz Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego.

Na platformie „Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego" w pierwszej kolejności wprowadzono i udostępnione trzy kolekcje danych źródłowych, obejmujące ponad 12 100 czarno-białych fotografii terenowych (1954–1971), 770 opublikowanych map atlasowych (1958–2013) oraz około 480 kwestionariuszy ankiet z zielnikami (lata 1947–1953). Wybór materiałów archiwalnych do digitalizacji wynikał z dwóch głównych przyczyn: ich znacznej wartości historyczno-dokumentacyjnej oraz złego stanu zachowania. W najbliższej przyszłości planuje się wzbogacanie platformy o kolejne interesujące dane źródłowe.

Dotychczasowe osiągnięcia

Do chwili opublikowania tego tekstu zrealizowano wszystkie zakładane założenia badawcze projektu *Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap I*. Opracowano merytorycznie koncepcję cyfryzacji danych źródłowych PAE, w tym sposób tworzenia elektronicznego katalogu map atlasowych; przygotowano i wyposażono pracownię digitalizacyjną. Prace badawcze dotyczyły między innymi analizy zasobu opublikowanych map atlasowych, pomieszczonych w siedmiu wielkoformatowych zeszytach „Polskiego Atlasu Etnograficznego" oraz „Komentarzach do Polskiego Atlasu Etnograficznego". Wielomiesięcznej cyfryzacji poddano ponad 13 000 obiektów analogowych – opublikowanych map atlasowych, fotografii terenowych oraz ankiet dotyczących roślin dziko rosnących zbieranych w celach pokarmowych i leczniczych, zawierających zielniki.

W 2017 roku zakończono ostatecznie opracowywanie naukowe trzech obszernych katalogów elektronicznych. Pierwszy z nich, najbardziej obszerny, obejmuje 12 181 pozytywów fotograficznych, pochodzących z 444 wsi w Polsce. Pierwszym etapem prac stało się odpowiednie przygotowanie materiałów źródłowych – karty inwentarzowe z czarno-białymi fotografiami uporządkowano, poddano dezynfekcji i konserwacji, a następnie nadano im nowe numery inwentarzowe. Zabezpieczono je również w bezkwasowych pudłach i obwolutach bawełnianych wysokiej jakości, zgodnych z wytycznymi archiwistyki. Czynności badawcze wiązały się również z weryfikacją niektórych z zapisów widniejących na kartach (np. błędnych nazw miejsco-

wości czy oznaczeń sygnaturowych), co pozwoliło na sporządzenie dokładnego wykazu inwentarzowego omawianej kolekcji. Równocześnie trwały prace digitalizacyjne (il. 3) i redakcja cyfrowa katalogu fotografii w programie Galeneo, zgodnie ze schematem Dublin Core. Wszystkie zdigitalizowane i opracowane naukowo fotografie są dostępne na stronie www.archiwumpae.us.edu.pl w kolekcji zatytułowanej „Fotografie Polskiego Atlasu Etnograficznego", inaczej niż niektóre z map, przygotowanych do późniejszej publikacji w panelu administracyjnym programu Galeneo[14] (il. 4). Te drugie wchodzą do kolejnego z obszernych katalogów prezentowanych na cyfrowej platformie pod nazwą „Mapy Polskiego Atlasu Etnograficznego (opublikowane)".

Specjalistycznym czynnościom konserwacyjnym poddano również najstarsze zbiory atlasowe – ankiety dotyczące ludowego zbieractwa wzbogacone roślinami (lata 1947–1953)[15]. Zielniki prezentowane na kwaśnym, przez to kruchym papierze, zdezynfekowano, odkwaszono, pozbawiono elementów powodujących korozję oraz wzmocniono strukturalnie, dzięki czemu powstrzymano procesy destrukcyjne zbioru (il. 5). Zabezpieczono je nadto po konserwacji w specjalnych pudłach wykonanych z tektury bezkwasowej. Zakończyła się cyfryzacja zbioru, warunkująca powstanie kolejnego, trzeciego katalogu danych atlasowych w wersji elektronicznej. Ta unikatowa w skali europejskiej kolekcja zielników została udostępniona na platformie cyfrowej PAE pod nazwą „Ankiety Polskiego Atlasu Etnograficznego o zbieractwie roślin dziko rosnących w celach pokarmowych i leczniczych (ankiety I–IV), sygn. A1 (Archiwum PAE w Cieszynie)", wchodząc tym samym do obiegu naukowego i pozanaukowego.

W wyniku realizacji projektu powstała również obszerna monografia naukowa *Polski Atlas Etnograficzny – historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze* (Kłodnicki, Pieńczak, Koźmińska 2017) oraz kilka artykułów naukowych (np. Pieńczak 2015; Pieńczak 2016). Monografia jest pierwszym tomem serii wydawniczej „Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego", stanowiącej platformę dalszych działań związanych z funkcjonowa-

[14] Zasób zostanie udostępniony po uzyskaniu zgody autora bądź spadkobiercy na publikację (umowa licencyjna).

[15] O kolekcji zielników zdeponowanych w cieszyńskiej Pracowni PAE wielokrotnie pisał etnobotanik Łukasz Łuczaj, wskazując między innymi na jej unikatowość w skali europejskiej (np. Łuczaj 2008a; Łuczaj 2008b).

niem cieszyńskiej pracowni atlasowej. Kierownikiem serii jest Agnieszka Pieńczak (kierownik projektu, opiekun zbiorów PAE), w skład Rady Wydawniczej weszli naukowcy z Polski, Czech i Słowacji (w kolejności alfabetycznej: Kamila Baraniecka-Olszewska, Andrzej Brencz, Anna Drożdż, Anna Weronika Brzezińska, Zygmunt Kłodnicki, Agnieszka Pieńczak, Marian Pokropek, Katarina Slobodová-Nováková, Rastislava Stoličná oraz Jiři Woitsch). Ich udział może wpłynąć na zacieśnianie współpracy międzynarodowej dotyczącej realizacji prac atlasowych w Europie środkowowschodniej.

Perspektywy rozwojowe

Obecnie prowadzone prace atlasowe stanowią początek realizacji koncepcji naukowej, mającej na celu opracowanie spójnej, syntetycznej, cyfrowej kolekcji zasobów archiwalnych i ich profesjonalnego udostępniania w interfejsie publicznym. Ze względu na wielkość zbiorów PAE jest to jednak działanie długofalowe. Szczególne cenną inicjatywą byłaby digitalizacja i udostępnienie w Internecie kwestionariuszy wywiadu poświęconych obrzędowości weselnej, urodzinowej oraz pogrzebowej (blisko 1000 notatników), gdyż są one często analizowane przez badaczy prowadzących kwerendy w Archiwum PAE (zob. szerzej: Pieńczak 2019). W tym celu do Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w listopadzie 2018 roku złożono kolejny wniosek grantowy pt. *Polski Atlas Etnograficzny – opracowanie naukowe, elektroniczny katalog danych, publikacja zasobów w sieci Internet, etap II*, który rok później otrzymał dofinansowanie.

W przyszłości powstanie elektroniczny katalog danych, obejmujący kilkadziesiąt tysięcy rekordów, stanowiący unikalne źródło historii wsi polskiej II połowy XX wieku. Dorobek atlasowy zostanie zebrany w jednej, łatwo dostępnej cyfrowej kolekcji, dając możliwość efektywnego wyszukiwania interesujących zagadnień z różnych dziedzin kultury, co wcześniej było niemożliwe. Wpłynie to z pewnością na rozwój badań naukowych (szczególnie z zakresu nauk humanistycznych i społecznych); pozwoli również zrozumieć znaczenie badań atlasowych nie tylko dla dziedzictwa lokalnego, regionalnego, narodowego, ale też jako cennego materiału porównawczego do badań słowiańskich i szerzej – europejskich.

Literatura

Bohdanowicz, Janusz 1993: Polski Atlas Etnograficzny – wykładnia zadań i metod pracy. – W: *Rolnictwo i hodowla*. Cz. 1. *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 1/I. Pod red. Janusza Bohdanowicza. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 7–32.

Bohdanowicz, Janusz, Wiesława **Sokołówna** 1990: Etnograficzne prace atlasowe w Europie. – *Etnografia Polska* 24 (2), 139–158.

Budownictwo 1995: *Budownictwo*. *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 2. Pod red. Janusza Bohdanowicza. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Drożdż, Anna 2002: *Pomoc wzajemna. Współdziałanie społeczne i pomoc sąsiedzka*. *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 7. Pod red. Zygmunta Kłodnickiego. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie.

Drożdż, Anna 2009: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 3. *Współdziałanie społeczności wiejskiej podczas obrzędu weselnego (druga połowa XIX wieku i XX wiek)*. *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 8/III. Pod red. Zygmunta Kłodnickiego. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Śląski.

Drożdż, Anna, Agnieszka **Pieńczak** 2004: *Zwyczaje i obrzędy weselne*. Cz. 1. *Od zalotów do ślubu cywilnego*. *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 8/I. Pod red. Zygmunta Kłodnickiego. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie.

Kłodnicki, Zygmunt 2013: Miejsce *Polskiego Atlasu Etnograficznego* w etnologii Polski i Europy. – W: *Regiony etnografii. Szkice dedykowane Profesorowi Andrzejowi Brenczowi w 70. rocznicę urodzin*. Pod red. Jacka Schmidta. Poznań: Wydawnictwo „Nauka i Innowacje", 83–105.

Kłodnicki, Zygmunt, Agnieszka **Pieńczak**, Joanna **Koźmińska** 2017: *Polski Atlas Etnograficzny – historia, osiągnięcia, perspektywy badawcze. Biblioteka Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 1. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 3666).

Koźmińska, Joanna 2013: Dziedzictwo niematerialne na platformie cyfrowej Polskiego Instytutu Antropologii. – W: *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: źródła–wartości–ochrona*. Pod red. Jana Adamowskiego i Katarzyny Smyk. Lublin–Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Narodowy Instytut Dziedzictwa, 289–297.

Lebeda [Pieńczak], Agnieszka 2002: *Wiedza i wierzenia ludowe. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego*. T. 6. Pod red. Zygmunta Kłodnickiego. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie.

Łuczaj, Łukasz 2008a: Archival Data on Wild Food Plants Used in Poland in 1948. – *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 4 (4), http://www.ethnobiomed.com/content/4/1/4 (23.06.2015).

Łuczaj, Łukasz 2008b: Problemy taksonomiczne w polskich badaniach etnobotanicznych. – *Lud* 92, 44–64.

Moszyński, Kazimierz 1934: *Atlas kultury ludowej w Polsce.* Zeszyt 1. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Moszyński, Kazimierz, Maria **Bytnarówna**, Jadwiga **Klimaszewska** 1935: *Atlas kultury ludowej w Polsce.* Zeszyt 2. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Moszyński, Kazimierz, Jadwiga **Klimaszewska** 1936: *Atlas kultury ludowej w Polsce.* Zeszyt 3. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

PAE 1958: *Polski Atlas Etnograficzny. Zeszyt próbny*. Pod red. Józefa Gajka. Wrocław: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.

PAE 1964: *Polski Atlas Etnograficzny.* Zeszyt 1. *Mapy 1–57*. Pod red. Józefa Gajka. Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.

PAE 1965: *Polski Atlas Etnograficzny.* Zeszyt 2. *Mapy 58–129*. Pod red. Józefa Gajka. Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.

PAE 1967: *Polski Atlas Etnograficzny.* Zeszyt 3. *Mapy 130–190*. Pod red. Józefa Gajka. Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.

PAE 1971: *Polski Atlas Etnograficzny.* Zeszyt 4. *Mapy 191–250*. Pod red. Józefa Gajka. Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.

PAE 1974: *Polski Atlas Etnograficzny.* Zeszyt 5. *Mapy 251–304*. Pod red. Józefa Gajka. Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.

PAE 1981: *Polski Atlas Etnograficzny.* Zeszyt 6. *Mapy 305–355*. Pod red. Józefa Gajka. Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej PAN.

Pieńczak, Agnieszka 2007: *Zwyczaje i obrzędy weselne.* Cz. 2. *Rola i znaczenie swata w kojarzeniu małżeństw. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.* T. 8/II. Pod red. Zygmunta Kłodnickiego. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Śląski.

Pieńczak Agnieszka 2015: The Polish Ethnographic Atlas: Research Achievements and Prospects. – *Ethnologia Actualis. The Journal of Ethnographical Research* 15 (2), 81–94.

Pieńczak Agnieszka 2016: The Collection of Questionnaires Concerning Wild Plants on the Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas. – *Slovenský národopis* 64 (2), 228–240.

Pieńczak, Agnieszka 2019: Cyfrowe Archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego – możliwości wyszukiwawcze i dalsze perspektywy badawcze. – *Lud* 103, 208–229.

Pieńczak, Agnieszka, Edyta **Diakowska-Kohut** 2013: Polski Atlas Etnograficzny – dawne i współczesne badania dziedzictwa kulturowego wsi polskiej. – *Ethnologia Europae Centralis* 11, 63–69.

Pożywienie 1996: *Pożywienie i sprzęty z nim związane. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.* T. 3. Pod red. Janusza Bohdanowicza. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Rolnictwo 1993: *Rolnictwo i hodowla.* Cz. 1. *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.* T. 1/I. Pod red. Janusza Bohdanowicza. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Rolnictwo 1994: *Rolnictwo i hodowla.* Cz. 2. *Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.* T. 1/2. Pod red. Janusza Bohdanowicza. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Transport 1997: *Transport i komunikacja lądowa. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.* T. 4. Pod red. Janusza Bohdanowicza. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Zwyczaje 1999: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.* T. 5. Pod red. Janusza Bohdanowicza. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Zwyczaje 2010: *Zwyczaje i obrzędy i wierzenia urodzinowe.* Cz. 1. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z narodzinami i wychowaniem dziecka. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.* T. 9/I. Pod red. Zygmunta Kłodnickiego i Agnieszki Pieńczak. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Śląski.

Zwyczaje 2013: *Zwyczaje i obrzędy i wierzenia urodzinowe.* Cz. 2. *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z matką i dzieckiem. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego.* T. 9/II. Pod red. Zygmunta Kłodnickiego i Agnieszki Pieńczak. Wrocław–Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Uniwersytet Wrocławski, Uniwersytet Śląski.

Strony internetowe

• http://www.archiwumpae.us.edu.pl/exhibits/show/uczestnicy-projektu-polski-at (31.05.2015)

• http://www.archiwumpae.us.edu.pl/exhibits (19.04.2015)

• http://www.ethnobiomed.com/content/4/1/4 (23.06.2015)

• http://www.kolberg2014.org.pl/pl/2014/aktualnosci (31.05.2015)

• http://www.nauka.gov.pl/g2/oryginal/2014_04/1b34e0c45b2630a2891792112e99c45c.pdf (19.04.2015)

• http://niematerialne.nid.pl/Konwencja_UNESCO/ (31.05.2015)

• http://www.pia.org.pl/22-cyfrowa-etnografia (03.05.2015)

• http://nimoz.pl/upload/Programy_ministra/OCDK/Katalogi_zalecenia_2015/Katalog_praktyk_i_standardow_digitalizacji_materialow_archiwalnych.pdf (31.05.2015)

• http://rcin.org.pl/dlibra (03.05.2015)
• http://zafado.pl/co-to-jest-galeneo/prosta-obsluga/ (03.05.2015)

Prof. UŚ dr hab. Agnieszka Pieńczak
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Plac Sejmu Śląskiego 1
40-032 Katowice, POLSKA
agnieszka.pienczak@us.edu.pl

Cultural Heritage of Rural Poland on the Digital Platform of the Polish Ethnographic Atlas – from the Project to the Accomplishment

Agnieszka Pieńczak

Abstract: The article aims to present the specificity of the Polish Ethnographic Atlas in the context of documentation, preservation and popularisation of cultural heritage of the Polish countryside. Source materials of the Atlas constitute a unique source of rural history and in contrast to other ethnographic studies they comprise the whole territory of Poland. Arduously collected over the decades, the Atlas sources are a precious part of the material cultural heritage. Presenting and popularising them is needed e.g. by local communities, which turn to their cultural roots to build their local/regional/national identity. Currently, the Polish Ethnographic Atlas starts long-term documentary works concerning scientific processing and popularisation of source materials essential for conducting and developing the research (also into the non-material cultural heritage) on digital platform www.archiwumpae.us.edu.pl

Keywords: Polish Ethnographic Atlas, cultural heritage, digitalisation, Poland, Cieszyn

Prof. UŚ dr hab. Agnieszka Pieńczak
Institute of Culture Studies
Faculty of Humanities
University of Silesia in Katowice
1 Sejmu Śląskiego Sq.
40-032 Katowice, POLAND
agnieszka.pienczak@us.edu.pl



Славянската фолклористика – минало, съвременност, изследователски полета

Polskie badania etnograficzne w Bułgarii w latach 1927 i 1928 w świetle nieznanych materiałów archiwalnych (Przyczynek do historii powstawania *Kultury ludowej Słowian* Kazimierza Moszyńskiego)

Anna Engelking

Streszczenie: Na podstawie notatek etnografa, Józefa Obrębskiego, zachowanych w prywatnym archiwum, autorka artykułu przedstawia historiografię dwóch polskich ekspedycji etnograficznych w Bułgarii w latach 1927 i 1928. Obrębski, jako uczestnik ekspedycji „Orbisu" kierowanych przez geografa Ludomira Sawickiego, spędził w bałkańskim terenie, głównie w Bułgarii, ponad 5 miesięcy. Był wówczas asystentem Kazimierza Moszyńskiego, profesora etnografii Słowian na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, pod którego kierunkiem gromadził terenową dokumentację ludowej kultury materialnej. Część tej dokumentacji została wykorzystana w monografii Moszyńskiego *Kultura ludowa Słowian* (1929), część w autorskich studiach Obrębskiego poświęconych rolnictwu i łowiectwu na wschodnich Bałkanach (1929–1931). Podczas badań terenowych Obrębski współpracował z bułgarskim kolegą, etnografem Christo Vakarelskim.

Słowa kluczowe: etnografia Bułgarii, kultura ludowa Słowian, badania terenowe, Kazimierz Moszyński, Józef Obrębski

W przedmowie do *Kultury ludowej Słowian* Kazimierza Moszyńskiego czytamy m. in.: „[G]dy chodzi o pierwszą część książki, obejmującą kulturę materjalną, nie byłbym jej w stanie wogóle napisać, [...] gdyby nie [...] moje i zwłaszcza p. Józefa Obrębskiego, studjującego u mnie etnografję słowiańską, terenowe poszukiwania na wschodnim Bałkanie. [...] Jego chętnej pomocy winienem niejedną ważną wiadomość z etnografii bułgarskiej i niejeden rysunek" (Moszyński 1929: V–VI). Słowa o „terenowych poszukiwaniach na wschodnim Bałkanie" odnoszą się do ekspedycji etnograficznych przeprowadzonych w roku 1927 i 1928. W pierwszej z nich brał udział Kazimierz Moszyński (około dwóch tygodni) i Józef Obrębski (dwa miesiące); w drugiej – sam Obrębski (trzy miesiące). Co wiadomo o tym przedsięwzięciu, dzięki któremu fundamentalne dzieło z zakresu słowiańskiej kultury ludo-

wej zawiera tak bogatą i rzetelną dokumentację faktów kulturowych z terenu Bułgarii?

Kazimierz Moszyński[1], w okresie gdy zbierał materiały do swojego, zamierzonego jako podręcznik, kompendium, był profesorem Etnografii Słowian w Studium Słowiańskim Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Józef Obrębski[2], uważany wówczas za jego najzdolniejszego ucznia, studiował tam w latach 1925–1930; jednocześnie pełnił funkcję asystenta Profesora[3]. Systematyczne badania nad ludową kulturą materialną prowadził Moszyński od roku 1923 na terytorium całej Polski. Kwestionariusz, którym on sam i jego współpracownicy posługiwali się w terenie, został opublikowany w 1925 roku w czasopiśmie „Polska Oświata Pozaszkolna" (Moszyński 1925)[4], zaś zebrany metodą kwestionariuszową materiał Moszyński obficie wykorzystał w pierwszym tomie *Kultury ludowej Słowian* (por. Moszyński 1934: 1). Dane terenowe z Polski (w tym także ze wchodzących wówczas w skład państwa polskiego ziem litewskich, białoruskich i ukraińskich) nie stanowią jedynej dokumentacji z pierwszej ręki prezentowanej w książce; drugim obszarem, na którym osobiście działał Moszyński (zwłaszcza zaś jego uczeń), były właśnie Bałkany, w tym przede wszystkim Bułgaria.

Dzięki notatnikom terenowym[5] Józefa Obrębskiego, które zachowały się w archiwum rodzinnym Obrębskich w Warszawie[6], posiadamy dość

---

[1] Kazimierz Moszyński (1887–1959), por. Biogram, zob. Klimaszewska 2002.

[2] Józef Obrębski (1905–1967), por. Biogram, zob. Engelking 2007.

[3] Relacji między Kazimierzem Moszyńskim i Józefem Obrębskim poświęcony jest mój artykuł, zob. Engelking 2012.

[4] Maszynopisy „Kwestionariusza z zakresu ludowej kultury materialnej" Moszyńskiego w wersji rozbudowanej (43 s.) oraz skróconej (14 s.) znajdują się w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Jak wynika z materiałów Obrębskiego, korzystał on podczas badań ze skróconej wersji kwestionariusza. Podobnie robił Moszyński i inni jego współpracownicy; do tej wersji odnosi się stosowana przez nich wszystkich w zapisie i porządkowaniu danych numeracja pytań. Archiwalny „Kwestionariusz skrócony" jest nieco obszerniejszy od ogłoszonego drukiem, zob. Moszyński 1925.

[5] Jest to 9 notesów różnych formatów (od 9 x 15 do 14 x 21,5 cm) oraz 18 małych bloczków formatu 10 x 5,5 cm. W notesach, liczących od kilkudziesięciu do ponad stu stron, znajdują się przede wszystkim rysunki z komentarzami i zapisy z obserwacji, a także notatki z wywiadów, dane rozmówców, adresy, rachunki. Bloczki zawierają numerowane odpowiedzi na pytania kwestionariusza; każdy bloczek był wypełniany w innej miejscowości. 5 notesów i 11 bloczków pochodzi z roku 1927, 4 notesy i 7 bloczków – z 1928 roku.

[6] Trafiły one w moje ręce po śmierci siostry Józefa, prof. Antoniny Obrębskiej-Jabłońskiej, w 1994 roku.

dokładną wiedzę o marszrucie ekspedycji i orientację co do jej wyników. Szeregu informacji dostarcza także spuścizna Kazimierza Moszyńskiego, znajdująca się w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, jak również inne zbiory archiwalne. Ważnym źródłem są publikacje poświęcone polskiej akcji ekspedycyjnej „Orbisu", której element formalnie stanowiły interesujące nas badania etnograficzne (por. m.in. Sawicki 1928b; Wiśniewski 1930).

Latem 1927 roku Józef Obrębski dotarł do Bułgarii jako uczestnik kierowanej przez geografa Ludomira Sawickiego[7] interdyscyplinarnej ekspedycji naukowej, przemieszczającej się specjalnie skonstruowanym przez firmę Renault mikrobusem „Orbis" (por. Książkiewicz 1968; Sawicki 1928a). Ekspedycja wyruszyła z Krakowa 15 czerwca, i przez około miesiąc penetrowała terytorium Besarabii oraz Dobrudży (il. 1).

Notatki Obrębskiego dokumentują kulturę materialną miejscowości położonych na trasie „Orbisu": zarówno tych, przez które tylko przejeżdżano, jak i tych, w których zatrzymywano się na dłużej. Ten zapis etnograficzny, kontynuowany przez całą drogę, rozpoczyna się w okolicach Wieliczki. W notatnikach znajdujemy mniej lub bardziej staranne, szkicowe lub szczegółowe rysunki z objaśniającą je nomenklaturą w kilku językach (ukraińskim, rosyjskim, rumuńskim, bułgarskim, serbsko-chorwackim) i krótkie, telegraficzne notatki dotyczące zaobserwowanych wytworów – od budownictwa, przez pasterstwo, rybołówstwo, rolnictwo, łowiectwo, transport, obróbkę surowców do sprzętów domowych, stroju, wreszcie instrumentów muzycznych. Udokumentowany przez Obrębskiego materiał zawiera bogaty przegląd wszystkich działów kultury materialnej ujętych według systematyki Moszyńskiego, zgodnie z którą skonstruowany został później układ pierwszego tomu *Kultury ludowej Słowian* (Moszyński 1929). Kwestionariusz do badania kultury materialnej, nieznacznie rozbudowany w stosunku do wersji drukowanej (Moszyński 1925), można znaleźć w spuściźnie Obrębskiego w rękopiśmiennej wersji polskiej oraz w tłumaczeniu bułgarskim, zapisanym łacinką.

[7] Ludomir Sawicki (1884–1928), profesor geografii, dyrektor Instytutu Geograficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmował się morfologią, hydrografią, antropogeografią, statystyką. Był m.in. badaczem Karpat i organizatorem ekspedycji naukowych, krajoznawcą i wydawcą, bardzo aktywnym na polu instytucjonalizacji i popularyzacji nauki. Informacje biograficzne i wspomnienia zob. m.in.: Ludomir Sawicki 1968; Smoleński 1929.

Młody, wówczas 22-letni adept etnografii, realizował równolegle dwa cele badawcze. Po pierwsze, dokumentował w możliwie najszerszym zakresie kulturę materialną dla potrzeb opracowywanej przez jego mentora monografii. Po drugie, zbierał materiał do własnych badań nad narzędziami rolniczymi z zamiarem przygotowania na ich podstawie pracy magisterskiej. Jak podawał później, badania nad rolnictwem traktował podczas pierwszej ekspedycji jako rekonesans; jego celem było wówczas „możliwie równomierne rozrzucenie orjentacyjnych punktów terenowych, mających dostarczyć pełnej ilości uwzględnionych w kwestjonarjuszu notat" (Obrębski 1929: B10). W kolejnym roku postawił sobie za zadanie „pokrycie terenu badań możliwie najgęstszą siecią punktów, co pozwoliłoby [...] na opracowanie w ten sposób zgromadzonego materjału zgodnie z zasadniczemi postulatami etnogeografji" (Obrębski 1929: B11). W efekcie opracował obszerne, krytyczne studium *Rolnictwo ludowe wschodniej części półwyspu Bałkańskiego* (Obrębski 1929; Obrębski 1930; Obrębski 1931a; Obrębski 1931b), opublikowane w czterech częściach w ogranie Studium Słowiańskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego, czasopiśmie „Lud Słowiański". W notatnikach z drugiego roku ekspedycji, 1928, przedmiotem szczególnie bogato dokumentowanym staje się sprzęt łowiecki. Owocem zainteresowania Obrębskiego tym działem kultury materialnej był kolejny jego artykuł w „Ludzie Słowiańskim" – *Przyczynki do łowiectwa wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego* (Obrębski 1931c).

Około 20 lipca 1927 roku Obrębski rozstał się z Sawickim i innymi uczestnikami wyprawy „Orbisu" w okolicach Konstancy (gdzie doszło do uniemożliwiającej dalszą podróż awarii samochodu) i wyruszył do Bułgarii, by tam kontynuować badania początkowo samodzielnie, a później wspólnie z Moszyńskim. Podczas badań towarzyszył Polakom Christo Kodow, slawista z Sofii („20.VII. Kodov – Skobelev 5, Sofia", można przeczytać w notesie etnografa). Obrębski notował: „21.VII, linja kolejowa Constanţa – Bazargic. [...] Granica rum[uńsko]-bułg[arska], dom – półsocha, ściany przysłupowe i na rogach – ściana z gliny, może pleciona. Bułg[arska] granica bawoły kaukaskie". W dniach 22–26 lipca działał na obszarze między Warną i Razgradem, m.in. we wsiach Borisowa (na północny zachód od Razgradu) i Awren (na południowy zachód od Warny). „22.VII, Varna – Razgrad. Prowadia – jarzmo podgarlicowe, połączenia jarzma z dyszlem. Niedaleko: Kosovo Spirka, wóz z 4 luśniami. Nad Prowadią – koszary. [...] Droga z Kapičan – Razgrad, radła drewniane 2skrzydłowe. Išiklar – Razgrad, pług drewn[iano]-żel[azny] w rodzaju płużycy. [...] Borisova [...], pałamarka –

okaz przywieziony. [...] Avren 24.VII.27, informator główny Iam Ivanov Ganev, seło Avren, Varnensko". „Okaz przywieziony" z Borisowej został odwzorowany na stronach *Kultury ludowej Słowian*, gdzie obok rysunku tej pałamarki „ze zbiorów J. Obrębskiego" czytamy komentarz Moszyńskiego: „W krajach bułgarskich (m.in. niegdyś i we wsiach bułgarskich w Besarabii), a podobno i gdzieniegdzie w serbskich, używana jest przy żniwach tak zwana **pałamarka** [...]. Służy ona do chwytania większej garści zboża, a zarazem jest rodzajem rękawicy, chroniącej palce lewej ręki, na którą się nadziewa, od skaleczenia i pokłucia przez chwasty. Oryginalne to narzędzie posiada wybitnie nadśródziemnomorski zasięg" (Moszyński 1929: 192–193, rys. 173) (il. 2).

Następnie, w dniach 27 lipca – 4 sierpnia Obrębski pracował na południe od Burgas we wsiach Kaleburun („czaszka końska w ogrodzie warzywnym na kiju: dla płoszenia ptaków") i Skef („pługów drewnianych nie ma w całej wsi"), w okolicach miasta Kotel (Żerawna, Nejkowo, Kipilowo) oraz Sliwena (Stara Rjeka, Dragiżewo) i Wielkiego Tyrnowa (Konstantin, Bebrowo, Daweri, Elena, Minde, Kypinowo), Gabrowa (wieś Nedewci i Topleszi, gdzie zaczął notować informacje o samołówkach łowieckich) i Kazanłyku (Gabarowo, Imitlija). Kilka jego rysunków wytworów z tych okolic – kij pasterza Karakaczana, radło krzywogrządzielowe, brony, półkosek, krzesiwa kabłączkowe – można znaleźć w kompendium Moszyńskiego (por. Moszyński 1929: 108, 150, 180, 195, 241).

Obrębski i Moszyński spotkali się najprawdopodobniej 6 sierpnia w Płowdiwie. Tak można sądzić na podstawie notesu terenowego Moszyńskiego, w którym zapisał swoją marszrutę: „[...] 4 sierpnia, czwartek: Belgrad IIIi dzień. Odjazd o godz. [godzina niewpisana – A. E.] do Sofji. 5 sierpnia, piątek: Sofja. 6 sierpnia, sobota: Plovdiv. Nocleg pod Kara Tajir. 7 sierpnia, niedziela: Z Kara Tajir do Pesztery. Nocleg w lesie pod Pesztera. 8 sierpnia, poniedziałek: Z Pesztery do Rakitowa. Nocleg w Rakitowie. 9 sierpnia, wtorek: Z Rakitowa do Kostandowo. Dzień w tej wsi. Nocleg tamże. 10 sierpnia, środa: Wycieczka do Dorkowa. Odjazd do Sofji. Przybycie do Sofji. 11 sierpnia, czwartek: Sofja [tu wycięta część kartki w notesie, brak danych – A. E.]. 17–18 sierpnia, środa, czwartek: Zagrzeb (UJ: spuścizna K. Moszyńskiego).

Istotną wskazówkę pozwalającą na bliższe określenie trasy, jaką przemierzyli wspólnie nauczyciel i uczeń, daje też kolekcja fotografii Kazimierza Moszyńskiego (99 szklanych negatywów formatu 4,5 x 6 cm), znajdująca się w archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu

Jagiellońskiego; w opisie kadrów Moszyński podawał ich lokalizację. Zestwiając te dane z notatkami Obrębskiego, można ustalić, że wspólna marszruta profesora i asystenta biegła z Płowdiwu właśnie przez Peszterę do wsi Rakitowo, Kostandowo[8], Dorkowo oraz Batak w Rodopach, a następnie – po pobycie w stolicy – obejmowała miejscowości Kumarica i Kuriło pod Sofią (tu przy dwóch zdjęciach Moszyński zanotował: „Uwaga. Ta chata była rysowana przez p. Obrębskiego i przeze mnie"; „Uwaga. Opis tej chaty u p. Obrębskiego i u mnie").

Pierwsze dni spędzili więc na wschód od Sofii, w regionie Peszterska w Rodopach. Obrębski robił tu notatki we wsiach Batak, Rakitowo, Kostandowo („ości niema; łowią zwykłemi widelcami świecąc światło nad rzeką"), Dorkowo („Inf. mówi, że w Grecji nazywają gumnò, tutaj armàn bułg., a Pomacy vъršilõ") i Sarambej („płot pochyły pleciony"). Od 10 do 12 sierpnia nauczyciel i uczeń bawili w Sofii; ich przewodnikiem po okolicach stolicy był Christo Wakarelski, który wcześniej studiował etnografię i etnologię w Warszawie u Frankowskiego i Poniatowskiego (por. Vakarelski 1976: 57–58). „Odniosłem wrażenie – pisał – że w czasie swego krótkiego bądź co bądź pobytu w naszym kraju potrafił [Moszyński] dostrzec wyjątkowo dużo interesujących i ważnych zjawisk naszej kultury ludowej. Zresztą to, z czego nie zdążył skorzystać osobiście, zdobył później za pośrednictwem swego utalentowanego asystenta, Józefa Obrębskiego, którego wysłał w roku następnym (1928) do Bułgarii z ekspedycją prof. Ludomira Sawickiego z Krakowa" (Vakarelski 1976: 58).

Z Sofii etnografowie udali się jeszcze do miejscowości Kuriło („pług 'drewniany', typ trupica, z rączką jedną wpuszczoną w grządziel"), Razboj, Syndetikon („męska koszula też bez szwu; dugi niema ani tu, ani we wsiach okolicznych; podkowa zwykła, dawniej cała z żelaza z dziurką pośrodku") i Kumarica („konstrukcja [domu] jak w Kuriło, nazw nie sposób się dopytać").

Z Kuriła pojechali pociągiem do Caribrodu, już na terenie Jugosławii. Stamtąd dalej, przez Nisz, dotarli do Sarajewa. Oprócz prowadzenia „terenówki" nauczyciel i uczeń zapoznawali się bowiem także z muzealnymi kolekcjami etnograficznymi i archeologicznymi – najpierw w Sofii, a następ-

[8] O Kostandowie pisał później Obrębski, że była to „wieś bogata, o ludności przemieszanej, odbijającej wyraźnie odrębnością i wyższością materjalnej kultury od miejscowej ludności pomackiej" (Obrębski 1930: B156).

nie w Sarajewie i Zagrzebiu. Rysunki eksponatów i notatki z tych muzeów znajdują się w notesach Obrębskiego, przeplatane lakonicznymi zapiskami z obserwacji podczas przejazdu pociągiem przez Jugosławię. Droga powrotna do Krakowa wiodła przez Wiedeń. Ostatnią datą zapisaną w notesach z 1927 roku jest u Obrębskiego 15 sierpnia, u Moszyńskiego – 18 sierpnia. Ich wspólna podróż trwała niecałe dwa tygodnie. 1 września, już po powrocie, Moszyński pisał do Kazimierza Nitscha: „Wycieczka w Rodopy, w okolice Sofii oraz do muzeów udała mi się tak, że lepiej nie mogła. Obrębskiego mogę tylko chwalić. Pokazał się z jak najlepszej strony" (PAU: K. Moszyński do K. Nitscha, 1.09.1927) (il. 3).

Ekspedycja „Orbisu" w roku 1928, rozpoczęta w Krakowie 1 lipca, trwała prawie trzy miesiące i przebiegała bez poważniejszych awarii samochodu. Przemierzyła trasę: Bessarabia – delta Dunaju – Dobrudża – Bułgaria – góry Strandża – Turcja europejska (góry Tekir Dagh, turecka Strandża) – wschodnie Rodopy – Płowdiw – Sofia – Macedonia – góry Pirin.

W Dobrudży Obrębski zbierał materiały na południu regionu, we wsiach bułgarskich i gagauskich. Jego marszruta wiodła przez miejscowości: Tuzla („suknia kobieca z 2 zapasek złożona, koszula marszczona dookoła szyji bezprzyramkowa"), Tatlageac Mare („kij maczugowy u pasterza"), Maudża Punar („młócka końmi bez kamienia i dikane"), Durankulak („w. bułgarska, ludzie tutejsi, nie przesiedleńcy; w chacie gotują na kominie, zawieszając kocioł na łańcuchu, zwieszającym się z komina"), Szatalmasz („w. bułgarska, wzgl. gagauska"), Szabla, Giaur Suilcza („domy kamienne, płoty z kamienia obłożone cierniem u góry"), Caliacra („latarnia morska"), Cavarna, Mihaileni („w. gagauska; Palamàrka – dawniej była bardzo rozpowszechniona. Od czasu okupacji rumuńskiej zaczęły wychodzić z użycia, teraz są rzadkie"), Balczik, Bazargic („lepianki rozwinięte z ziemianek"), Steżar („w. bułgarska"), Alfatar („piec chlebowy w budynku gosp. wychodzący na zewnątrz na linii komina"), Czerkovna („w. bułgarska"), Taraleszok, Rith („naczynia kuchenne jak w całej Bułgarji"). Są to położone na południe od Konstancy i Mangalii okolice Balcziku i Dobricza (figurującego w notesach Obrębskiego jeszcze pod dawną turecką nazwą Bazargic/Hadżioglu Pazardżik), które po II wojnie światowej znalazły się w granicach Bułgarii. Znajdujące się w *Kulturze ludowej Słowian* nawiązania do wyników pracy Obrębskiego w tym regionie to m.in. rysunek brony z bułgarskiej wsi Czerna (Moszyński 1929: 180, rys. 157) oraz informacja o sochowej konstrukcji dachów ziemianek w Dobrudży i północnej Bułgarii (Moszyński 1929: 476).

W Bułgarii do ekspedycji dołączyli Christo Wakarelski, „wydelegowany przez Ministerstwo Oświaty Bułgarji asystent Muzeum Etnograficznego w Sofji, dobrze znany kołom naukowym polskim doktorant Uniwersytetu Warszawskiego" i „delegat Uniwersytetu Sofijskiego p. A[nastas] Beszkow, geograf ekonomista, istna encyklopedja wiadomości o Bułgarji" (Wiśniewski 1930: 237). Jak podawał Obrębski, Wakarelski „niejednokrotnie ułatwiał [mu] kontakt z ludnością" (Obrębski 1929: B11). Dla Wakarelskiego ta współpraca była z kolei ważną szkołą pracy terenowej. Obrębski miał już wówczas niemałe doświadczenie i mniej wyrobiony badacz mógł u jego boku dużo skorzystać – tym bardziej, że za Obrębskim stał autorytet Moszyńskiego (szerzej por. Vakarelski 1976, *passim*). „Przekonałem się [...], że w metodzie Moszyńskiego jest coś szczególnego, czego dotąd nie znałem. Było to mianowicie bardziej analityczne ujmowanie materiału, w czasie obserwacji, w trakcie zadawania pytań i w czasie przeprowadzanych rozmów [...]. Spostrzegłem, jak badacz starał się przenikać psychikę swego informatora nawet gdy chodziło o rzeczy banalne. Posługiwał się przy tym całym arsenałem stawianych niepostrzeżenie pytań *kto*, *kiedy*, *jak*, *gdzie*, *dlaczego* itp., często pytaniami złożonymi, np. *dlaczego tam*, *dlaczego tak* itp. Nie naprzykrzał się przy tym swemu rozmówcy, zachowując się w sposób naturalny, tak jak zwykły, ciekawy informacji człowiek" (Vakarelski 1976: 58–59).

„Po krótkim postoju w Trnowie [...] skierowaliśmy się sakramentalnym zygzakiem przez Twrdicę, Sliven i Osman Pazar do Warny, przejeżdżając dwa razy wpoprzek przez góry Bałkanu [i] studjując zwyczaje ludności, budowę geologiczną i szatę roślinną tych wspaniałych górotworów" (Wiśniewski 1930: 238). Na tej trasie, między Razgradem a Warną, etnograf działał w następujących miejscowościach: Kadir („plewniki jak w Nejkovo"), Kemanlar („chlewy trójkątne, wozy z luśniami"), Duracz, Razgrad („tumbèk na svadbata – bęben gliniany, używają go tylko Turcy"), Batembergovo („Tutejsi są z Bałkanu z różnych stron. Wieś od 150 lat istnieje"), Popovo, Kovaczevec, Vodica („przesiedleńcy z Bałkanu"), Czair („Pola zżęte sierpem, wypalone – może sposób użyźnienia"), G. Orachovica, Tyrnowo, Szemszewo („stara wieś"), Ledenik, Balvan, Tvardica („Radło, typ nadśródziemnomorski bez brody tylnej"), Bania („piec chlebowy połączony z chałupą"), Sliven, Kalojanovo („wóz trójlisicowy bez luśni"), Mokren („Przysiedleni tu z Dimotiško. Stogi siana podłużne i stożkowe. Młócą dikanem w woły"), Gradec, Kotel („Stóg siana ze ściężorem. Dotychczas były bez ściężora"), Ticza, Osman Pazar, Kadirspah, Pilnik [Rilnik?], Hujven (Ivanovo) („Plewniki na

sochę. Widły typu węgierskiego"), Kara Demir („młyn pionowy"), Preslav, Salmanovo („ojcowie ich jeszcze (dziadowie) przesiedlili się tu z Tracji, z Dobrol"), Zlokučen, Kylnovo („[informator] Dimo Żekov Małyk, seło Kylnovo, okolija Presławska, poszta Stedovo"), Bajrandere i Risz (Czalkarak) („Używają vedricy do łowienia lisów i borsuków i nazywają kapàn").

Z Warny, wzdłuż wybrzeża Morza Czarnego ekspedycja skierowała się na południe, przez Przylądek Emine, Neseber i Anchialos do Burgas. „Zwiedzenie leżących na południe od Burgas niezwykle ciekawych a zupełnie prawie nieznanych gór Strandża napotkało na nieprzezwyciężone trudności z racji braku jakichkolwiek dróg na całym ich terenie poza ścieżkami dla pieszych. Z konieczności musieliśmy się zastosować do marszruty wytyczonej nam przez Urząd Drogowy i po wizycie w Sozopolu, mieście, które nie ma żadnej ulicy dostępnej dla samochodów, lecz szczyci się posiadaniem szkoły rybackiej, ruszyliśmy jedyną dostępną dla auta drogą do stolicy gór Strandża, do Małko Tyrnowo" (Wiśniewski 1930: 238).

Z Małko Tyrnowo trasa wyprawy wiodła na północny zachód do Jambola, a stamtąd do położonego przy granicy tureckiej Swilengradu (dawniej Mustafa Pasza), gdzie badacze zamierzali przejechać do Turcji (tureckiej Tracji), by poznać turecką część gór Strandża i pasmo Tekir Dagh na półwyspie Dardanelskim. W notesie etnografa przemierzony w dniach 31 lipca – 8 sierpnia etap Burgas – Swilengrad znajduje następujące odzwierciedlenie: Risz („[informator] Selim Memedov Karalev, seło Risz"), Prilep (Dobral) („radło z pależnikiem i krzywą grządzielą; plewnik – sama konstrukcja krokwi jeszcze bez górnego ślemienia"), Vresovo, Aptarzak („wieś 40-letnia, przesiedleńcy z Kazanlak okolija"), Sveti Nikola („tu sierpów nie używa się, tylko kavramà"), Karagjozdere, Karakjoj („koszula, krój ponczo; na wilki robią jamà"), Goktepe („włók jak w Skef; jarzemka trójkątne występują"), Mahmutij, Stoilovo, Karabunar („wozy trackie; plewniki krokwiowe; radło z lemieszem; kijanka łopatkowa"), Bejmahle, Topuzlare („Młócka w kilindro. Typ anatolijski. Również w dikane"), Vojnika („Przęślica krążołkowa. Laska maczugowa u pasterzy. Żną tylko sierpem"), Gidikle („plewnik pleciony, ściana przysłupowa"), Czargan, Jambol, Gjuljanovo, Bojadżik, Gubel („dom mieszk[alny] ze słomianym dachem i ścianą przysłupową"), Kajadżik, Talaszmanli, Kajladere, Kawaklija („przęślica widełkowa"), Kozludża („Cyganie"), Novoselo, Konstantinovo, Dervisztepe (Derwisz Mogiła) („w budowlach krokwiowych ściana często przysłupowa"), Mastarkli, Dimitrijevo („Młócka dikanem i kilindro. Włók b. prymitywny, możliwe że nie typowy").

Po powrocie z Turcji, gdzie ekspedycja spędziła około dziesięciu dni, a etnograf zbierał materiały dotyczące głównie rolnictwa, „'Orbis' rozpoczął bardzo trudną część swej podróży poprzez wschodnie i środkowe Rodopy" (Książkiewicz 1968: 77). „Okolice Paszmakli i Baczkowa zamieszkują obok Bułgarów tzw. Pomacy, którzy są poturczeńcami religijnymi, ale zachowali mowę bułgarską" (Książkiewicz 1968: 26). Na tym odcinku, przemierzonym w dniach 23–26 sierpnia, Obrębski zamieścił w notesie zapiski z miejscowości w okolicy Swilengradu (Siwa Reka, Gradiszte, Devedere), Koszukawaku i Daridere (Popovo, Kara Kedik, Emirler, Ilidża, Topoklu) i Stanimaki (Stojkite, Czepelare, Panczevo). Znajdujemy w nich m.in. notatki dotyczące hodowli zwierząt (np. zawołania na zwierzęta) i dużo rysunków: radeł, włóków, jarzem, przęślic i wrzecion, płotów, narzędzi łowieckich, umocowania grzbietu dachu, kijanki łopatkowej, kosza do plewy, stogu na drzewie, a także szkice wnętrza chat z oznaczonymi miejscami (w tym „najgłówniejszym", zwanym *budżàk*/*bodżàk*, w rogu lub przy kominie), w których siadają gospodarz, jego żona, dzieci i gość.

„Przez przełęcz Czepelare wyprawa zeszła z gór do doliny Maricy i zburzonego wówczas niemal zupełnie przez trzęsienie ziemi w kwietniu 1928 r. Płowdiwu. Następnie przez Kazanłyk i Karlowo dojechaliśmy do Sofii" (Książkiewicz 1968: 77). Między Płowdiwem a Sofią Obrębski rejestrował materiał w miejscowościach Duwandża, Karatoprak, Novoselo, Czukurli, Banja, Karlowo, Sopot, Klisura, Duszanci, Lażene, Bunovo i Wrażdebna. W notesie znajdujemy zapisy dotyczące narzędzi rolniczych, sprzętów domowych, hodowli zwierząt, budownictwa, rysunek domku pasterskiego na płozach (10 km na południe od Sofii) oraz kolejny szkic wnętrza chaty z miejscami, na których zasiadają domownicy i gość.

Po wyjeździe z Sofii rozpoczął się ostatni, tygodniowy, etap badań w Bułgarii – w górach Riła. Wsie, w których pracowali Obrębski z Wakarelskim, to: Gorubljane („domki na płozach i skrzynie na palach przy kolibie"), Panczarevo („koszyk, okaz wieziony"), Kalkovo („konstrukcja krokwiowa bez ślemienia górnego"), Raduil (tu m.in. zawołania na zwierzęta), Mahala (tu m.in. rysunek domków na grobach i opis, z rysunkami, lokalnej techniki wytapiania żelaza z rudy), Brelow [?], Dolna Bańa (rysunek pieca garncarskiego), Momina Klisura (rysunek koszyka), M. Belewo, Ellidere, Lyżene (rysunek łopaty do chleba), Sveta Petka (rysunek włóka na drzewo o dwóch dyszlach), Jakoruda (notatki o hodowli zwierząt) i Vackovo („młócka bydłem").

Później, na terenie bułgarskiej Macedonii, mając „jako bazę dla pieszych wycieczek [...] niesłychanie oryginalne miasto, zbudowane całkiem w ciasnych a głębokich wąwozach piaszczystych, Melnik" (Wiśniewski 1930: 239), zebrał Obrębski materiał etnograficzny w miejscowościach Razlog (dawniej Mehomija), Baba Cveta, Gradevo, Novoselo, Osztava, Gradesznica, Sveti Vracz, Livunovo, Mandżowo, Perinkjoj, Kapatovo, Melnik, Karlanovo i Petricz. Jego notatki z tego fragmentu ekspedycji zawierają przede wszystkim dane dotyczące łowiectwa, rolnictwa, budownictwa, hodowli zwierząt, a także etnobotaniki.

* * *

Przedstawiony tu zarys informacji o etnograficznej ekspedycji Obrębskiego i Moszyńskiego w latach 1927 i 1928 opiera się na względnie szczupłym zasobie źródeł. Nie odzwierciedlają one wyczerpująco ani przebiegu badań ani, co istotniejsze, ich wyników. Notesy, które były dla mnie podstawowym źródłem danych, stanowią niewielką – choć istotną – część archiwum terenowego, jakie zgromadził Obrębski podczas obu wypraw. Nie zachowały się bloczki z wywiadami z przeważającej większości badanych miejscowości (dysponuję 18 bloczkami, podczas gdy punktów uwzględnionych w późniejszym studium Obrębskiego o rolnictwie (Obrębski 1929; Obrębski 1930; Obrębski 1931a; Obrębski 1931b) jest ponad 100, zaś przebadanych przez niego miejscowości było jeszcze więcej); nie zachowały się też żadne zbiorcze opracowania zebranego materiału.

Nie przetrwały także negatywy fotograficzne, o których wiadomo, że było ich kilkaset. W notesach, szczególnie starannie w 1928 roku, Obrębski zapisywał wykonane zdjęcia, często podając, co znajduje się w poszczególnych kadrach. Stąd wiadomo, że była to bardzo rzetelna rejestracja badanych wytworów kultury materialnej; były tam też zdjęcia mieszkańcow wsi (indywidualne, grupowe, sceny przy pracy), krajobrazy oraz ogólne widoki miejscowości. Dla przykładu można przytoczyć fragment jednego z takich spisów, zamieszczonego w notesie ze wsi Kostandowo w Rodopach (1927): „grupa z widłami, brona, wóz tył, wóz przód, Turek Kostandovo, młócka końmi, wianie zboża, dziewczynka z warkoczem, piec do pieczenia chleba, garnki, plewnik zrębowy, narzędzia rolnicze, para brat i siostra, matka i córki". Nie wiem, gdzie była przechowywana ta kolekcja fotograficzna – czy zdjęcia (negatywy? odbitki?) zdeponowano w Studium Słowiańskim Uniwersytetu Jagiellońskiego, czy też znajdowały się w prywatnej dyspozycji Obrębskiego i/lub Moszyńskiego.

Mimo wszystko jednak poszukiwania śladów tego zbioru przyniosły pewne rezultaty. W spuściźnie Moszyńskiego w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego odnalazłam trzy odbitki bałkańskich zdjęć Obrębskiego (9 x 13 cm) i jeden potłuczony szklany negatyw (4,5 x 6 cm). Odbitki mają z tyłu adnotację Moszyńskiego „Fot. p. J. Obrębskiego z podróży na Bałkany"; jedna z nich przedstawia mężczyznę z podrywką (narzędziem rybackim) z Dobrudży, dwie – wozy (wóz drabiniasty z Bułgarii i koszowy z Tekirdag w Turcji), natomiast negatyw (w fachowo opisanej ręką Obrębskiego kopertce) – konia w uprzęży ze wsi Lyżene na wschód od Sofii.

Z kolei w archiwum dawnej Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego (obecnie IEiAK UJ) znajduje się nieopracowany plik 85 odbitek anonimowych fotografii z Bałkanów pochodzący ze spuścizny prof. Jadwigi Klimaszewskiej[9]. Są to bez wątpienia zdjęcia Obrębskiego, wykonane na takim samym papierze i w takim samym formacie (9 x 13 cm) jak opisane przez Moszyńskiego jego odbitki znajdujące się w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego; kilka z nich jest oznaczonych na odwrocie napisanym ręką Obrębskiego skrótem nazwy kraju (Bułg[aria], Bess[arabia], D[obrudża]), a na jednej (przedstawiającej jarzmo) znajduje się lokalizacja: „Banja, WSW od Sliven". Na zdjęciach tych znajdujemy dokumentację wszystkich działów kultury materialnej: jest tu budownictwo (szałasy, ziemianka, plewniki), transport (wóz), przygotowanie pokarmów (piece chlebowe), obróbka włókna (narzędzia i warsztat tkacki), łowiectwo (duża paść na zwierzynę), rybołówstwo (sieci, wiersze, nastawka, podrywka), rolnictwo (stogi i młócka, jarzmo, radła, brony), wreszcie kilka ujęć ludzi przy pracy, krajobrazy i widoki miast, a także jedno zdjęcie samochodu „Orbis". Jednoznacznie na autorstwo Obrębskiego wskazuje też wyróżniający się plik 18 odbitek narzędzi rolniczych (płużyca, radła, brony i walce do młocki), na których kontury narzędzi zostały obrysowane piórkiem – na podstawie tych fotografii sprządzał rysunki do swego studium o rolnictwie. Niektóre zdjęcia z tego zbioru dadzą się ze znacznym prawdopodobieństwem zlokalizować na podstawie zapisów w notesach z 1928 roku. I choć jest to tylko niewielka część dokumentacji fotograficznej Obrębskiego z lat 1927–1928, daje dobrą orientację, jaki charakter miała cała kolekcja.

[9] W 1967 roku Jadwiga Klimaszewska podała, że „klisze i fotografie Obrębskiego i Moszyńskiego z badań etnograficznych na Bałkanach" znajdowały się w archiwum Studium Słowiańskiego (por. Klimaszewska 1967: 326). Być może dawniej była tam większa kolekcja, której część zaginęła?

Zebrane w terenie eksponaty, przywiezione do Krakowa przez „Orbis", które znajdują się obecnie w zbiorach Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli jako dar lub depozyt Józefa Obrębskiego, to: *kapak* na ryby z Dobrudży, prześlica z Jeczery koło Sliwena, kijanka z Awrenu, dwa kosze (w tym jeden z Kuriła koło Sofii), pałamarka z Borisowej, krzesiwko ogniwkowe z Nejkowa i kabłączkowe z Awrenu oraz podkowy z Kazanłyka: dwie wołowe i jedna końska (por. Moszyński 1929: 81, 306, 193, 241, 664) (il. 4). Oprócz narzędzi i sprzętów przywiózł też Obrębski z Bałkanów kolekcję botaniczną – zbiór zbóż, z którego wybrane kłosy znalazły się w *Kulturze ludowej Słowian* na fotografii zatytułowanej „Pszenice z Bułgarii, Serbii i Dobrudży. Z kolekcji zebranej na miejscu przez p. J. Obrębskiego" i do którego kilkakrotnie nawiązuje Moszyński w tekście książki (Moszyński 1929: 214–217) – a także próbkę glinki (łupku ałunowego) używanej do mycia i prania: „Bułgarzy zwą taką glinkę **chùma**; najchętniej poszukują bezbarwnej (względnie białej), starając się nakopać cały jej zapas w ciągu lata" (Moszyński 1929: 606).

* * *

„Niestety, p. Obrębski, rozpocząwszy zbieranie materjałów na Bałkanach w roku 1927 – pisał Moszyński – główną ich część nagromadził dopiero w ciągu zeszłego lata, opracowywać zaś je zaczął w końcu tegoż roku i w pierwszej połowie bieżącego [1929]. Ponieważ druk mojej książki rozpoczął się latem ubiegłego roku, więc tylko w bardzo niedostatecznej mierze mogłem się opierać na wynikach pracy wspomnianego etnografa" (Moszyński 1929: VI). *Kultura ludowa Słowian* wyszła drukiem w 1929 roku i rzeczywiście znacznej części materiałów Obrębskiego zebranych w 1928 roku Moszyński nie zdołał już w niej uwzględnić. Z punktu widzenia książki i jej autora była to duża strata, z punktu widzenia Obrębskiego również: spełniał wszelkie kryteria, by jego współudział w opracowywaniu „biblii etnografów słowiańskich" był znacznie poważniejszy. Na przełomie 1928 i 1929 roku, kiedy Moszyński kończył pracę nad pierwszym tomem *Kultury ludowej Słowian*, Obrębski opracowywał swój materiał dotyczący bałkańskiego rolnictwa; pierwsza część jego studium ukazała się jesienią 1929 roku, wkrótce po książce Profesora. Publikacje Obrębskiego – zarówno *Rolnictwo ludowe wschodniej części półwyspu Bałkańskiego* (Obrębski 1929; Obrębski 1930; Obrębski 1931a; Obrębski 1931b), jak i *Przyczynki do łowiectwa*... (Obrębski 1931c), których warstwa dokumentalno-analityczna nie straciła aktualności do dnia dzisiejszego, należy postrzegać jako ważne dopełnie-

nie i uszczegółowienie zagadnień scharakteryzowanych w *Kulturze ludowej Słowian*. Uszczegółowienie w pełni zgodne z intencją Moszyńskiego, który uważał, że jego dzieło „ma przedewszystkiem służyć jako uporządkowany materjał" i stanowić „szkic do obrazu, który będzie musiał być wykończony przez innych" (Moszyński 1929: III, V). I tym bardziej cenne wobec faktu, że „praca ta [*Kultura ludowa Słowian* – A. E.] nie znalazła w polskiej literaturze etnograficznej pełnej kontynuacji w jej całym ogromnym encyklopedycznym zakresie tematycznym" (Kutrzeba-Pojnarowa 1977: 86).

Literatura

Engelking, Anna 2007: Józef Obrębski (1905–1967). – W: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne.* T. 2. Red. Ewa Fryś-Pietraszkowa, Anna Spiss. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze; Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział w Krakowie, 226–233 (Archiwum Etnograficzne 44).

Engelking, Anna 2012: Kazimierz Moszyński i Józef Obrębski: nauczyciel i uczeń. – *Lud* 96, 139–156.

Klimaszewska, Jadwiga 1967: Katedra etnografii Słowian (1926–1964) na tle rozwoju etnografii w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1811–1925. – W: *Studia z dziejów Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego.* Pod red. Sylwiusza Mikuckiego. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Oddział w Krakowie, 303–339 (Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego 139. Prace Historyczne 16).

Klimaszewska, Jadwiga 2002: Kazimierz Teofil Franciszek Moszyński (1887–1959). – W: *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne.* T. 1. Red. Ewa Fryś-Pietraszkowa, Anna Kowalska-Lewicka, Anna Spiss. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN; Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Oddział w Krakowie, 209–214.

Książkiewicz, Marian 1929: *Ostatnia podróż Prof. Ludomira Sawickiego (wyprawa bałkańska 1928). Krakowskie Odczyty Geograficzne 13*. Kraków: Księgarnia Geograficzna „Orbis".

Książkiewicz, Marian 1968: Wyprawy „Orbisu" profesora Ludomira Sawickiego. – W: *Ludomir Sawicki. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin (1884–1964)*. Red. Maria Dobrowolska, Rodion Mochnacki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kutrzeba-Pojnarowa, Anna 1977: Kazimierz Moszyński. – W: **Kutrzeba-Pojnarowa**, Anna. *Kultura ludowa i jej badacze. Mit i rzeczywistość*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 81–92.

Ludomir Sawicki 1968: *Ludomir Sawicki. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin (1884–1964)*. Red. Maria Dobrowolska, Rodion Mochnacki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Moszyński, Kazimierz 1925: W sprawie zbierania wiadomości, dotyczących ludowej kultury materialnej w Polsce. – *Polska Oświata Pozaszkolna* 2, 28–32.

Moszyński, Kazimierz 1929: *Kultura ludowa Słowian.* Część 1. *Kultura materialna*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Moszyński, Kazimierz 1934: *Kultura ludowa Słowian.* Część 2. *Kultura duchowa.* Zesz. 1. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Obrębski, Józef 1929: Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego. [Cz. 1]. – *Lud Słowiański* 1 (1), B10–B54.

Obrębski, Józef 1930: Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego. [Cz. 2]. – *Lud Słowiański* 1 (2), B147–B187.

Obrębski, Józef 1931a: Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego. [Cz. 3]. – *Lud Słowiański* 2 (1), B9–B27.

Obrębski, Józef 1931b: Rolnictwo ludowe wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego. [Cz. 4]. – *Lud Słowiański* 2, B133–B148.

Obrębski, Józef 1931c: Przyczynki do łowiectwa wschodniej części Półwyspu Bałkańskiego. – *Lud Słowiański* 2 (2), B165–B181.

Sawicki, Ludomir 1928a: *Obrazy z Dobrudży. Bilder aus der Dobrudscha, Krakowskie Odczyty Geograficzne 11*. Kraków: Księgarnia Geograficzna „Orbis".

Sawicki, Ludomir 1928b: *Polska akcja ekspedycyjna. Wykład wygłoszony na jubileuszowem zebraniu Oddziału Krakowskiego Polskiego Towarzystwa Geograficznego w dniu 2 lutego 1928 roku*. Cieszyn: Drukarnia Pawła Mitręgi (Odbitka z Miesięcznika Pedagogicznego).

Smoleński, Jerzy 1929: Ludomir Sawicki. Życie i dzieło. – *Przegląd Geograficzny* 9, VII–XXIII.

Vakarelski, Christo 1976: Kazimierz Moszyński a etnografia Bułgarii. – W: *Kazimierz Moszyński. Życie i twórczość*. Red. Jadwiga Klimaszewska. Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 57–63.

Wiśniewski, Tadeusz 1930: Akcja ekspedycyjna L. Sawickiego. – *Wszechświat* 8, 233–240.

Archiwalia

AR – Archiwum rodzinne Obrębskich w dyspozycji Anny Engelking; notesy terenowe Józefa Obrębskiego.

IEiAK UJ – Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, kolekcja fotografii Kazimierza Moszyńskiego i Józefa Obrębskiego.

PAU – Archiwum Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, spuścizna Kazimierza Nitscha.

UJ – Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, spuścizna Kazimierza Moszyńskiego.

Prof. IS PAN dr hab. Anna Engelking
Instytut Slawistyki
Polska Akademia Nauk
ul. Bartoszewicza 1B m. 17
00-337 Warszawa, POLSKA
engelking@ispan.waw.pl

Polish Ethnographic Research in Bulgaria in 1927 and 1928 in the Light of Unknown Archival Materials (A Contribution to the History of Creation of Kazimierz Moszyński's *Folk Culture of the Slavs*)

Anna Engelking

Abstract: The article presents the historiography of two Polish ethnographic expeditions to Bulgaria in 1927 and 1928, based on the notes of the ethnographer Józef Obrębski which were preserved in a private archive. Obrębski spent overall 5 months in the field in the Balkans, mainly in Bulgaria, as a participant in the "Orbis" expedition led by the geographer Ludomir Sawicki. He was an assistant to Kazimierz Moszyński, a Slavic ethnography professor at the Jagiellonian University in Kraków, under whose supervision he collected field materials representing material folk culture. Part of the collected ethnographic data was used in Moszyński's compendium *Folk Culture of the Slavs* (pub. 1929), another part in Obrębski's original studies focusing on Balkan agriculture and hunting (pub. 1929–1931). Obrębski did his ethnographic research together with his Bulgarian colleague, the ethnographer Hristo Vakarelski.

Keywords: ethnography of Bulgaria, folk culture of the Slavs, field research, Kazimierz Moszyński, Józef Obrębski

Prof. IS PAN dr hab. Anna Engelking
Institute of Slavic Studies
Polish Academy of Sciences
1B/17 Bartoszewicza St.
00-337 Warsaw, POLAND
engelking@ispan.waw.pl

Българската народна музика в полските етномузикологични изследвания

Вероника Гроздев-Колачинска

Резюме: Текстът представя общ преглед на най-важните изследвания на българската традиционна музика, създадени на основата на полската етномузикология и сродни научни дисциплини. Посочените изследвания са монографии или сравнителни текстове (славянски или средиземноморски) независимо от времето на написването им или методологията им. Полските автори са фокусирани основно върху българската традиционна вокална музика и особено върху формите на архаичното многогласие. Съществуват и текстове, посветени на народни инструменти, както и на отделни аспекти като танца, лазарските обичаи, традициите на религиозните малцинства и др. Текстът разглежда също така полско-българските академични и творчески контакти, инициирани основно от полонистката Катя Михайлова, спира се и на въпроса за разбирането на термина „традиционно“ в Полша, отнесено към българската музикална култура.

Ключови думи: традиционно, полска етномузикология, българско многогласно пеене, български католици, полско-български изследвания, полско-български академични връзки

Понякога изглежда, че мястото на българската народна музика в полските етномузикологични изследвания има отражение, обратнопропорционално както на нейния висок естетичен и културен ранг в очите на полските учени, така и на нейната популярност сред музикантите, творците от алтернативните театри и етногрупите от течението *World Music*. Моят опит за систематизиране или по-скоро за подреждане на информацията за полските етномузикологични изследвания обаче показа, че въпреки привидностите в историята на полската фолклористика има доста сведения, свързани с българската тема.

Тези свидетелства са разпръснати и в действителност трудно може да бъдат причислени към етномузикологичните изследвания *sensu stricto*. Все пак от гледна точка на спецификата на етномузикологията

като дисциплина (която, макар и да придобива все по-голяма автономност сред научните дисциплини, в методологичен аспект се намира в граничната област между различните науки – историята и етнографията, музикологията, социологията и антропологията, силно подкрепяна от лингвистиката, и както днес все по-често се случва – психологията), всички тези свидетелства, дори фрагментарните, трябва да се вземат предвид, защото те несъмнено обогатяват постиженията на самата етномузикология – най-вече етнографските и лингвистичните научни полета. Не е възможно да обсъдя тук всички изследвания, тематично свързани с българската народна музика, затова ще се съсредоточа върху най-значителните както в областта на етномузикологията, така и на сродните ѝ науки.

Ще се опитам накратко да очертая темата за функционирането на българската народна музика в сферата на музикалното образование (в по-голяма степен аматьорско, отколкото професионално) в течението, наричано в Полша „възраждане на традиционната музика“. Тази проблематика едва напоследък привлича, и то в неголяма степен, вниманието на етномузиколозите, но поради семантиката на свързаните с нея понятия и по-специално по отношение на използваното в заглавието на текста определение „народна“ си струва да обърна внимание на някои факти.

I.

От гледна точка на самостоятелните изследвания на българската народна музика полската етномузикология ѝ отрежда скромно място за разлика от сравнителните изследвания, в които се срещат разнородни (многобройни и интересно представени) аспекти на българската музикална култура. При систематизацията на тематиката на интереса на полските учени към българската музика може да се отбележат няколко главни насоки. Съществен в случая е фактът, че всички важни публикации в дадената област са от периода след Втората световна война и се отнасят преди всичко до песенната традиция.

Но макар и да представляват по-скоро основа за постиженията на общата етнография, по-ранните публикации, които отразяват българските музикални източници, имат съществено значение за по-сетнешните етномузикологични изследвания със славистична насоченост. Тук говоря преди всичко за труда на Кажимеж Мошински *Народната кул-*

тура на славяните и неговите раздели, посветени на музиката[1], танца и драмата. Трябва да спомена също теренните изследвания на Ян Обрембски и Кажимеж Мошински в България в периода 1927–1928 г., които имат реален принос за сравнителните славистични публикации[2].

В своята научноизследователска дейност К. Мошински подлага на анализ тоналността (мелодика, амбитус) в голям брой нотирани славянски (български, македонски, белоруски, руски, полски, моравски) песни, сред които българският репертоар заема в числово отношение водещо място (5252 български от общо 10 310 славянски песни), т.е. почти половината от изследваните записи на мелодии са български. Освен това Мошински споменава (цитирайки Васил Стоин) „архаичните“ и „необикновени“ многогласни форми в Родопите[3]. Авторът представя също образци на секстов и септимов начален интервал в песните на „помаците“ (българите мюсюлмани) като *sui generis* мелодичен феномен, тъй като според Михаил Букурещлиев и Райна Кацарова, на които се позовава, такива интервали не са типични за българските песни (Moszyński 1939: 1142–1143). Мошински описва подробно ритмиката на българските песни като изключително характерна и сложна (особено у шопите) и същевременно извънредно прецизна по отношение на дължината на тоновите трайности. Към любопитните факти мога да причисля отбелязания от него в турската музика т.нар. *usuł sofijan* (Wakarelski 1965: 326), т.е. бърз двуделен такт, заимстван от българските хороводни танци, както и характеризирането на неравноделните размери (7/4, 9/4 и т.н.) като „ирационални“ (Moszyński 1939: 1170).

---

[1] В раздела, посветен на музиката, К. Мошински използва определението „музикологична етнография“ (Moszyński 1939: 12–38). Терминът „етномузикология“ се появява в полската наука през 30-те години на XX в. и е свързан с дидактичната дейност на Люциан Каменски – един от най-изтъкнатите полски музиколози и създател на първия фонографски архив на народната музика в Полша през 1930 г. (Dahlig, P. 2000).

[2] По-подробно вж. в поместената тук статия на Анна Енгелкинг, с. 645–660 [Бел. съст.]. За по-ранния интерес към България и резултатите от този интерес под формата на научни статии и публицистика пише Юзеф Гайек в предговора си към *Етнография на България* на Христо Вакарелски (Wakarelski 1965: XIII–XV).

[3] За съжаление, Мошински не конкретизира точно какво има предвид. Може да се допусне, че става дума за неделинския двуглас, но не може да се твърди със сигурност.

Преди да премина към полските етномузиколози и първите важни научни трудове за българската народна музика, трябва специално да спомена личността на българския учен Христо Вакарелски, чийто труд *Етнография на България* „израства“ върху „почвата“ на полската етнография и представлява всъщност първата научна публикация, изцяло посветена на традиционната българска народна култура. Вакарелски получава образованието си като етнограф именно в Полша и остава преди всичко под влиянието на Кажимеж Мошински, с когото води почти без прекъсване оживена кореспонденция (Moszyński 1939: 1002, 1284), а също на Ян Станислав Бистрон и Ян Чекановски (Известия 1927: 158–188). Публикуването на споменатата монография на Вакарелски е предвидено за юбилейната годишнина в чест на св. Кирил и Методий и Международния славистичен конгрес в София през 1963 г., макар че тя реално излиза от печат две години след тези събития[4].

Научните връзки с България на Ядвига и Мариан Собески – гостуването им в България в рамките на делегацията на Института за изкуства през 1956 г., са едни от първите чуждестранни контакти в следвоенната полска етномузикология (Bielawski 1973: 54)[5]. Въпреки че те не събуждат по-специален интерес към народната музика в тази част на Европа[6], оставят за по-младите поколения ценни придобивки от подарени по приятелска линия публикации, свързани с българската народна музика[7].

Първият етап, в който българската народна музика представлява по-траен интерес за полската етномузикология, обхваща 60-те и 70-те години на XX в. Изследванията са провеждани в сравнителен общославянски план, а резултатите от тях и приложените методи са повратни и новаторски за времето си.

---

[4] *Етнография на България* излиза през 1965 г. на полски, през 1969 г. на немски и през 1974 г. на български език.

[5] Вж. предговора на Людвик Белавски (Bielawski 1973).

[6] Приоритетни са, разбира се, старанията да се изследва полската народна музика и да се възстановят изгубените по време на Втората световна война фонографски колекции.

[7] Сред тях са капиталните сборници на Васил Стоин – *Народни песни от Тимок до Вита; Народни песни от Средна Северна България; Български народни песни от Източна и Западна Тракия*.

Анна Чекановска е авторка на първите важни етномузикологични публикации на тема българска народна музика. Тя публикува редица статии, а през 1972 г. и книга под заглавие *Народни мелодии с тесен обем в славянските страни*. Нейните изследвания обхващат подбрани по метода на т.нар. вроцлавска таксономия[8] групи от славянски народни песни, сред които богат материал от български, полски, словашки, моравски, чешки, украински, руски, белоруски, сръбски, македонски, черногорски, босненски, херцеговски и словенски песни, които се характеризират със специфични морфологични и стилистични белези. Главен критерий при подбора и систематизирането на материала е тесният тонов обем, разкриващ според авторката принадлежността му към най-старите пластове на песенния репертоар и притежаващ различни характерни белези спрямо репертоара с по-широк амбитус.

В следващите нива на класифициране на материала Чекановска използва математико-статистически методи и взема предвид и други музикално-изпълнителски отличителни белези: мелизматиката, свободното формиране на метроритмиката, елементите на импровизация, тембъра на гласа, специфичния изпълнителски маниер във вид на провиквания, орнаментика[9], издишвания, апокопи[10] и др. Изследователката си поставя за цел да изясни автохтонията или алохтонията на репертоара с тесен амбитус сред славяните, както и да покаже развитието на музикалния репертоар в широк историко-географски аспект (Czekanowska 1972: 9).

Резултатите от проведените изследвания са важни не само за музикологията, но и за по-широките етногенетични изследвания на славянския свят, за възстановяването на еволюционните процеси, които повлияват върху съвременния облик на фолклора в изследваните културни зони (Bielawski 1986: 69–81). Българският репертоар играе зна-

[8] Методът се основава на подреждане на изследвания материал с помощта на дендрити – графики на разположението на елементите в определено пространство, в което качествените белези се трансформират в количествени данни (Florek, Łukaszewicz, Perkal, Steinhaus, Zubrzycki 1951).

[9] Орнаментиката тук се разглежда не само като мелодически украшения, а и като важен фактор в изграждането на мелодическата структура. За орнаментика с такава структурна функция в полската музикология се употребява терминът „мелизматика“. Затова тук са посочени и двете понятия.

[10] Съкращаване на звуци в края на думите.

чителна роля в тези изследвания, той е с най-силно присъствие в богато представения южнославянски материал (566 от общо 1678 песни)[11].

А. Чекановска проявява специален интерес към междуславянските контакти – не само в широкия контекст на обредността, културните и социалните функции на музиката, но и в контекста на самите нейни структурни, морфологични и звукови характеристики. Това обяснява защо в своите многобройни статии и коментари тази авторка се позовава така често на особено ценения от нея български репертоар (Czekanowska 1993; Czekanowska 2000; Czekanowska 2001). Чекановска е също автор на рубриката „Българска народна музика“ в Музикалната енциклопедия на полското издателство „Polskie Wydawnictwo Muzyczne“.

Доста често тя насочва и интересите на своите ученици към български теми, което допринася за появата на ценни изследвания, например докторската дисертация на Йозефа Катажина Дадак-Кожицка *Славянските жътварски песни. Опит за музикална типология (Słowiańskie pieśni żniwne. Próba typologii muzycznej)* от 1978 г. Тук за първи път се обръща внимание на толкова важните в народната музика емоционални категории, особено на т.нар. „реверберация“ или „отзвучаване“. Според авторката в тази новаторска за времето си изследователска (и културна) категория най-изразителен е именно българският песенен материал – поради спецификата на вертикалните структури и орнаментираната мелодика (Dadak-Kozicka 1974; Dadak-Kozicka 2009).

Вторият важен период в изследванията на българския репертоар са 90-те години на XX, краят на XX и началото на XXI в. Тогава в центъра на изследователския интерес на полската етномузикология попада традиционното българско многогласие, което в отделните научни трудове се разглежда по два начина.

Първият труд, който ще спомена, е с автор Божена Мушкалска. Той обхваща многогласен материал от Шоплука и Пиринския край в рамките на широко замислено сравнително изследване, отразяващо културите на България, Гърция, Албания, Румъния, Македония, Сърбия, Босна и Херцеговина, Хърватия, Италия, Сицилия, Сардиния, Корсика

[11] За сравнение – в изследването са представени 122 полски песни от източните територии, граничещи с Украйна и Беларус (Czekanowska 1972: 11–13).

и Португалия. Целта на изследването е да се изведе идиомът на традиционното средиземноморско песенно многогласие (Muszkalska 1999: 14). Б. Мушкалска обръща специално внимание на звученето като резултат както от изпълнителската практика, така и от самите структури на многогласието. Освен това тя разглежда социокултурния и историко-географския аспект, представяйки специфичните зони на средиземноморското многогласно пеене и вземайки предвид вокалните техники, тясно свързани с тези стилове.

Втората етномузикологична разработка е с монографичен характер и е посветена на шопските песни и пеене (Grozdew 2001)[12]. В нея аз като автор анализирам звуковите и структурните феномени със специално подчертаване на многопластовата комуникативна функция на предаваната музикална информация, включително и в нейните символни измерения. Анализираните музикални явления са описани от гледна точка на акустичните, физиологичните и обществено-психологическите условия въз основа на наблюдението, но също и на участието в акта на изпълнението, което бе възможно благодарение на моята частична принадлежност към изследваната шопска култура[13].

И в двете представени научни разработки се обръща специално внимание на звуковите и изпълнителските характеристики на изследваната вокална музика, както и на използването на вътрешнокултурната перспектива, което е иновативно в полските фолклористични изследвания на неполска музика. В първия случай при описването на явленията се използва местната терминология, която определя функцията на отделните гласове, а във втория – се свързват две равностойни гледни точки: на участник в описваната култура и на изследовател, който се дистанцира от анализираните артефакти и явления.

Българският песенен материал от сборника *Народни песни от Средна Северна България* на Васил Стоин (1931) намира място и в много интересната публикация на Збигнев Пшеремски, разглеждаща кулминацията в мелодиката на епическите народни песни от гледна точ-

[12] Аналитичен фрагмент от изследването беше публикуван в годишника на Института по музикология на Варшавския университет (Grozdew 2003).

[13] Бащата на авторката е българин и произхожда от Шопския край – Пасарел [Бел. ред].

ка на историческото развитие на мелодическите стилове (Przerembski 1995). Интересно изследване в областта на етнографията представлява също монографията на Йоанна Млечко на тема лазарската обредност, в която се прави опит за систематизиране на песенния репертоар във връзка със съдържанието и социалните му функции (Mleczko 2007).

Сравнително неотдавна аз самата се заех с една тема, поради много причини трудна и напълно непозната в Полша, а именно – традиционната музикална култура на католическата диаспора в България (Grozdew 2004; Grozdew-Kołacińska 2009; Гроздев-Колачинска 2011; Grozdew-Kołacińska 2012). През 2001 г., когато започнах да събирам информация и материали, българските изследвания на тази религиозна общност започнаха да придобиват нови измерения (по-рано в центъра на интереса на българските фолклористи и етномузиколози бе единствено групата на банатските българи, също част от католическата общност в България). В Полша за католическия религиозен и фолклорен репертоар споменава Мариола Валчак-Миколайчакова в своята монография, посветена на католическата литература през XVIII в. в България и езика на литературните творби на католически автори (Walczak-Mikołajczakowa 2004).

Моята монография от 2012 г. представлява първият опит да бъде описана традиционната музикална култура на българските католици (наричани и до днес „павликяни“) от гледна точка на историческите, религиозните, обществените и музикалноизпълнителските условия. Тази култура е показана като интегрален и много съществен елемент на традиционната българска култура. Специфична особеност при представяне на темата е разглеждането на културата на религиозната общност през призмата на нейното музикално изразяване и търсенето на отговори на въпроса как историята, обществено-политическите условия, религиозният и светският контекст са повлияли върху формата на традиционния музикален репертоар.

Струва си също да се спра на епизодичното отразяване на българския фолклор в някои полски изследвания на българските народни инструменти и танци. Твърде бегло описание с обобщена характеристика на българските инструменти присъства в споменатия по-горе труд на Кажимеж Мошински. Авторът обръща специално внимание на българската ръченица и споменава някои специфични обредни танци, за които в по-късната полска литература в тази област трудно се намира информация – напр. танците и „битките“ на лазарските или сурвакар-

ските дружини, както и на русалиите[14] (Moszyński 1939: 1097–1099). От съвременните публикации, свързани с танца, внимание заслужава трудът на Йоланта Ковалска, поставен в широка антропологична и сравнителна перспектива и съдържащ интересни препратки към българските танцови традиции (Kowalska 1991).

В органоложките публикации, посветени на струнните инструменти в Полша, Ева Далиг споменава българската гъдулка (описвайки няколко типа от този инструмент) в сравнителен план с историята, терминологията, изработването и най-вече с техниката на свирене с нокти при архаичните полски струнни коленни инструменти – „сука“[15] от Билгорай и „фидел“ (в реконструиран вид) от Плоцк (Dahlig, E. 2001a: 47–52).

Темата за гъдулката е засегната също в изследването на Мария Помяновска, което отразява трансформациите в начините на свирене на коленни „фидели“ в широкия контекст на полските и азиатските инструменти (Pomianowska 2010; Dahlig-Turek, Pomianowska 2014). Помяновска е същевременно единствената полякиня, която умее да свири на българска концертна гъдулка, макар да специализира също свирене на „сука“ и на реконструираната от нея, споменатата по-горе „фидел“[16] от Плоцк (Grozdew-Kołacińska 2008).

Друг музикант, посветил както теоретичните, така и практическите си проучвания на българската народна музика, е Яцек Греков. Плод на неговите изследвания е разработка, изследваща орнаментиката в българската инструментална акордеонна музика, както и творчеството му като аранжор и композитор, основаващо се на традиционни български и македонски музикални теми (Grekow 2006). На свой ред в тритомния си труд за дървените духови инструменти Збигнев Пшерембски посочва ранните иконографски източници и описва българските гайди и тяхното значение при изследванията на полските гайдарски традиции (Przerembski 2007: 121).

Не мога да не спомена още една публикация, която е много важна за полската етномузикология. Това е една изключително значима моно-

[14] К. Мошински споменава за „танц с брадви“, но не дава повече информация за него.

[15] Буквалното значение на *suka* в полски език е ‘женско куче’.

[16] *Fidel* – този музикален инструмент на полски език е в женски род.

графия, свързана със сравнителното изследване на странстващите певци просяци в славянския свят, публикувана най-напред на български, а след това в разширен вариант и на полски език (Михайлова 2006; Michajłowa 2010). Автор е българската изследователка Катя Михайлова, която не само анализира изчерпателно социалната и историческата функция на странстващите певци, но и обръща за първи път внимание на категорията професионализъм в музикалния фолклор на просяците. Тя подлага на задълбочен анализ семантичните категории в текстовете на песните и разглежда музикалния репертоар от гледна точка на неговата функционалност, вписвайки се по този начин в най-добрите традиции на изследванията на традиционната музика с инструментариума на културната антропология (Merriam 1960: 109). Трудът на К. Михайлова е основен източник на сведения за музикалната култура на странстващите певци просяци не само в България, но и в другите славянски страни, включително в Полша и нейните източни съседи, преди всичко Украйна и Беларус.

Трябва да спомена също и приключилия през 2017 г. тригодишен научноизследователски проект с ръководител Катя Михайлова на тема „Християнска култура и фолклор в съвременността – българо-полски паралели“, който се реализира от интердисциплинарен екип от Института за изкуства при ПАН и Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН в състав: Наталия Рашкова, Вихра Баева, Даниел Фокас, Яцек Яцковски, Томаш Рокош, Томаш Тарашюк, Вероника Гроздев-Колачинска. Участниците в проекта проучват народни култове към светци и религиозни празници и обичаи сред католици и православни в Полша и България, като изследват словото, музиката, звука и образа в тяхното смислово единство. В теренните им проучвания и теоретичните разработки е застъпена широко етномузикологичната проблематика, при което се акцентира на песенния репертоар в религиозната обредност, музикалните инструменти и уреди в народните религиозни обреди и обичаи и в църковния ритуал, символиката на звука, шума и цялата фоносфера в религиозната обредност, многогласието в народната католическа и православна традиция и др.[17]

[17] По проекта бяха проведени теренни проучвания в поклоннически места, църкви и манастири в 43 населени места Полша и 11 в България, 2 научни семинара през 2016 и 2017 г. във Варшава и София и научна конференция през октомври 2017 г. в София, докладите от която се подготвят за печат.

II.

Вместо обобщение бих искала да представя въпроса за използването и разбирането на някои съществени понятия, свързани с българската народна музика в полските реалии. Този проблем е във връзка с практиката и преподаването на някои форми на българската музика в рамките на т.нар. течение за възраждане и възстановяване на традиционната музика в Полша. Чрез него косвено се навлиза в областта на етномузикологията, макар споменатото вече етнотечение все още да не предизвиква особен интерес от страна на изследователите и с малки изключения да не е обект на научни коментари.

Насоките и източниците на инспирации от българска музика в полската, вписващи се в течението за възраждане на традиционната (етнична, народна) култура, заслужават специално отделно изследване. Достатъчно е да спомена само голямата популярност, на която се радват семинарите за традиционно българско пеене в Полша (преди всичко многогласното) в академичните и театралните центрове, както и в различните културни институции.

Според мен интересно явление в сферата на тези дейности е дефинирането на категорията *традиционност* по отношение на някои прояви на българската музикална култура. Най-ярък пример за такова дефиниране е разглеждането на многогласните композиторски обработки на български народни песни като форма на традиционното народно многогласие, което често води например до създаването на представа за многогласната структура на тракийските и родопските песни. Подобна рецепция не произлиза обаче от възприетата от някои български фолклористи теория за развоя и трансформирането на българската народна музика, за нейното *sui generis* продължение в композиторското творчество, силно инспирирано от музикалния фолклор – в смисъл на използване на народния субстрат (неговата звукова структура), както и при самия начин на генериране на музикалния изказ, основан на традиционните форми (инструментариум, звукоизвличане и др.).

Такова виждане на българския репертоар от страна на почитателите на традиционната музика, професионалните музиканти и дори на някои полски етнографи и антрополози се дължи според мен на две причини. Първата е диаметрално различният статус на народната музика в Полша и България. Полската селска музика не се разглежда еднозначно като народна музика (Czekanowska 1995; Dahlig, E. 2001b), тя

е само един от компонентите (при това не най-съществения) на традиционната музикална култура – за разлика от народната музика в България, където самото ѝ определение „народна“ говори за нейното селско съдържание.

Втората причина за това състояние произтича от популяризирането на българската музика в Полша от хорове и формации като „Ангелите“, „Мистерията на българските гласове“, Трио „Българка“ и „Ева квартет“, както и от музикалните проекти на Горан Брегович (след които музикалната култура на Балканите се свързва почти без изключение с ромския *brass band*).

Все пак маргинално и донякъде в противовес на такъв образ на българската народна музика в Полша съществуват инициативи – както в академичните среди, така и сред активистите на възраждането и възстановяването на старата народна музика, които черпят от извора и представят българските традиции в нестилизиран, понякога дори архаичен вид. Подобни инициативи се раждат често от реалното и лично преживяване на българската традиция в нейния роден географски и културен контекст. Срещите с народните изпълнители в България, възможността да се усвояват непосредствено вокални или инструментални умения, както и документирането на, макар и непрестанно променящата се, но все така жива, народна традиция, от няколко десетки години инспирират полските алтернативни театри (Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice“, „Orkiestra Antyczna“, Teatr Wiejski „Wegajty“, основания от Томаш Родович и с участието на българката Елина Тонева Teatr „Chorea“) и етномузикантите (формацията на Яцек Греков „Sarakina“, формациите на Мария Помяновска и моите музикални проекти).

Надявам се, че те ще продължават да бъдат стимул за откриване и задълбочаване на познанията за феномените на българската музикална култура също така в рамките на полските университетски етномузикологични специалности.

Превод от полски език: Лина Василева

Литература

Гроздев-Колачинска, Вероника 2011: Традиционните песнопения на българските католици. Между *sacrum* и *profanum*. – *Български фолклор*, № 2, 34–44.

Известия 1927: *Известия на Етнографския музей в София*. Т. 7.

Михайлова, Катя 2006: *Странстващият сляп певец просяк във фолклорната култура на славяните*. София: Издателско ателие „Аб“.

Bielawski, Ludwik 1973: Działalność Jadwigi i Mariana Sobieskich na polu dokumentacji i badań polskiej muzyki ludowej. – W: **Sobiescy**, Jadwiga i Marian. *Polska muzyka ludowa i jej problemy*. Red. Ludwik Bielawski. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 11–65.

Bielawski, Ludwik 1986: *Drogi i bezdroża muzykologii polskiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Czekanowska, Anna 1972: *Ludowe melodie wąskiego zakresu w krajach słowiańskich: przegląd dokumentacji źródłowych, próba klasyfikacji metodą taksonomii wrocławskiej*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Czekanowska, Anna 1993: Instrumenty analizy literackiej a interpretacja słowiańskiej pieśni ludowej. – *Muzyka* 3/4, 3–14.

Czekanowska, Anna 1995: Muzyka ludowa dzisiaj – trudności interpretacji. – W: *Dziedzictwo europejskie a polska kultura muzyczna w dobie przemian*. Red. Anna Czekanowska. Kraków: Musica Iagiellonica, 407–425.

Czekanowska, Anna 2000: The Concept of Style and Folk Music: Guido Adler's Approach and the Balkan Music. – In: *Pathways of Ethnomusicology (Selected Essays of Anna Czekanowska – Dedicated to Her Anniversary)*. Ed. by Piotr Dahlig. University of Warsaw: Institute of Musicology; Warsaw Learned Society, 157–163.

Czekanowska, Anna 2001: U podstaw przesłania muzycznego: imperatyw dialogu czy potrzeba piękna. – W: *Muzyka w kontekście kultury. Studia dedykowane Profesorowi Mieczysławowi Tomaszewskiemu w osiemdziesięciolecie urodzin*. Red. Małgorzata Janicka-Słysz, Teresa Malecka, Krzysztof Szwajgier. Kraków: Akademia Muzyczna, 575–588.

Dadak-Kozicka, Józefa Katarzyna 1974: Z doświadczeń nad analizą i kształtowaniem programu badawczego słowiańskich pieśni żniwnych. – *Muzyka* 3, 12–19.

Dadak-Kozicka, Józefa Katarzyna 2009: Long-sounding Notes and Ornamentation as Characteristic Qualities of Musical Expression in Slavic Harvest Songs and as a Relict of a Contemplative Culture. – In: *Traditional Musical Cultures in Central-Eastern Europe. Ecclesiastical and Folk Transmission*. Ed. by Piotr Dahlig. Translated by John Comber. University of Warsaw: Institute of Musicology; Warsaw Learned Society; Polish Academy of Sciences: Institute of Art, 95–113.

Dahlig, Ewa 2001a: *Ludowe instrumenty skrzypcowe w Polsce*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

Dahlig, Ewa 2001b: Muzyka ludowa, muzyka narodowa. – W: *Muzyka w kontekście kultury. Studia dedykowane Profesorowi Mieczysławowi Tomaszewskiemu w osiemdziesięciolecie urodzin*. Red. Małgorzata Janicka-Słysz, Teresa Malecka, Krzysztof Szwajgier. Kraków: Akademia Muzyczna, 589–598.

Dahlig-Turek, Ewa, Maria **Pomianowska** 2014: *Polskie fidele kolanowe. (Re)Konstrukcja*. Warszawa–Lublin–Kraków: Collegium Artium; Uniwersytet Jagielloński; Uniwersytet Warszawski (Teka Lubelska 4).

Dahlig, Piotr 2000: Wczesna etnomuzykologia polska w świetle korespondencji. – W: *Muzykologia u progu trzeciego tysiąclecia. Teoria i praktyka. XXIX Ogólnopolska konferencja muzykologiczna Związku Kompozytorów Polskich, 14–15 kwietnia 2000*. Red. Ludwik Bielawski, Józefa Katarzyna Dadak-Kozicka, Agnieszka Leszczyńska. Warszawa: Akademia Muzyczna im. F. Chopina; Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, 155–174.

Florek, Kazimierz, Józef **Łukaszewicz**, Julian **Perkal**, Hugon **Steinhaus**, Stefan **Zubrzycki** 1951: Taksonomia wrocławska. – *Przegląd Antropologiczny* 17, 3–21.

Grekow, Jacek 2006: *Wykonawstwo ornamentyki na akordeonie w tradycyjnej muzyce bułgarskiej. Praca magisterska pod kier. Zbigniewa Koźlika*. Białystok: Akademia Muzyczna im. F. Chopina w Warszawie, Filia w Białymstoku.

Grozdew, Weronika 2001: *U podstaw komunikacji dźwiękowej. Na podstawie wielogłosowości szopskiej. Praca magisterska pod kier. prof. Anny Czekanowskiej-Kuklińskiej*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.

Grozdew, Weronika 2003: Wielogłosowość szopska – struktura i brzmienie. – *Przegląd Muzykologiczny* 3, 143–172.

Grozdew, Weronika 2004: National Identity and the Distinctiveness of the Musical Culture among the Bulgarian Catholic Minority. – In: *Manifold Identities: Studies on Music and Minorities. Proceedings of the 2nd International Meeting of the ICTM, Lublin/Poland, August 25–31, 2002*. Eds. Ursula Hemetek, Gerda Lechleitner, Inna Naroditskaya, Anna Czekanowska. London: Cambridge Scholars Publishing, 257–261.

Grozdew-Kołacińska, Weronika 2008: Wskrzeszona tradycja – rzecz o fideli płockiej. – W: *Odkrywanie tradycji Mazowsza. Instrumentarium*. Cz. 1. Warszawa: Mazowieckie Centrum Kultury i Sztuki, 21–29.

Grozdew-Kołacińska, Weronika 2009: The Musical Traditions of the Bulgarian Catholics. Sources, Transmission and Performance Expression. – In: *Traditional Musical Cultures in Central-Eastern Europe. Ecclesiastical and Folk Transmission*. Ed. by Piotr Dahlig. Translated by John Comber. University of Warsaw: Institute of Musicology; Warsaw Learned Society; Polish Academy of Sciences: Institute of Art, 227–242.

Grozdew-Kołacińska, Weronika 2012: *Bułgarzy katolicy – tradycyjna kultura muzyczna diaspory*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

Kowalska, Jolanta 1991: *Taniec drzewa życia. Uniwersalia kulturowe w tańcu*. Warszawa: Instytut Historii Kultury Materialnej Polskiej Akademii Nauk.

Merriam, Alan P. 1960: Ethnomusicology: A Discussion and Definition of the Field. – *Ethnomusicology* 4 (3), 107–114.

Michajłowa, Katia 2010: *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Mleczko, Joanna 2007: *Bułgarskie pieśni łazarskie: próba systematyki pieśni obrzędowych*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Moszyński, Kazimierz 1939: *Kultura ludowa Słowian.* Cz. 2. *Kultura duchowa.* Zesz. 2. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Muszkalska, Bożena 1999: *Tradycyjna wielogłosowość wokalna w kulturach basenu Morza Śródziemnego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Pomianowska, Maria 2010: *Rekonstrukcja techniki wykonawczej na historycznych fidelach kolanowych a nowe wartości sonorystyczne. Dysertacja doktorska, promotor prof. Zdzisław Łapiński*. Wydział Instrumentalny Akademii Muzycznej w Krakowie.

Przerembski, Zbigniew 1995: Kulminacja melodyczna a warstwy historycznego rozwoju pieśni ludowych. – W: *Oskar Kolberg. Prekursor antropologii kultury*. Red. Józefa Katarzyna Dadak-Kozicka, Ludwik Bielawski, Krystyna Lesień-Płachecka. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk; Akademia Muzyczna im. F. Chopina, 113–128.

Przerembski, Zbigniew 2007: *Dudy. Instrument mało znany polskim ludoznawcom*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk; Towarzystwo Naukowe Warszawskie.

Wakarelski, Christo 1965: *Etnografia Bułgarii*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze (Prace Etnologiczne 7).

Walczak-Mikołajczakowa, Mariola 2004: *Piśmiennictwo katolickie w Bułgarii. Język utworów II połowy XVIII wieku*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Dr Weronika Grozdew-Kołacińska
Instytut Sztuki
Polska Akademia Nauk
ul. Długa 26/28
00-950 Warszawa, POLSKA
wgrozdew@wp.pl

Traditional Bulgarian Music in the Polish Ethnomusicological Studies

Weronika Grozdew-Kołacińska

Abstract: This text is an overview of the most important works on Bulgarian traditional music, which have been written on the basis of Polish ethnomusicology and related scientific disciplines. The above-mentioned works are either monographs or comparative studies (Slavic or Mediterranean), depending on the time when they were written as well as their methodological approach. The Polish authors are mainly interested in Bulgarian traditional vocal music, especially in the form of archaic polyphony. However, there is also a number of contributing works on instruments, mainly concerning performance and studies related to particularly selected aspects such as dance, 'lazarski' customs, traditions of religious minorities. The article also refers to Polish-Bulgarian academic and artistic contacts, which are mainly initiated by Katya Mihaylova, and deals briefly with the issue of understanding of the term 'traditional' in Poland when referring to Bulgarian musical culture.

Keywords: traditional, Polish ethnomusicology, Bulgarian multipart singing, Bulgarian Catholics, Polish-Bulgarian researches, Polish-Bulgarian academic connections

Dr Weronika Grozdew-Kołacińska
Institute of Art
Polish Academy of Sciences
26/28 Długa St.
00-950 Warsaw, POLAND
wgrozdew@wp.pl

Polskie przekłady bułgarskiej literatury ludowej po II wojnie światowej i ich recepcja*

Karolina Krzeszewska

Streszczenie: Artykuł prezentuje przekłady bułgarskiej literatury ludowej, które pojawiły się w Polsce po II wojnie światowej. W jego pierwszej części omówiono antologie zawierające tłumaczenia południowosłowiańskich tekstów ludowych, oparte na źródłach o wartości dokumentu folklorystycznego, zaopatrzone w aparat krytyczny. W dalszej części artykułu przedstawiono tłumaczenia bułgarskiej literatury ludowej lub jej fragmentów inspirowanych motywami ludowymi w publikacjach przygotowanych specjalnie dla młodszych czytelników, wydawanych bez komentarza krytycznego, informacji na temat źródeł, czy bibliografii.

Słowa kluczowe: tłumaczenia literatury ludowej, polskie przekłady bułgarskiego folkloru, bibliografia przekładów folkloru

Przekłady literatury bułgarskiej na język polski, tak jej kanonu, jak i tekstów użytkowych oraz naukowych, bywały już w kręgu zainteresowań slawistów[1]. Przedmiotowe bibliografie selektywne lub omówienia krytyczne porządkowały wybrane pozycje wydawnicze wedle ustalonych przez autora zasad, prezentując translacje bułgarskie najczęściej w zakresie roz-

* Publikacja powstała w związku z projektem naukowo-badawczym pt. „Recepcja piśmiennictwa oraz literatury ludowej kręgu Slavia Orthodoxa w Polsce – historia i bibliografia twórczości przekładowej", realizowanym w Centrum Ceraneum Uniwersytetu Łódzkiego. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC – 2012/05/E/HS2/03827.

Pozostałe publikacje w ramach projektu: http://repozytorium.uni.lodz.pl:8080/xmlui/handle/11089/4448 (30.06.2015).

[1] Zob. Floryan 1991; Bibliografia 1978 oraz liczne opracowania cząstkowe: Siedlecka 2014: 462–516; Juda 2009: 15–27; Madany 1971: 157–178.

szerzonym: ogólnoslawistycznym lub bałkanistycznym[2]. Trudno odmówić zasadności takiego kontekstu, jednak zwiększa on ryzyko pominięcia pewnych tytułów w rejestrze bibliograficznym, czy to na skutek zwykłego przeoczenia przy ogromie materiału do uporządkowania, czy też na rzecz prezentacji szerszego korpusu tekstów, z założenia niesprzyjającego szczegółom. Brak zupełnie prac podejmujących wyzwanie osobnego omówienia tłumaczeń bułgarskiej twórczości ludowej. Piśmiennictwo ustne jest zwykle uwzględniane w istniejących już studiach w sposób marginalny[3] i zdecydowanie niewystarczający, często bez rozgraniczenia edycji komentowanych literatury ludowej od tłumaczeń bajek zaadaptowanych na potrzeby dzieci i młodzieży (te ostatnie są najczęściej pomijane zupełnie, danych na ich temat należy szukać w spisach utworów dla młodszych czytelników)[4]. Stąd też potrzeba oddzielenia osobnej uwagi przekładom tekstów folkloru bułgarskiego oraz tekstom powstałym na podstawie wątków ludowych, a następnie uporządkowanie ich w odrębnej bibliografii. Trudno bowiem orzekać o słowiańskiej (czy też bułgarskiej) problematyce przekładowej na gruncie polskim bez danych na temat tak ważnego składnika danej kultury, jakim niewątpliwie jest folklor.

Niniejszy artykuł w pierwszej części chronologicznie, za datą ukazania się na polskim rynku wydawniczym, prezentuje antologie, zawierające przekłady słowiańskich utworów ludowych (epickich i lirycznych), w tym folkloru bułgarskiego, jakie wydano w Polsce w latach od roku 1945 do 2006 (data publikacji dwóch ostatnich z omawianych wyborów). Za kryterium doboru antologii obrano „autentyczność" prezentowanych przez nie tekstów folkloru, rozumianą tutaj jako zachowanie w przekładzie specyficznej formy językowo-stylistycznej żywego przekazu ludowego (żywego – pozostawionego w formie transkrypcji lub nagrania, lub wydanego drukiem) oraz

[2] Zob. Grabowski, Pogonowski 1960: 141–160; Bibliografia 1973; Bibliografia 1984; Bibliografia 2002.

[3] Wspomniany powyżej artykuł Sylwii Siedleckiej nie odnotowuje ani jednej antologii bułgarskiej twórczości ustnej autorstwa Henryki Czajki, chociaż przywołano inne tytuły autorstwa folklorystki oraz nowsze antologie folkloru bułgarskiego (Siedlecka 2014: 462–516).

[4] Słowiańska twórczość przekładowa w edycji dla dzieci została bardzo rzetelnie odnotowywana w odpowiednich bibliografiach selektywnych, np. Bibliografia 1971. Pomocniczo: Mrzygłocka 1985; Przekłady 1990–; Bibliografia Czytelnictwa Dziecięcego 1964–. Brak osobnego rejestru najnowszych tłumaczeń.

obecność aparatu krytycznego (wstęp, przypisy, bibliografia), a więc edycje komentowane, oparte na źródłach o wartości dokumentu folklorystycznego.

Konieczność spełnienia warunku autentyczności tekstu oraz obecności merytorycznego komentarza doprowadziła do wyodrębnienia przekładów niespełniających tych kryteriów, które zostały zaprezentowane w formie wykazu bibliograficznego w drugiej części artykułu. Głównie są to bułgarskie bajki literackie, inspirowane twórczością ludową oraz przekłady pojedynczych utworów wydawane samodzielnie lub w antologiach baśni różnych narodów, często ze wstępem skierowanym do młodego czytelnika oraz przypisami pod linią, bez komentarza krytycznego i podania źródeł.[5]

***

Pierwszą powojenną próbą przybliżenia polskiemu czytelnikowi ludowej pieśni Bułgarów był wydany w 1956 roku zbiór *Oj lesie, lesie zielony. Wybór bułgarskiej pieśni ludowej,* autorstwa pary poetów: Anny Kamieńskiej i Jana Śpiewaka (Wybór 1956). Antologia imponowała staranną szatą graficzną oraz objętością – umieszczono w niej aż 133 utwory liryczne, podzielone przez autorów-tłumaczy na cztery grupy: Rusałczane polany (najstarsze utwory oraz pieśni junackie); Oj lesie, lesie zielony (pieśni hajduckie); Wiewilga śpiewa w ogrodzie (pieśni obrzędowe, miłosne itd.); Gdzie jest to wino czerwone (pieśni żartobliwe). Ponadto publikacja zawierała *Słowo wstępne* od autorów-tłumaczy, przybliżające historię i kulturę Bułgarii oraz specyfikę bułgarskiej poezji ludowej i trudności napotykane przy jej tłumaczeniu. Na końcu antologii umieszczono *Objaśnienia* zawierające komentarze do wybranych fragmentów pieśni lub tłumaczenia obco brzmiących dla polskiego czytelnika słów.

Slawista Włodzimierz Kot w omówieniu wydania (Kot 1956: 343–352), dość przychylnie oceniał pracę tłumaczy, chwalił oprawę graficzną publikacji, wytykał drobne potknięcia translatorskie i niepotrzebne zmiany w tytułach utworów, poddawał jednak w wątpliwość autorski układ pieśni.

[5] Warto nadmienić, iż oprócz bezpośrednich przekładów z języka bułgarskiego, w antologiach bajek dla dzieci spotyka się również przekłady bułgarskiej twórczości ludowej dokonywane z innych języków, np. z rumuńskiego, zob. Colin 1957: zawiera 11 utworów, w tym baśń bułgarską *Slawa, córka ziemi* (24–44); słowackiego, zob. Janusova 1991: zawiera 25 utworów, w tym bajkę bułgarską *Jak wilk łowił ryby* (151–154); hiszpańskiego, zob. Jané 2006: zawiera 80 utworów, w tym bajkę bułgarską *Pan Bóg i rolnik* (57).

Kolejna recenzja autorstwa bułgarskiej folklorystki, Cwetany Wranskiej, daleko krytyczniej odnosiła się do antologii jako efektu pracy translatorskiej (Wranska 1957: 57–60). Doceniając na wstępie samą inicjatywę pierwszego przekładu poezji ludowej bułgarskiej w literaturze polskiej[6], Cw. Wranska wytknęła tłumaczom brak wiedzy na temat istoty i rozwoju bułgarskiej pieśni ludowej (m.in. powoływanie się na nieaktualne badania) oraz historii samego narodu, co miało rzutować na nieprzemyślany, zbyt ogólny podział pieśni i niedokładną charakterystykę utworów. Liczba przełożonych pieśni została uznana za mocną stronę antologii, dającą czytelnikowi szansę zapoznania się z najcenniejszymi i najbardziej charakterystycznymi utworami bułgarskiej liryki ludowej (mimo iż przełożono jedynie dwie pieśni reprezentujące epos junacki). Co interesujące, Cw. Wranska określiła stronę graficzną publikacji jako bardzo piękną, ale mającą niewiele wspólnego z oryginalną ornamentyką bułgarską.

W cztery lata po publikacji antologii *Oj lesie, lesie zielony*, „Pamiętnik Słowiański" zamieścił obszerne jej omówienie autorstwa Henryki Czajki, początkującej wówczas filolożki bułgarskiej i folklorystki (Czajka 1960: 161–170). Recenzentka doceniła szatę graficzną antologii i perfekcyjną korektę. Wymieniła jednak szereg zastrzeżeń dotyczących zbyt ogólnego *Wstępu,* w którym – jej zdaniem – dopuszczono się licznych omyłek; błędna była chronologia powstawania niektórych pieśni i kwalifikacja utworów opowiadających o czynach janczarów, Tatarów i włóczęgów, zupełnie niepotrzebne były opisy najdawniejszych dziejów Bułgarii oraz włączanie ludowej poezji w ramy chronologii literatury pisanej. Za mocną stronę antologii H. Czajka uznała dobór przełożonych tekstów, ukazujący całokształt problematyki bułgarskiej pieśni ludowej, ale już podział pieśni w zbiorze określiła jako niewłaściwy, podobnie odniosła się do nieprzejrzystej i niewiele na temat zawartości mówiącej tytulatury działów. Szereg krytycznych uwag skierowała do samych przekładów – niewłaściwego zrozumienia przez tłumaczy pewnych obrazów poetyckich, wprowadzenia zwrotów i wyrażeń niezgodnych z duchem pieśni bułgarskiej, a nawet z obyczajowością ludową, ponadto licznych nieścisłości językowe i zaburzeń w konstrukcji wiersza. Poważnym mankamentem antologii był brak aparatu krytycznego i

[6] Nie jest to stwierdzenie prawdziwe, co potwierdza kolejna z przytoczonych recenzji – już w XIX wieku w Polsce ukazywały się tłumaczenia bułgarskich pieśni ludowych, autorstwa m.in. Seweryny Duchińskiej.

niewskazanie źródeł utworów. Pomimo licznych zarzutów, wybór *Oj lesie, lesie zielony* został przez H. Czajkę oceniony pozytywnie ze względu na brak podobnych pozycji w polskiej literaturze przekładowej oraz prawdopodobne zainteresowanie ze strony masowego odbiorcy.

Autorem pierwszych powojennych przekładów ludowych bajek bułgarskich była wspomniana powyżej H. Czajka. Przygotowana przez nią antologia *Za dziewiątą górą, za dziewiątą rzeką. Bułgarskie baśnie ludowe* (Góra 1964) zawierała *Wstęp,* który kreślił obraz bajki bułgarskiej na przestrzeni istnienia państwa; od pojawienia się Słowian na Półwyspie Bałkańskim, przez rozwój literatury pisanej w średniowieczu, wpływy Bizancjum, turecką niewolę, aż po czasy najnowsze. Przetłumaczono 60 utworów (bajki zwierzęce, magiczne – fantastyczne, opowiadania anegdotyczne, przypowieści i jedno podanie)[7], z których cztery zostały zaczerpnięte ze zbioru Angeła Karalijczewa, większość natomiast czerpała swoje źródło w wydaniach materiałów folklorystycznych. Publikację zamykały *Przypisy,* zawierające wyjaśnienie wybranych nazw własnych i pospolitych, niejasnych dla polskiego czytelnika oraz *Wykaz źródeł*, z których zaczerpnięto teksty baśni.

Włodzimierz Kot omawiający antologię w „Roczniku Literackim" (Kot 1964: 364–365) wpierw przywołał „kapitalny wybór pieśni ludowej" (Kot 1964: 364) *Oj lesie, lesie zielony,* następnie poświęcił kilkanaście zdań wyborowi baśni. Przede wszystkim pozytywnie ocenił kompetencje redaktora i tłumacza, H. Czajki – „doskonałe zorientowanie w materiale, trafny wybór baśni i dobry wstęp" (Kot 1964: 365). Następnie określił odbiorcę antologii, którym powinien być czytelnik dojrzały, a to z uwagi na brutalność i okrucieństwo niektórych baśni.

Informacja wraz z komentarzem na temat ukazania się wyboru bułgarskiej bajki ludowej pojawiła się również w czasopiśmie „Zarzewie" (S.S. 1965: 3). Z krótkiego wstępu wynikało, iż podpisujący się inicjałami S.S.[8] posiadał orientację nie tylko w tłumaczeniach bułgarskiej literatury ludowej na język polski (po raz kolejny został przywołany zbiór *Oj lesie, lesie zielony*), ale i ogólnie w temacie translacji literatury bułgarskiej. Wybór *Za dziewiątą górą, za dziewiątą rzeką* otrzymał szereg pochwał za: ciekawy wstęp, język przekładu, oprawę graficzną. Jak konkludował recenzent: „bajki […]

[7] Terminologia stosowana przez Autorkę.

[8] Autorka tego artykułu nie ma pewności co do prawdziwych personaliów Recenzenta, więc nie zdecydowała się na rozszyfrowanie inicjałów.

narodu bułgarskiego są miłą i pouczającą lekturą zarówno dla dzieci, jak i dorosłych" (S.S. 1965: 3).

W kolejnym[9] przygotowanym przez folklorystę Krzysztofa Wrocławskiego zbiorze znalazły się teksty 23 bajek bułgarskich (Setnik 1985). Antologia została pomyślana jako wybór utworów prezentujących folklor różnych narodów południowosłowiańskich (Serbów, Chorwatów, Bułgarów i Macedończyków). Publikacja zawierała *Wstęp*, następnie 100 utworów pogrupowanych w siedmiu częściach tematycznych: Jak to było na początku; O Jezusie Chrystusie i o Krzyżu Świętym; O Świętych i Świątobliwych; Anioł śmierci i inni aniołowie; Diabelskie intrygi; Bóg na Ziemi i człowiek w zaświatach. Inne opowieści; Opowieści komiczne, a następnie *Komentarze*, *Tabelę* i *Wykaz źródeł*. W *Wstępie* Autor wyjaśnił, co rozumie pod pojęciem „legendy", następnie omówił wybrane wątki i motywy występujące w legendach południowosłowiańskich. Na każdy komentarz składał się numer utworu, jego polski tytuł, oszczędne dane bibliograficzne, uwagi o charakterze kulturowym, w wybranych przypadkach numer katalogowy wątku (głównie z polskiej systematyki). Tabela porządkowała numery katalogowe, zestawiając je z numerami utworów w zbiorze. Źródłem tłumaczeń były oryginalne zapisy folklorystyczne (zbiory Krzysztofa Wrocławskiego i Eleny Ognianowej, bułgarskiej folklorystki) oraz liczne wydania tekstów ludowych różnych narodów bałkańskich.

W obszernym omówieniu publikacji slawista i historyk Telesfor Poźniak (Poźniak 1987: 53–55) ocenił *Setnik* bardzo pozytywnie. Edycja została zakwalifikowana jako „naukowo-popularna" – naukowo przemyślana, zaopatrzona w autorski, merytorycznie bogaty *Wstęp,* a przy tym dostępna dla czytelnika niespecjalisty, popularyzująca wiedzę na temat tradycji, kultury i twórczości ludowej Bałkanów.

W rok po *Setniku* K. Wrocławskiego ukazał się zbiór *Opowieść o wierchu Lubaszu. Bajki i podania z Bułgarii* (Opowieść 1986). Edycja bułgarskiej twórczości ludowej w tłumaczeniu Danieli Tomczyk-Baszkiewicz i Maryli Wiśniewskiej-Kacprzak pozostała bez recenzji[10]. Jak uprzedził

[9] Wcześniejszy tytuł przygotowany przy udziale Krzysztofa Wrocławskiego, zob. Samowiły 1981.

[10] Publikacja jest za to odnotowywana w spisach literatury dla dzieci – być może została tak zakwalifikowana ze względu na nietypowy format i szatę graficzną, jednak wydaje się, że komentarz krytyczny, w jaki ją zaopatrzono, pozwala traktować zbiór na równi z omawianymi w tej części artykułu antologiami.

Wydawca, na książkę złożyły się tłumaczenia tekstów opublikowanych w kilkunastotomowej serii *Българско народно творчество,* prezentującej bogactwo wątków i motywów słowiańskiej twórczości ustnej. Pozycja zawierała *Wstęp* zatytułowany *Bułgarska bajka ludowa*, który wprowadzał pokrótce w dzieje rozwoju kultury, a w szczególności piśmiennictwa i bajki bułgarskiej na tle historycznych losów państwa. Przetłumaczono 140 bajek i zaopatrzono je w przypisy pod linią, objaśniające nieznane polskiemu czytelnikowi słowa, głównie turcyzmy. Komentarze na końcu książki odnosiły się do każdego utworu oddzielnie i podawały: źródło tłumaczonego tekstu, bułgarski tytuł zapisany łacinką oraz odautorskie uwagi dotyczące danego wariantu, w miarę możliwości z odwołaniem do polskiej lub międzynarodowej systematyki bajkowej. Publikacja zawierała zarówno barwne ilustracje, jak i czarno-białe „przerywniki" – inspirowane biżuterią ludową elementy graficzne, omówione w *Spisie przerywników* na końcu książki. Antologię zaopatrzono również w *Bibliografię,* w której znaleźć można odwołanie do edycji *Za dziewiątą górą, za dziewiątą rzeką* H. Czajki.

Ostatnią jak do tej pory próbą przełożenia bułgarskiej pieśni epickiej była antologia *Nimfy, herosi, antagoniści. Epos ludowy Bułgarów* ze wstępem i komentarzami H. Czajki (Nimfy 1994). Na antologię złożyło się 36 poematów epickich, z których dwa przedrukowano z *Oj, lesie, lesie zielony* (jedna z pieśni została przez Annę Kamieńską poprawiona). Utwory podzielono na cztery grupy tematyczne: Istoty nadprzyrodzone i Królewicz Marko; Herosi i antagoniści; Poszukiwania narzeczonej i wesele junackie; Odgłosy niewoli tureckiej. Każda z pieśni została opatrzona komentarzami pod linią, z których pierwszy podawał tytuł oryginalnego utworu zapisany łacinką oraz źródło tłumaczenia. Pozostałe komentarze odnosiły się do występujących w danej pieśni postaci, wydarzeń lub elementów kultury. We *Wstępie* H. Czajka omówiła genezę gatunku, czas odkrycia i stan badań nad bułgarskim eposem ludowym, następnie sposoby i okoliczności wykonania utworów oraz same sylwetki pieśniarzy, wreszcie postacie obecne w eposie oraz treść pieśni.

Antologia zebrała znakomite recenzje, zarówno w periodykach naukowych, jak i w pismach popularnych, skierowanych do masowego odbiorcy. W „Wiadomościach Kulturalnych" polonista Krzysztof Sieniawski zachwycał się dokonaniami Jacka Bukowskiego, tłumacza 20 pieśni zamieszczonych w zbiorze (Sieniawski 1996: 21). Była to ocena z punktu widzenia czytelnika-laika w zakresie folkloru południowosłowiańskiego, tym bar-

dziej cieszyło entuzjastyczne podejście do „autentyzmu" historii zawartych w pieśniach i szczery zachwyt nad ich poetyką.

Recenzujący w „Literaturze Ludowej" slawista i kulturoznawca Józef Magnuszewski wysoko ocenił naukowe kompetencje H. Czajki, a samą publikację uznał za wartościową pozycję naukową (Magnuszewski 1995: 64–65). Badacz od długiego czasu diagnozował potrzebę pełniejszego ukazania artyzmu bułgarskiej epiki ludowej w polskim przekładzie, więc *Nimfy, herosi, antagoniści* okazały się w jego opinii nie tylko publikacją dobrą w realizacji założeń i spełnieniu oczekiwań, ale potrzebną i pożądaną.

Podobnie Telesfor Poźniak podkreślał znaczenie pierwszej na gruncie polskim antologii bułgarskiego eposu ludowego, będącej uzupełnieniem i kontynuacją dotychczasowych dokonań H. Czajki (Poźniak 1996: 123–125). Bardzo pozytywnie ocenił wybór i podział tekstów, wnikliwy i rzeczowy *Wstęp,* udane translacje, wiernie przekazujące dziesięciozgłoskowiec oryginału, a nawet sam układ przekładów, korespondujący z chronologią wykładu naukowego we *Wstępie.*

W opublikowanej w 2006 roku antologii *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych* (Apokryfy 2006) znalazło się 77 przetłumaczonych legend folklorystycznych, wśród których ponad połowę stanowiły teksty przełożone po raz pierwszy, pochodzące ze źródeł bułgarskich. Konstrukcja wyboru wyróżniała się na tle wcześniejszych publikacji; rozpoczynały ją dwa spisy: *Źródła* i *Skróty*. Następował po nich kilkuczęściowy dział *Przedmowa*, na który składały się teksty: filologa Georgiego Minczewa, wprowadzający w tematykę słowiańskiej literatury apokryficznej oraz slawisty i folklorysty Dejana Ajdačicia, skupiający się na obecności wątków biblijnych w folklorze Słowian Południowych oraz nota *Od Wydawców*, która precyzyjnie przybliżała zawartość antologii i decyzje podjęte przez tłumaczy przy doborze tekstów. Pierwszą część źródłową stanowiły przełożone apokryfy, drugą natomiast – legendy folklorystyczne. Tłumacze starali się zachować charakterystyczne cechy żywej mowy ludowej i języka informatorów, stąd też obecne w tekstach potknięcia składniowe i stylistyczne, na których korektę się nie zdecydowano. Podstawą przekładów były opublikowane teksty folklorystyczne: obok bułgarskich także serbskie, chorwackie, i macedońskie, w tym stosunkowo nowe, wydane w latach 80–90 XX wieku, ale i nieco starsze, pochodzące z pierwszych roczników serii *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* (1889–). Informacja na temat źródła i czasu zapisu tekstu została umieszczona w przypisie do tytułu legendy. Publikację zamykała *Bibliografia*, *Spis ilustracji kolorowych* oraz

dwa obszerne *Indeksy*: postaci i toponimów. Antologię ubogaciło opracowanie graficzne – blisko czterystustronicową publikację została wydano na papierze kredowym, z 57 kolorowymi i czarno-białymi ilustracjami (zdjęcia ikonostasu, reprodukcje fresków, miniatury z rękopisów i inne).

Recenzująca antologię poznańska slawistka Agnieszka Szafrańska określiła ją jako publikację podejmującą dialog z wcześniejszymi wydaniami tego typu, nie tylko ze względu na nowe przekłady tekstów już znanych, ale i bardzo szczegółowe omówienia każdego utworu, opatrzenie go kilkoma rodzajami komentarza oraz próbę powiązania narracji ustnych z ikonografią – co jednak zdaniem recenzującej nie zostało dostatecznie umotywowane (Szafrańska 2007a: 177–180). *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych* okazały się ważnym, chociaż niepozbawionym wad, przyczynkiem do badań nad charakterem prawosławia narodów bałkańskich[11].

W tym samym roku ukazała się antologia *Złota moneta za słowo. Bułgarskie bajki i legendy ludowe* (Moneta 2006), będąca efektem pracy zespołu studentów wyższych lat i absolwentów slawistyki na Uniwersytecie Łódzkim. Przetłumaczono 129 utworów i umieszczono je w czterech grupach: Bajki magiczne; Bajki zwierzęce; Bajki nowelistyczne i anegdoty; Legendy i podania ludowe, dając czytelnikowi możliwość zapoznania się z kilkoma gatunkami bułgarskich narracji ludowych. Przekłady zostały wykonane według tekstów folklorystycznych, pochodzących z zapisów terenowych, wydanych drukiem lub przechowywanych w Archiwum Instytutu Folkloru Bułgarskiej Akademii Nauk, przy czym starano się dobierać teksty mniej znane na gruncie polskim (ewentualnie przekładano nieznane dotąd warianty utworów). Wewnętrzny porządek bajek i legend w grupach nie był przypadkowy, lecz odzwierciedlał układ stosowany w katalogach typów bajkowych – z zastrzeżeniem, iż bajki zwierzęce celowo zamieszczono po magicznych ze względu na stosunkowo niewielki stopień archaiczności tekstów źródłowych, zniwelowany wpływami baśni literackiej na zasób kultury oralnej. Celem Autora było zaprezentowanie bułgarskiej prozy folklorystycznej „w szerszym kontekście południowosłowiańskich wierzeń i praktyk obrzędowych" (Moneta 2006: 30), więc antologię zaopatrzono w bardzo bogaty aparat krytyczny: *Wstęp*, *Wykaz skrótów*, *Bibliografię*, *Komentarze*, *Słow-*

[11] Publikacja została również omówiona przez autorkę niniejszego artykułu, zob. Krzeszewska 2008: 182–183.

nik istot i pojęć mitycznych oraz bajkowych, *Słowniczek wyrazów obcych* oraz *Indeks osób, przedmiotów i motywów charakterystycznych*. We *Wstępie* G. Minczew omówił początki zainteresowania bułgarską twórczością ludową oraz rozwój folklorystyki bułgarskiej, skomentował też różne rodzaje naukowych refleksji odnoszących się do narracyjnych gatunków folklorystycznych. W *Komentarzach* każdy z utworów otrzymał osobną notę, która zawierała informację na temat źródła tekstu bułgarskiego i jego oryginalny tytuł, numer z katalogu bułgarskich typów bajkowych, okoliczności i czas zapisu wariantu, a także krótkie omówienie fabuły, wyjaśnienie potencjalnie niejasnych dla polskiego czytelnika fragmentów tekstu, bibliografię oraz odnośnik do wcześniejszego tłumaczenia polskiego (jeśli takie istnieje). 34 teksty, opublikowane we wcześniejszych zbiorach, zostały poddane powtórnemu tłumaczeniu. Niewątpliwym *novum* był *Słownik*, który omawiał wybrane hasła z zakresu mitologii i wierzeń słowiańskich, podając przy tym bibliografię do dalszych studiów. *Słowniczek wyrazów obcych* zawierał hasła zwyczajowo wyjaśniane w podobnych publikacjach w przypisach pod linią – wyrazy obcobrzmiące, turcyzmy itd. Zamykający antologię *Indeks osób, przedmiotów i motywów charakterystycznych* ułatwiał orientację w opublikowanym materiale. Uwagę zwracała szata graficzna publikacji – teksty bajek i legend zostały ozdobione autorskimi ilustracjami Małgorzaty Beaty Piechowiak, nawiązującymi do fabuł przetłumaczonych utworów i do rozpoznawalnych elementów kultury Słowian – ryciny zdobią m.in. wzory charakterystyczne dla bułgarskich strojów ludowych, skarby pochodzące z trackich grobowców, symboliczne elementy fauny i flory.

Zbiór otrzymał różne recenzje[12]. A. Szafrańska doceniała wartość samego wyboru, który prezentował fabuły nieznane nie tylko w Polsce, ale i w Bułgarii, bo nigdzie jeszcze niepublikowane, chwaliła też opracowanie teoretyczne tematu i komentarze stanowiące równie ważną, co same przekłady, część publikacji (Szafrańska 2007b: 180–182). Slawistka Joanna Mleczko natomiast w artykule poświęconym wyborom translatorskim zganiła język przekładu jednego z utworów, uznając go za adaptację, a nie – jak chciał Autor antologii – replikę żywego tekstu ludowego (Mleczko 2009: 58–68).

Wyliczenie poszczególnych utworów tworzących siedem antologii słowiańskiej literatury ludowej przynosi informację o kilku setkach tekstów

[12] Publikacja została omówiona także przez autorkę niniejszego artykułu, zob. Krzeszewska 2008: 183–184.

bułgarskich funkcjonujących w polskim przekładzie. W latach 1945–2006 przełożono 169 utworów poetyckich, prozatorskich blisko trzy razy tyle, bo 402. Prawdopodobnie nie jest to pełen dorobek w zakresie ludowych *bulgarica*; oprócz omówionych tutaj wydawnictw zwartych, istnieją też tłumaczenia fragmentów w publikacjach o innym charakterze[13], które należałoby uwzględnić w przypadku opracowywania pełnej bibliografii przekładów bułgarskiej twórczości folklorystycznej na język polski.

Omówione w artykule edycje bułgarskich tekstów ludowych dostępne na polskim rynku tworzą trzy grupy. Do pierwszej zaliczyć można publikację A. Kamieńskiej i J. Śpiewaka. Autorom *Oj lesie, lesie zielony* nie przyświecał cel oddania autentyczności przekazu ludowego w wydaniu krytycznym, stąd też brak pełnego komentarza krytycznego i odwołania do źródeł. Jest to tytuł głęboko zapadający w pamięć czytelników ze względu na piękne wydanie oraz obszerny korpus tłumaczeń, ale budzący u recenzentów zastrzeżenia samymi przekładami i błędnymi niekiedy informacjami teoretycznymi. *Oj lesie, lesie zielony* okazał się najczęściej komentowanym i przywoływanym w omówieniach krytycznych i informacyjnych zbiorem. W drugiej grupie umieścić można antologie opracowywane przez K. Wrocławskiego, H. Czajkę oraz pozycję *Opowieść o wierchu Lubaszu.* Publikacje te, oprócz bardzo dobrych przekładów (w przypadku zbioru *Nimfy, herosi, antagoniści* ich autorami są poeci), oferują profesjonalne wprowadzenie do tematu i krótkie, treściwe komentarze do pojedynczych utworów. Grupę trzecią formują publikacje najnowsze (jest im bliska także antologia *Opowieść o wierchu Lubaszu*), redagowane przez G. Minczewa, które proponują nową jakość wieloelementowej części teoretycznej (eseje naukowe, bibliografie, słowniki, indeksy), rozbudowanej w równym stopniu, co źródłowa. Należy dodać, iż tłumaczenia tekstów z ostatniej grupy bywają dyskusyjne.

***

Prezentowany poniżej wykaz ma znaczenie dopełniające dla przeglądu polskich przekładów bułgarskiej literatury ludowej w edycjach komentowanych. Rejestruje pozycje książkowe, tłumaczenia, adaptacje, przeróbki i opracowania utworów bułgarskich, zawierających ludowe wątki i motywy, które nie spełniają ustalonych kryteriów autentyczności tekstu folklorystycz-

[13] Np. w polskim przekładzie powieści *Czas wyboru* Antona Donczewa zawarto tłumaczenia bułgarskich pieśni ludowych (Donczew 1967).

nego i obecności komentarza naukowego. Publikacje często zawierają słowo wstępne skierowane do czytelnika, w którym autor informuje o zawartości zbioru, wprowadza w historię i kulturę Bułgarii, natomiast w przypisach pod linią objaśnia obco brzmiące słowa i zwroty. Wykaz uwzględnia też tłumaczenia bajek literackich, jak np. utwory Angeła Karalijczewa czy Rana Bosyleka oraz autorów anonimowych, których personaliów polski wydawca nie zdradza (ewentualnie podaje tytuły zbiorów bułgarskich, z których zaczerpnięto teksty).

Wielokrotnie wznawiane tytuły w opracowaniu Wandy Markowskiej i Anny Milskiej budzą zastrzeżenia co do języka, z jakiego przełożono utwory. Zbiory te prezentują „baśnie różnych ludów", nie podają jednak źródła tłumaczenia części z nich, w tym bajek bułgarskich. Jednak ze względu na znaczenie dopełniające i informacyjność niniejszego wykazu, zdecydowano się na przywołanie antologii autorstwa W. Markowskiej i A. Milskiej, traktując je jako wstęp i zachętę do dalszych badań.

W twórczości przekładowej, kierowanej zgodnie z wolą wydawcy do młodszych czytelników, brak właściwie poezji, za wyjątek można uznać tytuł *Studnia Białonóżki* Jana Baranowicza – zbiór bajek, w które wpleciono fragmenty ludowych pieśni.

Tytuły ujęto w trzy grupy: antologie utworów, pojedyncze utwory wydane samodzielnie oraz pojedyncze utwory wchodzące w skład innych antologii, zbiorów bajek, baśni, legend, podań z całego świata, gdzie można znaleźć także teksty bułgarskie. Wykaz prawdopodobnie nie jest kompletny, wątpliwości budzi zwłaszcza grupa ostatnia. Dotarcie do wszystkich antologii bajek, wydanych w Polsce w latach 1945–, jest trudnym zadaniem; chociaż istnieje wiele spisów bibliograficznych, pomocnych w ekscerpcji potrzebnych publikacji, jednak żaden z nich nie daje gwarancji odnotowania całości produkcji wydawniczej.

Pierwsze wydania tytułów tworzą wewnątrz grup porządek chronologiczny, wydania kolejne odnotowano w przypisie. Antologie twórczości podają wszystkie tytuły utworów w kolejności ich zamieszczenia w książce, inne antologie odnotowują tylko utwory bułgarskie, dodając numery stron, na których można je znaleźć. Nazewnictwo poszczególnych utworów (bajki, baśnie, podania, legendy, opowiadania) podano za autorami zbiorów.

1. Antologie

– Karalijczew, Angeł 1960: *Trzej bracia i złota jabłoń*. Tłum. Helena Madany. Warszawa: Nasza Księgarnia.[14] Zawiera 22 utwory: Uczeń majstra Pufa; Siostrzeniec słońca; Junak z gwiazdą na czole i jego rogaty koń; O kiju samobiju i czarodziejskich piórkach; Królewicz Marko; Głupi lis i uparty pies; O garncarzu i dziesięciu rozbójnikach; O leniwym wole i mądrym ośle; O chłopcu, który chciał wszystko wiedzieć; Mądrej głowie dość dwie słowie; Oracz i gęsi; O dziewczynce, która zamieniła się w gwiazdę; O biednym drwalu, niewdzięcznym niedźwiedziu i mądrym lesie; Bezcenny kamień; Żelazny człowiek; Torba pełna kłamstw; O czterdziestu braciach i niewidomej siostrzyczce; Mądry Piotr i smok; Karzełek; Maryjka i Iwanczo; O dwunastu braciach i sierotce Mai; Trzej bracia i złota jabłoń.

– Karalijczew, Angeł 1961: *Worek z tykwami. Opowiadania*. Tłum. Jadwiga Nurkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy. Zawiera 18 utworów: Zakłamany świat; Kamienny most na Rosicy; Car Samuel; Struna; Chan Tatar; Iwan Kralew; Najden; Rodacy; Georgi z Kratowa; Ślepy grajek; Klasztor; Nadzieja dziadka Bożyła; Chan Krum i jego Kawchan; To, co najdroższe; Matczyne przekleństwo; Skarb; Pieniążek; Worek z tykwami.

– Baranowicz, Jan 1963: *Studnia Białonóżki. Podania i legendy bułgarskie*. Warszawa: Czytelnik. Zawiera 21 utworów: Trzy rzeczne siostry; Carewiec i Wieża Baldwina; Miasto na trzech pagórkach; Miasto na trzech pagórkach; Legenda o Neseber; Morze Czarne i diuny; Junak i słońce; Trzy łańcuchy niewolników; Kto rzuci dalej; Marko mierzy z Bogiem swe siły; Marika i Ralin; Łzy ludu; Kaliakra; Królewska przypowieść; Studnia Białonóżki; Todorka; Orłanda; Stojan i jego drużyna; Radka, przywódczyni hajduków; Skąd się wzięła kukułka; Zazdrosny lekarz; Osika i jawor.

2. Pojedyncze utwory wydane samodzielnie

– Ćirlić, Danuta 1967: *Rusana znad Tundży. Baśń bułgarska*. Warszawa: Ruch.

– Karalijczew, Angeł 1973: *Dzielny Czawdar*. Tłum. Jadwiga Nikołow. Warszawa: Nasza Księgarnia.

[14] Wydanie 2: Karalijczew, Angeł 1970: *Trzej bracia i złota jabłoń*. Tłum. Helena Madany. Warszawa: Nasza Księgarnia.

– Karalijczew, Angeł 1975: *Worek dyń*. Tłum. Helena Madany. Warszawa: Nasza Księgarnia.

– Bobev, Petyr 1985: *Legenda o złotym jeźdźcu*. Tłum. Violetta Koseska-Toszewa, Sofia: Bułgarski Chudożnik.

3. Pojedyncze utwory wydane niesamodzielnie

– *Baśnie i legendy* 1946. Oprac. Wanda Markowska, Anna Milska. Warszawa: Książka.[15] Zawiera 29 utworów, w tym baśń bułgarską: O rumaku słonecznym (27–40).

– *Baśnie: zagadki, łańcuszki* 1950. Oprac. Wanda Markowska, Anna Milska. Warszawa: Książka i Wiedza.[16] Zawiera 35 utworów-baśni i kilkanaście pomniejszych zagadek, w tym baśń bułgarską: Dlaczego słońce o zachodzie słabiej świeci? (102–106).

– *Baśnie z bliska i z daleka* 1959. Oprac. Wanda Markowska, Anna Milska. Warszawa: Nasza Księgarnia. Zawiera 46 utworów, w tym baśnie bułgarskie: O rumaku słonecznym (5–13); Dlaczego o zachodzie słońce najsłabiej świeci? (137–140).

– *Bajarka opowiada. Zbiór baśni z całego świata* 1959. Oprac. Maria Niklewiczowa. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.[17] Zawiera 58 utworów, w tym baśń bułgarską: Jak Silan zamienił się w bociana (93–103).

---

[15] Kolejne wydania: wyd. 2: *Baśnie i legendy* 1948. Oprac. Wanda Markowska, Anna Milska. Warszawa: Książka; wyd. 3 pod zmienionym tytułem: *Baśnie i podania* 1951. Oprac. Wanda Markowska, Anna Milska. Warszawa: Książka i Wiedza; wyd. 4: *Baśnie i podania* 1951. Oprac. Wanda Markowska, Anna Milska. Warszawa: Książka i Wiedza; wyd. 5: *Baśnie i podania* 1953. Oprac. Wanda Markowska, Anna Milska. Warszawa: Czytelnik.

[16] Wydanie 2: *Baśnie: zagadki, łańcuszki* 1954. Oprac. Wanda Markowska, Anna Milska. Warszawa: Czytelnik.

[17] Kolejne wydania: wyd. 2: *Bajarka opowiada. Zbiór baśni z całego świata* 1959. Oprac. Maria Niklewiczowa. Warszawa: Zrzeszenie Księgarstwa. Bydgoszcz: Społeczny Komitet; wyd. 3: *Bajarka opowiada. Zbiór baśni z całego świata* 1984. Oprac. Maria Niklewiczowa. Bydgoszcz: Pomorze; wyd. 4: *Bajarka opowiada. Zbiór baśni z całego świata* 1989. Oprac. Maria Niklewiczowa. Bydgoszcz: Klub Miłośników Książki przy Księgarnia „Współczesna".

– Baranowicz, Jan 1982: *W krainie baśni*. Katowice: Śląsk. Zawiera 23 utwory, w tym bajki-podania bułgarskie: Morze Czarne i diuny (133–135); Trzy łańcuchy niewolników (136–139); Marko mierzy z Bogiem swe siły (140–142); Stojan i jego drużyna (143–152).

– *Baśnie przyjaciół* 1988. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Nasza Księgarnia". Zawiera 23 utwory, w tym baśnie bułgarskie: Karalijczew, Angeł. Testament chana Kubrata (Tłum. Dimitrina Bukowska, 162–165); Karalijczew, Angeł. Niedźwiedzica i drwal (Tłum. Dimitrina Bukowska, 166–168); Ran Bosylek. Nienarodzona dziewczyna (Tłum. Dimitrina Bukowska, 169–174); Elin Pelin. Trzy mądre głowy (Tłum. Dimitrina Bukowska, s. 175).

Literatura

Apokryfy 2006: *Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych*. Wybór i red. Georgi Minczew, Małgorzata Skowronek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bibliografia 1971: *Bibliografia literatury dla dzieci 1945–1960*. Przekłady, adaptacje Alina Łasiewicka, Felicja Neubert. Warszawa: Stowarzyszenie Bibliotekarzy Polskich.

Bibliografia 1973: *Bibliografia polskich prac z zakresu slawistyki: archeologia – etnografia, folklorystyka – językoznawstwo: 1968–1972*. Praca zbiorowa pod red. Jadwigi Czachowskiej. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Bibliografia 1978: *Bibliografia literatury tłumaczonej na język polski, wydanej w latach 1945–1977*. Red. Stanisław Bębenek i in. T. 2. Warszawa: Czytelnik.

Bibliografia 1984: *Bibliografia polskich prac z zakresu slawistyki 1972–1981: archeologia – etnografia, folklorystyka – językoznawstwo*. Praca zbiorowa pod red. Jadwigi Czachowskiej. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Bibliografia 2002: *Bibliografia słowianoznawstwa polskiego za lata 1996–2000. Słowiańszczyzna zachodnia i południowa*. Piotr Głogowski, Lilla Moroz-Grzelak, Michał Stefański, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.

Bibliografia Czytelnictwa Dziecięcego 1964–: *Bibliografia z Zakresu Historii i Krytyki Literatury dla Dzieci, Bibliotekarstwa i Czytelnictwa Dziecięcego*. Warszawa: Biblioteka Publiczna m. st. Warszawy.

Colin, Vladimir 1957: *Mladen, syn niedźwiedzia*. Tłum. Rajmund Florans. Warszawa: Nasza Księgarnia.

Czajka, Henryka 1960: Oj lesie, lesie zielony. Wybór bułgarskiej pieśni ludowej [Rec.] – *Pamiętnik Słowiański* 10, 161–170.

Czajka, Henryka 1968: *Bułgarska i macedońska historyczna pieśń ludowa*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Czajka, Henryka 1973: *Bohaterska epika ludowa Słowian Południowych. Struktura treści*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Donczew, Anton 1967: *Czas wyboru*. Tłum. Halina Kalita. Warszawa: PAX.

Floryan, Władysław 1991: *Dzieje literatur europejskich.* [T.] 3. Cz. 2. *Literatura bułgarska, literatury narodów Jugosławii, literatura węgierska, literatura albańska, literackie dziedzictwo Celtów – wprowadzenie ogólne, literatura irlandzka, literatura szkocko-gaelicka, literatura w języku Manx, literatura walijska, literatura kornicka, literatura bretońska, literatura polska w kontekście europejskim*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Góra 1964: *Za dziewiątą górą, za dziewiątą rzeką. Bułgarskie baśnie ludowe*. Wybór, przekład i wstęp Henryka Czajka. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Grabowski, Tadeusz S., Jerzy **Pogonowski** 1960: Slavica w Polskiej Bibliografii Literackiej zespołu S. Wierczyńskiego za lata 1944–1949. – *Pamiętnik Słowiański* 10, 141–160.

Jané, Albert 2006: *W osiemdziesiąt bajek dookoła świata*. Tłum. Ewa Morycińska-Dzius. Warszawa: Klub dla Ciebie – Bauer-Weltbild Media.

Janusova, Viera 1991: *Bajki z całego świata.* Tłum. Andrzej Jagodziński, Małgorzata Ziółkowska-Mazur. Warszawa: Interpress.

Juda, Celina 2009: Rozrachunki po przełomie. Polskie przekłady z literatury bułgarskiej po 1989 roku. Diagnozy i prognozy. Współczesność i tradycja. – In: *Przekłady literatur słowiańskich.* T. 1. Cz. 1. Red. Bożena Tokarz. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 15–27.

Kot, Włodzimierz 1956: Literatura bułgarska. – *Rocznik Literacki*, 343–352.

Kot, Włodzimierz 1964: Literatura bułgarska. – *Rocznik Literacki*, 364–365.

Krzeszewska, Karolina 2008: Publikacje pracowników Katedry Slawistyki Południowej Uniwersytetu Łódzkiego z lat 2004–2008. – *Południowosłowiańskie Zeszyty Naukowe* 5, 182–187.

Lord, Albert B. 2000: *Pieśniarz i jego opowieść*. Tłum. Paweł Majewski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego [Orig.: Albert B. Lord. *The Singer of Tales*, 1960].

Madany, Edward 1971: Literatura bułgarska w Polsce po II wojnie światowej. – W: *Stosunki literackie polsko-bułgarskie*. Studia pod red. Jerzego Ślizińskiego. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 157–178.

Magnuszewski, Józef 1995: Epos ludowy Bułgarów. – *Literatura Ludowa* 3, 64–65.

Mleczko, Joanna 2009: Transformacje translatorskie w przekładzie bułgarskiej bajki magicznej „Trzej bracia i złote jabłko" (kod estetyczny). – *Przekłady Literatur Słowiańskich* 1, 58–68.

Moneta 2006: *Złota moneta za słowo. Bułgarskie bajki i legendy ludowe*. Wybór i wstęp Georgi Minczew. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Mrzygłocka, Elżbieta 1985: *Serie wydawnicze dla dzieci i młodzieży 1970–1982. Bibliografia*. Warszawa: Biblioteka Narodowa.

Nimfy 1994: *Nimfy, herosi, antagoniści. Epos ludowy Bułgarów*. Wybór, wstęp, komentarze Henryka Czajka. Katowice: Śląsk.

Opowieść 1986: *Opowieść o wierchu Lubaszu. Bajki i podania z Bułgarii*. Wybór i przekład Daniela Tomczyk-Baszkiewicz, Maryla Wiśniewska-Kacprzak. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Poźniak, Telesfor 1987: Polska antologia legend południowosłowiańskich. – *Literatura Ludowa* 1, 53–55.

Poźniak, Telesfor 1996: Nimfy, herosi, antagoniści. Epos ludowy Bułgarów. Wybór, wstęp, komentarze Henryka Czajka. Katowice, 1994 [Recenzja]. – *Slavica Wratislaviensia* 94, 123–125.

Przekłady 1990–: *Przekłady Literatur Słowiańskich*. Red. Bożena Tokarz. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

S.S. 1965: Baśnie zza dziewięciu gór. – *Zarzewie. Organ Związku Młodzieży Wiejskiej* 21 (427), s. 3.

Samowiły 1981: *Samowiły i pasterze. Bajki z Socjalistycznej Republiki Macedonii*. Tłum. Tanas Vražinowski, Krzysztof Wrocławski. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Setnik 1985: *O Bogu, Jego sługach i diabelskich sztuczkach. Setnik legend Południowej Słowiańszczyzny*. Wybrał, przełożył, opracował i wstępem opatrzył Krzysztof Wrocławski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Siedlecka, Sylwia 2014: Bibliografia adnotowana naukowych prac bułgarystycznych wydanych w Polsce w latach 1947–2012. – *Slavia Meridionalis. Studia Slavica et Balcanica* 14, 462–516.

Sieniawski, Krzysztof 1996: Epos Jacka Bukowskiego. – *Wiadomości Kulturalne* 3, s. 21.

Szafrańska, Agnieszka 2007a: Apokryfy i legendy starotestamentowe Słowian Południowych [Rec.]. – *Fundamenta Europea* 6/7, 177–180.

Szafrańska, Agnieszka 2007b: Złota moneta za słowo. Bułgarskie bajki i legendy ludowe [Rec.]. – *Fundamenta Europea* 6/7, 180–182.

Wranska, Cwetana 1957: Oj, lesie, lesie zielony. Wybór bułgarskiej pieśni ludowej. – *Literatura Ludowa* 4, 57–60.

Wybór 1956: *Oj lesie, lesie zielony. Wybór bułgarskiej pieśni ludowej*. Wybór Anna Kamieńska, Jan Śpiewak. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Dr Karolina Krzeszewska
Centrum Badań nad Historią i Kulturą
Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej
im. prof. Waldemara Cerana, *Ceraneum*
Uniwersytet Łódzki
ul. Matejki 32/38, pok. 209
90-237 Łódź, POLSKA
karolina.krzeszewska@gmail.com

Polish Translations of Bulgarian Folk Literature after World War II and Their Reception

Karolina Krzeszewska

Abstract: The paper focuses on the translations of Bulgarian folk literature that appeared in Poland after World War II. The first part discusses anthologies that contain translations of Slavic folk texts (epic and lyrical), including Bulgarian, based on the folklore sources with a critical apparatus provided. The paper presents further translations of Bulgarian folk literature or its pieces inspired by folk motifs in publications prepared especially for younger readers, without critical commentary and bibliography.

Keywords: translation of folk literature, Polish translations of Bulgarian folklore, bibliography of folklore translations

Dr Karolina Krzeszewska
Waldemar Ceran Research Centre for
the History and Culture of the Mediterranean Area
and South-East Europe, *Ceraneum,*
University of Łódź
32/38 Matejki St., r. 209
90-237 Łódź, POLAND
karolina.krzeszewska@gmail.com

Видатний україніст із Чехії Орест Зілинський

Ганна Скрипник

Резюме: Статтю присвячено висвітленню славістичного доробку видатного вченого із Чехії Ореста Зілинського. У ній розкривається широкий спектр наукових інтересів О. Зілинського, що охоплював українсько-чеські, українсько-словацькі та українсько-польські взаємовпливи у фольклорі; питання теорії та методики фольклористики; обрядовий фольклор та народні ігри тощо. Особливу увагу у розвідці риділено «баладним» студіям О. Зілинського (*Українські народні балади Східної Словаччини*; *Словацька народна балада в інтеретнічному контексті* та ін.); акцентується його заслуга в окресленні специфіки жанру й висвітленні його співвідношення з іншими писемними різновидами, у розкритті складного генетичного профілю балад Східної Словаччини як висліду багатосторонніх культурних контактів населення регіону.

Ключові слова: Орест Зілинський, народна балада, обрядовий фольклор, Східна Словаччина

Постать Ореста Зілинського (1923–1976) – «виразно-видатного україніста з Праги» – помітна в українській та слов'янській гуманітаристиці повоєнної доби. Це вчений широкого професійного засягу, який за відпущений йому долею надто короткий вік залишив багату наукову спадщину в українському та слов'янському літературознавстві, мовознавстві й народознавстві.

Незважаючи на низку ґрунтовних публікацій у фахових журналах та проникливо, щиро й талановито написану книгу М. Мушинки про О. Зілинського – *Науковець з душею поета*, в Україні праці О. Зілинського й надалі залишаються маловідомими. Тим часом життя й діяльність цього вченого – приклад невтомного й самозреченого служіння українському народові і його культурі. І це всупереч лихоліттям епохи, тяжким обставинам особистого життя, спротиву й тиску ідеологічних опонентів… Читаючи про ці вражаючі факти наукової біографії О. Зілинського (підготовлені до рівня верстки й зняті з видавничих

планів, а відтак неопубліковані п'ять фундаментальних праць з українського народознавства), не можна не проникнутись глибокою повагою і співчуттям до вченого, який при цьому не надломився, а продовжував торувати свій тернистий, сповнений трагізму й досягнень шлях у славістичній гуманітаристиці. Між іншим, кожен з неопублікованих рукописів О. Зілинського може скласти честь будь-якій національній науці як за всеосяжністю фактологічної основи, так і за новаторським характером її інтерпретації. Сучасна україністика й славістика завдячують поступовому поверненню до наукового гуманітарного простору імені й наукового доробку цього відданого Україні вченого із Чехії – «жертвенного працівника для рідної культури», подвижницькій праці М. Мушинки – народознавця з Пряшівщини, учня і соратника О. Зілинського.

Народився Орест Зілинський у лемківському селі Красна Кросненського повіту (Польща) в родині професора Ягеллонського університету Івана Зілинського. Навчався в Краківському ліцеї та Ярославській українській гімназії, а вищу освіту здобув на філософському факультеті Українського вільного університету в Празі, де вивчав українську філологію під керівництвом О. Колесси, Д. Антоновича, А. Волошина, С. Смаль-Стоцького. Паралельно студіював славістику в Карловому університеті під керівництвом І. Панькевича та видатних чеських славістів – Я. Мукаржовського, Б. Гавранека, Ю. Доланського та ін. (докладніше див. Мушинка 1993а: 26–27).

Після успішного захисту 1949 року в празькому Карловому університеті докторської дисертації на тему *Семантична та стилістична функція неповноголосся в літературній мові української території* він викладає полоністику та русистику в університеті ім. Палацького в Оломоуці. З 1958 року О. Зілинський працює в наукових установах Праги, а з 1971-го й до кінця життя – в Інституті чеської і світової літератури Чехословацької Академії наук (ЧСАН) у галузі українського і слов'янського літературознавства та народознавства.

Маючи широку ерудицію та феноменальні знання як з давньої, так і з сучасної української літератури, О. Зілинський спрямовує свою діяльність на популяризацію творчості українських письменників у чеському середовищі, прагнучи повномасштабно представити українську культуру. Дослідник зробив помітний внесок у вивчення літературного доробку І. Котляревського, І. Нечуя-Левицького, І. Франка, проте особливо слід відзначити його шевченкознавчі розвідки: твор-

чості поета він присвятив понад 15 статей. Предметом його пильної уваги й літературознавчих студій була також творчість письменників і поетів XX ст. – М. Рильського, М. Бажана, П. Тичини, В. Поліщука, Є. Плужника та ін. Він зорганізовував та брав безпосередню участь у перекладах чеською мовою творів українських письменників і поетів; а в 1965 році за редакцією О. Зілинського було видано антологію поетичного доробку українських поетів-шістдесятників (Л. Костенко, І. Драча, В. Симоненка, В. Стуса, І. Калинця та ін.). О. Зілинський багато зусиль докладає до вивчення чесько-українських літературних зв'язків; результати його студій у цій царині опубліковані в низці оглядових праць (*Українська література в Чехії, післявоєнний період*; *Українська література в чеських перекладах*) та у фундаментальному збірнику, виданому до VI Міжнародного з'їзду славістів у Празі 1968 року – *Сто п'ятдесят років чесько-українських літературних зв'язків*. Учений вивчає творчість і надає всіляку підтримку літераторам Східної Словаччини – Пряшівщини. Дбаючи про національне відродження русинів-українців цього краю, він укладає хрестоматії з української літератури, пише оглядові й аналітичні статті; ініціює створення колективного збірника *Література чехословацьких українців, 1945–1967* та антології української ліричної поезії Пряшівщини *Іскри Прометея*; упорядковує чеський номер журналу «Дукля» та пише до нього вступну статтю (Мушинка 1993б: 35–37).

Живий інтерес О. Зілинського до літературного процесу, освіти та народної культури українсько-русинського населення Пряшівщини не завжди знаходив розуміння й підтримку серед місцевих чиновників, які закидали дослідникові «буржуазний націоналізм» і ставилися до нього з певними застереженнями й підозрами, періодично унеможливлюючи його працю на Пряшівщині як у царині літературознавства, так і фольклористики.

Наука про народну культуру посідала особливе місце у його науковій діяльності, незважаючи на те, що предметом «дипломованої спеціальності» О. Зілинського була історія літератури. Як зазначають дослідники творчого шляху вченого, його «сердечне, так би мовити, захоплення – фольклор, зокрема дослідження слов'янської народної пісні» (Копиленко 1971: 75).

Про пріоритетність фольклористики в наукових уподобаннях О. Зілинського свідчить також спогад Анни-Галі Горбач, якій О. Зілинський скаржився, що цілими довгими роками змушений займатися філоло-

гічними студіями діалектологічних записів професора Панькевича й не має «змоги віддатися фольклористиці, яка його найбільше цікавила» (Анна-Галя Горбач *Пам'ять небуденної людини і друга*).

Досягнення О. Зілинського в царині етнокультури такі значущі й новаторські, що це неодноразово визнавали не лише колеги-славісти, але й наукові інституції. Зокрема, Словацьке етнографічне товариство при Словацькій академії наук у Братиславі в 1978 році визнало його працю *Словацька народна балада в інтеретнічному контексті* найвидатнішим явищем у сфері фольклористики та етнографії й відзначило її почесною грамотою та грошовою премією. Спектр наукових фольклористичних інтересів О. Зілинського досить широкий: це й українсько-чеські та українсько-слов'янські взаємовпливи у фольклорі, і питання теорії та методики фольклористики (*Про проблеми та методи історичного вивчення народної пісні*; *Текст народної пісні як предмет машинного аналізу* та ін.), й обрядовий фольклор та народні ігри, й історичні пісні та народні думи, і балади та любовна лірика тощо.

Проте головним лейтмотивом усіх праць, присвячених українській фольклористиці О. Зілинського, є обґрунтування цілісності національної культури і, зокрема, фольклору на всій території історичного розселення народу, у всьому його регіонально-локальному розмаїтті. Як слушно зазначає дослідник фольклористичного доробку О. Зілинського Р. Кирчів, «слід сказати, що в усіх випадках дослідницького звертання О. Зілинського до локальних явищ українського фольклору, він бачить їх і трактує не відособлено, а у зв'язку з народнопоетичною традицією інших регіонів України. У цьому він був безпосереднім продовжувачем карпатознавчої фольклористики Володимира Гнатюка та Івана Панькевича» (Кирчів 1994: 5).

Праці О. Зілинського з карпатознавчої фольклористики, у яких дослідник шляхом висвітлення діалектичної єдності часткового й загального в цілісному організмі національної народнопоетичної творчості розкрив єдність фольклористичної спадщини по обидва боки Карпат, не втратили своєї актуальності й досі, нівелюючи спроби деяких політичних сил розмежувати українство на регіональній основі. Він зумів розкрити ті реальні чинники, «що упродовж історії, незважаючи на політичні розмежування і кордони, відцентрові впливи й орієнтації, не переставали діяти і впливати для підтримання етнокультурного кровообігу і духовної соборності нашого народу!» (Кирчів 1994: 9).

Більша частка наукового доробку дослідника із царини фольклористики головно присвячена славістиці та україністиці і, зокрема, проблемам українсько-чеських та українсько-слов'янських взаємовпливів в усній народній творчості. Окрему групу досліджень О. Зілинського складають розвідки з історіографії українського фольклору. З-поміж них студії фольклорної спадщини Зоріана Доленги-Ходаковського, Володимира Антоновича, Михайла Драгоманова, Володимира Гнатюка, Івана Панькевича та чеського фольклориста Бедржиха Вацлавка (Мушинка 1993а: 26–34). Зацікавившись фольклористичною діяльністю З. Доленги-Ходаковського, дослідник написав ґрунтовну статтю *Перший шукач народних скарбів* та підготував у 1949 році до друку збірник *Східнослов'янські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського*, який уміщував понад 100 українських та білоруських пісень, віднайдених О. Зілинським в архівах П. Шафарика.

Актуальними й донині залишаються висновки дослідника про виняткове значення для розвитку української фольклористики збірника історичних пісень В. Антоновича і М. Драгоманова, які, за задумом упорядників, є «своєрідною поетичною історією громадських явищ у Південній Русі». Указуючи на деякі вразливі місця збірника (принцип точного датування більшості пісень і їх упорядкування за історичними датами, а не за художніми ознаками, змішування різножанрових пісень – історичних, дум, балад та навіть віршів книжного походження), О. Зілинський все ж зазначає, що «за багатством зосередженого матеріалу й ґрунтовністю коментування ця книжка залишається й досі неперевершеним джерелом» (*Сто років історичних пісень*).

Ґрунтовністю вирізняється розвідка О. Зілинського, присвячена фольклористичній діяльності І. Панькевича, у якій дослідник привідкриває читачеві окремі віхи життєвого шляху І. Панькевича й змальовує тернистий шлях його наукового поступу. Оглядаючи фольклористичні зацікавлення І. Панькевича, учений зосереджує увагу на таких тематичних аспектах його творчості, як великодні ігри; тематичні й стильові особливості окремих пісенних жанрів Закарпаття; етнографічне районування Закарпаття; історіографія тощо. О. Зілинський акцентує незмінну впродовж усього життя, чітко окреслену позицію І. Панькевича щодо діалектно-регіональних виявів культури русинів Карпат як невід'ємної складової загальноукраїнської моделі культури. О. Зілинському близька й зрозуміла патріотично-громадянська позиція

І. Панькевича, який вважав, що «ознайомлення з рідним фольклором» є «одним із найважливіших засобів культурного усвідомлення», а відтак у більшості своїх статей І. Панькевич робив «наполегливий акцент на зв'язках поміж матеріалом, встановленим на Закарпатті, й матеріалом галицьким» (*Іван Панькевич як фольклорист*), тобто на ареал суміжного із Закарпаттям фольклору Галичини, через який «народнопоетична традиція найзахіднішого регіону України єднається із загальнонаціональною» (Кирчів 1994: 5). Наскрізним мотивом наукового доробку І. Панькевича, на думку О. Зілинського, є «підкреслення зв'язків закарпатської пісні з загальноукраїнським масивом, хоч автор не заперечує її складного характеру, зумовленого схрещуванням впливів різного національного походження» (Кирчів 1994: 4).

До історіографічного доробку О. Зілинського можна зарахувати й розвідку *Іван Франко – ранній дослідник лемківської пісні*, у якій висвітлюється початок наукових зацікавлень І. Франка фольклором. У студії йдеться про віднайдений О. Зілинським рукописний збірник Івана Лещишака, який містив 233 лемківські пісні із с. Білична Горлицького повіту (польсько-словацьке пограниччя) і був свого часу (80-ті роки XIX ст.) підготовлений Іваном Франком до друку. Останній власноруч переписав половину пісень збірника, а в основу класифікації матеріалу поклав поділ пісень за ритмічними типами. Оскільки матеріал, який, на думку О. Зілинського, був найбільшим зібранням лемківської пісні до початку XX ст., не був надрукований, то О. Зілинський опублікував тексти представлених у збірці балад, супроводжуючи їх відомостями про опубліковані записи даних балад і кількість текстів, записаних на Пряшівщині, а також короткими коментарями про значення записаних текстів.

Серед публікацій О. Зілинського з історії української фольклористики виокремлюється кілька його статей, присвячених студіюванню запису української народної пісні *Дунаю, Дунаю, чому смутен течеш?*, зробленого на Пряшівщині в середині XVI ст. (Зілинський 1965: 214–222).

У полі зору інтересів О. Зілинського були також проблеми етнологічного дослідження календарних і сімейно-побутових обрядів та сполучених з ними обрядового фольклору і обрядових ігор. Серед студій із цієї тематики виокремлюється ґрунтовна розвідка *Народні ігри східних і західних слов'ян*, яка й досі неопублікована і зберігається в рукописному варіанті в бібліотеці Інституту чеської літератури у

Празі[1]. Як слушно зазначає дослідник фольклористичної спадщини О. Зілинського М. Мушинка, ця праця «щодо вичерпності матеріалу і його наукового висвітлення… не має рівної в усій слов'янській фольклористиці» (Мушинка 1993а: 29). О. Зілинський розробив методику дослідження народних обрядових ігор зображального характеру та застосував власну оригінальну їх класифікацію, поділивши ігри на такі групи: ріст рослин та сільськогосподарські роботи (Льон, Мак, Просо); тварини та люди (Горобець, Козлик, Качур, Заєць, Яструб, Вовк, Жучок); сватання та вибір жениха (Зельман, Бояри, Княгиня, Дівка обирає чоловіка, Царевич біля міських мурів, Стовп); оплакування померлого (*Костpуб*). Заслугою дослідника є надзвичайна скрупульозність і сумлінність у підготовці праці, вичерпна презентація існуючих варіантів, висвітлення географії поширення ігор, генези кожної з них та специфіки історичного розвитку різних народів. Важливо відзначити актуалізований ученим інтеретнічний контекст обрядових ігор, виявлення в їх змісті та обрядодійствах українсько-чеських та українсько-словацьких взаємовпливів. Уявлення про акцентовані дослідником народні ігри дає перелік його наукових публікацій з даної тематики: *Ворота і мости*; *Зельман*; *Смерть*; *Дунай*; *Костpуб*; *Ящір-Качур* та ін. (Мушинка 1993а: 29). В опублікованому в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського двотомному збірнику фольклористичних праць О. Зілинського подається одна зі згаданих розвідок дослідника – *Из истории восточнославянских народных игр (Кострома-Костpуб)*, опублікована свого часу в «Русском фольклоре» (Зилинский 1968: 198–213). У ній учений аналізує розлогий східнослов'янський і загальнослов'янський матеріал, розкриває усталені наукові концепції (М. Максимовича, М. Сумцова, Ф. Колесси, Є. Аніч-

[1] За даними професора М. Мушинки, на початку 1970-х років О. Зілинський переклав рукопис цієї праці, що стала основою його кандидатської дисертації, англійською мовою і надіслав для опублікування в Інститут українських студій Гарвардського університету. Оскільки через фінансові труднощі праця не була опублікована, то Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – ІМФЕ НАН України) письмово звернувся до професора Гарвардського університету Григорія Грабовича з пропозицією надати рукопис для опублікування у видавництво ІМФЕ НАН України. З аналогічною пропозицією ІМФЕ НАН України звернувся також до сина Ореста Зілинського – професора Богдана Зілинського, у розпорядженні якого, за свідченням пана М. Мушинки, теж є копія рукопису цієї праці. Якщо пропозиції будуть позитивно сприйняті, то ІМФЕ НАН України забезпечить підготовку та опублікування розвідки.

кова, В. Маннгардта, О. Веселовського, А. Афанасьєва, Д. Зеленіна, В. Проппа, Н. Грінкової, В. Чічерова, А. Вацлавика, П. Владімірова, В. Петрова) походження та сутності уособлюваних обрядових персонажів, робить цікаві спостереження і висновки щодо географії побутування, історії та змісту різних національних варіантів гри. Він виявляє певну подібність у назвах та змісті української гри «Коструб» та російської «Кострома», застерігаючи водночас від їх ототожнення і вказуючи на їх різночасову приуроченість і відмінну семантику мотивів. «Український „Коструб“, – зазначав дослідник, – своєю назвою і рисами поза сумнівом пов'язаний з російською „Костромою“ […]. Проте у значенні українського обряду є елементи, які зближують „Костуба“ із фігурою південноруського Ярила та з галуззю еротичної і вегетативної магії» (*Из истории восточнославянских народных игр*). Натомість, за його спостереженнями, – у російському варіанті гри еротичний елемент цілком відсутній. У цій, як і в низці інших студій, учений робить умотивований висновок про належність народнопоетичної творчості Карпат і Закарпаття до єдиного загальноукраїнського фольклорного простору. Заслуговують на увагу дослідників і наукові спостереження та твердження О. Зілинського про часові параметри виникнення обрядових зображальних ігор, які, на його думку, закорінені не в первіснообщинному ладі, а в середньовіччі, а то й у пізнішій добі. Студії О. Зілинського з українських обрядових ігор не втратили своєї актуальності, оскільки й досі в українському народознавстві відсутні подібні ґрунтовні дослідження з цієї тематики.

До народознавчих ініціатив О. Зілинського початку 1970-х років належить підготовка проекту дослідження обрядового фольклору українців Східної Словаччини, у рамках реалізації якого було розроблено «Питальник» збирання календарних обрядів в українських селах Пряшівщини (спільно з М. Мушинкою) та виконано низку рецензій на публікації з української народної поезії (Мушинка 1993а: 30).

Оригінальні спостереження висловлює О. Зілинський і щодо такого жанрового різновиду, як українська любовна лірика (Мушинка 1993б: 30). В одній з публікацій, присвяченій цьому жанру, учений аналізує мотиви й образну систему української любовної лірики, робить огляд її розвитку в Україні, розкриваючи причини особливої її популярності в країні, які, на його думку, зумовлені «швидким розвитком соціальних груп, що за своєю культурною приналежністю стояли між літературою і фольклором», а також своєрідністю умов життя людно-

сті на грані «буття» і «небуття», непевності і надії, стабільності і змін, вірності і зради.

Нове слово О. Зілинський сказав також у справі дослідження українських народних дум – чи не найвидатнішого явища української музичної епіки. Цій проблемі він присвятив ґрунтовну 200-сторінкову розвідку *Дослідження дум за останніх сорок років* (1928–1969). Ця студія була своєрідним продовженням вступу Катерини Грушевської до її двотомного корпусу *Українських народних дум*; вона містила критичний розгляд доробку українських радянських фольклористів у царині студіювання дум: «Здається, що після праць Ф. Колесси та К. Грушевської в українській та слов'янській фольклористиці не було створено нічого, що дорівнювало б цим працям за новизною наукових ідей і ґрунтовністю опрацювання». Високо поціновуючи капітальну працю К. Грушевської, О. Зілинський робив слушні закиди сучасникам: «Сьогодні, після сорока років, що ділять нас від видання Грушевської, ми примушені ствердити, що оспоренню підлягають майже всі основні корективи старших поглядів на думи, що встигли стати вже для декого майже аксіомами» (цит за: Мушинка 1993а: 30). На жаль, зазначена праця, яка була написана для Гарвардського університету, також і досі залишається неопублікованою.

Слушними є висновки О. Зілинського щодо більшої спорідненості українських дум з південнослов'янським історичним епосом (головно з так званими «бугарштицами»), аніж з російськими билинами. У своїй доповіді, виголошеній на VII Славістичному з'їзді у Варшаві 1973 року, вчений піддав критиці історико-типологічний метод дослідження жанру, а в статті про давню українську та польську думу спростував твердження Ф. Колесси про те, що українські козацькі думи виникли на ґрунті похоронних голосінь (Мушинка 1993а: 30). В опублікованому в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського виданні *Вибрані праці з фольклористики* вміщено ґрунтовну розвідку О. Зілинського *Давня українська та польська дума крізь призму історичних даних*, у якій розкривається історія виникнення жанру, тематика дум, територія побутування, а також історіографія дослідження дум польськими та українськими авторами; стверджується, що польська дума, на відміну від української, не має зв'язку з народною творчістю, оскільки вона має літературне походження. Учений піддає критиці дещо заангажовану аргументацію Л. Щербицької-Слєнк щодо польського походження терміна «дума», зазначаючи, що слово «дума» в польській мові XVII ст. мало ряд зовсім

інших семантичних застосувань (*Давня українська та польська дума крізь призму історичних даних*). «Варто пам'ятати, – стверджує дослідник, – що козацька дума формувалася […] в атмосфері свідомої опозиції до різних джерел феодальної ідеології. Тому її важко було б вважати типовою представницею і наступницею традиції середньовічної лицарської пісні». «Натомість „польські думи" XVII століття є явищем зовсім нового етапу розвитку, що характеризувався занепадом первісного наївного епічного сприйняття реальності та заміною цього сприйняття вибагливою рефлективною думкою, що формувалась у школі класичної ерудиції. Козацькі та „польські" думи (лицарські жалібно-хвалебні пісні XVII ст.) належать до двох різних етапів розвитку в історії пісні на героїчну тематику. Їх між собою наблизили термінологічні концепти пізніших часів» (*Давня українська та польська дума крізь призму історичних даних*).

Неопублікованою, за свідченням дослідників, залишилася також праця О. Зілинського *Українська історична пісня XV–XVIII ст.* (70 с.), у якій автор указує на незрівнянно багатшу спадщину українських історичних пісень порівняно з аналогічним жанром в інших слов'янських народів та піддає критиці класифікацію пісенних зразків цього типу за принципом періодизації історії України, і пропонує покласти в основу їх класифікації хронологічний принцип за окремими століттями (Мушинка 1993а: 31).

О. Зілинському належить велика заслуга у вивченні пісенної баладної творчості українців та слов'ян. Праці О. Зілинського є визначним і досі не вповні оціненим доробком у царині вітчизняних баладних студій, адже завдяки їм українська баладна сюжетика введена у фольклористичні наукові дискурси європейських народів.

Українська баладна скарбниця віддавна привертала увагу вітчизняних та зарубіжних дослідників, оскільки є однією з найбагатших у світовому фольклорі – за підрахунками вчених в українському баладному фонді налічується понад 300 сюжетних типів. Тож не випадково, що саме цей жанр народної пісенності став предметом уваги дослідників уже в XIX ст. Згадаймо хоча б праці про багаті на сюжети й колоритні образи народні балади М. Костомарова, М. Чалого, М. Петрова, О. Огоновського, а також спеціальні ґрунтовні студії О. Потебні, І. Франка, М. Драгоманова, М. Возняка, В. Доманицького, Д. Загула, В. Гнатюка, К. Квітки, Г. Нудьги, О. Зілинського, О. Дея, С. Грици, М. Мушинки, М Гайдая та ін.

З-поміж ранніх досліджень, у яких порушується питання історії та теорії жанру балади в українському фольклорі, висвітлюється зв'язок між сюжетами балад на основі порівняльного матеріалу уснопоетичної творчості українців та європейських народів, вирізняється робота Ф. Колесси *Українська усна словесність* (1938). Цікаві спостереження щодо художніх прикмет (драматизму викладу, композиційної побудови) українських балад в інтеретнічному контексті містять розвідки І. Франка, який підготував збірку перекладів найкращих балад народів світу. Українські балади стали предметом наукового зацікавлення й відомого шведського славіста Альфреда Єнсена, англійського професора Ентвістла, польського дослідника Чеслава Згожельського та ін. У XX ст. в Україні було видано кілька збірок як вітчизняних, так і західноєвропейських балад: Фрідріх Шиллер *Балади* (1927); *Вибір німецьких балад* (1928); *З глибини. Балади народів світу* (1956); антологія *Українська балада* (1964); двотомник *Балади* (упорядники О. Дей, А. Ясенчук 1987, 1988), опублікований у багатотомному серійному виданні «Українська народна творчість».

Як жанр уснопоетичної творчості балади є цінним джерелом не тільки для фольклористичних, але й для історичних, етнографічних та етнопсихологічних студій, позаяк власне в баладі «відбивається національний характер народу, і тому балади кожного народу мають свої специфічні відтінки: в одних домінує ліричний струмінь, в інших – епічний, в третіх – драматичний і т. д.» (Нудьга 1970: 7). За наявності широких паралелей української баладної сюжетики із загальноєвропейською, фольклористи акцентують і деяку її специфіку, для якої не характерне домінування надмірно «страшної фантастики», властивої баладам окремих народів; її вирізняє також реалістичний соціальний контекст; у ній «драматизм події з надзвичайною силою поєднується з епічною об'єктивністю викладу і глибоким ліризмом». Специфіка українських народних балад та їх зв'язок з баладною творчістю європейських народів і літературою стали предметом висвітлення вітчизняних учених, які репрезентували розвиток українських баладних студій на Міжнародному науковому форумі «35 Міжнародна баладна конференція», що відбулася в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України 2009 року (35 Міжнародна 2009).

Серед вітчизняних дослідників одним з перших, хто дав дефініцію фольклорного жанру «балада», був М. Драгоманов. У сучасній українській науці під терміном «балада» прийнято розуміти окремий жанр

епічних гостросюжетних народних пісень: «Своєрідний жанр епічних у своїй основі пісенних творів розгорненої гостродраматичної і трагічної сюжетики, в яких реалістично […] відображаються винятково напружені конфлікти чи фатальні збіги обставин – в особистій, сімейній та громадській сфері народного життя» (Дей 1987: 5). Термін «балада» майже з тотожним значенням застосовується в українській фольклористиці вже з початку XIX ст.

Шлях О. Зілинського до наукової розробки української баладної тематики був не простим: йому передували філологічні й літературознавчі дослідження, заняття російською і слов'янською фольклористикою, педагогічна діяльність.

Студіюванням пісенної баладної творчості українців О. Зілинський почав займатися з 1950-х років (у контексті його історично-порівняльних робіт про чесько-українські та польсько-українські зв'язки в народних піснях (Мушинка 1993а: 31)). Ще в середині минулого століття вчений підготував доповідь про взаємовпливи між українською, чеською та словацькою народною пісенною творчістю, у якій указує на відповідні паралелі між виявленими в українському фольклорі баладними сюжетами та їх відповідниками в чеських і словацьких аналогах. Про шляхи проникнення баладних текстів у чеську та німецьку літературу йдеться в його спеціальних розвідках, присвячених проблемі залучення української народної пісенної творчості до літератури згаданих народів.

До періоду 1970-х років належать його ґрунтовні дослідження про балади Карпатського регіону (*Народні балади бачванських русинів* та *Народні балади східнословацьких українців в їх інтеретнічних взаєминах*). Усе своє свідоме життя О. Зілинський активно студіював русинсько-українську культуру Східної Словаччини. Відчуваючи себе представником найзахіднішої гілки українства – русинів Пряшівщини і маючи розвинене почуття національної відповідальності, він наполегливо збирав зразки уснопоетичної творчості українців-русинів цього регіону, вислідом чого і стала підготовка пропонованої читачам фундаментальної праці *Українські народні балади Східної Словаччини*. До неї ввійшло 485 баладних пісень, основних сюжетів і варіантів: «Наше видання, – зазначає О. Зілинський у „Вступі", – є передусім збірником текстів» (Зілинський 2013а: 14). Загалом це 136 самостійних баладних сюжетів (згрупованих у 21 тематичний цикл) та 255 мелодій. Важливим інформативним доповненням збірки є відомості про кількість балад, зафіксованих у кожному зі 118 населених пунктів, позначених на вмі-

щеній у праці карті Східної Словаччини. О. Зілинський стверджує, що багатством епічної творчості українці Східної Словаччини завдячують перехресним становищем їхньої землі та активним міжетнічним зв'язкам і міжкультурним взаємовпливам: «Це вузлове становище, трагічно недооцінене цілими генераціями місцевих культурних діячів, відбилося в багатому й різноманітному фольклорі, що не знав національної замкнутості й щедро збагачував власну традицію драми, принесеними ззовні. Продуктом цієї історичної живучості та відкритості є багате жниво епічних пісень. На невеликій території до 3500 квадратних кілометрів записано, переважно впродовж останніх двадцяти років, до 500 баладних текстів. Для порівняння варто навести, що Їржі Горак, видаючи збірник словацьких народних балад, мав у своєму розпорядженні з цілої словацької території 844 тексти, а П. Лінтур на цілому українському Закарпатті коло 600 текстів» (Зілинський 2013а: 13).

Структура роботи охоплює (крім загальної вступної статті) – ґрунтовну розвідку *Підбескидські народні балади*; розділ, що містить основні баладні тексти; а також окремий розділ, що подає доповнюючі варіанти. Як зазначається у вступній частині, найбільше матеріалів до названого збірника поступило від учителя Свидницької середньої школи Андрія Дулеби, письменника і працівника Музею української культури у Свиднику Михайла Шмайди, викладачки фольклористики в Карловому університеті Єви Врабцової, директора школи в Старині Андрія Каршко, а також викладача Пряшівського університету Миколи Мушинки. Музичну транскрипцію значної кількості магнітофонних записів зробив науковий співробітник Інституту етнографії і фольклористики Чехословацької академії наук у Празі Ярослав Марклов (Зілинський 2013а: 15). Коментуючи музичну частину праці, О. Зілинський зауважує, що «з музичних записів вибрано найціннішу частину, дотримуючись принципу, що кожна пісня репрезентована бодай одним зразком мелодії, якщо такий запис взагалі існує» (Зілинський 2013а: 14).

Хоча б коротко, зупинимося на теоретичній складовій праці, репрезентованій в основному в розлогій науковій розвідці *Підбескидські народні балади* та у «Вступі». У них подавався загальний огляд визначень та особливості цього фольклорного жанру, висвітлювалося його співвідношення з іншими пісенними різновидами, акцентувалася специфіка регіону.

Дослідження розкривало еволюцію визначень, характерних для різних наукових традицій – від окреслення специфіки жанру головно

трагічною тематикою: «пісні епічного змісту, що оповідаючи, звичайно мають за сюжет яку-небудь сумну – ефектну подію» (М. Драгоманов); «переважно похмурі, трагічні випадки» (П. Лінтур); «ліро-епічні пісні про трагічні випадки з буденного життя» (М. Мушинка); «епічні у своїй основі пісенні твори, розгорненої гостродраматичної і трагічної сюжетики» (О. Дей) – до заперечення наявності трагічного мотиву як обов'язкового атрибуту балад.

Дослідник писав: «Новіша фольклористика, що при визначенні меж фольклорних жанрів усе більше виходить із сукупності структурних признаків твору, з форми організації поетичного тексту, перестала вважати присутність трагічного мотиву невід'ємною віхою балад. Баладу почали дефінувати як епічну пісню з сильною участю ліричних елементів, як „віршоване оповідання, сюжет якого розвивається на ліричному фоні", як твір, у якому епічний зміст виражено ліричною формою» (Зілинський 2013б: 16).

Цікавими є спостереження дослідника й щодо історичного періоду виникнення балад, який, на його думку, деякими вченими необґрунтовано відноситься у глибину століть. Він поділяє позицію дослідників, які сьогодні погоджуються з поглядом, що «виникнення балади як жанру пов'язане з історично важливим процесом самовизначення людського індивіда, його виділення з рамок інертної колективної свідомості; з часом, коли проблеми особистої долі вперше почали сприйматися як гідний предмет мислення й художньої творчості» (Зілинський 2013б: 18).

О. Зілинський ставить під сумнів методи аналізу матеріалу, за якими тексти балад групувалися за їх «мнимим історичним походженням», а «історична приналежність пісні визначалася виключно за тематикою». Він закликає дослідників розпізнавати історичне «наверствування матеріалу», класти в основу аналізу «стильово-психологічне обличчя пісні», її «естетичні властивості», «способи художньої обробки сюжету»; розглядати народну пісню «як художній твір, а не як сухе повідомлення про факти». «Шлях до історичної класифікації балад, – стверджував дослідник, – може вести тільки через паралельне вивчення всіх елементів змісту і форми» (Зілинський 2013б: 38). Об'єктивно визначити час виникнення пісні можна, на його думку, «тільки почерез комплексний аналіз її сюжету й формальної структури, її варіантного матеріалу, її відношення до інших пісень, її приналежності до певного стильового типу, її зв'язку з мелодією певного характеру» (Зілинський 2013б: 39).

Отже, учений застосував принципово новий підхід до аналізу балад, спростовуючи домінуючі на той час у радянській фольклористиці класифікації баладних текстів, в основу яких безоглядно клався лише історично-порівняльний метод. Правдоподібними, на думку О. Зілинського, можуть бути висновки про розвиток пісенних явищ, зроблені на основі якомога численнішого ряду варіантів, а не на базі поодиноких, навіть естетично досконалих зразків. У репрезентованому дослідженні вчений переконливо обстоює доконечність «варіантного» методу студіювання балад.

Стверджуючи, що «баладна традиція східнословацьких українців стала своєрідним архівом міжнаціональних пісенних контактів», О. Зілинський водночас чітко окреслює її власний місцевий профіль, здатність не лише засвоювати, але й перетворювати чужі культурні нашарування і творити самобутні пісенні зразки, що виділяються як завдяки кращій «збереженості епічності», «багатому сюжетному складу», так і особливій стильовій традиції, «емоціональному колориту», естетиці текстів. Учений резюмує: «Три основні властивості виділяють баладну традицію нашої області в міжнародному контексті: 1) виняткове багатство й міжнародно мішаний склад репертуару; 2) добре збереження епічних якостей текстів; 3) тенденція до циклізації цього різнорідного матеріалу, що виявляє себе значною кількістю рухомих переносних мотивів. Складний і широкий генетичний профіль наших балад є відбиттям багатої історичної долі нашої області, що лежала на перехресті багатосторонніх культурних контактів і щедро черпала з їх джерел» (Зілинський 2013б: 52).

Праця містить точну паспортизацію кожної балади, представляє докладну інформацію про історію розвитку баладного сюжету та шляхи його міграції. У коментарях подано перелік текстових паралелей до конкретної балади; дослідження репрезентувало словник діалектних слів, іменний реєстр та резюме словацькою, німецькою та російською мовами[2]. Істотним інформативно-естетичним доповненням до збірника є кольорові ілюстрації відомого художника Словаччини українського походження Дезидерія Миллого – ректора Академії образотворчого мистецтва в Братиславі.

[2] Покажчики до збірника (Покажчик місцевостей та співаків; Покажчик місцевостей, наведених на карті; Покажчик пісенних початків) були складені сином О. Зілинського – Богданом (нині – доцентом Карлового університету у Празі).

Дослідження Ореста Зілинського *Українські народні балади Східної Словаччини*, опубліковане в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського до 90-річчя з дня народження, містить, окрім безпосередньо укладених О. Зілинським балад, ще й «Післямову» та перелік праць вченого про балади та споріднені з ними пісні, а також список літератури про О. Зілинського, підготовлені М. Мушинкою.

Як запевняють дослідники, це була «найбільша регіональна збірка не лише в українській фольклористиці, але й в усій Слов'янщині. Та й у європейському контексті немає такого об'ємного і так старанно опрацьованого корпусу балад» (Мушинка 1993а: 31). Проте, попри позитивні рецензії та високий науковий рівень фахово підготовленого збірника, робота була знята з видавничих планів[3]. Сам О. Зілинський так пояснював причину відмови публікувати роботу: «Справа з виданням наших балад у словацькій серії в Братиславі не пройшла через національну приналежність матеріалу» (Дулеба 1998: 455).

Незважаючи на складні психологічні переживання, спричинені блокуванням друку дослідження про українські балади Східної Словаччини, О. Зілинський не склав рук і з дивовижним завзяттям вивчав баладно-пісенну творчість населення всього Карпатського регіону. Він уклав *Каталог народних балад в області Західних Карпат*, що містить понад 2000 балад словаків, чехів, поляків та українців, а також близько 300 докладних аналізів окремих баладних сюжетів[4]. Будучи добре обізнаним із пісенною творчістю слов'янських народів, дослідник також підготував збірник балад – *Словацька народна балада в інтеретнічному контексті*, який містив 161 баладу (з мелодіями – 155, без мелодій – 6). З них 56 – словацьких, 37 – українських, 41 – моравська та 27 – польських. Важливою складовою збірника була розлога вступна стаття (обсягом близько 80 сторінок) та фахово виконані коментарі до кожного зразка. Обидві праці отримали широкий резонанс та високу оцінку фахівців Чехії, Словаччини, Польщі та інших країн.

---

[3] Оскільки ця унікальна праця чи то через суб'єктивні причини, чи через фінансові труднощі й донедавна залишалася неопублікованою, то спеціалізована наукова інституція України – ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України – запропонувала свої видавничі послуги власникам архівного примірника рукопису *Українські народні балади Східної Словаччини* і в рамках видавничих проектів Міжнародної асоціації україністів опублікувала цю роботу.

[4] Праця була опублікована в Празі через два роки по смерті фольклориста.

За свідченням М. Мушинки, рукописна спадщина О. Зілинського містить ще дві балади польською мовою, у яких на підставі типологічного методу історичного дослідження польської балади здійснено класифікацію виявлених зразків; простежено шляхи міграції окремих баладних сюжетів у польському пограниччі (Мушинка 1993а: 33). Перу О. Зілинського належить також кілька науково-критичних статей, опублікованих у словацьких та львівських виданнях (Дулеба 1998: 456), у яких дослідник піддає сумніву деякі усталені інтерпретації баладного жанру.

Зроблений нами короткий огляд новаторського, фахово виконаного дослідження О. Зілинського про баладну творчість українців, як і лаконічний начерк його наукового доробку в царині фольклористики й етнології в цілому, не розкривають усієї наукової значущості й багатоаспектності його студій.

Спадщина О. Зілинського містить десятки інших (більших чи менших) досліджень і розвідок, які також заслуговують бути опублікованими. Маємо визнати й прийняти ті справедливі закиди українській вітчизняній гуманітаристиці, які зробив академік М. Мушинка з приводу неналежного поцінування наукового доробку О. Зілинського в Україні.

Поза сумнівом, опублікування Інститутом мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України двотомника фольклористичних праць ученого[5] і його збірка балад[6] стануть істотним доповненням досі оприявленої народознавчої спадщини О. Зілинського. Сподіваємося, що вони послужать підставою спеціального її наукового дослідження з метою створення об'єктивного наукового портрета видатного народознавця, покладуть добрий початок повернення праць талановитого українського і чеського вченого, подвижника на ниві слов'янознавства – О. Зілинського – у гуманітарний простір України й цілого слов'янського світу.

---

[5] Видрукований в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського у 2013 році двотомник О. Зілинського *Вибрані праці з фольклористики* містить матеріали, зібрані й упорядковані народознавцем зі Словаччини професором Миколою Мушинкою.

[6] Опублікування рукопису О. Зілинського *Українські народні балади Східної Словаччини*, зініційоване колективом ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, словацьким (М. Мушинкою) та чеським (Б. Зілинським) україністами. Праця видрукувана в ІМФЕ ім. М. Т. Рильського 2013 року.

Література

35 Міжнародна 2009: *35 Міжнародна баладна конференція SIEF. Доповіді та матеріали (6–11 липня 2005 р., Київ, Україна)*. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Дей, Олександр 1987: У світі народної балади. – В: *Балади*. Відпов. ред. Дмитро В. Павличко. Київ: Дніпро, 5–20.

Дулеба, Андрій 1998: Пісні-балади як головний атрибут фольклористики Ореста Зілинського. – *Науковий збірник Музею українсько-руської культури у Свиднику* 21, 452–456.

Зилинский, Орест 1968: Из истории восточнославянских народных игр (Кострома – Коструб). – *Русский фольклор* 11, 198–211.

Зілинський, Орест 1965: Історичні та жанрові риси пісні про Стефана воєводу. – *Науковий збірник Музею української культури у Свиднику* 1, 214–222.

Зілинський, Орест 2013а: Вступ. – В: **Зілинський**, Орест. *Українські народні балади Східної Словаччини*. Голов. ред. Ганна Скрипник. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 13–15.

Зілинський, Орест 2013б: Підбескидські народні балади. – В: **Зілинський**, Орест. *Українські народні балади Східної Словаччини*. Голов. ред. Ганна Скрипник. Київ: Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, 16–52.

Кирчів, Роман 1994: Орест Зілинський і розробка проблеми загальнонаціонального контексту фольклору українців. – *Народна творчість та етнографія* 1, 3–9.

Копиленко, Любим О. 1971: *На світових обширах: статті і репортажі про інтернаціональні зв'язки української літератури*. Київ: Рад. письменник.

Мушинка, Микола 1993а: Орест Зілинський і його внесок в українську фольклористику (До 70-річчя до дня народження). – *Народна творчість та етнографія* 5/6, 26–34.

Мушинка, Микола 1993б: Україніст із Золотої Праги. – *Слово і час* 11, 29–37.

Нудьга, Григорій 1970: *Українська балада*. Київ: Дніпро.

Академік НАН України,
проф. д.і.н. Ганна Скрипник
Інститут мистецтвознавства, фольклористики
та етнології ім. М. Т. Рильського
Національна академія наук України
вул. Грушевського, 4
01 001 Київ, УКРАЇНА
etnolog@etnolog.org.ua

The Prominent Ukrainist from Czechia Orest Zilynskyi

Hanna Skrypnyk

Abstract: The article deals with the Slavic-studies heritage of the prominent Ukrainist from Czechia, Orest Zilynskyi. It reveals a wide range of the O. Zilynskyi's scientific interests covering the Ukrainian-Czech, Ukrainian-Slovak and Ukrainian-Polish mutual influences in folklore; the issues of the folklore-studies theory and methodology; ritual folklore and folk games, etc. Particular attention is paid to the *ballad* studies of O. Zilynskyi (*The Ukrainian Folk Ballads of East Slovakia*; *Slovak Folk Ballad in Interethnic Context* et al.). The article also emphasises his service to outline the specificity of the genre, to disclose its correlation with other written varieties as well as to uncover the compound genetic profile of the East Slovak ballads as an outcome of versatile cultural contacts of the region's population.

Keywords: Orest Zilynskyi, folk ballad, ritual folklore, East Slovakia

Academician NAS of Ukraine,
Prof. Hanna Skrypnyk, D.Sc.
M. Rylsky Institute for Art Studies,
Folkloristics and Ethnology
Ukrainian National Academy of Sciences
4 Hrushevskyi St.
01 001 Kyiv, UKRAINE
etnolog@etnolog.org.ua



Tabula gratulatoria

Prof. Natalie Kononenko, Department of Modern Languages and Cultural Studies, Kule Folklore Centre, Faculty of Arts, University of Alberta, Edmonton, Alberta, Canada

Dr Marlene Hugoson, Dialekt- och folkminnesarkivet, Institutet för språk och folkminnen, Uppsala, Sverige

Dr Mare Kõiva, Folkloristika osakond, Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, Eesti

Dr Andres Kuperjanov, Folkloristika osakond, Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu, Eesti

Dr Žilvytis Šaknys, Humanitarinių mokslų daktaras, Lietuvos istorijos instituto Etnologijos ir antropologijos skyriaus vyresnysis mokslinis bendradarbis, Vilnius, Lietuva

Dr Rasa Paukštytė-Šaknienė, Lietuvos istorijos instituto Etnologijos ir antropologijos skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja, Vilnius, Lietuva

Dr Irina Stahl, Cercetător Ştiinţific, Institutul de Sociologie, Academia Română, Bucureşti, România

Izr. prof. dr Jurij Fikfak, Inštitut za slovensko narodopisje, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti (ZRC SAZU), Ljubljana, Slovenija

Dr Ingrid Slavec Gradišnik, znanstvena svétnica, Inštitut za slovensko narodopisje – ZRC SAZU, Ljubljana, Slovenija

Dr Daniela Ivanova-Nyberg, Bulgarian Cultural and Heritage Center of Seattle, Washington, USA

PhDr. Alexandra Navrátilová, CSc., Etnologický ústav Akademie věd České republiky, Brno, Česká republika

PhDr. Jana Pospíšilová, PhD., Etnologický ústav Akademie věd České republiky, Brno, Česká republika

Doc. PhDr. Miroslav Válka, PhD., Ústav evropské etnologie, Masarykova univerzita, Brno, Česká republika

Prof. dr hab. Jerzy Bartmiński, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, Polska

Prof. dr hab. Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, Polska

Prof. dr hab. Anna Pajdzińska, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, Polska

Mgr Anna Michalec, Pracownia „Archiwum Etnolingwistyczne", Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin, Polska

Prof. dr hab. Wojciech Józef Burszta, Katedra Kulturoznawstwa, Instytut Humanistyczny, SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, Warszawa, Polska

Prof. dr hab. Roch Sulima, Uniwersytet Warszawski; Katedra Kulturoznawstwa, Instytut Humanistyczny, SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny, Warszawa, Polska

Prof. em. UW dr hab. Krzysztof Wrocławski, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska

Prof. dr hab. Joanna Goszczyńska, Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, Polska

Prof. dr hab. Piotr Dahlig, Instytut Muzykologii, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska

Prof. UW dr hab. Anna Gruszczyńska-Ziółkowska, Instytut Muzykologii, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska

Prof. dr hab. Zofia Sokolewicz, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska

Prof. dr hab. Magdalena Zowczak, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska

Dr hab. Magdalena Lubańska, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska

Dr Katarzyna Waszczyńska, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska

Dr Sylwia Siedlecka, Instytut Slawistyki Zachodniej i Południowej, Uniwersytet Warszawski, Warszawa, Polska

Prof. dr hab. Georgi Minczew, Katedra Filologii Słowiańskiej, Uniwersytet Łódzki, Łódź, Polska

Prof. UJ dr hab. Ewa Kocój, Instytut Kultury, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska

Prof. UJ dr hab. Celina Juda, Zakład Filologii Bułgarskiej i Macedońskiej, Instytut Filologii Słowiańskiej, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska

Dr hab. Elżbieta Solak, Zakład Filologii Bułgarskiej i Macedońskiej, Instytut Filologii Słowiańskiej, Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska

Dr Wojciech Gałązka, Kraków, Polska

Dr Małgorzata Wnuk, Centrum Kultury Rodzimej „Czerwony Dwór", Zakopane, Polska

Prof. dr hab. Mariola Walczak-Mikołajczakowa, Instytut Filologii Słowiańskiej, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań, Polska

Prof. UAM dr hab. Galia Simeonova-Konach, Instytut Filologii Słowiańskiej, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań, Polska

Prof. dr hab. Jolanta Ługowska, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, Polska

Dr Małgorzata Michalska, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław, Polska

Prof. UMK dr hab. Piotr Grochowski, Katedra Kulturoznawstwa, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska

Prof. UO dr hab. Teresa Smolińska, Katedra Nauk o Kulturze i Religii, Instytut Językoznawstwa, Uniwersytet Opolski, Opole, Polska

Prof. em. UŚ dr hab. Zygmunt Kłodnicki, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska

Prof. UŚ dr hab. Anna Drożdż, Instytut Nauk o Kulturze, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska

Dr hab. Bożena Józefów-Czerwińska, prof. AFiB Vistula, Zakład Antropologii, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora, Pułtusk, Polska

Проф. др Бошко Сувајџић, Катедра за српску књижевност са јужнословенским књижевностима, Филолошки факултет, Универзитет у Београду, Србија

Проф. др Љубинко Раденковић, дописни члан Српске академије наука и уметности (САНУ), научни саветник Балканолошког института САНУ, Београд, Србија

В.н.с. др Бранко Златковић, Институт за књижевност и уметност, Београд, Србија

Проф. д.ф.н. Сергей Ю. Неклюдов, Центр типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия

Вед.н.с. д.ф.н. Ольга В. Белова, Отдель этнолингвистики и фольклора Института славяноведения Российской академии наук, Москва, Россия

Вед.н.с. к.ф.н. Елена С. Узенёва, Отдель этнолингвистики и фольклора Института славяноведения Российской академии наук; Кафедра общей и славянской филологии Института славянской культуры Российского государственного университета им. А. Н. Косыгина, Москва, Россия

Ст.н.с. к.ф.н. Максим М. Макарцев, Центр лингвокультурных исследований BALCANICA Института славяноведения Российской академии наук, Москва, Россия

Ст.н.с. к.ф.н. Нина А. Власкина, Институт социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра Российской академии наук, г. Ростов-на-Дону, Россия

Дац. д.ф.н. Таццяна Валодзіна, Аддзел фальклярыстыкі і культуры славянскіх народаў Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі, Мінск, Беларусь

Доц. ст.н.сп. к.ф.н. Ірина Горбань, Музей етнографії та художнього промислу Інституту народознавства Національної академії наук України, Львів, Україна

Ст.н.сп. д.ф.н. Оксана Кузьменко, Відділ соціальної антропології Інституту народознавства Національної академії наук України, Львів, Україна

Проф. д-р Анна Кръстева, Департамент „Политически науки“, Център за европейски бежански, миграционни и етнически изследвания (CERMES), Нов български университет, София, България

Доц. д-р Васил Гарнизов, Департамент „Антропология“, Нов български университет, София, България

Доц. д-р Ирена Бокова, Департамент „Антропология“, Нов български университет, София, България

Доц. д-р Евгения Благоева, Департамент „Антропология“, Нов български университет, София, България

Доц. д-р Мира Маркова, Катедра „Етнология“, Исторически факултет, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Проф. д.и.н. Иваничка Георгиева, София, България

Проф. д.ф.н. Боряна Христова, Катедра „Библиотекознание, научна информация и културна политика“, Философски факултет, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Проф. д.ф.н. Искра Христова-Шомова, Катедра „Кирилометодиевистика“, Факултет по славянски филологии, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Проф. д.ф.н. Маргарита Младенова, Катедра „Славянско езикознание“, Факултет по славянски филологии, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Проф. д.ф.н. Калина Бахнева, Катедра „Славянски литератури“, Факултет по славянски филологии, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Доц. д-р Добромир Григоров, Катедра „Славянски литератури“, Факултет по славянски филологии, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Доц. д-р Илиана Чекова-Димитрова, Катедра „Руска литература“, Факултет по славянски филологии, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Доц. д-р Огнян Ковачев, Катедра „Теория на литературата“, Факултет по славянски филологии, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Д.ф.н. Росен Малчев, Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл“; Катедра „Кирилометодиевистика“, Факултет по славянски филологии, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Гл. ас. д-р Радостина Захариева, Катедра „Европеистика“, Философски факултет, Софийски университет „Св. Климент Охридски“, София, България

Проф. д.ф.н. Дечка Чавдарова, Катедра „История и теория на литературата“, Факултет по хуманитарни науки, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“, Шумен, България

Доц. д.н.к. Венета Янкова, Eötvös Loránd Tudományegyetem (ELTE), Budapest, Ungern; Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“, Шумен, България

Доц. д-р Красимира Кръстанова, Катедра „Етнология“, Философско-исторически факултет, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, Пловдив, България

Доц. д-р Меглена Златкова, Катедра „Етнология“, Философско-исторически факултет, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, Пловдив, България

Доц. д-р Добринка Парушева, Катедра „Етнология“, Философско-исторически факултет, Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, Пловдив; Институт за балканистика с Център по тракология – БАН, София, България

Доц. д-р Марияна Стамова, Институт за балканистика с Център по тракология – БАН, София, България

Проф. д.ф.н. Анисава Милтенова, Секция „Стара българска литература“, Институт за литература – БАН, София, България

Проф. д.ф.н. Ана Стойкова, Секция „Стара българска литература“, Институт за литература – БАН, София, България

Доц. д-р Нина Гагова, Секция „Стара българска литература“, Институт за литература – БАН, София, България

Проф. д.ф.н. Румяна Дамянова, Секция „Литература на Българското възраждане“, Институт за литература – БАН, София, България

Проф. д.ф.н. Стефана Калдиева-Захариева, Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ – БАН, София, България

Проф. д-р Мария Китанова, Секция „Етнолингвистика“, Институт за български език „Проф. Любомир Андрейчин“ – БАН, София, България

Проф. д.изк. Кристина Япова, Сектор „Музика“, Институт за изследване на изкуствата – БАН, София, България

Проф. д.изк. Елисавета Вълчинова-Чендова, Сектор „Музика“, Институт за изследване на изкуствата – БАН; Департамент „Музика“, Нов български университет, София, България

Проф. д-р Горица Найденова, Сектор „Музика“, Институт за изследване на изкуствата – БАН, София, България

Доц. д-р Стефка Венкова, Сектор „Музика“, Институт за изследване на изкуствата – БАН, София, България

Проф. д-р Бисерка Пенкова, Сектор „Изобразителни изкуства“, Институт за изследване на изкуствата – БАН; Национална художествена академия, София, България

Проф. д-р Елисавета Мусакова, Сектор „Изобразителни изкуства“, Институт за изследване на изкуствата – БАН; Национална художествена академия, София, България

Доц. д-р Константин Рангочев, Институт по математика и информатика – БАН; Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл“, София, България

Доц. д-р Елена Узунова, Отдел „Ръкописи и старопечатни книги“, Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, София, България

Проф. д.ф.н. Албена Георгиева, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей (ИЕФЕМ) – БАН, София, България

Проф. д.ф.н. Радост Иванова, София, България

Доц. д-р Стоянка Бояджиева, София, България

Доц. д-р Светла Петкова, София, България

Доц. д-р Анелия Касабова, ИЕФЕМ – БАН, София, България

Доц. д-р Валентина Ганева-Райчева, ИЕФЕМ – БАН, София, България

Доц. д-р Екатерина Анастасова, ИЕФЕМ – БАН, София, България

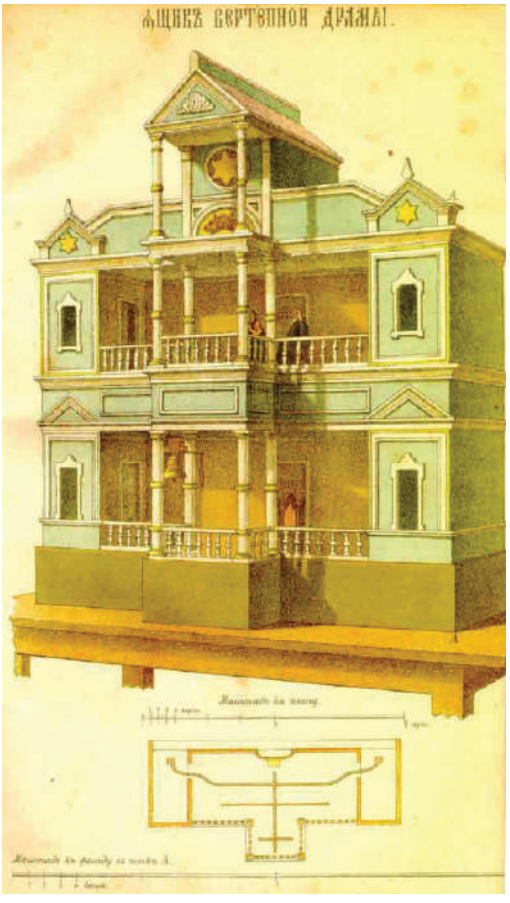
Гл. ас. д-р Светлана Антова, ИЕФЕМ – БАН, София, България

Гл. ас. д-р Ива Станоева, ИЕФЕМ – БАН, София, България

Гл. ас. д-р Даниел Фокас, ИЕФЕМ – БАН, София, България

Гл. ас. д-р Милена Любенова, ИЕФЕМ – БАН, София, България

Приложение



Ил. 1. Скринька вертепної драми з Городоцького музею Федора Штейнгеля. Кін. XIX ст.



Ил. 2. Народний майстер В. Шагала з атрибутами різдвяних свят, с. Нижанковичі Старосамбірського р-ну Львівської обл. 1991 р. Світлина О. Курочкіна



Ил. 3. Вертеп у Кривому Озері (Миколаївщина) за участю нащадків виселенців із села Скородного, 1980 р. Світлини зі збірки Б. Скаврона *Розсіяні в степах: фотоматеріали з життя західних бойків на рідних землях та після виселення 1946 і 1951 рр.*, 2013 р.



Ил. 4. Вертеп із с. Званівка Артемівського р-ну Донецької області, відтворений у 2015 році при парафії Святого Миколая Чудотворця на Аскольдовій могилі. Світлина із архіву родини Чаплик



Il. 1. Drewniany krzyż przydrożny z okolic Parczewa.
Fot. Jan Adamowski, 2015 r.



Il. 2. Murowany krzyż przydrożny z niżej umieszczoną kapliczką wnękową z okolic Roztocza.
Fot. Jan Adamowski, 2014 r.



Il. 3. Współczesna drewniana kapliczka wnękowa z figurą Chrystusa Frasobliwego z placu przykościelnego w Górecku Kościelnym (okolice Roztocza). Fot. Jan Adamowski, 2014 r.



Il. 4. Współczesna kapliczka drewniana z postacią św. Franciszka – plac przykościelny w Górecku Kościelnym. Fot. Jan Adamowski, 2014 r.



Il. 1. Bolesław Olbryś, lutnik kurpiowski, w. Dębniki. Fot. Krzysztof Braun, 1978 r.



Il. 2. Spotkanie krzyży, w. Piątkowizna. Fot. Krzysztof Braun, 2008 r.



Il. 3. Modlitwa przy katafalku, w. Piątkowizna. Fot. Krzysztof Braun, 2008 r.



Il. 4. Modlitwa przy katafalku, w. Piątkowizna. Fot. Krzysztof Braun, 2008 r.



Il. 5. Zakończenie modlitw, powrót do kościoła w Zalasie.
Fot. Krzysztof Braun, 2008 r.



Ил. 1. Женско надгробие
от с. Верхний Чегем.
Сн. Ружа Нейкова, 2005 г.



Ил. 2. Мъжко надгробие
от с. Верхний Чегем.
Сн. Ружа Нейкова, 2005 г.



Ил. 3. Женско надгробие
от с. Карагач.
Сн. Ружа Нейкова, 2005 г.



Ил. 4. Надгробие
от с. Верхний Чегем.
Сн. Ружа Нейкова, 2005 г.



Ил. 1. Синайският манастир „Св. Екатерина“. Сн. Радослав Христов

Ил. 2. Саркофагът с мощите на св. Екатерина. Сн. Радослав Христов





Ил. 3. Реликварий с лявата ръка на св. Екатерина. Сн. Радослав Христов



Ил. 4. Икона на св. Екатерина
с житие (XIII в.).
Сн. Радослав Христов



Ил. 5. Икона на св. Екатерина
(1612 г.). Йеремия Паладас.
Сн. Радослав Христов



Ил. 6. Цар Константин Асен Тих
и царица Ирина. Св. Екатерина.
Боянска църква (1259 г.).
Сн. Владимир Цветков



Ил. 7. Св. Екатерина, св. Ирина и св. Марина. Църква „Св. Атанасий“ в с. Арбанаси, общ. Велико Търново (XVII в.). Сн. Светозара Ръцева



Ил. 8. Св. Екатерина и св. Меркурий. Стенопис от църквата „Св. Стефан“ (Новата митрополия) в Несебър (1598/1599 г.). Сн. Георги Геров



Ил. 9. Св. Екатерина. Икона от църквата „Св. Николай Чудотворец“ в Мелник (1759 г.). Сн. Георги Геров



Ил. 10. Св. Екатерина. Стенопис от църквата „Св. Никола“ в с. Радуил, Самоковско (1848 г.). Сн. Иван Ванев



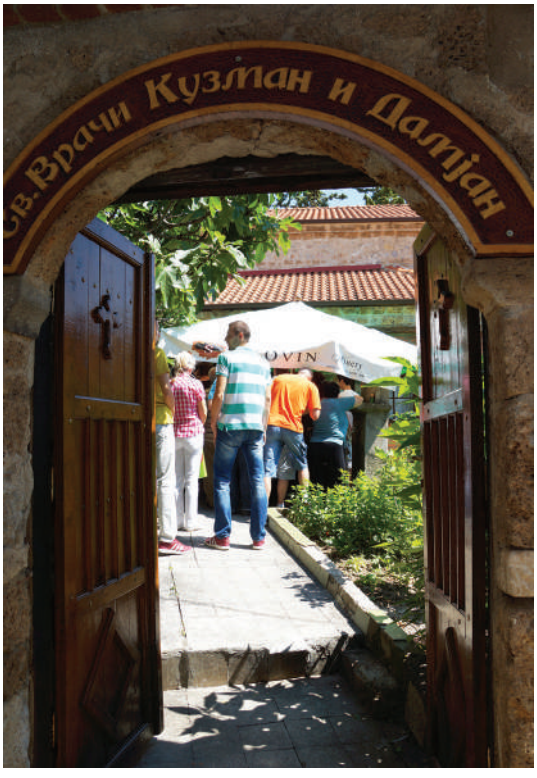
Ил. 11. Св. Екатерина, св. Кирил и св. Методий. Стенопис от църквата „Св. Архангел Михаил“ в с. Логодаж, Благоевградско (1897 г.). Сн. Елка Бакалова



Ил. 1. Църквата „Мали Свети Врачи“ в Охрид. Сн. Яна Гергова, 2015 г.



Ил. 2. Патронно изображение на св. Козма и Дамян на южната стена на църквата „Мали Свети Врачи“. Сн. Яна Гергова, 2015 г.



Ил. 3. Храмов празник на църквата „Големи Свети Врачи“, 14.07.2015 г. Сн. Яна Гергова



Ил. 4. Храмов празник на църквата „Големи Свети Врачи“, 14.07.2015 г. Сн. Яна Гергова (повече вж. ФтАИФ 1444)



Fig. 1. Agios Gerasimos' relics in his Holy Reliquary, Kephallonia.
Photo: http://www.apologitis.com/gr/ancient/eik/agios_gerasimos.jpg (accessed 20.04.2015)



Fig. 2. The procession during the festival dedicated to Agios Gerasimos, Kephallonia, 16 August 1992. Here the pilgrims lie in the street waiting for the icon and the body to be passed over them.
Photo: Evy Johanne Håland



Fig. 3. Agios Gerasimos' relics are carried in procession and passed over the sick, Kephallonia, 16 August 1992.
Photo: Evy Johanne Håland



Fig. 4. Agios Gerasimos' relics are carried in procession and passed over the sick, Kephallonia, 16 August 1992.
Photo: Evy Johanne Håland



Il. 1. Figura św. Urbana w kościele pw. Świętej Trójcy w Rudyszwałdzie. Fot. Kornelia Lach, 2015 r.



Il. 2. Kościółek pw. Św. Urbana w Tworkowie. Fot. Kornelia Lach, 2012 r.



Il. 3. Wnętrze kościoła pw. Św. Urbana w Tworkowie.
Fot. Kornelia Lach, 2012 r.



Il. 4. Procesja ku czci św. Urbana w Tworkowie.
Fot. Kornelia Lach, 26.05.2013 r.



Il. 1. „Św. Cyryl i Metody trzymający alfabet cyrylicki", 1848. Monaster Trojański pw. Zaśnięcia Matki Bożej, Bułgaria. Autor: Zaharij Zograf



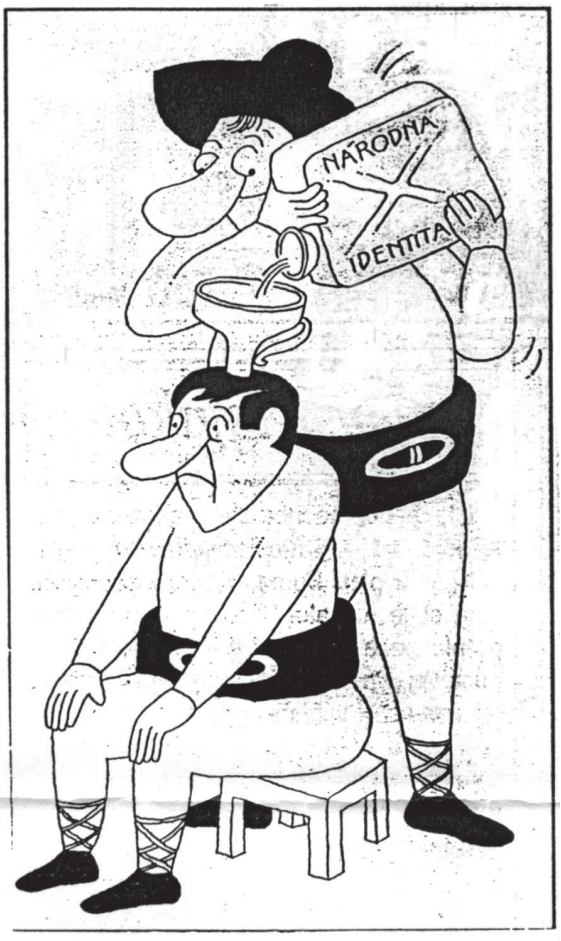
Il. 2. Św. Cyryl i Metody na pomniku
Tysiąclecie Rosji, 1862. Nowogród Wielki
(Wielikij Nowgorod), Rosja.
Autor: Michaił Osipowicz Mikeszin



Il. 1. 10 denarów macedońskich w złocie – awers i rewers (916/1000), 23 mm, 7 g, 1999 r. (Źródło: http://www.nbrm.mk/?ItemID=B956DFBA5BEB2147BC-733C8AA776DB11 (02.04.2014)



Il. 2. 100 denarów macedońskich w srebrze – awers i rewers (925/1000) 30x45 mm, 31,1 g. (Źródło: Moneta pochodzi ze zbiorów autora)



Obr. 1. Aktéri oblečení v „typických“
slovenských krojoch sú reflexiou
na prílišné zdôrazňovanie slovenskosti
v novovzniknutom štáte.
Autor: Marián Vanek
(*Pravda. Nezávislý denník*, 1994 r.)



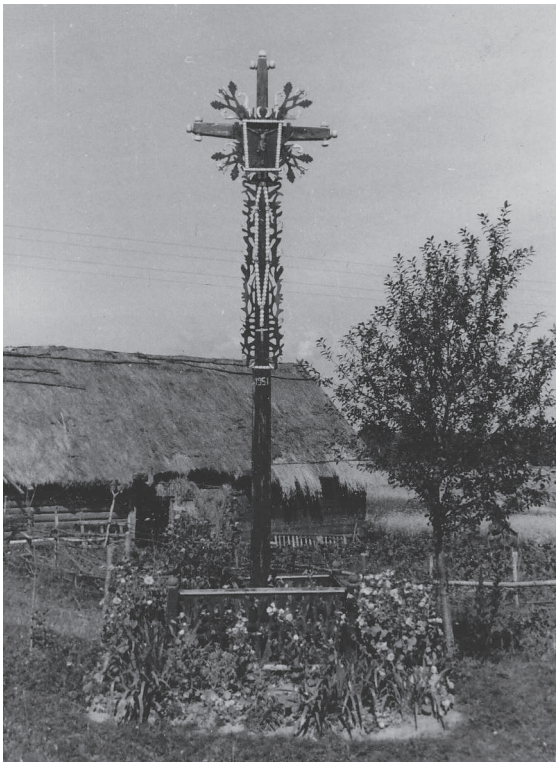
Obr. 2. Karikatúra reprezentuje odkaz
na mýtus Jánošíka ako národného hrdinu
(Fedor Vico. *Dereš (... a nikdy inak)*.
Prešov, 2008, s. 8)



Obr. 3. Jánošík ako antihrdina a jeho „zbojnícka družina“
v podobe predsedov dvoch koaličných strán,
V. Mečiara a J. Slotu.
Autor: Martin Šútovec („Shooty“) (Denník *SME*, 2008 r.)



1 il. Kryžius, 1959.
Kėdainiai.
V. Miliaus nuotr., 1967.
LII, ng. 27819



2 il. Kryžius, 1951.
Taučionių k., Alytaus r.
V. Miliaus nuotr., 1956.
LII, ng. 5270



3 il. Paminklas šv. Kazimierui, 1984.
Aut. Gediminas Radzevičius.
Jurbarko Švč. Trejybės bažnyčios šventorius.
S. Urbonienės nuotr., 2006



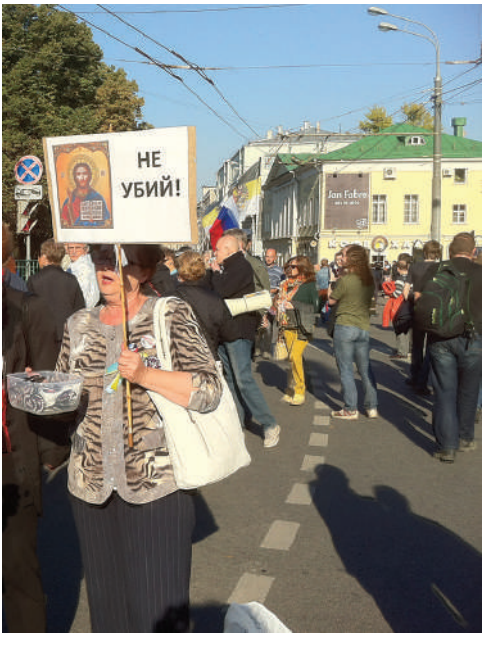
4 il. Stogastulpis, 1978.
Pajstrys, Panevėžio r.
B. Mažylio nuotr., 1978



Ил. 1. «Марш мира», 15.03.2014 г.
Плакат прикреплен
к шапке «Нет войне!».
Фото Ирины Седаковой



Ил. 2. «Марш мира», 15.03.2014 г.
Плакат «Миру мир!»
с детскими рисунками.
Фото Ирины Седаковой



Ил. 3. «Марш мира», 14.09.2014 г.
Плакат «Не убий!» с изображением
Иисуса Христа.
Фото Ирины Седаковой



Ил. 4. «Марш мира», 14.09.2014 г.
Плакат «Ребята, давайте жить дружно!»
с изображением кота Леопольда
(героя мультфильма).
Фото Ирины Седаковой



Ил. 5. «Марш мира»,
15.03.2014 г.
Голубь мира с надписью
«Мир дело всех и каждого».
Воздушные шары желтого
и голубого цвета.
Фото Ирины Седаковой



Ил. 6. «Марш мира»,
15.03.2014 г.
Белая фигурка голубя.
На плечах женщины
флаг Украины.
Фото Ирины Седаковой



Ил. 1. Участниците в тържествения концерт, посветен на десетгодишния юбилей на училище „Христо Ботев“, Ню Йорк, и на петгодишния юбилей на фолклорен ансамбъл „Горана Джуниър“, 16 май 2015 г.
Сн. Мариянка Борисова



Ил. 2. Представяне на фолклорния ансамбъл „Горана Джуниър“ на юбилейния училищен концерт, 16 май 2015 г. През 2015 г. ансамбълът чества пет години от основаването си. Сн. Мариянка Борисова



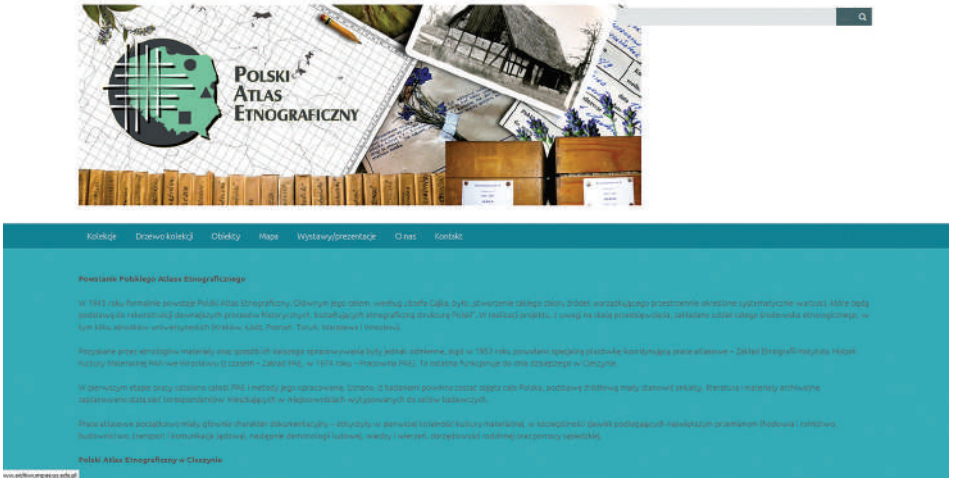
Ил. 3. Учебни пособия на преподаватели в Български детски хор и училище „Гергана“, Ню Йорк, 17 май 2015 г. Сн. Лина Гергова



Ил. 4. Репетиция на детския хор „Гергана“ за тържествения концерт по случай 24 май – Деня на българската просвета и култура и на славянската писменост в Български детски хор и училище „Гергана“, Ню Йорк, 17 май 2015 г. Сн. Лина Гергова



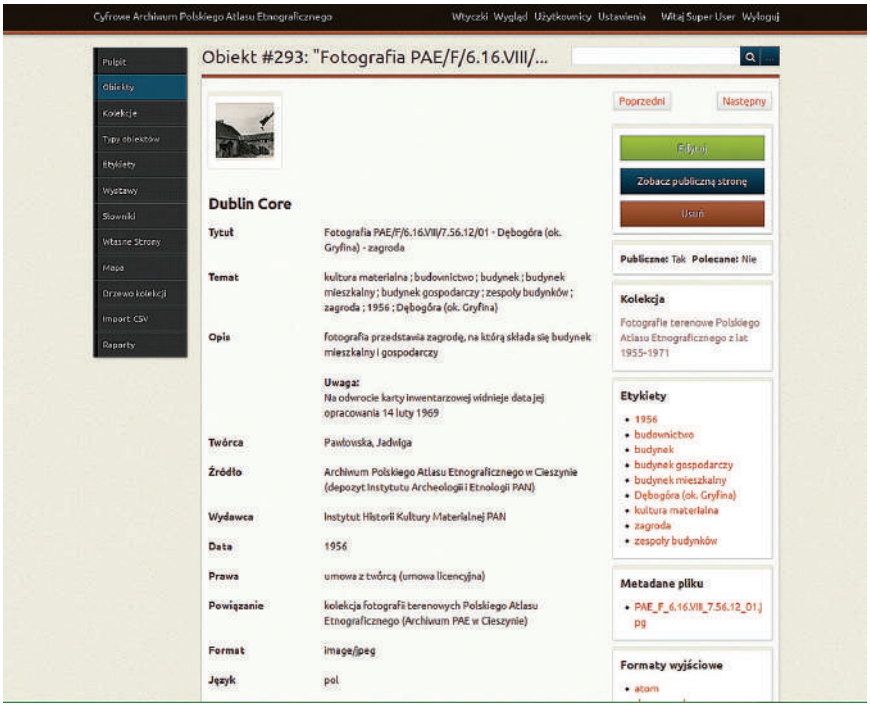
Il. 1. Pracownia digitalizacyjna Polskiego Atlasu Etnograficznego. Cieszyn, 26.06.2015 r. Fot. Agnieszka Pieńczak



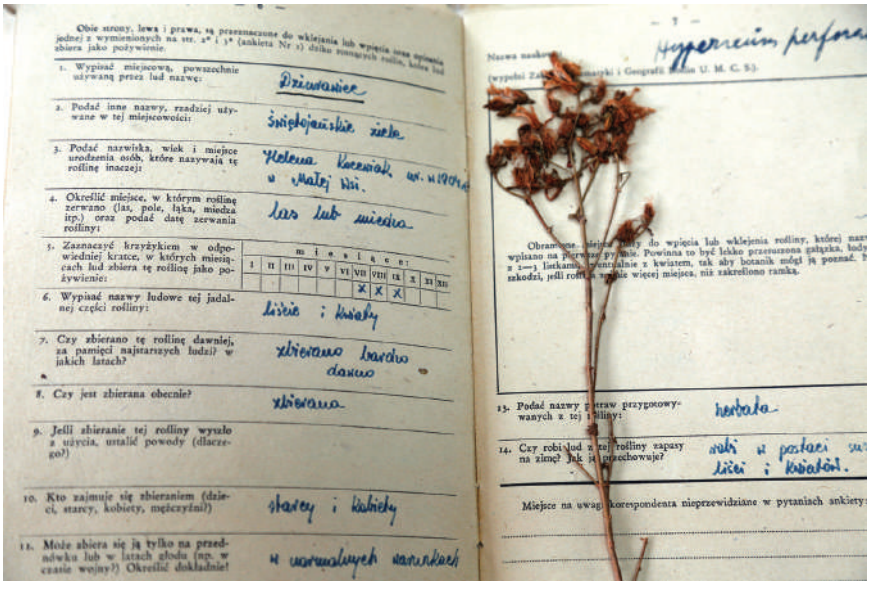
Il. 2. Platforma cyfrowa Polskiego Atlasu Etnograficznego do katalogowania i udostępniania zasobów archiwalnych. Źródło: www.archiwumpae.us.edu.pl, zrzut ekranu (26.06.2015)



Il. 3. Skanowanie fotografii atlasowych. Cieszyn, 13.05.2015 r. Fot. Agnieszka Pieńczak



Il. 4. Panel administracyjny programu Galeneo – kolekcja fotografii atlasowych. Źródło: www.archiwumpae.us.edu.pl, zrzut ekranu (26.06.2015)



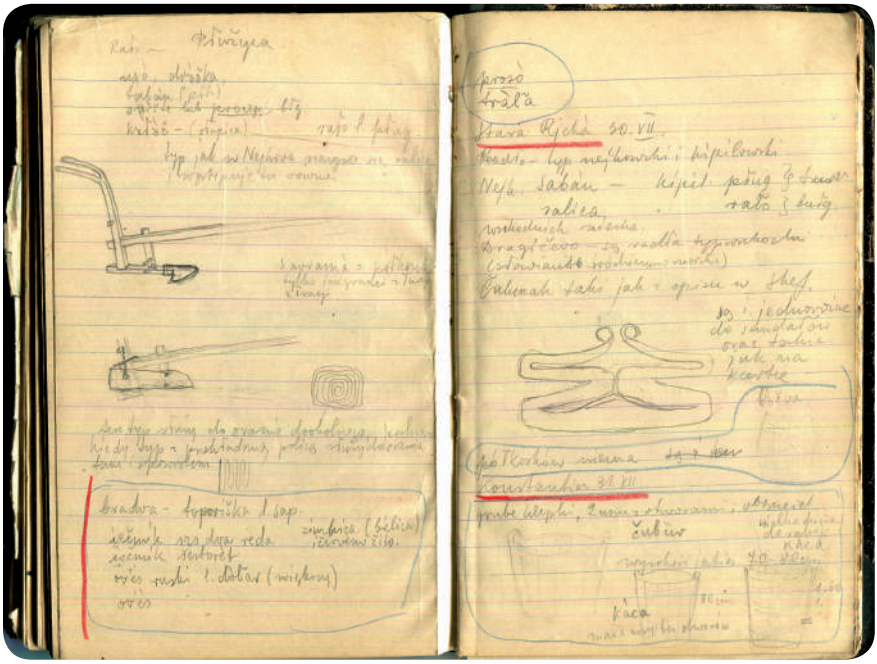
Il. 5. Zielnik po konserwacji. Cieszyn, 24.06.2015 r. Źródło: archiwum Polskiego Atlasu Etnograficznego. Fot. Agnieszka Pieńczak



Il. 1. Członkowie ekspedycji „Orbisu" przy samochodzie. Drugi od lewej Ludomir Sawicki (stoi), czwarty od lewej Józef Obrębski (siedzi). Fot. z „Obrebski Collection", Special Collections and Archives, W. E. B. Du Bois Library, University of Massachusetts, Amherst, Mass, USA



Il. 2. Pałamarka przywieziona przez Obrębskiego z Borisowej. Eksponat w zbiorach Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Fot. Anna Engelking, 2008 r.



Il. 3. Zapisy w notesie Józefa Obrębskiego, 1927 r.



Il. 4. Krzesiwka przywiezione przez Obrębskiego z Nejkowa (ogniwkowe, nr. inw. 10 607) i z Awrenu (kabłączkowe, nr inw. 10 606). Eksponaty w zbiorach Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Fot. Anna Engelking, 2008 r.



Іл. 1. Орест Зілинський



Іл. 2. Батько Ореста Зілинського – Іван Зілинський, професор Краківського університету



Іл. 3. Мати Ореста Зілинського – Юлія



Іл. 4. Орест Зілинський (перший ліворуч) з батьками та товаришем Юрком Чопівським. Катовіце, 1932 р.

СТРАНСТВАЩИ ИДЕИ ПО ПЪТИЩАТА НА ХУМАНИТАРИСТИКАТА

**Изследвания по фолклористика,
културна антропология и славистика
в чест на доц. д-р Катя Михайлова**

В два тома

Том 2

Българска
Първо издание

Рецензенти:
Проф. д.ф.н. Албена Георгиева
Доц. д-р Анелия Касабова

Редактор: Албена Накева
Графичен дизайнер: Елисавета Илчева

Формат 70×100/16
Печатни коли 45 + 2,50 п.к. цветно приложение

Печатница на Издателството на БАН „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

www.press.bas.bg

ISBN 978-619-245-035-9

Сборникът *Странстващи идеи по пътищата на хуманитаристиката. Изследвания по фолклористика, културна антропология и славистика* е посветен на 40-годишната изследователска и творческа дейност на доц. д-р Катя Михайлова, една от известните съвременни славистки със значими научни постижения в областта на фолклористиката, културната антропология и етнологията. В изданието участват със свои разработки учени от различни области на хуманитаристиката от 50 изследователски института и департамента на университети в България и чужбина, с които тя е работила или си е сътрудничила по различни проекти, в редакционни колегии, международни комисии или асоциации. Публикуваните 81 статии в сборника са обединени в 14 раздела и засягат в голямата си част теми от изследователското поле на Катя Михайлова като митове и архетипи във фолклорните текстове, образи и символи във фолклора, календарна обредност и празничност, песенен фолклор, епос и епическо изпълнителство, народна религиозност, официална и фолклорна агиография. Разработват се и въпроси, свързани с история, колективна памет и фолклор, със съвременни идеологии, политики и идентичности, власт и опозиция по време на социализма и постсоциализма, регионални специфики и идентичности, граници, миграции и културно наследство, дигитална култура и фолклор, история, съвременност и изследователски полета на славянската фолклористика.

Сборникът представя съвременните търсения по различни проблеми на фолклористиката, културната антропология, етнологията и славистиката в България и в други европейски страни и с богатата си тематика и интердисциплинарен характер е насочен както към специалисти в областта на хуманитарните и обществените науки, така и към широк кръг читатели.

www.press.bas.bg
9 786192 450359